

# ODPOWIEDZIALNOŚĆ *za słowo*

· Badania interdyscyplinarne ·



seria  
interdyscyplinaria



# ODPOWIEDZIALNOŚĆ *za słowo*

## **Seria wydawnicza „Interdyscyplinaria”**

### Redakcja serii:

Magdalena Saganiak

Janina Buczkowska

Anna Kozłowska

Dominik Sulej

Marek Szydłowski

Mateusz Werner

### Rada Programowa serii:

dr hab. Janina Buczkowska (WFCh UKSW)

prof. dr hab. Teresa Dobrzyńska (IBL PAN)

prof. dr hab. Bogusław Dopart (WP UJ)

dr hab. Anna Kozłowska (WNH UKSW)

dr hab. Corinne Fournier Kiss (Privatdozent, Uniwersytet w Bernie)

prof. dr hab. Siergiej Gindin (Rosyjski Państwowy Uniwersytet  
Humanistyczny, Moskwa)

dr hab. Jacek Kopciński (WNH UKSW)

dr hab. Marek Kowalski (WMP UKSW)

prof. dr hab. Anna Lemańska (WFCh UKSW)

prof. dr hab. Jarosław Ławski (UwB)

prof. dr hab. Wiesław Macek (WMP UKSW)

dr hab. Marcin Poręba (IF UW)

dr hab. Magdalena Saganiak (WNH UKSW)

dr Dominik Sulej (WNH UKSW)

prof. dr hab. Marek Szydłowski (UJ)

ks. dr Paweł Tambor (KUL)

dr hab. Marian Turzański (WMP UKSW)

dr Mateusz Werner (WNH UKSW)

prof. dr hab. Zofia Zarębianka (WP UJ)

# ODPOWIEDZIALNOŚĆ *za słowo*

· Badania interdyscyplinarne ·

Redakcja naukowa  
Magdalena Saganiak, Dominik Sulej  
Szymon Kurpanik, Weronika Rychta,  
Maciej Koszewski

seria  
interdyscyplinaria

Warszawa 2021



Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

© Copyright by

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa 2021

English title

Responsibility for the Word. Studies in Interdisciplinary Research

Redakcja naukowa

Magdalena Saganiak, Dominik Sulej, Szymon Kurpanik, Weronika Rychta,  
Maciej Koszewski

Recenzenci

dr hab. Anna Cegięła, prof. dr hab. Teresa Dobrzyńska

Redakcja i korekta

Martyna Kosienkowska  
Halina Kosienkowska-Ciota

Projekt graficzny serii

Maciej Faliński

Projekt okładki, skład i łamanie

Piotr Górski

Na okładce wykorzystano obraz Camille'a Pissarro „Rozmowa” z domeny publicznej:

[https://d167iucd5iyrrzu.cloudfront.net/gfx/res/wxxw1024/Product/000014/004a/  
camille-pissarro\\_rozmowa\\_2564\\_tile.jpg](https://d167iucd5iyrrzu.cloudfront.net/gfx/res/wxxw1024/Product/000014/004a/camille-pissarro_rozmowa_2564_tile.jpg)

Tłumaczenie wykładu prof. Siergieja Gindina z języka rosyjskiego

Ewa Romanowska

Przekład przejrzały

dr hab. Jadwiga Wajszczuk, dr hab. Anna Jędrzejkiewicz

Przekłady tekstów na język angielski

Tristan Korecki

ISBN

978-83-8090-914-4 (wersja drukowana)

978-83-8090-915-1 (wersja elektroniczna)

Druk i oprawa

volumina.pl Daniel Krzanowski, ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, tel. (22) 561 89 23, fax (22) 561 89 11

e-mail: [wydawnictwo@uksw.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uksw.edu.pl), [www.wydawnictwo.uksw.edu.pl](http://www.wydawnictwo.uksw.edu.pl)

## Spis treści

<i>Wstęp</i>	9
<b>Artykuły naukowe</b>	
Witold Starnawski · <i>Kilka uwag na temat odpowiedzialności za słowo z perspektywy ontologicznej</i>	19
Szymon Kurpanik · <i>Rozum odpowiedzialny za słowo</i>	33
Magdalena Saganiak · <i>Słowo badacza wobec słowa twórcy – problemy metodologiczne i etyczne</i>	55
Agata Brajerska-Mazur · <i>Lojalność tłumacza</i>	77
Mirosława Ołdakowska-Kuflowa · <i>Sprawczość czy manipulacja? Kilka uwag na marginesie aktualnych trendów w humanistyce</i>	95
Maria Anna Dudek · <i>„Rzecz o wolności słowa”, czyli Norwidowa refleksja nad słowem i odpowiedzialnością za słowo</i>	107
Marzena Mroczek · <i>Kształtowanie odpowiedzialności dziecka w pismach literackich Janusza Korczaka. Rekonesans</i>	125
Maciej Woźniak · <i>Sposoby ekspozycji problemów etycznych w „Mistrzu” Bronisława Wildsteina</i>	131
Paweł Kuciński · <i>Słowo wobec ideologii w kontekście kategorii odpowiedzialności</i>	141
Ewa Rosiak-Zięba · <i>O poprawności politycznej, tzw. mowie nienawiści i odpowiedzialności za słowo</i>	167
Paweł Trzaskowski · <i>Odpowiedzialność portalu za społeczność komentujących. Wnioski z krytycznej analizy hejtu</i>	181
<b>Żywe słowo poszukujące</b>	
Siergiej Gindin · <i>Etyka filologa</i>	203
Stanisław Świder · <i>Etyka autentyczności na scenie</i>	219
Andrzej Białas · <i>Śmiertelne niebezpieczeństwo. Odpowiedzialność badacza w naukach przyrodniczych</i>	229
Krzysztof Maurin · <i>Odpowiedzialność</i>	233

## **Rozmowy**

Rozmowa I	
<i>Ludzie teatru. O odpowiedzialności za słowo w teatrze</i>	239
Rozmowa II	
<i>Jadwigi Puzyniny z młodzieżą akademicką. O sensie, wartości i odpowiedzialności</i>	275
<i>Streszczenia</i>	291
<i>Abstracts</i>	299
<i>Noty o autorach artykułów i uczestnikach rozmów</i>	307

**Responsibility for the Word**  
**Studies in Interdisciplinary Research**  
**Edited by Magdalena Saganiak, Dominik Sulej, Szymon Kurpanik,**  
**Weronika Rychta, and Maciej Koszewski**

**Table of contents**

<i>Preface</i>	9
<b>Scientific Articles</b>	
Witold Starnawski · <i>Some remarks on responsibility for the word from an ontological standpoint</i>	19
Szymon Kurpanik · <i>The reason's responsibility for words</i>	33
Magdalena Saganiak · <i>Researcher's word versus creative artist's word: methodological and ethical issues</i>	55
Agata Brajerska-Mazur · <i>Loyalty in translator's work</i>	77
Mirosława Ołdakowska-Kuflowa · <i>Agency or manipulation? A few remarks on the fringes of current trends in humanities</i>	95
Maria Anna Dudek · <i>„On the liberty of the Word”: Norwid's reflection on the word and responsibility for it</i>	107
Marzena Mroczek · <i>The shaping of child's responsibility in Janusz Korczak's literary writings. An exploratory study</i>	125
Maciej Woźniak · <i>The display of ethical problems in Bronisław Wildstein's novel „Mistrz”</i>	131
Paweł Kuciński · <i>Words in service of ideologies</i>	141
Ewa Rosiak-Zięba · <i>Political correctness, 'hate speech', and responsibility for the word</i>	167
Paweł Trzaskowski · <i>Website's responsibility for the commentators' community. Conclusions of a critical analysis of hateful/spiteful online comments</i>	181
<b>The Living Word-in-Search</b>	
Siergiej Gindin · <i>The ethics of philologists</i>	203
Stanisław Świder · <i>The ethics of authenticity on the theatre stage</i>	219
Andrzej Białas · <i>The mortal danger. Researcher's responsibility in natural sciences</i>	229
Krzysztof Maurin · <i>Responsibility</i>	233



## **Conversations**

Conversation 1	
<i>Responsibility for the word in the theatre. A discussion among theatre-makers</i>	239
Conversation 2	
<i>The sense, the value, and responsibility. Jadwiga Puzyńska talks to a group of university students</i>	275
<i>Streszczenia</i>	291
<i>Abstracts</i>	299
<i>Notes on the authors</i>	307

## Wstęp

## Preface

We współczesnych czasach daje się odczuć głód rzetelnego słowa – w nauce, w polityce, w komunikacji społecznej, w życiu prywatnym. Jednym z najgroźniejszych procesów, który rozwija się wokół nas bez naszej kontroli, stała się postępująca dewastacja języka komunikacji społecznej. Daje się ją zauważyć przede wszystkim w polityce, ale zaznacza się także w sztuce, w krytyce sztuki, a nawet w nauce. Proces ten jest równie groźny jak zatrucie rzek i powietrza, rozerwanie warstwy ozonowej czy globalne ocieplenie. Jeśli bowiem nie będziemy umieli rozmawiać, przestaniemy być ludźmi.

A jeśli mówienie jest działaniem – w przestrzeni prywatnej i publicznej – my, którzy mówimy do siebie – wzajemnie ponosimy za siebie odpowiedzialność. Stąd sfera komunikacji językowej jest także przestrzenią

A hunger for the reliable word makes itself felt nowadays – in science, politics, social communication, and our private lives. The progressing devastation of social communication language has become one of the most pernicious processes, which intensifies around us out of our control. It is visible primarily in politics but it is also amplified in the domains of art, criticism of arts, and even in sciences. The process is no less menacing than the poisoning of rivers and the air, the bursting of the ozone layer, or the global warming. If we cease to be able to talk to one another, we will gradually cease to be human beings.

If speaking is acting, both in the private and public spaces, all of us who talk to one another bear mutual responsibility for one another. Hence, the sphere of language communication is one of reciprocal responsibility. Therefore, we have addressed

wzajemnej odpowiedzialności. Dlatego podjęliśmy problem odpowiedzialności za słowo.

Czym jest podane w tytule „słowo”? Używamy go zgodnie ze zwyczajem języka polskiego. Istniejące w polszczyźnie powszechnie znane wyrażenia pozwalają na wgląd w pewne istotne cechy słowa. Używa się go najpierw do oznaczenia pewnych części wypowiedzi: „słowo rodzime”, „słowo obcego pochodzenia”, a także do oznaczenia całej wypowiedzi: „słowa skargi”, „mądre słowa”, w końcu samej zdolności mówienia: „dar słowa”, „potęga słowa”. Słowo – pisane wielką literą (greckie Logos) – pojawia się w Prologu Ewangelii św. Jana, gdzie oznacza moc stwórczą samego Boga. W tradycji chrześcijańskiej Słowo oznacza zdolność myślenia, daną człowiekowi przez Stwórcę. W „liturgii Słowa” jest nośnikiem prawd, zapisanych w Biblii. Zajrzyjmy do *Słownika języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego. Znajdujemy tu zwroty i wyrażenia, które objaśniają, czym jest słowo w społeczności mówiących: „słowo mówione”, „słowo drukowane”, „słowo wiązane” (wiersz), „żywe słowo” (w przeciwieństwie do pisanego), „odpowiednie dać rzeczy słowo”, „dobre słowo” (słowo wyrażające życzliwość, szacunek), „gra słów”, „wielkie słowa”, „święte słowa”. Spójrzmy szczególnie na takie użycia: „wolność słowa”, „dać słowo”, „dotrzymać słowa”, „ręczyć słowem”, „rzucić słowa na wiatr”, „złamać słowo”, „trzymać kogoś za słowo”, „być po słowie” (być zaręczonym) i „zwrócić komuś słowo” (zwolnić kogoś z obietnicy). W tej ostatniej grupie

the issue of responsibility for words – or, *responsibility for the word*.

Herein below, we use the word ‘word’ in line with the Polish language custom. A number of expressions or phrases commonly used in Polish enable insight into certain substantial characteristics of the word. Word is used, in the first place, to mark certain particles of utterance, as in ‘the native word’, or ‘word of a foreign origin’; also, to signify the entire utterance – as in ‘words of complaint’, ‘wise words’; or, to the very ability of speaking: ‘the gift of the word’, ‘the might of the word’. Word, spelled with a block ‘W’ (the Greek *Logos*), appears in the prologue to the Gospel by St John, where it stands for the creative power of God Himself. In the Christian tradition, the Word means the ability to think, given to man by the Creator. In the Liturgy of the Word, word is the carrier of the truths written down in the Bible. Taking a look into the dictionary of the Polish language (*Słownik języka polskiego*) edited by Witold Doroszewski (compiled 1950–69), we can find the words and expressions that explain what the word is in a community of speakers: ‘the spoken word’, ‘the printed word’, ‘tied/associated words’ (the Polish idiom for ‘verse’), ‘the living (as opposed to ‘written’) word’, ‘provide things with appropriate words’ (a phrase by Polish Romanticist poet C.K. Norwid), ‘kind word’ (expressing goodwill and/or respect), ‘word[-]play’, ‘big words’, ‘holy words’ (meaning, roughly, ‘never a truer word’). Let us look in particular at the following uses: ‘freedom of speech/expression’ (being, literally, ‘freedom of the word’ in Polish), ‘give/plight one’s word’, ‘keep one’s word’, ‘vouch [for somebody or something] with one’s word’, ‘throw one’s words

„słowo” oznacza wypowiedź jako całość i wiąże się z odpowiedzialnością.

To właśnie rozumienie słowa „słowo” (zgodne ze zwyczajem języka polskiego – i rosyjskiego) pojawia się w refleksji Michaiła Bachtina, który ujmując słowo jako czyn, zaistniały w przestrzeni słów-czynów, tworzących dialogiczną sferę mowy ludzkiej. Przejmujemy od niego to pragmatyczne rozumienie „słowa” jako wypowiedzi konkretnej osoby, skierowanej do kogoś i zaistniałej w określonych okolicznościach. Weźmiemy pod uwagę różne typy wypowiedzi: prywatną (w rozmowie, liście) i publiczną (np. wypowiedź nauczyciela, księdza, dziennikarza, naukowca, polityka, artysty), związane z najróżniejszymi sferami aktywności człowieka.

Konkretny język etniczny, język, którym mówimy – np. język polski, niemiecki, francuski czy japoński – ma i tę szczególną cechę, że będąc własnością wspólną, odziedziczoną po przodkach, pozwala każdemu z nas wypowiadać się w swoim imieniu. Wypowiedź zaś, będąc wydarzeniem w moim życiu i moim czynem, współtworzy rzeczywistość ludzką jako wspólną sferę, w której wszyscy żyjemy.

Toteż w najnowszych badaniach naukowych powracają zagadnienia etyczne, zajmując coraz bardziej eksponowaną pozycję, szczególnie w filozofii, psychologii i w badaniach społecznych. Pojawiają się także w badaniach literackich i w refleksji nad sztuką. W refleksji postmodernistycznej zagadnienie etyki słowa może zyskać sobie miejsce po „zwrotach”: etycznym, lingwistycznym i performatywnym.

to the wind’ (which is, ‘make empty promises’), ‘break one’s word’, ‘take someone’s word for something’, ‘be after the word with somebody’ (Polish idiomatic for ‘be engaged to someone’), or, ‘return the word to someone’ (i.e. release him/her from a promise). In this latter group, *word* means a statement or utterance in its entirety and is connected to responsibility.

This particular understanding of the word ‘word’ (as per the Polish, and Russian, language custom) appears in the reflection of Mikhail Bakhtin, who approaches the word as an act that comes into existence in the space of words-acts which altogether form the dialogical sphere of human speech. We have taken over from Bakhtin this pragmatic concept of the word as an utterance made by a specified person and targeted or directed at somebody, in the specified circumstances. We will take into consideration the two different types of utterance: private (as in a conversation/talk or letter) and public (e.g., made by a teacher, priest, journalist, scientist, politician, or artist), related to most diverse spheres of human activity.

The concrete ethnic language, the one we speak – be it Polish, German, French, or Japan – has yet another specific trait: being a shared property, inherited from the ancestors, it enables each of us to express himself or herself on one’s own behalf. Being an occurrence in my life and being my act, an utterance co-creates human reality as a common sphere we all live in.

Hence, ethical issues tend to recur in the most recent scientific research, becoming increasingly prominent – particularly in philosophy, psychology, and social research; they also appear in literary studies and reflection on art. In the postmodernist

Aczkolwiek bowiem sztuka często operuje fikcją, to w istotny sposób i wieloma więzami wiąże się z rzeczywistością. W literackiej sztuce słowa odpowiedzialność za słowo można rozważać w wielu aspektach. Po pierwsze, może być elementem świata przedstawionego dzieła literackiego (ujawniać się w wypowiedziach i wyborach moralnych postaci). Po drugie – szczególnie ciekawie – przejawia się w relacji autora i odbiorcy. Na ogół jednak przyjmujemy, że autor odpowiada za przekazywany obraz świata, a tym samym za kształtowanie wrażliwości czytelnika i jego postaw. A może odpowiada także za kształtowanie wspólnoty społecznej? To kwestia złożona, zależna od kontekstu historycznego, od panujących w danym czasie koncepcji sztuki. Współczesny autor najczęściej wyrzeka się funkcji dydaktycznej. Wciąż jednak zakłada oddziaływanie tekstu na odbiorcę, choć jest ono trudne do przewidzenia w pluralistycznie ukształtowanym społeczeństwie, w którym krzyżują się różne tradycje myślowe, estetyczne i etyczne. Jeszcze bardziej złożoną kwestią okazuje się relacja interpretatora (krytyka) do dzieła sztuki i jego autora. Toczą się poważne dyskusje wokół zagadnienia odpowiedzialności badacza za prawidłową interpretację dzieła, odpowiedzialności tłumacza za przekład, historyka i teoretyka literatury za metody pracy z tekstem i za ukształtowanie obrazu dziejów literatury, kanonu literackiego i tradycji. Czy po ogłoszonej przez Rolanda Barthes'a „śmierci autora” można jeszcze zasadnie postawić problem odpowiedzialności autora

reflection, the issue of ethics of the word can earn a position after the series of 'turns': ethical, linguistic, and performative.

For, although art often uses fiction for its purposes, it is substantively tied, with a number of ties, to reality. In the literary art of the word, responsibility for words may be considered in a variety of aspects. First, it can be an element of a literary work's portrayed reality or world depicted (manifesting itself in the characters' utterances and moral choices). Second, particularly interestingly, it manifests itself in the author-reader relationship. Usually, however, we assume that the author is responsible for the image of the world he or she produces and, thereby, for the shaping of the reader's sensitivity and his or her attitudes. It might be presumed that the author is also responsible for the formation of a social community. This is however a complex question, conditional upon the historical context and the concepts of art prevalent in the period concerned. A modern author would normally renounce a didactic function. Still, s/he assumes that his or her text would make an impact on the reader – though any such influence is hard to predict in a pluralistically formed society, being a blend of diverse thought, aesthetical, and ethical traditions. The interpreter's/critic's relation toward the work of art and its author appears to be an even more complicated issue. Serious discussions have evolved around the question of the researcher's responsibility for a correct interpretation of the work, translator's responsibility for his/her translation, literary historian and theorist for the methods employed in their work with the text and their shaping of an image of the history of literature,

za tekst, a interpretatora za jego odczytanie? Czytelnik – uznany za najważniejszą instancję postnowoczesnej literatury – ma prawo czuć się wolny w wyborze trybu lektury, jej celu i kontekstu. Inscenizator ma prawo czuć się wolny w wykorzystaniu tekstu dramatu do zbudowania własnego przekazu artystycznego. A jednak inscenizacje ważnych w tradycji danego społeczeństwa dzieł częstokroć budzą dyskusje – nie wokół sensu dzieła, ale wokół granic wolności inscenizatora. Bardzo ważnym problemem stała się dziś odpowiedzialność wszystkich adaptatorów za – teatralne, radiowe i filmowe – adaptacje tekstów literackich.

Interpretacja tekstu literackiego, dzieła teatralnego, filmowego, plastycznego, a nawet muzycznego okazuje się ważkim zagadnieniem społecznym. Można wciąż jeszcze myśleć, że to właśnie w sztuce – nie w psychologii, socjologii, politologii – kształtuje się głębokie rozumienie świata – i najgłębsze rozumienie człowieka przez siebie samego. Dlatego, jak poucza refleksja hermeneutyczna, wspólnoty ludzkie zapisują i przekazują swoje doświadczenie w dziełach sztuki. Dlatego chronią jego interpretację. Społeczeństwa nie mogą istnieć bez przechowywania ważnych dla siebie tekstów, bez ich starannego odczytywania i ustawicznej reinterpretacji. Kto decyduje się uczestniczyć w tym wielkim procesie rozumienia tekstu i samorozumienia społeczeństwa, bierze na siebie poważną odpowiedzialność.

Z natury demokracji wynika, iż jedność społeczności opiera się na

the literary canon and tradition. After 'the death of the Author' announced by Roland Barthes, can one still pose the problem of the author's responsibility for the text s/he has penned, and the interpreter's responsibility for the reading of such text, on a well-informed basis? Declared the major instance of postmodern literature, the reader may feel free to choose the procedure or mode, purpose and context of reading. The stage arranger has the right to use the text of a play according to his/her liking, in order to build his/her own artistic communication. Still, the stagings of Works of importance to the tradition of a given society oftentimes arouse discussions – around the boundaries of the arranger's liberty rather than the meaning of the work itself. Responsibility of all the adapters for their adaptations of literary texts – for theatre, radio, or motion-picture purposes – has become a problem of high importance nowadays.

Interpreting literary texts as well as theatrical, film, visual-arts, and even musical works turns out to be a consequential social issue. One might still think that it is in the arts – rather than in psychology, sociology, or political sciences – that a deep understanding of the world, and human's deepest understanding of themselves, is formed. Therefore, as we are instructed by the hermeneutic reflection, human communities record their experience in, and communicate and transfer it through, works of art. This is why they protect their interpretation. Societies cannot possibly exist without keeping texts of importance to them, without reading them carefully and continually reinterpreting them. Who has resolved to take part in this great

różnicach, ale także na wzajemnym szacunku dla różnic. To minimalny warunek jakiegokolwiek koegzystencji. Wyższa forma współistnienia polegałaby na umiejętnej współpracy, tworzącej wykorzystującą istniejące różnice. Od wieków zajmuje się tą problematyką filozofia i praktyka dialogu. Dialog zaś nie może zaistnieć bez wzajemnego poszanowania godności, a warunkiem wstępnym respektowania godności ludzkiej w dialogu jest dążenie do rzetelnego przedstawienia swoich poglądów oraz dążenie do rozumienia postawy tego, z kim prowadzi się dialog. Dlatego jednym z fundamentów demokracji staje się odpowiedzialność za słowo. Każdy jest wolny, ale nikt nie jest zwolniony z odpowiedzialności za swoje słowo. Nikt nie może wyrzec się odpowiedzialności na rzecz bezwzględnej wolności.

W rozwiniętym, dojrzałym społeczeństwie powinna istnieć równowaga między wolnością jednostki a celami ogółu. Żadna grupa ludzka, większa czy mniejsza, nie może nikomu zabierać wolności słowa. Jak powiedział Fryderyk Schiller w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*, w których nakreślił wizję nowoczesnej antropologii, ani jednostka nie może być zupełnie swobodna (tak zachowuje się dzikus), ani państwo (ogół) nie może ciemnić jednostki (to stan barbarzyństwa). Wedle autora *Ody do radości*, którą śpiewamy jako hymn Unii Europejskiej, prawidłowo ukształtowana kultura polega na tym, że wolna jednostka z własnej woli przestrzega prawa i dobrego obyczaju – właśnie dlatego, że jako wolna, świadoma

process of understanding the text and self-understanding of the society, assumes a serious responsibility indeed.

Democracy, by nature, consists in a unity of a community that is founded upon differences, with mutual respect for any such differences. This is the minimum condition for any coexistence, in fact. A higher form of coexistence would consist in skilful cooperation that makes a creative use of the differences. The philosophy and pragmatics of dialogue has been dealing with these issues for centuries. Meanwhile, no dialogue may come to existence without reciprocal respect for dignity, the precondition for respecting human dignity in a dialogue being the strife for reliable presentation of one's views and endeavour to understand the attitude of the dialogue partner. Therefore, responsibility for the word becomes one of the foundations of democracy. While everybody is free, no one is released from the responsibility for his or her words; nobody can waive or renounce the responsibility to the benefit of an absolute liberty.

In a developed and mature society, a balance should exist between the individual's freedom and the objectives of the commonalty. No group of humans, be it smaller or larger, cannot deny anyone's freedom of speech. As Friedrich Schiller said in his *Letters on the Aesthetic Education of Man*, in which he outlined a vision of modern anthropology, neither an individual can be completely free (a savage would behave in such a way), nor the state (commonalty) may oppress individuals (this being a state of barbarism). According to the author of the *Ode to Joy*, which is sung as the European Union's anthem, an appropriately shaped culture

i twórcza jest zdolna do rozumienia innych ludzi jako wolnych, twórczych, świadomych i równych jej w człowieczeństwie. Wtedy – a ma się to stać dopiero po przebudowaniu wszystkich społeczeństw – jak śpiewamy w *Odzie do wolności* – *Alle Menschen werden Brüder* – wszyscy będą braćmi.

Książka, którą Czytelnik trzyma w ręku, jest odpowiedzią na wyzwania naszych czasów. Ci, którzy zabrali w niej głos, przystąpili do rozważania problemu bardzo dla nich ważnego, mając świadomość jego złożoności teoretycznej i wagi społecznej. Niektórzy z nas są członkami założonego przez Jadwigę Puzyninę Zespołu Etyki Słowa lub prowadzonego przez Annę Ciegiełą na UW Obserwatorium słowa. Każdy wystąpił odpowiedzialnie, wykreślając dla siebie taki obszar badawczy, jaki potrafi eksplorować posiadanymi przez siebie narzędziami badawczymi w sferze dość słabo jeszcze opisanej, a domagającej się dogłębnych rozpoznań. Wypowiadają się filozofowie, literaturoznawcy, językoznawcy, teoretycy literatury, aktorzy, reżyserzy, teatrologi, a także przedstawiciele nauk ścisłych. Pojawiają się najważniejsze dla zagadnienia odpowiedzialności za słowo kwestie: ontologia słowa (Starnawski), związek słowa z rozumnością człowieka (Starnawski, Kurpanik, Dudek, Maurin, Białas), społeczeństwo jako wspólnota komunikacyjna (Kurpanik, Dudek, Saganiak, Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Białas, Gindin, Maurin), rola słowa w pedagogice (Mroczek, Białas, Gindin, Maurin), odpowiedzialność za słowo w sztuce i w refleksji o sztuce (Saganiak, Dudek,

consists in that free individuals observe the law, mores and morals out of their own will – just because, being free, conscious, and creative, an individual is capable of understanding the others as free, creative and conscious beings who are equal to him or her in humanity. Only then, once all the societies have been rebuilt, *Alle Menschen werden Brüder* – ‘all men shall be brothers’, as we sing in the *Ode*.

The book you are holding in your hands responds to the challenge of our time. Those who have shared their thoughts consider a problem of high importance for them, aware of its theoretical complexity and social prominence. Some of us are members of the Word Ethics Team set up by Jadwiga Puzynina or by the Word Observatory run by Anna Ciegieła at the University of Warsaw. Each of the authors has assumed a responsible position, delineating for himself/herself a research area s/he is capable of exploring with use of the research tools available – all in a sphere that has not yet been satisfactorily described while it calls for in-depth recognition. Philosophers, literature scholars, linguists, literary theorists, actors, stage directors, theatre scholars, and representatives of exact sciences have proposed their view-points and opinions. Question of primary importance in respect of responsibility for the word are addressed, including ontology of the word (Starnawski); association of the word with man’s sapience (Starnawski, Kurpanik, Dudek, Maurin, Białas); society as a communication community (Kurpanik, Dudek, Saganiak, Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Białas, Gindin, Maurin); the role of the word in pedagogy (Mroczek, Białas, Gindin, Maurin); responsibility for the word in arts and in reflection



Kuciński, Mroczek, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Gindin, Świder), perswazyjna i sprawcza funkcja słowa (Saganiak, Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Świder), nadużycia w posługiwaniu się słowem (Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Gindin, Świder), związek wolności i odpowiedzialności (Kurpanik, Mroczek, Maurin), antynomie poprawności politycznej (Kuciński, Rosiak-Zięba, Gindin), antynomie wolności słowa (Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba), rola słowa w budowaniu własnej tożsamości człowieka (Starnawski, Mroczek, Ołdakowska-Kuflowa), rola słowa w budowaniu tożsamości społeczeństwa (Saganiak, Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Gindin).

W rozważaniach autorów powracają pojęcia, które łączą nas wszystkich: słowo, rozmowa, dialog, dyskurs, społeczeństwo, język, rozum, kultura, cywilizacja, człowiek, rozumienie, godność. Powracają nazwiska: Michaiła Bachtina, Romana Ingardena, Hansa-Georga Gadamera, Paula Ricoeura, Karola Wojtyły, Karla Poppera, Jürgena Habermasa, Michela Foucaulta, którzy wiązali zagadnienie posługiwania się słowem z moralnością i życiem społecznym. Z dawniejszej i nowszej refleksji wyłania się problem naszej odpowiedzialności za możliwość przetrwania naszej kultury.

Uzupełnieniem książki są zapisy dwóch rozmów, które odbyły się na UKSW i na UW. Ich uczestnicy wspominają je jako ważne. Wydaje się nam, że naprawdę rozmawialiśmy, to znaczy

on art (Saganiak, Dudek, Kuciński, Mroczek, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Gindin, Świder); persuasive and performative/causative function of the word (Saganiak, Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Świder); abuses in the use of the word (Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Gindin, Świder); association between freedom/liberty and responsibility (Kurpanik, Mroczek, Maurin); antinomies of political correctness (Kuciński, Rosiak-Zięba, Gindin); antinomies of freedom of speech (Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba); the role of the word in the building of man's own identity (Starnawski, Mroczek, Ołdakowska-Kuflowa); and, the role of the word in building a society's identity (Saganiak, Trzaskowski, Kuciński, Ołdakowska-Kuflowa, Rosiak-Zięba, Gindin).

The contributors' considerations repeatedly use the notions and concepts that unite us all: word, talk/conversation, dialogue, discourse, society, language, reason, culture, civilisation, man/human being, understanding/comprehension, and dignity. The names reappear of Miklail Bakhtin, Roman Ingarden, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Karol Wojtyła, Karl Popper, Jürgen Habermas, or Michel Foucault, all of whom associated use of the word with morality and social life. The question of our responsibility for our culture's potential to survive emerges out of the earlier and more recent reflection.

Annexed to the book are transcripts of two conversations held recently at the Cardinal Stefan Wyszyński University [UKSW] and the University of Warsaw. The participants recollect these talks as important. It seems to us that we *did* talk, which means that sincerely and responsibly did

szczerze i odpowiedzialnie mówiliśmy o tym, co nas wszystkich bardzo obchodzi, nie dochodząc do zgody, ale do znacznego pogłębienia wzajemnego rozumienia oraz do lepszego rozumienia siebie samych, czerpiąc przyjemność z obcowania z innymi ludźmi poprzez żywe słowo.

Mamy nadzieję, że chociaż część tej radości stanie się udziałem Czytelnika.

*Magdalena Saganiak*

we express and refer to what was of our essential concern – never arriving at a mutual agreement but significantly deepening our mutual understanding and better understanding of one another, drawing pleasure from communing with the others through the living word.

We should hope that the joy of such communing will be successfully shared, at least in part, with the reader.

*Magdalena Saganiak*



## ARTYKUŁY NAUKOWE

WITOLD STARNAWSKI

# **Kilka uwag na temat odpowiedzialności za słowo z perspektywy ontologicznej**

Temat odpowiedzialności za słowo, nawet kiedy rozumiemy go w możliwie najprostszym sposobie, jako ponoszenie osobistej odpowiedzialności za wypowiedziane przez nas treści (czy za formę tej wypowiedzi), rozrasta się i komplikuje tym bardziej, im bardziej staralibyśmy się przedstawić go w sposób jasny i jednoznaczny. Potrzebna jest najpierw ontologia słowa, aby pokazać, co warunkuje różne jego znaczenia, rozświetlić problemy, pozwolić bardziej precyzyjnie je formułować – w niektórych przypadkach być może na nowo, gdyby okazało się, że obowiązujący zwyczaj językowy zaciemnia, zasłania lub deformuje rzeczywistość. Słowo „odsłania osobę” (i jednocześnie ją „zasłania”), więc ta kryje w sobie tajemnicę jego mocy i zasługuje na szczególną uwagę, gdyż słowo nie jest własnością osoby ani tylko jej narzędziem. Również sama formuła „odpowiedzialności za słowo” wymaga przemyślenia. Jedną z najważniejszych kwestii, która powinna rzucić nowe światło na splot występujących tu zagadnień, jest nie-indywidualny charakter słowa; nie jest ono tylko skutkiem indywidualnych kontaktów, lecz również ich przyczyną, umożliwia budowanie wspólnoty, odsłanianie wspólnych znaczeń. Wypowiedziane tu uwagi odwołują się w podstawach i ostatecznym uzasadnieniu nie do idei czy projektów, lecz do rzeczywistości bytów istniejących konkretnie i realnie, poznawanych w granicach zdolności rozumu z perspektywy najdoskonalszego ontycznie bytu, jakim jest osoba (lecz nie jest to idea człowieka!). Jest to znana i wciąż owocna perspektywa filozofii klasycznej i teorii osoby, odwołująca się do myśli Jana Pawła II, a w kwestii ontologii odpowiedzialności – do poglądów Romana Ingardena.

## 1. Ontologia słowa

Człowiek tworzy słowa, ale również słowo tworzy człowieka, jeśli rozumiemy przez to fakt, że nazywając rzeczy, a także określając innych i siebie samego, odsłania ukryty ład, jednak nie dość ukryty, aby nie zostać choć w części rozpoznany. Pełni zatem funkcję nie tyle ukrywającą, ile raczej przesłaniającą rzeczywistość, i to w taki sposób, który zdaje się „wymuszać”, aby w nazywaniu i tworzeniu ludzkiego języka kierować się tym, co zastane (odsłonięte). Hebrajski termin *dabar* to słowo jako „istota rzeczy ukazująca się w działaniu”. Słowo daje się widzieć, słyszeć i „pozwala się poznać”. „Dla Hebrajczyka słowo zakładało istnienie tego, co oznaczało; zawierało moc i siłę działania; było przejawem osobowości tego, kto je wypowiadał”<sup>1</sup>. Można zatem powiedzieć, że słowo mieści w sobie trzy elementy:

- zawiera istotę rzeczy; „związek” z rzeczą nie jest przypadkowy, nie podlega tylko swobodnej aktywności tego, kto je wypowiada;
- daje się poznać – odsłania siebie i to, co „nosi”, jego zadaniem jest „uprzystępnianie”;
- ujawnia i wskazuje rozumność, inteligibilność przekazu, jest śladem i wyrazem tego, co w filozofii określano jako *logos*.

**Słowo jest dane.** Słowo najpierw jest w rzeczy jako jego znaczenie i sens – zostaje odczytane, rozpoznane, lecz na podstawie tego, co jest. Rzeczywiste byty, procesy i wydarzenia są podstawą i źródłem znaczeń, które poznający podmiot rozpoznaje i formuje w słowa widzialne i słyszalne, stanowiące „materię” międzyludzkiej komunikacji. To, co pierwotne, jest w słowie tym, co dane i zastane, tym, co jest „z rzeczywistości”, wtórnie jest aktywnością i kreacją poznającego, która pozwala nazwać go „twórcą słowa”. Na tym poziomie miarą słowa jest wciąż rzeczywistość. Człowiek może zrobić krok dalej i uczynić się „stwórcą” nowych rzeczywistości i światów, które „powoła do istnienia” mocą swego umysłu i wyobraźni – twórcą świata intencjonalnego, wyobrazonego, rzeczywistości literackiej. Czy jednak światy te byłyby możliwe i zrozumiałe bez odniesienia do świata realnego? Także wtedy, kiedy mu „zaprzeczają”, wychodzą poza realną rzeczywistość, to nie mogą pretendować do takiej samodzielności i mocy istnienia, jaką ma rzeczywistość realna – są zależne od świadomości swego twórcy, „zawieszane” na jego intencji, brak jest im tej samodzielności, jaką mają byty realne, nie mogą więc tak jak one „wchodzić” w świat osoby i wywoływać w nim znaczących zmian, gdyż ich istnienie jest zbyt słabe, jest zakwestionowane w swej realności. Wyobrazone niebezpieczeństwo czy fikcyjny wróg (przyjaciel) nie mogą (nie są w stanie) zmieniać człowieka w taki sposób, w jaki uczyniłyby to realne wydarzenia i osoby. Zanim wytworzymy własne słowa, własne światy, zastajemy świat, który jest opisywalny słowami. Słowa „budzą” nas do rozumienia świata.

**Słowa mają charakter intencyjny.** Znaczą coś (treść), oznaczają (przedmiot), mówią o czymś w świecie. Słowo jest znakiem, zatem *wskazywanie na* (coś) należy do jego istoty;

1 S. Hareźga, *Słowo Boże*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, s. 403–406. Zob. też *Logos w Biblii*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, s. 1312–1315.

nie ma samodzielnego bytu, jest bowiem *wypowiadane, aby było słyszane*, nie ma też samodzielnej wartości: piękna, mocy podnoszenia na duchu czy obrażania. Ta moc oddziaływania słowa zależy od związku z rzeczywistością (słowa pozbawione tego związku byłyby puste i bezsilne), okoliczności i intencji nadawcy. Słowo zarazem odsłania i zasłania. Odsłania to, na co wskazuje, równocześnie jednak zasłania, kiedy samo staje się przedmiotem, kiedy na SOBIE skupia uwagę. Gubi wtedy swą funkcję intencyjną. Zajmowanie się samymi słowami: ich pięknem, brzydotą, układem, formą, zależnościami, staje się niebezpieczne dla właściwej funkcji słowa wtedy, kiedy zapomina się, że jest ono „sługą rzeczywistości”. Bez niej traci swą rację bytu, staje się tylko artefaktem, traci siłę życiową, jaką ma dzięki odniesieniu do rzeczywistości.

**Słowa są „ze świata osób”.** Słowo ma strukturę relacyjną w podwójnym znaczeniu. Wskazuje na „rzeczy”, jednocześnie jest rzeczywistością „pomiędzy” nadawcą i potencjalnym odbiorcą. Wskazuje więc na osoby, dzięki którym zyskuje sens. Każde słowo dowodzi, że istnieje osoba, która je wypowiedziała. Postuluje też tę osobę, do której jest skierowane. Słowo nie jest monologiem: zakłada odbiorcę, szuka go i czeka na jego odpowiedź. Jest więc pierwszym i nierozwiniętym dialogiem. Każde słowo mówi więcej niż można wyczytać w nim samym – poza treścią, którą niesie, mówi również coś o swoim nadawcy. Już samo zaistnienie słowa, jego wypowiedzenie ujawnia to, że jego twórca chce, by je słyszano; o nadawcy mówi również sposób, w jaki słowa są wypowiedzane, forma i okoliczności wypowiedzi. Bywa, że są one ważniejsze niż treść słowa. Warto również zwrócić uwagę na to, że w pewnym sensie sama rzeczywistość może „mówić do nas”. W podwójnym znaczeniu: indywidualnym i uniwersalnym. Czy w wydarzeniach, które spotykają konkretnego człowieka, w tym, co określamy jako los lub przypadek, może być zawarte słowo – na to pytanie może odpowiedzieć tylko konkretna osoba, która w nich uczestniczy. Wydaje się jednak, że rzeczywistość może „mówić” również językiem dostępnym dla każdego, kto zechce (jest w stanie) przyjrzeć się jej bardziej wnikliwie, wyzbywając się dogmatycznie przyjętego założenia, jakoby w świecie można było dostrzec wyłącznie fakty, jakoby pierwotne spojrzenie (w szczególności naukowe) miało być odarte z wartości. Pozbawione uprzedzeń poznanie przeczy temu. Różne typy kontemplacji rzeczywistości – a więc takiego poznania, w jakim człowiek poznaje dla poznania i „oddaje się” rzeczywistości, nie narzucając własnego spojrzenia – odsłaniają piękno i dobro, które rozpoznajemy, a nie wytwarzamy, takie jak piękno dźwięków, krajobrazu czy piękno-dobro szlachetnego czynu. „Słowo” jest w takim przypadku wezwaniem do odkrywania przejawów tego, co piękne lub dobre, do przyjęcia właściwej postawy – podziwu i wdzięczności<sup>2</sup>.

**Moc twórcza słowa.** Nazywanie rzeczy i tworzenie słów ujawnia moc, jaką słowo ma nad rzeczywistością, kierując się ku istocie rzeczy, niejako biorąc ją w posiadanie. Nazywanie, nadawanie imion staje się narzędziem kreacji, oznaką pewnej władzy nad światem. Taką władzę, którą otrzymuje człowiek od Boga, opisuje Księga Rodzaju:

2 Jan Paweł II pisze w *Liście do artystów*: „Piękno jest bowiem poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna. Rozumieli to dobrze Grecy, którzy, zespalając te pojęcia, ukuli wspólny termin dla obydwu: »*kalokagathía*«, czyli »piękno-dobroć«. Tak pisze o tym Platon: »Potęgą Dobra schroniła się w naturze Piękna«” (*List do artystów*, 3, Watykan 1999).

Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. [...] I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 19–20, tłumaczenie Biblii Tysiąclecia).

Jest w tym zaproszeniu dopuszczenie człowieka do boskiego aktu stwarzania świata, na taką miarę, do jakiej jest zdolny ze swej natury. Człowiek nie stwarza, ale tworzy, nadaje imiona, a więc rozpoznaje w stworzonych bytach ich istotę, „przyswaja ją” sobie, zamykając w słowie (imieniu). Może się jednak zdarzyć tak, że dar władania słowem – nazywanie – zostanie nadużyty i przekroczy swą miarę. Wtedy poczucie władzy nad stworzeniem nie będzie oznaczać tylko odkrywania istoty, lecz przekształca się w poczucie własności. Tak rozumiana moc panowania nad słowami, pojęciami, ideami daje złudzenie panowania nad samą rzeczywistością. Złudzenie to może być źródłem poważnych niebezpieczeństw – Jan Paweł II nie wahał się wskazać je jako jedno ze źródeł ideologii zła. Zwracając uwagę na dalekosiężne skutki porzucenia rzeczywistości na rzecz idei, nad którą można panować, pisze w *Pamięci i tożsamości*:

W logice *cogito ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*. Nie mógł więc pozostać jako *Esse subsistens*, »samoistne istnienie«, jako Stwórca [...]. Pozostała tylko »idea Boga«, jako temat do dowolnego kształtowania przez ludzką myśl<sup>3</sup>.

**Tworzenie jako naśladowanie stwarzania.** Twórcza moc zawarta w słowie jest przejawem twórczej mocy człowieka. Człowiek nie jest w stanie dawać istnienia rzeczom realnym (stwarzać ich), ale może „stwarzać” światy nie-realne. Jaka jest różnica między «stworcą» a «twórcą»? – pyta Jan Paweł II w *Liście do artystów*:

Ten, kto stwarza, daje samo istnienie, wydobywa coś z nicości – *ex nihilo sui et subiecti*, jak mówi się po łacinie – i ten ściśle określony sposób działania jest właściwy wyłącznie Wszchemogącemu. Twórca natomiast wykorzystuje coś, co już istnieje i czemu on nadaje formę i znaczenie. Taki sposób działania jest właściwy człowiekowi jako obrazowi Boga<sup>4</sup>.

Człowiek uczestniczy tym samym – na swoją miarę – w poczuciu radosnego spełnienia towarzyszącego twórcy oglądającemu piękno, które zrodziło się dzięki niemu.

Nikt nie potrafi zrozumieć lepiej niż wy, artyści, genialni twórcy piękna – pisze Jan Paweł II – czym był ów *pathos*, z jakim Bóg u świtu stworzenia przyglądał się dziełu swoich rąk. Nieskończenie wiele razy odbłask tamtego doznania pojawiał się w waszych oczach, artyści wszystkich czasów, gdy zdumieni tajemną mocą dźwięków i słów, kolorów i form,

3 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 18.

4 *List do artystów* 1.

podziwialiście dzieła swego talentu, dostrzegając w nich jakby cień owego misterium stworzenia, w którym Bóg, jedyny Stwórca wszystkich rzeczy, zechciał niejako dać wam udział<sup>5</sup>.

Zapewne dostrzeżenie i interpretacja procesu „twórczego rodzenia” jako uczestnictwa w akcie, który przewyższa miarę człowieka, zależy od przenikliwości spojrzenia na własny akt twórczy i zdolności do obiektywizującej refleksji. Ponadto od typu wrażliwości i dotychczasowej historii życia zależy to, czy zechce się nadać temu twórczemu doświadczeniu rangę religijną, czy pozostanie ono tylko na poziomie sił i mocy „wyższych”, „nieznanych”, „nie z tego świata”. Niemniej akceptacja rozróżnienia między stwarzaniem a tworzeniem, między mocą panowania nad światem realnym a korzystaniem z rzeczywistości dla budowania innych, nie-realnych, własnych światów wydaje się pierwszym warunkiem świadomości twórcy (chciałoby się powiedzieć: pokory, rozumianej jako rozpoznanie prawdy), dzięki której może on wpływać na realną rzeczywistość, nie stając się uzurpatorem.

**Słowa jako „czynny”.** Słowa „żyją” i „działają”, „sprawiają” coś w tych, którzy je wypowiadają i do których są skierowane – w tej mierze są czynami. Ściśle rzecz biorąc, nie chodzi o same słowa, ale o ich zaistnienie, które staje się wydarzeniem: ktoś je wypowiada, ktoś inny słucha. Ponadto osoby uczestniczące w przekazie słowa „władają” zawartymi w nim treściami, to znaczy aktualizują i „ożywiają” zawarte w nich odniesienie do rzeczywistości. W ten sposób używanie słów przez ludzi kształtuje relacje między nimi: łączy ich, dzieli, zbliża, oddala, łagodzi, jątrzy, obraża, prowokuje. Warto zwrócić uwagę na szczególną kategorię sytuacji-wydarzeń, w których wypowiedzenie słowa ma moc zmieniania rzeczywistości w samym człowieku i w relacjach między ludźmi. Chodzi o performatywny aspekt wypowiedzi, który występuje na przykład w akcie złożenia przysięgi, przyjęcia zobowiązania, wyrażenia skruchy, przyznania się do winy, wypowiedzenia formuły przebaczenia lub przekleństwa<sup>6</sup>. Akty te mogą powodować zmiany prawne, moralne czy duchowe, pretendujące do charakteru obiektywnego, mające dalekosiężne skutki, tworzące zobowiązania zmieniające status osoby w społeczności, a więc są czymś znacznie więcej niż tylko indywidualną psychiczno-emocjonalną reakcją.

## 2. Odpowiedzialność – uwarunkowania i formy

Odpowiedzialność jest fenomenem ze świata ludzkiego, którego nie można usunąć ani zlekceważyć, zbyt wielkie ma znaczenie tak w życiu jednostki, jak i w relacjach międzyludzkich; prawna forma odpowiedzialności wydaje się wtórna wobec samej rzeczywistości – nie można by sensownie mówić o odpowiedzialności prawnej i jej stosować, gdyby nie opierała się na realnie istniejących, postulowanych lub podejmowanych zobowiązaniach. Warto więc rozważyć jej uwarunkowania, istotne własności,

5 Tamże.

6 J. Austin, *Performatywy i konstatacje* (1971), [polski przekład w:] *Brytyjska filozofia analityczna*, red. M. Hempoliński, Warszawa 1974.



odróżnić formy i wskazać na zależności między nimi. Roman Ingarden, analizując ontyczne warunki fenomenu odpowiedzialności, podkreśla, że konieczne jest osobowe „ja” jako „przródło decyzji woli i dokonania odpowiedzialnego działania i że chodzi nie o czyste „ja”, lecz o osobę jako „realny trwający w czasie przedmiot”<sup>7</sup>.

**Odpowiedzialność jako odpowiedź.** Odpowiedzialność ma charakter relacyjny, niesamodzielny, wskazuje na kogoś lub na coś, wobec kogo lub za co jest się odpowiedzialnym. Językowa formuła sugeruje, że idea odpowiedzialności zawiera w sobie jakąś odpowiedź. Nie jest jednak jasne, o czyją odpowiedź lub odpowiedź na co tu chodzi? Wydaje się, że można to tłumaczyć co najmniej dwojako. Po pierwsze, odpowiedzialność jest konsekwencją wyboru, jest więc odpowiedzią na wybór. Ten, kto dokonał wyboru, podjął decyzję, odpowiada za nią: za działania i stany, które są konsekwencją tego wyboru. Odpowiedzialność wskazuje w tym przypadku nieuchronne, obiektywne konsekwencje bycia sprawcą. „Odpowiedź” taka nie musi być dla podmiotu czymś jasnym, wyraźnie uświadomionym, ma charakter związku logicznego, jest odkrywana jako implikacja aktu sprawstwa. Bywa jednak i tak, że jest wyraźnie przeżywana przez człowieka, który ma silne podmiotowe poczucie sprawstwa, wie, że dokonane czyny są „jego”, w pełni utożsamia się z nimi i z ich konsekwencjami.

Można jednak odpowiedź rozumieć inaczej – jako świadomy i wolny akt wynikający z istnienia wartości/dobra występującego w zasięgu działania konkretnego człowieka, dobra skierowanego do niego, postulującego zajęcie postawy, podjęcie działania – a więc „wzywającego” do odpowiedzi. Odpowiedzialność jest w tym przypadku odpowiedzią na wartość/dobro pojawiające się na drodze życia człowieka, w szczególności wtedy, kiedy podejmuje on działania, w które ta wartość/dobro jest „uwikłana”. Karol Wojtyła w rozważaniach zatytułowanych *Wybór i odpowiedzialność*, stanowiących część jego rozprawy *Miłość i odpowiedzialność*, analizując fenomen miłości, zwraca uwagę na wpisana weń odpowiedzialność, którą rozumie podwójnie: jako odpowiedzialność za osobę oraz za własną miłość. Nie chodzi o jakąkolwiek osobę, tylko tę, która – na skutek wyboru człowieka – wkracza w bieg jego życia. Wojtyła pisze: „[...] jest to odpowiedzialność za osobę, tę, którą się wciąga w najściślejszą wspólnotę bycia i działania, którą się czyni poniekąd swoją własnością, korzystając z jej oddania”<sup>8</sup>.

Zwróćmy jednak uwagę na to, że nie zawsze musi to być bezpośredni skutek decyzji człowieka (dwojga ludzi), taki, który zachodzi na przykład w sytuacji podjęcia decyzji o zawarciu małżeństwa i założeniu rodziny. Może być niekiedy również tak, że „wejście w odpowiedzialność” jest konsekwencją sytuacji, w której człowiek uczestniczy, choć nie miał na nią wpływu; jest tak na przykład wtedy, kiedy chodzi o zobowiązania wobec rodziców czy rodzeństwa. Może to być również „odpowiedź” na dobro/wartość osoby nieznannej, spotkanej przypadkowo. Rodzące się wówczas zobowiązanie wynika z sytuacji, która wymaga podjęcia odpowiednich działań; może być również odległą konsekwencją wcześniejszych decyzji, na przykład podjęcia się roli nauczyciela,

7 R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] tegoż, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 127, 132.

8 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 116.

zwłaszcza wychowawcy, ale również lekarza lub aktora. Uczeń, pacjent czy widz są wprawdzie kimś przypadkowym, ale nie ma to istotnego znaczenia dla powstania sytuacji odpowiedzialności. Ma ona charakter obiektywny, wynikający z zaistniałych relacji: człowiek może ich nie dostrzegać, nie podejmować czy kwestionować swoją odpowiedzialność, uznając, że może odciąć się od zobowiązań i zachować pozycję neutralną, niezaangażowaną. Należy jednak rozważyć, czy ma on prawo oraz czy jest w stanie własną decyzją określić granice swoich zobowiązań, czy i w jakim zakresie może je zmieniać, kształtować i znosić. Dotyczy to zarówno nauczyciela, wiele lat kontaktującego się z uczniem, jak i aktora jednorazowo występującego przed publicznością. Zakres wpływu i odpowiedzialności w obydwu sytuacjach jest różny, niemniej jednak wydaje się, że są to relacje analogiczne, które w swoich podstawach mają charakter przedmiotowy; są niezależne od tego, co sądzą o niej jednostki, czy zechcą je uznać i podjąć. Wydaje się, że pierwsze i drugie rozumienie odpowiedzi nie wykluczają się, choć w drugim przypadku mamy do czynienia z szerszym i bardziej podstawowym rozumieniem, które zawiera w sobie również pierwsze ujęcie.

**Typy odpowiedzialności.** Rozważmy bliżej fenomen odpowiedzialności. Zdaniem Ingardena możemy wyróżnić cztery podstawowe sytuacje, w których się on przejawia: ponoszenie odpowiedzialności, podejmowanie odpowiedzialności za coś, pociąganie do odpowiedzialności oraz odpowiedzialne działanie<sup>9</sup>. Najistotniejsza jest sytuacja ponoszenia odpowiedzialności. „Stajemy się odpowiedzialni za czyn, skorośmy się go podjęli i dokonali, ale i nadal pozostajemy za niego odpowiedzialni. Czy tego chcemy, czy nie. Odpowiedzialność ciąży na sprawcy”<sup>10</sup>. Po podjęciu decyzji „wchodzimy” w sytuację ponoszenia odpowiedzialności. Wydaje się, że nie ma w tym już udziału wolnej woli, jest to nieuniknione przejście do nowej sytuacji, konsekwencja dokonanego wyboru. Możemy się od niej „uwolnić” („odciążyć” – jak pisze Ingarden), jeśli podejmiemy właściwe działania.

Podejmowanie odpowiedzialności oznacza, według Ingardena, „obciążenie siebie samego”. Zawiera się w tym również sytuacja, w jakiej sprawca „ręczy za wartość”, której inni nie doceniają lub nie chcą uznać<sup>11</sup>. Wzięcie odpowiedzialności – tak jak je określa Ingarden – nie jest samowolnym aktem, lecz powinno być konsekwencją podjętej decyzji, następuje ono po dokonaniu czynu. Jest to wolne i świadome uznanie swego udziału w następstwach czynu – jest więc poniekąd uwewnętrznieniem tego, co jest obiektywnym jego wynikiem. Pociąganie do odpowiedzialności jest konsekwencją obydwu sytuacji: sprawstwa i wzięcia odpowiedzialności. Z kolei odpowiedzialne działanie polega na realizowaniu działania ze świadomością własnej sprawczości, motywów i tego, że oznacza ono „wkroczenie” w sferę wartości (odpowiedzialności)<sup>12</sup>. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że odpowiedzialność występuje także w takich działaniach, w których człowiek nie ma pełniej świadomości sprawstwa i nie uświadamia sobie jasno zamiaru towarzyszącego czynowi. Ingarden podkreśla, że w takich

9 Zob. R. Ingarden, *O odpowiedzialności...*, s. 78.

10 Tamże, s. 79.

11 Tamże, s. 100–101. Można to uznać za odpowiednik „świadczona o wartości czegoś”.

12 Zob. tamże, s. 81.

przypadkach konieczne jest określenie jakiejś minimalnej granicy, przy której możemy mówić o „własnym działaniu”. Kluczowe jest w tym przypadku ustalenie, co mamy na myśli, mówiąc o „czynie własnym”<sup>13</sup>. Zdaniem Ingardena jest to czyn, który wypływa z centrum „ja”, ma w nim swój początek, a centrum „ja” „panuje nad dokonaniem wyłaniającego się z niego działania i kieruje nim”. Granica określająca „własne czyny” jest równocześnie granicą odpowiedzialności. Nie można odpowiadać za coś, na co nie ma się (i nie miało) żadnego wpływu.

**Współodpowiedzialność.** Związek między sprawczością i odpowiedzialnością, tak oczywisty na pierwszy rzut oka, okazuje się problematyczny w niektórych sytuacjach, przede wszystkim w takich, które są związane z różnymi postaciami współodpowiedzialności czy odpowiedzialności dzielonej. Okazuje się wówczas, że można być odpowiedzialnym (współodpowiedzialnym) za działania, których się osobiście nie podejmuje – jest się więc odpowiedzialnym, choć nie jest się (bezpośrednim) sprawcą<sup>14</sup>.

Sytuacja współodpowiedzialności powinna być rozważona osobno, z uwzględnieniem różnych jej form, wydaje się bowiem, że zachodzi również tam, gdzie wyraźnie występuje tylko odpowiedzialność indywidualna. Bardziej wnikliwa analiza czynu pokazuje, że zwykle nie jest on izolowanym aktem, lecz jest uzależniony – poza udziałem głównego sprawcy – także od działania innych osób. Właściwie w niemal każdym „własnym czynie” człowieka mają swój „współdziałal” także inni ludzie, którzy choć nie są współsprawcami, to poprzez przyzwolenie, zachętę, przestrożę, stwarzanie dogodnych lub uciążliwych warunków wpływają na siłę motywacji, świadomość i rozeznanie, ułatwiając bądź utrudniając realizację czynu. Sytuacja taka komplikuje jednostkową ocenę czynu, nie można jej jednak pomijać.

Warto również zwrócić uwagę na sytuację, w której występuje inny rodzaj współdziałania (a więc również współodpowiedzialności), jakiego Ingarden zdaje się nie uwzględniać. Chodzi o sytuację, w której współdziałający nie są partnerami, lecz przełożonymi i podwładnymi uczestniczącymi w hierarchicznej strukturze. Ważnym parametrem do określenia stopnia odpowiedzialności jest w takim przypadku rozpoznanie dobrowolności uczestnictwa w tej strukturze oraz stopień uświadamiania sobie, czym ona jest<sup>15</sup>. Odpowiedzialność w najwyższym stopniu ponosi wówczas ten, kto kieruje i ma największy wpływ na podejmowanie decyzji, ale współodpowiedzialni, w różnym zakresie, są również ci, którzy zgodzili się być podwładnymi. To, jak dalece członek jakiegoś zespołu (np. kierowca, informatyk, księgowy) uczestniczy w jego sukcesach lub jest współodpowiedzialny za niegodziwe działania, w których sam nie bierze udziału, jest kwestią wymagającą dokładnego zbadania. Niewątpliwie nie wystarczyłoby oświadczenie szeregowego członka mafii lub gangu, że nic o przestępczych i okrutnych działaniach nie wiedział lub że „nie miał z nimi nic wspólnego” (co mogłoby być prawdą w takim znaczeniu, że bezpośrednio w nich nie uczestniczył, a nawet nie wiedział, jakie to były działania lub że w ogóle były podejmowane).

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 84, 90–92.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 93.

<sup>15</sup> Z zastrzeżeniem, że w tym przypadku jest się również odpowiedzialnym za to, że się nie wie lub nie chce wiedzieć, w czym się uczestniczy.

Nie ulega jednak wątpliwości, że rozważanie tych złożonych sytuacji współodpowiedzialności jest potrzebne, a nawet konieczne, gdyż współcześnie praca coraz rzadziej ma wymiar tylko jednostkowy i wyizolowany. Coraz częściej stanowi element skomplikowanego, wielopiętrowego mechanizmu – niekiedy ukrytego, podstępnie wciągającego do współdziałania, a równocześnie służącego „rozmywaniu” poczucia odpowiedzialności indywidualnej na rzecz nieokreślonych struktur. Wydaje się, że potrzeba jaśniejszego rozeznania tej sytuacji legła u podstaw wprowadzenia w katolickiej nauce społecznej kategorii „struktur zła” do moralnej oceny sytuacji uhierarchizowanego współdziałania. Warto wspomnieć również o odpowiedzialności za niedziałanie, czyli za unikanie sprawstwa wtedy, kiedy okoliczności, w jakich znajduje się człowiek, wymagają podjęcia czynu (mamy wtedy do czynienia z zaniedbaniem/zaniechaniem) bądź z sytuacją, w której występuje bierna akceptacja, czyli przyzwolenie na działanie przychodzące z zewnątrz (Ingarden za Husserlem mówi tu o „aktywnej pasywności”)<sup>16</sup>.

### 3. Odpowiedzialność za słowo – źródła kryzysu

Różne formy kryzysu słowa przejawiające się w jego niewłaściwym i złym używaniu wynikają nie tylko z jednostkowych pobudek, lecz są także konsekwencją szerszego procesu podważania i unieważnienia funkcji i sensu słowa. Do najważniejszych źródeł tego kryzysu należy zerwanie więzi słowa z rzeczywistością, autonomizacja słowa i wynikająca stąd instrumentalizacja oraz jego depersonalizacja.

**Zerwanie związku słowa z rzeczywistością.** Zagubienie funkcji słowa jako elementu otwierającego człowieka na rzeczywistość dokonało się równoległe z podważaniem znaczenia poznania, a więc z odejściem od poznawczego realizmu i przyjmowaniem zasad sceptycyzmu i agnostycyzmu<sup>17</sup>; filozofia Kanta nie mówi już o niedoskonałym, zniekształcającym poznaniu, ale o niepoznawalności rzeczywistości samej w sobie, filozofia i nauka współczesna, będąc wierna dogmatowi sceptycyzmu, woli zajmować się konstruktami teoretycznymi, a nie samą rzeczywistością, zaś postmodernizm, kwestionując możliwość i potrzebę kryterium prawdy, uczynił niemożliwym i niepotrzebnym weryfikację poznania, ostatecznie podważając sensowność mówienia o rzeczywistości: nie istnieje bowiem ani uniwersalny język, którym można by ją opisać, ani niezależna od podmiotu, obiektywna, istniejąca realnie rzeczywistość.

Słowa w tej sytuacji mogą być tylko elementami opowieści, nie opisują rzeczywistości i przestają mieć również taką funkcję (odnoszenia do transcendentnego świata) w komunikacji międzyludzkiej. Literacka wersja rzeczywistości staje się modelem realnego świata; można tworzyć wiele (równoległych, niezwiązanych ze sobą) światów, prowadzić lokalne, w gruncie rzeczy niezobowiązujące, gdyż na niczym trwałym nieosadzone, narracje, a miara realności i obiektywności – prawda – jak stwierdza

<sup>16</sup> Tamże, s. 98.

<sup>17</sup> Jan Paweł II w wielu miejscach zwracał uwagę na niebezpieczne konsekwencje dogmatycznie rozumianej postawy sceptycznej i agnostycznej, por. Encyklika *Fides et ratio* 5.

Richard Rorty za Fryderykiem Nietzschem – jest tylko „ruchomą armią metafor”<sup>18</sup>. Kryjąca się za takim podejściem teoretycznym wizja człowieka i świata zawiera sprzeczności i właściwie sama siebie unieważnia, zakładając uznanie za uniwersalne sceptycznych zasad, których uniwersalnej ważności udowodnić się nie da (gdyż sceptyk nie może mieć trwałych zasad poznawczych czy ontycznych), nie zmienia to jednak faktu, że stała się wpływowa i doprowadziła do poważnych deformacji kultury. Podważa bowiem jej trzy fundamenty: istnienie realnej, obiektywnej rzeczywistości, rozróżnienie między światem realnym a fikcją, złudzeniem, wytworem ludzkiej fantazji, oraz gubi miarę, za pomocą której można tę różnicę między światem realnym a wytworzonym/fikcyjnym wskazywać i weryfikować – prawdę. Słowo w takim projekcie świata przestaje „mówić” do potencjalnego słuchacza, a staje się co najwyżej dźwiękiem-ekspresją wyrażającym pobudzenia, nastroje czy dążenia podmiotu, a więc czymś na wzór „mowy” zwierząt, które przecież na tym poziomie również komunikują się ze sobą.

**Autonomizacja i instrumentalizacja słowa.** Zerwanie więzi z rzeczywistością i zakwestionowanie intencjonalności słowa można rozumieć jako wyraz jego autonomii – słowo „wyzwolone” z więzów rzeczywistości, twórczo kształtowane, może nabierać nowych znaczeń, otwierać drogę do tworzenia nowych światów. Ten sam proces równocześnie powoduje, że słowo oddaje się w niewolę temu, kto je wziął w posiadanie i, wyzwoliwszy z dawnych więzów, przejął nad nim dużo większą władzę, niemal absolutną. Człowiek taki, nie będąc sługą ani powiernikiem słowa, lecz jego władcą, czyni je bezbronnym w swoich rękach – może być twórcą (lecz co to wówczas znaczy?), ale równie dobrze wyrachowanym i przebiegłym manipulatorem, ideologiem czy fanatykiem, który wykorzysta je do własnych celów. Autonomizacja polegająca na tym, że „twórczo” będzie się kształtować znaczenia słów, w naturalny sposób prowadzi do ich instrumentalizacji, znika bowiem czynnik, który może od niej chronić – odwołanie do rzeczywistości, czyli do ostatecznej instancji pozostającej gwarancją mocy słowa i jego względnej niezależności, chroniącej przed tymi, którzy chcieliby nim zawładnąć. Żyjąc w rzeczywistości i licząc się z nią, nie możemy używać słów w dowolny sposób: „wolnym” nazywać coś, co zniewala, „pięknym” – to, co budzi wstręt i odrazę, „dobrym” – co krzywdzi i niszczy człowieka.

Konsekwencją takiej dowolności staje się utrata (po)wagi słowa i jego banalizacja. Jednym z jej przejawów jest społeczna akceptacja dla takich sfer życia i form komunikacji, w których słowa przestają nieść przypisane im znaczenie, ich użycie staje się elementem gry, traktowanej niezobowiązująco, nie na serio. Kiedy w ulotce reklamowej czytamy: „Tęsknimy za Tobą i cieszymy się na Twoją wizytę u nas”, to razi nas bardziej spoufalanie i przesadna emocjonalizacja niż zawarte w niej kłamstwo, które traktujemy jako normalne dla tej konwencji wypowiedzi. Szkodliwe społecznie staje się zwłaszcza to, że przestajemy zauważać i negatywne oceniać pozbawianie słów znaczenia, nie sprzeciwiamy się, kiedy formuły konwencji reklamowej przenoszone są do innych dziedzin życia – na przykład coraz częściej używane są w języku

18 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 2009, s. 56.

autoprezentacji i uznawane za pozytywną umiejętność tworzenia własnego „wizerunku”. Elementy takiego stylu można odnaleźć także gdzie indziej, na przykład w postulatach tworzenia takiej polityki historycznej, która jest rozumiana jako pozyskiwanie innych do tworzonej na własne potrzeby wersji historii.

**Depersonalizacja słowa.** Innym przejawem kryzysu jest depersonalizacja słowa, przejawiająca się tym, że przestaje być ono traktowane jako forma ludzkiej mowy, a staje się elementem systemu informacji, człowiek zaś okazuje się jedynie jego nadawcą lub odbiorcą, nie będąc w żaden sposób weń zaangażowanym. Pomija się to, co stanowi głębię i źródło powstania słowa, to znaczy fakt, że należy ono do rzeczywistości osoby, że zarówno jego wypowiedzianie, jak i słuchanie jest rodzajem preczynu i tak jak każdy akt ludzki, dokonywany w sposób wolny i świadomy, wkracza w sferę moralną, tak również tworzenie, przyjmowanie i używanie słowa nie może poza nią występować. Słowo jest ze swej istoty strukturą relacyjną, powinno łączyć, służyć porozumieniu, budować mosty, ale również – ponieważ to człowiek decyduje o jego użyciu – może niweczyć porozumienie: dzielić, odgradzać, obrażać. Dążenie do „zneutralizowania” słowa, zakwestionowanie jego więzi osobowych może wynikać z odrzucenia jego zobowiązującej mocy – zarówno w stosunku do tego, kto je wypowiada, jak i tego, kto słucha. Ten, kto je wypowiada, nie chce, aby słowo go osądzało, aby okazało się zobowiązujące – jest przecież nie tylko informacją i przekazem, ale wyrażoną *implicite* deklaracją podmiotu, który mówiąc coś, równocześnie w pewien sposób „ręczy” za to, co mówi, choćby w tym znaczeniu, że uznaje prawdziwość tego, co mówi. Ten, kto słucha, nie chce, aby słowo stało się wyzwaniem, zakłócało jego wewnętrzną wolność i stawiało przed oczami zewnętrzne wymagania, którym powinien sprostać (podporządkować się).

**Odpowiedzialność za słowo w świecie sztuki (nie-realnym).** Zakwestionowanie występowania odpowiedzialności moralnej w świecie sztuki tłumaczy się niekiedy w ten sposób, że jakoby mamy w tym przypadku do czynienia z odrębnym światem, w którym obowiązują inne prawa. Istotnie w świecie fikcji i wyobraźni relacja prawdziwości zmienia sens, a nawet zdaje się zanikać, nie znaczy to jednak, że świat sztuki nie ma żadnych związków ze światem realnym i w żaden sposób nie podlega jego kryteriom i wartościowaniu. Można je dostrzec na kilku płaszczyznach.

1. Czerpie z realnego świata treści i motywy, które przetwarza. Zyskują one nowe znaczenie, ale w związku ze znaczeniami, które występują w realnym świecie. Świat nie-realny jest więc pod tym względem zależny od realnego, nie może bez niego istnieć i znaczyć to, co znaczy.

2. Dzieło sztuki jak przedmiot „tkwi” w świecie. Książka sprzedawana w księgarni, obraz lub plakat wywieszony w galerii czy na ulicy, konkretny spektakl teatralny – są „przedmiotami” (wydarzeniami) realnymi, nie bytami w jakimś odrębnym „świecie sztuki”. Uczestniczą zatem w rzeczywistości, podlegają jej prawom, zwykle występują w przestrzeni publicznej.

3. Autor i odbiorcy są osobami realnymi – świadomymi i wolnymi; działają jako osoby i nie są „wyjęte” spod oceny, której podlegają wszyscy inni ludzie. Prezentowanie dzieł sztuki i ich odbiór dokonują się w świecie realnym, są zdarzeniami

obiektywnymi. Niekiedy twórcy próbują przekroczyć tę granicę, porzucając artystyczną konwencję (sztuczny świat) i wchodząc w realia rzeczywistości, tworząc happening, performance. Zespolone ze sobą zdarzenia realne i inwencja artystyczna mają tworzyć wydarzenie artystyczne wyższego rzędu. Nie oznacza to jednak „przeniesienia” realności do „świata artystycznego” (cokolwiek miałoby to znaczyć), realność nie staje się fikcją, prawa rzeczywistości nie zostają zawieszane. W teatrze rozgrywającym się na ulicy widzowie wciągnięci do akcji mogą stać się „aktorami”, nagły deszcz lub burza, która rozpęta się niespodziewanie, mogą stać się elementem twórczej inwencji, nie zmienia to jednak faktu, że jest to (również) zdarzenie obiektywne w świecie pozateatralnym. W tym wydarzeniu ulicznym zarówno aktorzy, jak i przypadkowi przechodnie zostają jednakowo zmoczeni ulewą, a towarzyszące mu hałas i zamieszanie dzieją się „naprawdę”, nie wyłącznie „artystycznie”.

4. Pojawiające się w świecie nie-realnym znaczenia i sensowność prezentowanego tam języka (także znaczenia języka literackiej fantazji, który też ma swoje prawa) są możliwe dzięki językowi racjonalnego, inteligibilnego świata. To z niego czerpie się znaczenia, które mogą być zmieniane, przetwarzane, zanegowane; nie są jednak zrozumiałe bez tego odniesienia. Każde dzieło nawiązuje do tego, co już było, nie tworzy wyłącznie własnego kodu, jest zrozumiałe na tle tego, co już istnieje.

5. Idee pojawiające się w dziele sztuki, przesłanie, które ono niesie ze sobą, zaczynają „żyć” i znaczyć coś w świecie realnym. Myśli, idee zapisane w materii dzieła sztuki rozpoczynają „własne życie” – twórca odpowiada za ich dalszy bieg, ale tylko w pewnej, choć istotnej mierze (tak jak naukowiec odpowiada tylko częściowo za losy swego wynalazku).

Kiedy mówimy o odpowiedzialności w świecie sztuki, nie mamy na myśli obowiązywania norm moralnych w „świecie przedstawionym”, oceny postępowania fikcyjnych postaci, eksponowania negatywnych wątków czy patrzenia na świat oczami negatywnego bohatera. Nie chodzi zatem o wewnętrzną logikę utworu, raczej o to, co może wpływać na rzeczywistość realną. Można i należy rozważać, do jakiego stopnia i w jaki sposób ukazywać mechanizmy zła, aby nie ulec fascynacji i aby nie stała się ona elementem przekazu skierowanego do odbiorcy. Jeśli jest słuszna zasada średnio-wiecznej metafizyki poznania głosząca, że poznający zaczyna „żyć” tym, co poznaje, staje się (intencjonalnie) tym, co poznaje, a samo poznanie jest wyrazem (intelektualnej) miłości do przedmiotu poznania, wówczas postulat ostrożności przy zgłębianiu różnych przejawów zła zyskuje poważne racje zarówno w odniesieniu do poznającego, jak i do odbiorcy<sup>19</sup>.

Kolejnym trudnym zagadnieniem jest kwestia prawdy – w świecie sztuki poważnie się ona komplikuje, jednak nie znika. Można to zobaczyć na przykładzie „kłamstwa aktora”. Do kanonu umiejętności aktorskich należy sztuka „oszukiwania widza”, to jest takiego przedstawiania postaci, aby na pierwszym planie była maska i rola, którą

<sup>19</sup> Jan Paweł II pisze: „Jako poszukiwanie prawdy, owoc wyobraźni wykraczającej poza codzienność, sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę. Nawet wówczas gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie” (*List do artystów* 10).

aktor przybiera, a nie jego prawdziwe wnętrze i osobowość. Odgrywając rolę, porzuca on własną tożsamość (sprawa się nieco komplikuje, kiedy konwencja nakazuje jakiś rodzaj autentyczności, bycia sobą). Pojawia się jednak pytanie o to, jak daleko aktor może posunąć się w tym „kłamstwie”, nie naruszając własnej integralności? Nie przestaje przecież pozostawać realną osobą, a rzeczywistość sztuki nie jest zupełnie wyizolowana od realnego świata. Czy może uczynić swoje ciało i własną psychikę jedynie narzędziem gry aktorskiej, do jakiego stopnia może się utożsamiać z postacią, z której słowami, czynami i ogólnym przesłaniem życiowym nie tylko się nie zgadza, ale wręcz je odrzuca? Czy ma prawo „zneutralizować” tę rozbieżność (wręcz sprzeczność), czy taka postawa „wyzucia się” z własnej osobowości nie jest zagrożeniem dla jego realnej tożsamości i nie buduje fałszywego przesłania dla widza. Mówimy tu nie o wewnętrznej logice sztuki, ale o tym, co wnika w realną rzeczywistość, kim staje się aktor – jako człowiek – po takim spektaklu i kim staje się widz.

Na te pytania nie ma łatwych odpowiedzi, warto jednak zwrócić uwagę na to, że często – pozostańmy przy przykładzie spektaklu teatralnego – mamy do czynienia z aktami złożonymi, w których jest wielu sprawców oraz sprawstwo różnych osób leży na różnych poziomach (autora, reżysera, scenarzysty, aktora, widza, krytyka). Taka również, podzielona (czy raczej współdzielona), jest odpowiedzialność. Dokładne jej wymierzenie nie jest możliwe, wyznacza ją świadomość własnej mocy sprawczej, poziom osobistej wrażliwości i przenikliwości sumienia. Trudno jednak zgodzić się z poglądem, jakoby komplikacje wynikające ze złożoności wspólnego czynu i praktyczne trudności w rozgraniczaniu znaczenia działań poszczególnych osób miały stanowić argument za uchyleniem wagi jednostkowej odpowiedzialności.

Osobnym zagadnieniem są dopuszczalność i granice stosowania w sztuce prowokacji. Wydaje się, że w pewnym sensie każde dzieło sztuki zawiera taki element, jeżeli rozumiemy go szeroko jako obudzenie i pobudzenie odbiorcy, aby zechciał, poniekąd zmuszony, w sposób bardziej świadomy i pogłębiony odebrać skierowany do niego przekaz. Wydaje się, że można podać co najmniej trzy warunki dopuszczalności prowokacji. Po pierwsze, powinna służyć celom sztuki, a nie być używana do celów pozartystycznych, a zwłaszcza podporządkowywać sztukę przekazowi ideologicznemu czy politycznemu. Po drugie, akt prowokacji może być usprawiedliwiony, jeżeli nie będzie totalnym aktem negacji odbiorcy i wskaże (zostawi miejsce na) wyższą pozytywną rację, której ma służyć. Jeśli ktoś głosi (nie wprost, ale poprzez dzieło sztuki) potrzebę zniszczenia, to powinien zostawić miejsce na budowanie i tworzenie. Nie można odbiorcę sztuki uczynić jedynie oskarżonym i wrogiem; czyż można sądzić, że ten, którego się tylko obraża i z którym zrywa się więź, zechce cokolwiek usłyszeć i przyjąć. Wydaje się, że pierwszorzędnym zadaniem sztuki jest komunikowanie, a nie niszczenie, moralizowanie czy ekspresja własnych złych emocji, i dlatego przesłanie nie może być tylko aktem destrukcyjnym i obrażającym. Wreszcie, po trzecie, prowokacja, która jest aktem komunikacji osobowej, nie może być dowolna: ma swoje granice zakreślone ze względu na ważne dobro odbiorców. Tak jak w leczeniu pacjentów zadawanie im bólu jest ograniczone ważnym ich dobrem: nie może prowadzić do nieuzasadnionych procesem leczenia kalectwa czy śmierci, tak i akty prowokacji, których zadanie



jest poniekąd „wychowawcze”, nie mogą powodować nieodwracalnych urazów, poniżać, naruszać głębokiej intymności, łamać sumienia, a więc prowadzić do psychicznego czy duchowego kalectwa. Ponadto warto pamiętać, że przedmioty sztuki przeważnie prezentowane są w przestrzeni publicznej i dlatego stosowanie prowokacji powinno uwzględniać okoliczności, w jakich będą odbierane, to znaczy również fakt, że odbiorcami mogą być osoby przypadkowe: dzieci, osoby chore, nierównoważone.

\* \* \*

Źródła współczesnego kryzysu słowa odzwierciedlają głębszy kryzys dotykający człowieka, który dzięki słowu zaczyna rozumieć siebie i przez słowo stawać się tym, kim jest. Słowo jest również fundamentem i spoiwem ludzkiej społeczności. Kryzys z perspektywy filozoficznej polega w dużej mierze na tym, że niewłaściwie rozumie się siłę i słabość słowa. Słowo straciło swą moc odsłaniania i odczytywania rzeczywistości i stało się jedynie poręcznym narzędziem kreowania znaczeń; jednocześnie zagubiono służebność i przejrzystość słowa, które nie powinno zatrzymywać uwagi na sobie, lecz zawsze wskazywać poza siebie. Człowiek, który staje się władcą słowa, a nie sługą, gubi jego moc. Wiele problemów dotyczących słowa wynika z faktu uznania świata sztuki za autonomiczny w takim znaczeniu, że dzieło sztuki istnieje poza realnością, a jego twórca – poza moralnością. Podobne trudności mogą wynikać z nadmiernej autonomizacji kultury, wtedy, kiedy uznaje się, że tworzy ona jakąś odrębną i rządzącą się innymi prawami rzeczywistość. Zapomina się wówczas, że kultura – mówiąc słowami Jana Pawła II – „jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka”, i że to człowiek-osoba jest jedynym jej podmiotem, a także jedynym przedmiotem i celem w widzialnym świecie<sup>20</sup>. Kluczem do głębszego rozumienia wielu wskazanych wyżej problemów i paradoksów związanych ze słowem nie jest odwołanie się do jakiejś ideologii czy dogmatycznie rozumianej teorii, w szczególności nie chodzi o powrót do zdezaktualizowanych czy uwspółcześnionych idei humanizmu; zadaniem jest przyjęcie takiej perspektywy, która eksponując tę wciąż nierozpoznaną swoistość człowieka, odsłaniając jego wnętrze, nie zamknie go w nim, uformuje go od podstaw, a równocześnie przekroczy go – tę osobliwość, którą określa się terminem „osoba”.

---

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż 2 czerwca 1980*, [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 282–285.

SZYMON KURPANIK

## Rozum odpowiedzialny za słowo

**Wstęp.** Namysł nad problemem odpowiedzialności za słowo uświadamia, jak ważny i brzemienny w skutki dla każdej refleksji jest wcześniejszy wybór płaszczyzny teoretycznej, w której refleksja ta będzie się rozwijać. Możliwość osadzania refleksji w różnych kontekstach teoretycznych stawia problem optymalizacji warunków myślenia ze względu na swoistość jego przedmiotu. W części pierwszej niniejszych rozważań postaram się pokazać, na czym polega taka optymalizacja i co stanowić może jej zaprzeczenie, gdy badany przez nas przedmiotem jest odpowiedzialność za słowo. W części drugiej, odwołując się do teorii rozumu komunikacyjnego Jürgena Habermasa jako koncepcji określonej między innymi przez „zwrot językowy”, „realizm wewnętrzny” czy formalno-pragmatyczny punkt widzenia, spróbuję przedstawić, jak we współczesnych warunkach myślenia możliwa jest refleksja nad powyższym przedmiotem i co ją wyróżnia. Część trzecia rozważań będzie próbą wskazania ograniczeń tego podejścia i ujęcia sposobu, w jaki świadomość ich występowania skutkować powinna w wymiarze praktycznym: przede wszystkim na gruncie praw, za pomocą których próbuje się regulować sprawę granic wolności wypowiedzi, to jest zakresu odpowiedzialności użytkowników języka.

1. W przypadku fenomenu odpowiedzialności za słowo optymalizacja teoretycznych warunków namysłu polega na wyborze takiego nastawienia analitycznego, które pozwala harmonizować z sobą różne elementy w jednym zjawisku. Odpowiedzialność za słowo, jak każdy rodzaj odpowiedzialności, to zagadnienie złożone i wieloaspektowe<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Anna Jedynak wymienia w swej książce kilka elementów, które, według niej, składają się na fenomen odpowiedzialności, decydując o jego wielowymiarowym charakterze. Autorka wskazuje elementy takie, jak podmiot i przedmiot odpowiedzialności, jej podstawę czy instancję oceniającą. W moich rozważaniach powyższe kategorie obecne są tylko w części. Wielowymiarowość odpowiedzialności próbuję oddać, koncentrując się na jej racjonalno-moralnych oraz jednostkowo-wspólnotowych aspektach. W pełni jednak podzielam pogląd przedstawiony w pracy A. Jedynak, że analiza pomijająca wieloaspektowość odpowiedzialności grozi

Słownikowe definicje pojęcia „odpowiedzialność”<sup>2</sup> wskazują, że kryjące się pod nim zjawisko konstytuuje się w punktach przecięć pomiędzy dwiema parami perspektyw: indywidualną i wspólnotową oraz moralną i racjonalną. Odpowiedzialność to moralna powinność ponoszenia konsekwencji własnych czynów, w tym słów, ale także synonim racjonalności. To stan świadomości człowieka uznającego racje przemawiające za moralną powinnością indywidualnego odpowiadania za swe czyny i zarazem relacja łącząca go z innym człowiekiem: z istniejącym choćby tylko potencjalnie „kims”, wobec kogo można być odpowiedzialnym i w odniesieniu do kogo odpowiedzialność nabiera właściwości ponadsubiektywnych. Zagubienie któregoś z tych wymiarów odpowiedzialności spowodować może jej mimowolne zanegowanie. Do sytuacji takiej dochodzi w dwojaki sposób. Z jednej strony, z powodu wzięcia odpowiedzialności w ogóle za kwestię czysto indywidualną, w pełni wyczerpującą się w pojęciu „bezwzględnej samoodpowiedzialności” ludzkiego indywiduum. Z drugiej strony, z powodu jej redukcji do jakiejś formy zewnętrznego arbitrażu, a więc *de facto* do tak czy inaczej pojętej cenzury. Oba podejścia – niezależnie od afirmatywnej retoryki, jaką często budują one wokół idei odpowiedzialności za słowo – oznaczają w równym stopniu negację tej odpowiedzialności. W jednym i drugim przypadku do jej zaprzeczenia dochodzi w wyniku absolutyzacji jednego tylko elementu jako właściwego źródła odpowiedzialności komunikacyjnej. W ujęciu pierwszym elementem tym jest człowiek całkowicie samodzielnie definiujący kryteria swej odpowiedzialności. W ujęciu drugim jest nim społeczeństwo rozumiane jako zbiorowy autorytet.

Sądzę, że pojęcie „absolutnego autorytetu” pokrywa się z wyróżnionym przez Ericha Fromma pojęciem „autorytetu irracjonalnego”<sup>3</sup>. Taki autorytet żąda od innych posłuszeństwa, *ergo* z zasady nie poddaje swych osądów pod dyskusję i nie poczuwa się do obowiązku uzasadnienia ich prawomocności. Na gruncie społecznym autorytet występujący z pozycji obiektywnej wyroczni w kwestii poczynań jednostek – w tym ich zachowań językowych – względnie łatwo wciela się w instytucje kontrolne lub represyjne. W płaszczyźnie użytkowania języka przyznawanie stanowisku zobiektywizowanej wspólnoty językowej waloru autorytatywności skutkować może ustanowieniem instytucji cenzorskich. Zakorzenienie tego rodzaju instytucji w myśleniu zorientowanym na zewnątrznie usytuowany autorytet sprawia, że instytucje te niejako odgórnie zwolnione są z uzasadniania swych decyzji: racje, jakie za nimi stoją, nie muszą być eksponowane, mogą czy nawet muszą (dla podtrzymania autorytatywności przekazu) pozostać ukryte<sup>4</sup>. W tym kontekście, zarówno moment pociągnięcia kogoś do odpowiedzialności za słowo przez cenzurę w trybie represyjnym, jak i moment jej

---

przyjęciem wypaczonego rozumienia tego zjawiska. Na podstawie uwag zgromadzonych w przywołanej pracy twierdzę, iż absolutyzowanie tylko jednego z wielu aspektów odpowiedzialności prowadzić może do jej zanegowania. A. Jedynak, *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*, Warszawa 2008, s. 1317.

2 Słownik synonimów, red. L. Wiśniakowska, Warszawa 2007, s. 199.

3 E. Fromm, *Humanistyczna etyka: nauka stosowana sztuki życia*, [w:] tegoż, *Niech się stanie człowiek: z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław 2000, s. 15–17.

4 J. Czaplińska, A. Modelska-Kwaśniewska, *Wstęp*, [w:] *Kultura bez cenzury (?)*, red. J. Czaplińska, A. Modelska-Kwaśniewska, Opole 2010, s. 7–8.

interwencji prewencyjnej w działanie językowe jednostki, zwalnia tęże jednostkę z powinności odpowiadania za to, co komunikuje. Twierdzę, że paradoks ten jest pozorny, ponieważ charakter odpowiedzialności wymierzonej przez cenzurę czy szerzej, przez „językową opinię publiczną” w jej możliwych instytucjonalnych inkarnacjach, jest „odrealniony”, by nie powiedzieć, fikcyjny. Uczestnik komunikacji wystawiony na działanie mechanizmów cenzorskich – rozliczany ze swych słów z pozycji zewnętrznego, zbiorowego obserwatora – poniekąd przestaje być podmiotem własnych wypowiedzi; zostaje z nich „wywłaszczony” w tej mierze, w jakiej jego argumenty na ich obronę tracą tu na znaczeniu i stają się przedmiotem osądu jakby z obiektywnej perspektywy językowego kolektywu. Tym, czego jednostka doświadcza w tej sytuacji, są przede wszystkim różnorodne formy sankcji regulujących użytkowanie języka (w skrajnych przypadkach mogą to być nawet represje), ale nie odpowiedzialność za słowo *sensu stricto*. Próba nadania obiektywnego charakteru kryteriom tej odpowiedzialności poprzez umocowanie ich w autorytecie tego, co społeczne, marginalizuje kwestię odniesienia odpowiedzialności za słowo do indywidualnego podmiotu komunikacji. Bez owego odniesienia akt orzeczenia czyjejs odpowiedzialności wydaje się przypominać stwierdzenie określonej cechy w przedmiocie: wydanie sądu o własności rzeczy. Takie uprzedmiotowienie „odpowiedzialności komunikacyjnej” depersonalizuje ją i wystawia na związane z tym ryzyka. Jako fenomen bezosobowy podatna jest ona w pierwszej kolejności na działania instrumentalne w rozumieniu bliskim szkole frankfurckiej. W tym ujęciu wyrokowanie o konieczności poniesienia przez kogoś negatywnych konsekwencji z powodu wypowiedzianych słów może pełnić funkcję alibi dla rozmaitej natury partykularnych interesów. Sugeruje to nade wszystko, że dążenie do obiektywizowanego orzekania o odpowiedzialności za słowo obarczone jest ryzykiem przeobrażenia się w praktykę jej imputowania. Przypisywana *par force* – z uchyleniem prawa autora wypowiedzi do obrony własnego stanowiska – jest potencjalnie uboższa o swój aspekt moralny i racjonalny. W tej postaci może być kamuflażem niemoralnych intencji podmiotu wymierzającego odpowiedzialność i przedmiotem orzeczenia wyjętego spod racjonalnej krytyki. W świetle znaczeń zakodowanych w jej pojęciu jest wtedy tylko quasi-odpowiedzialnością za słowo czy wręcz fenomenem zupełnie innego rodzaju.

Absolutyzacja subiektywistycznej wykładni odpowiedzialności za słowo, choć stanowi podejście przeciwstawne do powyższego, podobnie jak ono skutkuje negacją jej wielowymiarowości i w rezultacie utratą samego fenomenu. W jakim sensie figura samoodpowiedzialności człowieka jest zniesieniem sytuacji bycia odpowiedzialnym w ogóle? Leszek Kołakowski pisze o tym jako o praktycznej konsekwencji myślenia zgodnie z koncepcją samoustanawiania się ludzkiego podmiotu. Koncepcja ta, na co zwraca uwagę Kołakowski, zakłada, że źródłem spełnianych przez człowieka aktów nadawania rzeczom znaczeń i sensów nie jest żaden zastany system wartości, któremu status ontologiczny lub obecność w kulturze nadawałyby obiektywne charakter. Jest nim za to właściwa człowiekowi niczym nieuwarunkowana spontaniczność kreacji. Dzięki niej ma on mieć zdolność stwarzania wartości niejako *ex nihilo*, w sposób całkowicie wolny. Jak zauważa Kołakowski, wolność ta jest pozorna. Definiowana

przez radykalną niezależność od istniejących zasobów aksjologicznych – przez odrzucenie wszelkiego utrwalonego porządku powinności – okazuje się mieć postać podwójnej zależności. Po pierwsze, jest stałą negatywną zależnością od wartości, których negowanie ma być jej samopotwierdzeniem; człowiek, który chce być w pełni wolny aksjologicznie i w tym celu odrzuca z góry wszystkie niewytworzone przez siebie wartości, wchodzi za sprawą ich permanentnej negacji w stan faktycznego uzależnienia od tego, od czego pragnął się uwolnić – jego wolność, to paradoksalnie przywiązanie do negowanych wartości poprzez bez końca ponawiany gest ich odrzucenia. Po drugie, owa wolność to także w gruncie rzeczy bezpośrednia zależność od sfery ludzkiej empiryczności (cielesności), która wskutek zanegowania całej społeczno-kulturowej aksjologii oddziałuje na człowieka bez jakiegokolwiek zapośredniczenia; odrzucenie zastanych systemów wartości jako warunek *sine qua non* autentycznej wolności byłoby równoznaczne z usunięciem warstwy oddzielającej ludzką świadomość aksjologiczną od cielesnej i instynktowej strony bytu człowieka i wystawieniem owej świadomości na jej bezpośredni, zniewalający wpływ.

Pokazuje to, że gdyby postulat aksjologicznej omnipotencji człowieka został spełniony, skutek tego byłby zupełnie przeciwny do zamierzonego. Zależności, w jakie popaść musi człowiek, osiągając teoretycznie stan niczym nieograniczonej spontaniczności, czynią jego wolność, moc twórczą i odpowiedzialność czymś pozornym. Pozorny charakter odpowiedzialności opartej na wartościach wytworzonych w sposób radykalnie spontaniczny polega także na tym, że wartości owe – by nie krępować spontaniczności podmiotu – nie mogą wyróżniać się najkrótszym nawet trwaniem w czasie i jako takie generować jakiegokolwiek powinności, jakiegokolwiek zobowiązania, w świetle którego działania ludzkie oceniać można by jako odpowiedzialne bądź nie. Zdaniem Kołakowskiego, zwolennicy omawianej koncepcji – na przykład Friedrich Nietzsche – przeoczą fakt, że absolutyzując rolę ludzkiej woli w ustanawianiu różnicy między dobrem a złem, koncepcja ta prowadzi do zatarcia świadomości istnienia samej tej różnicy, a wraz z nią możliwości myślenia za pomocą kategorii odpowiedzialności w ogóle<sup>5</sup>.

Widoczne jest tedy, że zbawienie doskonałe od rzeczowej formy istnienia, gdyby było efektywnie wykonalne, byłoby uśmierzeniem wszelkiego niepokoju, jaki budzi sytuacja odpowiedzialności, sytuacja taka jest bowiem unieważniona ogólnym dekretem, który znosi ryczałtem wartości zastane. Kto wierzy, że wydał ten dekret, nie tworzy dobra ani zła, ale odmawia przyjęcia do wiadomości rozróżnienia między dobrem i złem<sup>6</sup>.

Można by zaryzykować twierdzenie, że do pewnego stopnia opisana wyżej sytuacja odpowiada położeniu jednostkowego, monologującego podmiotu komunikacji językowej z teorii Roberta Brandoma. W teorii tej jednostka wypowiada swe sądy w trybie monologu, pragnąc zaznaczyć dystans pomiędzy sobą a wspólnotą językową,

5 L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2005, s. 37–40.

6 Tamże, s. 39.

do której należy. Czyni to, by zachować i podkreślić niezależność własnych ocen względem osądu owej wspólnoty – u Brandoma występującej jako obiektywny, zbiorowy arbiter w kwestii ważności komunikatów językowych<sup>7</sup>. Przymuszczalnie, odpowiedzialność za słowo monologującego podmiotu – podmiotu, który wypowiadając swe sądy, nie oddaje nikomu pod ocenę roszczeń do ich prawomocności w obawie, że zgrozi to jego indywidualnej autonomii użytkownika języka – jest odpowiedzialnością narażoną na ryzyka wskazane wcześniej za Kołakowskim jako skutki prób absolutnego ustanawiania wartości przez człowieka. Twierdzenie, że podmiot komunikacji językowej, aby pozostać niezależny, zmuszony jest funkcjonować w trybie monologu, może oznaczać – zresztą wbrew intencjom samego Brandoma – uchylenie normatywnego wymiaru zachowań językowych jednostki. Jednostka, broniąc swej autonomiczności przed mediatyzującym jej działaniem komunikacyjne autorytetem wspólnoty językowej, może znaleźć się w położeniu człowieka mniemającego o sobie, że jest absolutnym twórcą wszystkich wartości, to znaczy zatracić w rezultacie świadomość powinności i odpowiedzialności na poziomie operowania słowem.

Bez tej świadomości jako wyrazu normatywnego aspektu praktyki językowej moralność w dziedzinie słowa bliska musiałaby być moralności w ujęciu Nietzschego. „Moralność słowa” rozumiana w tym duchu – jako forma ekspresji jednostek o szczególnie dużym natężeniu woli mocy<sup>8</sup> – odznacza się wyraźnym rysem arbitralności, który podważa jej zobowiązujące oddziaływanie: sprawia, że jej „powinnościowa” wymowa słabnie i staje się problematyczna. Z tego samego powodu na równi problematyczna staje się też uchodząca za ewidentny wyznacznik racjonalności kompetencja jednostkowego użytkownika języka w zakresie uzasadniania formułowanych przez niego twierdzeń. Zdaniem Brandoma, kompetencja ta powstaje w trakcie wymiany komunikatów. Uczestniczące w niej podmioty wzajemnie zobowiązują się lub upoważniają do posiadania i uznawania racji uzasadniających to, co komunikują<sup>9</sup>. Przeświadczenie, że komunikacja językowa zakłada zdolność argumentacji, a więc swoisty respekt dla wartości racji, na których dyskutujący opierają roszczenia do ważności swych twierdzeń, jest *implicitie* przekonaniem, iż podmioty owej komunikacji cechuje świadomość powinności: nie tylko moralna, lecz także racjonalna dyspozycja do bycia zobligowanym przez normy, zobowiązanym do czegoś przez reguły. Z uwagi jednak na analizowaną tu sytuację podmiotu wybierającego działanie komunikacyjne w trybie monologu nie wydaje się, by dyspozycja ta była przypisana jednostce w sposób konieczny, a zatem, by w określonych okolicznościach nie mogła w niej zanikać. Logicznym następstwem zanikania

7 R. B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge 1994. Por. J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 2004, s. 68–69.

8 Jak pisał Nietzsche, „sąd »to dobre« nie powstaje u tych, którym dobro się świadczy. To raczej ci, co sami są »dobrzy«, a więc szlachetni, potężni, wysoko ustawieni i wspaniałomyślni dekretują, że zarówno oni sami, jak i to, co czynią, jest dobre, to znaczy wysokiej rangi, w przeciwieństwie do wszystkiego, co przyziemne, małostkowe i plebejskie. To tylko patos dystansu upoważnił ich do tworzenia wartości i nadawania im imion [...]”. F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, cyt. za: Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 76.

9 R. B. Brandom, dz. cyt., s. 5.

w podmiocie komunikacji świadomości normatywnej może być utrata powiązanej z nią kompetencji argumentacyjnej. Monologujący podmiot, jeśli istotnie gubi w swym położeniu wrażliwość na wpływ tego, co obligatoryjne, traci także, co wydaje się prawdopodobne, podatność na moc wiążącą argumentów: staje się, by tak rzec, niezdolny do uczestnictwa w ich wymianie. Jak można by założyć, podmiot komunikacji językowej, który nie odczuwa presji powinności w ogóle, nie odczuwa również presji tego rodzaju wywieranej przez argumenty. W efekcie funkcjonuje tak, jak gdyby pozbawiono go zarówno możliwości przedkładania argumentów swym interlokutorom, jak i zdolności przyjmowania tychże z ich strony. Inaczej mówiąc, zanik świadomości normatywnej u jednostek działających komunikacyjnie może powodować, że nie będą one w stanie ani uznać żadnej z przedstawianych im racji, ani żadnej też wysunąć z roszczeniem do jej uznania. Komunikując się za pomocą monologów, uczestnicy dyskursu wchodzą, jeśli można tak powiedzieć, w położenie kreatorów wartości *ex nihilo* i w konsekwencji wykraczają w swej praktyce językowej poza obligatoryjność, w tym poza obligatoryjność racjonalnego porządku uzasadnienia. „Tworzenie z nicości – pisze Kołakowski – nie może [...] uznać, by dopuszczalne było pytanie o jego rację”<sup>10</sup>. Wobec przyjętej tu wykładni pojęcia „odpowiedzialność” taki rodzaj operowania słowem, który użytkownikom języka odbiera lub ogranicza zdolność odczuwania powinności – zarówno powinności moralnej, jak i tej emanującej z racji argumentów – jest działaniem komunikacyjnym wymykającym się ocenie pod kątem jego odpowiedzialności. Odpowiedzialność za słowo, ponieważ z definicji zakłada zarazem moralne i racjonalne zobligowanie użytkowników języka, okazuje się na gruncie takiej komunikacji zjawiskiem trudnym do pojęcia. W granicach działania komunikacyjnego, którego koncepcja przewiduje samoodpowiedzialność podmiotu praktyki językowej, kategoria ta nie odnosi się do zachowań werbalnych w sposób adekwatny, te bowiem – jako całkowicie pozbawione normatywnego nacisku – wymykają się i moralnej, i racjonalnej analizie. To samo, choć z biegunowo przeciwnego powodu, dzieje się w warunkach funkcjonowania cenzury. Rzecz by można, że zarówno zupełny brak, jak i nadmiar normatywnego nacisku, odbiera ludzkiemu działaniu – także operowaniu słowami – moralność i racjonalność, a zatem to, co sytuuje je w zasięgu kategorii odpowiedzialność...

Obecnie trudność w posługiwaniu się pojęciem odpowiedzialności za słowo spotęgowana jest dodatkowo poczuciem napięcia pomiędzy tym, co moralne, a tym, co racjonalne, jako dwoma zasadniczo różniącymi się od siebie obszarami. Mowa tu o wrażeniu, jakie pozostawiają po sobie współczesne spory metaetyczne<sup>11</sup>. Pod wpływem polemiki emotywizmu i woluntaryzmu etycznego z etycznym kognitywizmem liczni autorzy zgadzają się, że racjonalność miewa wpływ destrukcyjny na życie moralne – że nie tylko nie jest w stanie ukonstytuować prawdziwie etycznej relacji między ludźmi, ale także potrafi niszczyć je, doprowadzać do rozkładu<sup>12</sup>. Zmysłowi moralnemu, jak

<sup>10</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 38.

<sup>11</sup> K. Krajewski, *Racjonalność w etyce – normatywna moc prawdy. Wstęp*, [w:] *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, red. K. Krajewski, Lublin 2007, s. 5.

<sup>12</sup> A. Marek-Bieniasz, *Czy we współczesnym świecie racjonalność jest zagrożeniem dla moralności*, [w:] *Człowiek wobec wyzwań racjonalności*, red. A. Kiepas, Katowice 2002, s. 121.

twierdzą, rozum jawi się jako zamknięty na wartości inne niż on sam i dlatego bezradny wobec pytań o dobro i zło<sup>13</sup>. Jednocześnie etycy zainspirowani metodologią scjentyzmu zwracają uwagę na fakt, że z perspektywy tego, co racjonalne, „mówienie w tradycyjnym języku moralności jest uznawane za nieracjonalne, za bezsensowne”<sup>14</sup>. W polu racjonalności „język ten odgrywa rolę języka martwego, a więc już nieużywanego, którego znaczenie nie pokrywa się z istniejącą rzeczywistością”<sup>15</sup>. Sytuację tę próbuje się wyjaśnić, wskazując na to, co w moralności uchybia roszczeniom *ratio*. Elementem podnoszonym w tym kontekście jest między innymi obawa rozumu o niekonkluzywność wnioskowań etycznych. Łączy się ją z wątpliwościami *ratio* co do jednoznacznego charakteru przesłanek leżących u podstaw rozumowań przeprowadzanych w etyce. Podkreśla się, że w odbiorze rozumu przesłanki owe (założenia i intuicje zawierające niedefiniowalne pojęcia pierwotne refleksji moralnej, takie jak „dobro”) są niezwykale wieloznaczne, a tym samym trudne do zoperacjonalizowania w procesie myślowym. Oparte na nich oceny (sądy) moralne wydają się rozumowi nieredukowalne do prostych zdań opisowych, a przez to także nieweryfikowalne empirycznie<sup>16</sup>.

Generalizując, nagromadzenie argumentów za nieracjonalnością moralności i amoralnością czy też niemoralnością racjonalności utrwala przekonanie o istnieniu rozdzwisku między moralnym i racjonalnym spojrzeniem na rzeczywistość. Buduje wyobrażenie o nich obu jako o dziedzinach jakościowo całkowicie odrębnych czy wręcz wzajemnie się wykluczających. Jeśli oznacza to, że działania współokreślane przez rozum i sumienie nie są możliwe ze względu na heterogeniczną naturę obu elementów, wówczas rzeczą wątpliwą jest, by którakolwiek z ludzkich aktywności podlegała ocenie przez pryzmat pojęcia odpowiedzialności. Do wydania takiej oceny niezbędne jest „otoczenie teoretyczne” pozwalające na syntezę tego, co moralne, z tym, co racjonalne. Stanowiła je niegdyś filozofia moralności, którą z uwagi na jej zakorzenienie w myśli Arystotelesa nazwać można „tradycyjną” lub „klasyczną”. Założenia tej filozofii obowiązywały co najmniej do czasów Immanuela Kanta. W ich świetle pierwiastek moralny i racjonalny tworzyły razem pewną całość: moralność wyróżniała człowieka jako istotę rozumną – była mu właściwa jako *animal rationale*. Według Kanta, co podkreśla Bertrand Saint-Sernin, rozum jest nie tylko centrum myślenia, ale także woli jako podstawy działania. U filozofa z Królewca nie ma jeszcze ostrego podziału na spekulatywną pracę rozumu i jego zaangażowanie praktyczne: oba typy aktywności nie różnią się od siebie jak dwie odrębne „substancje”, ale jak dwa modusy jednej i tej samej „substancji”<sup>17</sup>. Kantowskie pojęcie moralności, zdefiniowane jako świadomość prawa w ogóle: jako poczucie apodyktycznego i bezwarunkowego zobowiązania, tożsame jest z ideą w pełni autonomicznego prawodawstwa, które Kant łączy z rozumem jako władzą wyłączoną z porządku empirycznej przyczynowości i samą siebie

13 M. Golka, *Aksjologiczne podstawy cywilizacji europejskiej*, [w:] *Europa wspólnych wartości*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 2005, s. 18–19.

14 A. Marek-Bieniasz, dz. cyt., s. 121.

15 Tamże.

16 R. Wiśniewski, *Racjonalizm w etyce i niektóre jego ograniczenia*, [w:] *Racjonalność w etyce...*, s. 102, 105.

17 B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, tłum. M. Kalinowski, B. Banasiak, Gdańsk 2001, s. 219–220.



determinującą do działania<sup>18</sup>. Moralność, jak czytamy w *Krytyce praktycznego rozumu*, to „zasada, w której rozum, o ile chodzi o przyczynowość, nie powołuje się już na nic innego jako na motyw determinujący, lecz sam go już w sobie dzięki owej zasadzie zawiera i gdzie więc on sam jako czysty rozum jest praktyczny”<sup>19</sup>.

Według Bertranda Saint-Sernina, przyczyną postrzegania moralności i rozumu jako istotowo różnych fenomenów był proces instrumentalizacji rozumu<sup>20</sup>. Teza ta jest o tyle słuszna, że koncepcja rozumu jako narzędzia nie tylko usuwa z pojęcia *ratio* odniesienie do autonomicznego prawodawstwa, pozbawiając je normatywnej wymowy, ale także stanowi jedną z wielu prób jego redukcji do ściśle określonego, ograniczonego pola znaczeń. Uogólniając, można by zaryzykować twierdzenie, że rozchodzenie się porządków moralnego i racjonalnego to przede wszystkim skutek zawężenia pojęcia racjonalności. Współczesna krytyka metafizycznej i transcendentalnej wykładni rozumu mimowolnie uczyniła go przedmiotem niezwykle podatnym na redukcjonistyczne interpretacje. W tradycji scjentystycznej, która na współczesnym widzeniu racjonalności zaciążyła bez mała najbardziej, rozum staje się strukturą „spłaszczoną” do wymiaru naukowo-technicznego, immanentnie niezróżnicowaną przez aspekty aksjologiczne i moralne. Racjonalność, wyrażona w tak wąskozakresowym pojęciu, wydawała się uchwytna w precyzyjnej definicji, którą zaakceptować gotowa byłaby większość użytkowników nie tylko języka naukowego czy filozoficznego, ale również potocznego. Ścisłość pojęcia *ratio* uzyskana drogą redukcji jego semantycznej złożoności ma też jednak inną stronę. Jak podkreśla Herbert Schnädelbach, zawężenie dziedziny racjonalności do jednego wymiaru równoznaczne jest z poszerzeniem obszaru tego, co nieracjonalne czy irracjonalne<sup>21</sup>. Dziedzinom, które tak jak moralność znalazły się poza granicami okrojonej sfery *ratio*, współczesna wyobraźnia pojęciowa nadała częstokroć status elementu obcego, a nawet przeciwstawnego racjonalności.

Podsumowując: refleksja nad odpowiedzialnością za słowo, aby nie utracić swego przedmiotu, musi zachować w polu widzenia jego jednostkowo-wspólnotową i moralno-racjonalną złożoność. Stawia to przed nią następujące zadania. Po pierwsze: konieczność utrzymania równego dystansu względem konstrukcji teoretycznych opartych na absolutyzacji figur bądź to samoustanowienia, bądź zbiorowego autorytetu. Chodzi tu o uniknięcie zarówno skrajnej subiektywizacji, jak i obiektywizacji kryteriów odpowiedzialności za słowo, w wyniku których zatracają one swą normatywność moralną i racjonalną, jak to dzieje się i w sytuacji samoodpowiedzialności jednostki (absolutyzacja indywidualnej intuicji aksjologicznej), i w warunkach cenzury (absolutyzacja zbiorowego autorytetu czy to w domniemanym interesie państwowym, czy woli narodu). Po drugie: zadaniem refleksji nad odpowiedzialnością za słowo jest umożliwienie syntezy tego, co moralne, i tego, co racjonalne, przez usunięcie napięcia istniejącego między nimi wskutek redukcji semantycznej pojęcia rozumu. Cel stanowi

18 O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 2003, s. 190.

19 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 171.

20 B. Saint-Sernin, dz. cyt., s.192.

21 H. Schnädelbach, *O racjonalności i uzasadnianiu*, [w:] tegoż, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 58.

tu wypracowanie lub zinterpretowanie pod kątem „odpowiedzialności komunikacyjnej” rozszerzonej formuły racjonalności, w której kompetencje teoretyczne, formalno-logiczne czy argumentacyjne spotykają się z elementem zaangażowania praktycznego, to jest ze strukturą warunkującą etyczny namysł nad działaniem człowieka. Fakty, takie jak instrumentalizacja rozumu czy jego uhistorycznienie lub ujęzykowanie po historycznym i językowym zwrocie w myśli współczesnej, powodują, że synteza moralności i racjonalności w rozszerzonej na nowo formule rozumu otrzymać powinna usankcjonowanie inne niż w „tradycyjnej” filozofii moralności. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, ma to być usankcjonowanie inne niż metafizyczne czy transcendentne w „tradycyjnym” znaczeniu.

2. W tej części rozważań spróbuję wykazać, że płaszczyzną, na której zadania powyższe okazują się wykonalne, jest teoria rozumu komunikacyjnego czy też racjonalności komunikacyjnej Jürgena Habermasa. Przede wszystkim reprezentuje ona inny paradygmat niż metafizyczno-objektywistyczny czy transcendentально-subiektywistyczny. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* respektuje fakt odrzucenia „starej metafizyki i „odczarowania świata”, w tym „odczarowania rozumu”. Rozum komunikacyjny nie jest w związku z tym bytem transcendentnym i nie ma cech tradycyjnie pojętej substancji. Mimo to nie jest też sumą formalnych tylko zdolności myślenia lub organizowania działań ludzkich w wymiarze biurokratycznym. Habermasowskie pojęcie „racjonalności komunikacyjnej” – w przeciwieństwie do wielu „odczarowanych” pojęć racjonalności – zawiera treść substancjalną. Fakt, że źródłem owej treści jest językowy proces komunikacji, że rozum komunikacyjny jest typem rozumu „ucieleśnionego w codziennej praktyce językowej”<sup>22</sup>, oznacza, iż koncepcja Habermasa stanowi propozycję takiej formuły racjonalności substancjalnej, której przyjęcie nie zakłada powrotu do „tradycyjnej” kategorii rozumu metafizycznego. Tym bowiem, co owej racjonalności nadaje tu substancjalność, są sytuacyjnie i kontekstowo określone akty mowy. To one, realizując czysto illokucyjne cele działania komunikacyjnego, osadzają „zarządzający” nim rozum w sytuacjach „świata życia”<sup>23</sup>, względem którego *ratio* „starej” metafizyki zajmowało zwykle pozycję „zewnętrzzną”.

Odtwarzając strukturę rozumu poprzez materię działania zorientowanego na językowy konsens, Habermas próbuje uwalnić się także od schematów filozofii podmiotu. Charakteryzując elementy tej struktury nie jako transcendentalne warunki możliwości poznania, ale jako pragmatyczne przesłanki działania komunikacyjnego, stara się omijać wewnętrzne trudności transcendentalizmu. „[...] »analiza transcendentalna« oznacza badanie presumpcyjnie ogólnych, ale tylko *de facto* niedających się ominąć warunków, jakie muszą być spełnione, aby określone podstawowe praktyki czy dokonania mogły dojść do skutku”<sup>24</sup>. Zastąpienie kantowskich koniecznych *a priori* warunków możliwego doświadczenia koniecznymi w sensie pragmatycznym założeniami praktyki językowej oddala od rozumu komunikacyjnego krytykę trafiającą

22 J. Habermas, *Działanie komunikacyjne...*, s. 6.

23 Tamże.

24 Tamże, s. 9.

w czysty rozum Kanta, a podnoszącą kwestię jego niewspółmierności względem empirii jako nierozwiązywalnego problemu filozofii transcendentalnej. W teorii Habermasa „transcendentalne napięcie między tym, co idealne, a tym, co realne, między królestwem tego, co inteligibilne, a tym, co należy do sfery zjawisk, wnika w społeczną rzeczywistość kontekstów działania i instytucji”<sup>25</sup>.

Z powyższych powodów umocowanie syntezy moralności i racjonalności w teorii Habermasa uwalnia ją spod krytyki zwróconej w stronę tradycyjnego myślenia metafizycznego i transcendentalnego. Na samą możliwość takiej syntezy i opartej na niej kategorii odpowiedzialności za słowo wskazuje fakt współwystępowania elementu racjonalnego i moralnego w obrębie jednej struktury rozumu komunikacyjnego. Jürgen Habermas, nawiązując do teorii Thomasa McCarthy’ego, wymienia idealizujące przesłanki praktyki językowej, a wśród nich racjonalność wzajemnie przypisywaną sobie przez uczestników komunikacji oraz zgłaszane przez nich roszczenia do prawomocności wypowiedzi, w tym do prawomocności wypowiedzi ze względu na ich moralną słuszność<sup>26</sup>. Założenie o racjonalności naszych kontrpartnerów w dyskusji „powiada, że intencjonalnie działający podmiot jest w stanie w wymagających tego okolicznościach podać mniej lub bardziej przekonujący powód, dla którego zachował się albo wyraził tak, a nie inaczej”<sup>27</sup>. Zdaniem Habermasa, w założeniu uczestników komunikacji ich interlokutorzy to zawsze, aczkolwiek tylko hipotetycznie, osoby rozumne, a zatem „działające z uzasadnionych pobudek”<sup>28</sup>. Tak rozumiana racjonalność nie tylko współwystępuje u podstaw praktyki językowej z „elementem moralnym”, ale także – poprzez roszczenia do prawomocności – jest z nim w sensie formalno-pragmatycznym powiązana:

[...] obopólne domniemanie racjonalności określa, czego *zasadniczo* jeden od drugiego oczekuje. Ażeby porozumienie i komunikacyjna koordynacja działania w ogóle mogły być możliwe, aktorzy muszą być zdolni do zajmowania uzasadnionego stanowiska wobec podlegających krytyce roszczeń do prawomocności oraz do orientowania się na roszczenia do prawomocności również we własnym działaniu<sup>29</sup>.

Według Habermasa, zajęcie racjonalnie umotywowanego stanowiska wobec roszczeń do prawomocności komunikatów, to wymóg obowiązujący także w przypadku roszczeń do prawomocności wypowiedzi ze względu na ich słuszność moralną. Przechodząc za Habermasem do paradygmatu, którego istotę stanowi uznanie konstytutywnej roli języka, racjonalnego dyskursu i działania zorientowanego na porozumienie, umieszczamy refleksję moralną w polu dyskusji o normach etycznych, gdzie ważność owych norm opiera się na ich racjonalnym uzasadnieniu: dokonujemy przesunięcia dziedziny moralności w obszar uwarunkowań działania komunikacyjnego, przeobrażając ją

25 Tamże.

26 Tamże, s. 6.

27 Tamże, s. 20.

28 Tamże, s. 23.

29 Tamże, s. 27 – 28.

w dyskurs etyczny podporządkowany zasadom racjonalnej argumentacji. Proces ustalania norm etycznych – tak jak proces ustalania zdań prawdziwych – podlega u Habermasa tej samej zasadzie: porozumienie, by było prawomocne, musi stanowić rozumny konsens<sup>30</sup>. W efekcie „normy moralne muszą móc ponad historycznymi i kulturalnymi granicami poszczególnych światów społecznych pozyskać racjonalnie umotywowane uznanie wszystkich zdolnych do mówienia i działania podmiotów”<sup>31</sup>.

Na podstawie powyższych uwag widać, że powiązanie tego, co moralne, i tego, co racjonalne, odbywa się na gruncie działania komunikacyjnego poprzez „dyskursywizację” dziedziny moralności. Likwidacja napięcia między rozumem a moralnością wskutek sprowadzenia refleksji moralnej do procedur uzasadniania norm etycznych wyłanianych w trakcie komunikacji nie oznacza – jeśli przyjąć rozumowanie Habermasa – by refleksja moralna miała przez to ulec neutralizacji w obojętnych etycznie regułach dyskursu. Zdaniem autora *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*, opisanie warunków możliwości działania komunikacyjnego ma swoisty walor etyczny. Habermasowski dyskurs, jak zauważa Rafał Misiak, to *implicite* model moralnego ładu społecznego, którego reguły pozwalają zastąpić działania konfrontacyjne, strategiczne czy manipulacyjne dyskusją na argumenty, dialogiem poczytalnych użytkowników języka, porozumieniem opartym na racjach. Racjonalny dyskurs, zabezpieczając uczestników komunikacji przed sytuacją konfliktu, odznacza się więc swoistą etycznością. Można powiedzieć, że implikuje określony rodzaj etyki: etyki komunikacyjnej, etyki dyskursu<sup>32</sup>.

Wydaje się w związku z tym, że przestrzeń teoretyczna, jaką wyznacza teoria Habermasa, pozwala na eksponowanie moralno-racjonalnej struktury odpowiedzialności za słowo. Co więcej, umożliwiała ona analizę dwuaspektowości tego fenomenu także i w drugim jej rozumieniu: z zachowaniem równowagi pomiędzy aspektem indywidualistycznym i wspólnotowym czy też społecznym odpowiedzialności. To, co proponuje Habermas, jest próbą wytyczenia drogi dochodzenia do wspólnych przekonań i norm, którą ludzie współcześni – naznaczeni doświadczeniem indywidualizmu, wyzwoleni od prymatu tego, co społeczne – zdolni byliby podążać<sup>33</sup>. Działanie komunikacyjne to u Habermasa sytuacja określona przez międzypersonalną relację ja–ty<sup>34</sup>. Na jej płaszczyźnie zmiana ulega zarówno sens wiedzy jednostki o sobie samej, jak i charakter wpływu, który wywierają na nią ponadjednostkowe ustalenia (językowe konsensy). W obu wypadkach zmiana ta oznacza oddalenie możliwości zdominowania jednego elementu przez drugi. Jest to fakt istotny z punktu widzenia problematyki kryteriów odpowiedzialności, do których zdefiniowania, jak stwierdzono wyżej, nie wystarcza ani penetrowanie indywidualnej ludzkiej subiektywności, ani traktowanie *vox populi* jako źródła obiektywnych wskazań.

30 J. Habermas, *Teoria i praktyka*, [w:] tegoż, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 41.

31 Tegoż, *Działanie komunikacyjne...*, s. 35.

32 R. Misiak, *Spór o transcendentną koncepcję rozumu. H. M. Baumgartner versus J. Habermas*, Szczecin 2008, s. 146 – 147.

33 Tamże, s. 147.

34 J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 336 – 337.

To, jak zmienia się w kontekście komunikacyjnym sens samowiedzy jednostkowego podmiotu, pokazuje między innymi *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Cytowany niżej fragment pozwala zauważyć, że w interpersonalnej rzeczywistości komunikacji wszystko to, co podmiot indywidualny może wiedzieć o sobie (o swych kompetencjach komunikacyjnych), z góry włączone jest w odniesienie do innego podmiotu: w relację z interlokutorem, którego perspektywa naznacza „autorefleksję” każdego komunikującego się „ja”. Obecność interlokutora jako nieprzekraczalne założenie komunikacji językowej rozszerza ruch samoodniesienia „ja” o perspektywę drugiej osoby i pomniejsza tym samym epistemologiczne i metodologiczne znaczenie jego samowiedzy:

Pierwsza osoba, która w nastawieniu performatywnym zwraca się ku sobie z perspektywy drugiej osoby, może [...] *odtworzyć* swoje przed chwilą wykonane akty. Odtwarzająca rekonstrukcja wiedzy już zastosowanej zajmuje miejsce wiedzy refleksyjnie uprzedmiotowiającej, czyli samowiedzy<sup>35</sup>.

W ramach pierwotnie dialogowej relacji komunikacyjnej podmiotowa rzeczywistość *ego* nie może utrzymać pozycji absolutnej podstawy wszelkich typów ważności. Tu bowiem najwyższą instancją prawomocności jest konsens wspólnoty językowej<sup>36</sup>. W świetle interpersonalnych stosunków komunikacji nie oznacza to jednak bezwzględnego prymatu „społeczności słowa” jako zewnętrznego układu odniesienia dla zachowań językowych jednostki. Dialogowa forma wymiany komunikacyjnej sprawia, że „żaden autorytet zbiorowy nie ogranicza indywidualnej swobody dokonywania oceny, żaden nie mediatyzuje zdolności jednostki do formułowania osądów”<sup>37</sup>. Z tego punktu widzenia sens równowagi pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym, co „społeczne” (ponadjednostkowe, międzyjednostkowe), zawiera się w intersubiektywności momentu językowego porozumienia. „Tylko intersubiektywne uznanie podlegających krytyce roszczeń do prawomocności – pisze Habermas – wytwarza ten rodzaj wspólności, która może stanowić fundament doniosłych dla następstw interakcji zobowiązań dających obu stronom poczucie pewności”<sup>38</sup>.

Taka „wspólność” umożliwia jednostkowym, zdolnym do autonomicznego osądu podmiotom wejść w sytuację rozmowy, w której „jeden drugiego trzyma za słowo i żąda wytłumaczenia się”<sup>39</sup>. Można powiedzieć, że chodzi tu o sytuację, w której jeden podmiot komunikacji pociąga drugi do odpowiedzialności za wypowiedziane przez niego słowa. Sens „wspólności”, o której pisze Habermas, wyznaczany jest przez intersubiektywne porozumienie partnerów w dyskusji, a nie obiektywnie istniejącą zbiorowość roszzczącą sobie prawo do autorytatywnego osądzania użytkowników języka. Sugeruje to, iż pociąganie kogoś do odpowiedzialności za słowo nie zakłada w świetle teorii Habermasa naruszenia autonomii jego własnego osądu, lecz jedynie implikuje

35 Tamże, s. 337.

36 J. Habermas, *Działanie komunikacyjne...*, s. 68.

37 Tamże, s. 69.

38 Tamże.

39 Tamże, s. 20.

wymóg podania racji uzasadniających roszczenie do prawomocności, z jakim formuluje on swą wypowiedź. W polu działania komunikacyjnego zabieg ten nie odbywa się pod groźbą społecznie usankcjonowanej kary, od której wykonania nie przysługuje żadne odwołanie, ale jak ująłby to sam Habermas, „pod łagodnym naciskiem argumentów”<sup>40</sup>, wobec których zająć można samodzielnie sformułowane stanowisko, w tym również stanowisko krytyczne. Jednocześnie reguły rządzące tym dyskursem ograniczają podmioty w absolutyzowaniu ich indywidualnych stanowisk. Chroni to je przed zamknięciem w formie monologu i poszukiwaniem odpowiedzialności za słowo w znoszącej wszelką odpowiedzialność postawie bezwzględnej samoodpowiedzialności. Reguły dyskursu, w którym z założenia chodzi o intersubiektywne porozumienie stron, wydają się powstrzymywać podmioty komunikacji przed partykularyzowaniem kwestii odpowiadania za własne wypowiedzi. Rolą tych reguł – choćby tylko wstępnych warunków argumentacji – jest to, że „utrzymują dynamikę stopniowej decentralizacji pluralistycznych perspektyw interpretacji”<sup>41</sup>. Intersubiektywistyczna wykładnia komunikacji językowej „wyklucza partykularyzm, ale nie pluralizm”<sup>42</sup>.

Teoria Habermasa podważa zatem rozumienie odpowiedzialności za słowo zarówno jako odgórnie narzucanej sankcji społecznej, jak i arbitralnie formułowanej moralnej pretensji jednostki. Jednocześnie teoria ta dostarcza narzędzi do analizy rzeczzonej odpowiedzialności w jej dwuaspektowej, indywidualno-wspólnotowej formie. Narzędzia owe to wspomniana kategoria intersubiektywności oraz przywołane wyżej pojęcie pluralizmu. Własność komunikacji, którą pojęcie to wyraża u Habermasa, uchodzić może za warunek ważności stwierdzeń typu „x jest odpowiedzialny za to, co mówi”, „x jest odpowiedzialny za to, co pisze”. Sytuacja pluralizmu komunikacyjnego odpowiada cechom dyskursu określonym w postulacie idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Dyskurs realizowany przez taką wspólnotę zapewnia jego uczestnikom równe szanse w wykonywaniu aktów językowych i gwarantuje, że żadna z ich wypowiedzi nie zostanie pominięta w dyskusji ani też żadna nie będzie *a priori* wyłączona spod krytyki<sup>43</sup>. Dyskurs spełniający zasadę tak pojętego pluralizmu stanowi właściwą przestrzeń teoretyczną, w której odpowiedzialność za słowo rozważać można tak, jak wydaje się ona tego wymagać: jako zjawisko uchwytne na przecięciu tego, co społeczne, i tego, co jednostkowe. Tam, gdzie wspólnota językowa nie ogranicza z góry działań komunikacyjnych jednostki, a jednostka nie abstrahuje od kwestii rezonowania swych komunikatów we wspólnotcie, tam mówienie o odpowiedzialności za słowo staje się możliwe.

Działanie komunikacyjne w ujęciu Habermasa spełnia, co próbowałem pokazać, powyższy warunek na równi z wymogiem syntezy moralnej i racjonalnej strony odpowiedzialności.

**3. Zakres, w jakim teoria Habermasa uzasadnia konstatowanie odpowiedzialności, nie jest jednak nieograniczony. Wszak faktyczne warunki prowadzenia dyskursu nie**

40 Tamże, s. 69.

41 Tamże, s. 68.

42 Tamże, s. 67.

43 R. Misiak, dz. cyt., s. 138.

zawsze odpowiadać muszą tym idealnym. Empiria, w której zakorzeniony jest nasz język, nasuwa wątpliwość, czy gwarantująca pluralizm komunikacji idealna wspólnota językowa, a tym samym optymalny „dyskurs odpowiedzialności za słowo”, mogą realizować się w niej bez przeszkód<sup>44</sup>. Rzeczywista praktyka językowa poucza, że jej idealizujące przesłanki – między innymi założenie o racjonalności (poczytalności) podmiotów komunikacji – mają charakter hipotetyczny i obalalny. Faktyczne działania językowe częstokroć nie spełniają owych założeń, a ich podmioty, zdaniem Habermasa, nie są już wtedy pełnoprawnymi partnerami w komunikacji: „[...] w toku działania komunikacyjnego okazuje się, że ten, kto nie spełnia warunków pragmatycznie zakładanej poczytalności, zwyczajnie nie uczestniczy w grze”<sup>45</sup>. Sugerowałoby to, iż ktoś, kto wyłączony jest z komunikacji nastawionej na intersubiektywne porozumienie, wyłączony musi być także z relacji odpowiedzialności, dla której komunikacja ta jest warunkiem możliwości. W kontekście teorii rozumu komunikacyjnego osoba niebędąca kompetentnym podmiotem pluralistycznej i generującej konsens praktyki językowej nie może być również podmiotem odpowiedzialności za słowo. Pierwszą, dość oczywistą tego konsekwencją jest niemożność pociągnięcia takiej osoby do odpowiedzialności za to, co napisała lub powiedziała, niezależnie od skutków, jakie to wywołało. *Implicite* jednak, sytuacja ta oznacza także, że nieznanomość reguł dyskursu i brak dyspozycji argumentacyjnej wyklucza użytkownika języka z grona osób, wobec których można operować słowami w sposób odpowiedzialny bądź nie. W tym ujęciu niekompetencja komunikacyjna pozbawia nas środków służących zobowiązaniu innych osób do bycia odpowiedzialnymi operatorami słów. Gdy od mówcy czy też autora tekstu niepodobna egzekwować odpowiedzialności inaczej niż dyskursywnie, wówczas jednostki pozostające poza dyskursem, w tym jednostki niezdolne do uczestniczenia w nim z przyczyn obiektywnych, wystawione są na działanie komunikatów językowych jako osoby, przed którymi ich interlokutorzy nie odpowiadają za swe wypowiedzi. Zbiorowość wykluczonych z dyskursu, na co zwraca uwagę Hans Michael Baumgartner, wyznacza u Habermasa granicę, za którą uzasadnienie imperatywów etycznych staje się problematyczne<sup>46</sup>. Sądzę, że uwaga ta daje się rozszerzyć na sytuację odpowiedzialności za słowo, co ukazuje ją jako stan rzeczy o ograniczonej podstawie stwierdzalności i w efekcie ekskluzywnym charakterze.

Nadto, spektrum przypadków „odpowiedzialności komunikacyjnej”, których ustalenie leży w zasięgu teorii rozumu komunikacyjnego, zawężone jest stosownie do założeń tak zwanego zwrotu językowego. Według Habermasa bowiem, każda forma naszego bycia w świecie zapośredniczona jest przez język<sup>47</sup>, a zadania komunikacji ograniczone są do celów osiągalnych językowo. W tej sytuacji odpowiedzialność za słowo rozumiana może być jedynie, by tak rzec, lingwistycznie. Ze względu na czysto illokucyjną teleologię komunikacji, odpowiedzialność za słowo wydaje się nie obejmować u Habermasa pozajęzykowych konsekwencji użycia słów. Może to być typ

44 Tamże.

45 J. Habermas, *Działanie komunikacyjne...*, s. 26.

46 R. Misiak, dz. cyt., s. 144.

47 J. Habermas, *Działanie komunikacyjne...*, s. 19.

odpowiedzialności, która, ograniczona do procesu językowego porozumiewania się, nie bierze pod uwagę skutków owego procesu wykraczających poza jego „rzeczywistość”, to jest sięgających obiektywnie istniejącego świata. Taka odpowiedzialność nie wiązałaby *post factum* owych skutków z podmiotami komunikacji i ich językową aktywnością. Nie zobowiązywałaby także owych podmiotów do antycypowania potencjalnych konsekwencji tego typu w trybie odpowiedzialności *ante rem*.

Teoria rozumu komunikacyjnego jako element formujący pole refleksji nad odpowiedzialnością za słowo pozwala współcześnie nie zagubić jej wewnętrznej złożoności. Jednocześnie jednak nakłada na ową refleksję ograniczenia, które zdają się mieć kapitalne znaczenie przy próbie definiowania odpowiedzialności za słowo na poziomie aktów normatywnych. Filozoficzne konsekwencje *linguistic turn*, hipotetyczno-obalany status przesłanek działania komunikacyjnego oraz wspomniany „ekskluzywizm” sytuacji „odpowiedzialności komunikacyjnej” sugerują, że nie wszystkie komunikaty językowe mogą być kwalifikowane w sposób uzasadniony jako odpowiedzialne bądź nieodpowiedzialne. Mówiąc inaczej, dopóki intuicja co do moralnie negatywnych konsekwencji działania komunikacyjnego nie stanie się przedmiotem intersubiektywnego konsensu, dopóty działanie to nie może podlegać penalizacji jako nieodpowiedzialne w sposób prawomocny, zgodnie z rozumieniem tego pojęcia implikowanym przez paradygmat językowego porozumienia.

Wynikałoby z tego, że częścią naszej komunikacji językowej zawsze może być pewna pula wypowiedzi, za które nie da się nikogo pociągnąć do odpowiedzialności, choć co do wypowiedzi tych zachodzi obawa, iż naruszają one czyjeś dobra osobiste lub rozpowszechniają nieprawdę. Ponieważ w świetle teorii Habermasa obawa tego rodzaju nielegitymizowana dyskursywnie jest jako kryterium odpowiedzialności za słowo niewystarczająca, nie stanowi również żadnego „argumentu” za wycofaniem takich wypowiedzi z komunikacyjnego obiegu. Warunek, by wycofanie to poprzedzone było ustaleniem odpowiedzialności potwierdzonej językowym porozumieniem racjonalnych podmiotów, nie zawsze może być spełniony. Oznaczałoby to, że tam, gdzie nie jest to możliwe – gdzie próby uzyskania rozumnego konsensu ponoszą fiasko – nie ma podstaw do kwestionowania obecności wypowiedzi, o których niedyskursywnie „wiemy”, iż są dla kogoś krzywdzące lub po prostu niezgodne z prawdą. Maksymalizm, z jakim do tej sprawy podchodzić mogła tradycyjna filozofia moralności, nie jest udziałem myślenia postmetafizycznego i posttranscendentalnego, które reprezentuje Habermas. Odpowiedzialność za słowo jako postawa podmiotu związanego zasadami rozumu komunikacyjnego, a nie metafizycznego czy transcendentalnego, nie podlega ustaleniu w każdej sytuacji, która rodzi takie roszczenie. Rozum komunikacyjny jest zatem „rozumem odpowiedzialnym za słowo”, ale wyłącznie w granicach dyskursywnie realizowanej praktyki językowej. To, co wydaje się nam kłamstwem lub werbalnym ugodzeniem w godność człowieka, musi być na tym gruncie tolerowane do chwili, gdy odpowiedzialność autorów tych aktów (fakt przekroczenia przez nich granic wolności słowa) nie zostanie potwierdzona racjonalną zgodą użytkowników języka.

Wniosek ten, patrząc od innej strony, określić można by mianem „pragmatyczno-lingwistycznej poprawki” do liberalnej zasady wolności słowa. Zasada ta, według Johna



Stewarda Milla, stosowana powinna być „bez żadnych absolutnie zastrzeżeń”<sup>48</sup>. Absolutna swoboda dyskusji jest jednak w klasycznym liberalizmie także warunkiem żywotności prawdy jako obiektywnej wartości poznawczej. Niczym nieograniczona komunikacja – dopuszczająca na równi prawdę i fałsz – nie może w żadnym razie naruszyć prawdy, a jedynie doprowadzić do zaktualizowania formy, w jakiej ją znamy. Dopiero w ramach postmodernistycznej wykładni, co podkreśla Gertrude Himmelfar, bezwzględna swoboda wypowiedzi radykalnie zmienia swą funkcję, stając się warunkiem wyzwolenia od prawdy jako kategorii totalizującej, autokratycznej<sup>49</sup>. W tym kontekście wolność słowa, ograniczona u Habermasa racjonalną zgodą podmiotów komunikacji, stanowi ujęcie sytuujące się gdzieś pomiędzy dwoma wyżej wymienionymi. Rozumienie wolności słowa, jakie ujęcie to implikuje, jest wypadkową przyjmowanych przez Habermasa perspektyw teoretycznych: „zwrotu językowego”, formalnej pragmatyki i „realizmu wewnętrznego”. Jego stosunek do „realizmu wewnętrznego” Hilarego Putnama<sup>50</sup> ma w tym kontekście szczególne znaczenie, ponieważ koncepcja ta, zastosowana do kwestii wolności słowa, pozwala na włączenie do jej analizy kategorii prawdy o normatywnym charakterze, choć zarazem uwzględniającej relatywizujący wpływ językowego zapośredniczenia poznania, którego Mill nie brał jeszcze pod uwagę, a wielu postmodernistów używa jako argumentu przeciwko prawdzie w ogóle. Na normatywny charakter prawdy u Habermasa wskazuje jej funkcja regulatywna przy stwierdzaniu faktów. Działanie to jest zorientowane na prawdziwość wypowiedzi, które jednak odnoszą się – i to jest moment istotny z punktu widzenia „realizmu wewnętrznego” – nie do obiektywnie istniejącego świata, ale do tego, co jako fakt może być stwierdzone w języku. To, czego zatem dotyczą wypowiedzi prawdziwe, nie jest tu rozumiane reprezentacjonalistycznie: nie jest istniejącym niezależnie przedmiotem, lecz czymś, co do czego można się porozumieć: czymś, o czym nasza wypowiedź może być racjonalnie akceptowalna. Osłabienie kategorii prawdy przez jej znaczeniowe zbliżenie do akceptowalności nie narusza normatywnego sensu prawdziwości, o którą chodzi nam, gdy wypowiadamy się o czymś, ponieważ to, co akceptowalne, zależy od porozumienia racjonalnych podmiotów, a te wnoszą prawdziwość do komunikacji jako swoje roszczenie. W stosunku do siebie i innych zakładają, że ten, kto mówi o czymś, przyjmuje sam, iż mówi prawdę. O osłabionej naturze tej prawdy świadczy to, iż jako pragmatyczne roszczenie komunikacyjne jest ona falsyfikowalna, podobnie jak ewentualna legitymizująca to roszczenie zgoda komunikujących się.

Wynika z tego, że absolutna wolność słowa klasycznego liberalizmu tylko częściowo ma swój odpowiednik w Habermasowskim warunku nieskrępowanego realizowania aktów komunikacji. W świetle rozumowania Milla swobodna dyskusja musi pomieścić w sobie wypowiedzi jawnie fałszywe, a nawet intencjonalnie wprowadzające w błąd. Do takiej dyskusji przystąpić można, zakładając z góry zarówno prawdziwość,

48 J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1959, s. 133.

49 G. Himmelfarb, *Granice liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.), Kraków – Warszawa 1996, s. 116 – 120.

50 J. Habermas, *Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnam Kantischem Pragmatismus*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 48/2000.

jak i fałszywość swych komunikatów, orientację zarówno na prawdę, jak i na fałsz u naszych interlokutorów. Możliwość ta jest tu w zasadzie tożsama z istotą wolnej komunikacji. Z punktu widzenia Habermasowskiej teorii byłoby jednak pragmatycznie niemożliwe, by wypowiedź intencjonalnie kłamliwą uważać za pełnoprawną część komunikacji językowej *sensu stricto*. Jej cel podstawowy, czyli porozumienie się co do czegoś, wyposaża każdy akt komunikacyjny w roszczenie do prawdziwości jako warunek jego spełnienia i przyjęcia przez innych. W tym ujęciu kategoria prawdy nie jest, jak u Milla, czymś „zewnątrznym” wobec praktyki językowej; lecz elementem struktury jej „wewnętrznych” założeń. Przypuszczalnie, wolność wypowiedzi jako immanentny problem komunikacji językowej czerpie swój sens także z tych założeń. Jeżeli warunki językowego porozumienia co do czegoś są również warunkami wolności słowa, to tej ostatniej nie sposób pomyśleć poza orientacją na prawdę. Z jednej strony, wyklucza to sytuację, by świadome operowanie fałszem lub przyzwalanie z góry na fałszywość czyichś wypowiedzi stanowić mogło o swobodzie komunikowania się. Z drugiej jednak, nie oznacza też redukcji wolności słowa do podążania za prawdą wyobrażoną jako obiektywny stan rzeczy, względnie, stosunek naszego poznania do owego stanu, dla którego język poszukiwałby tylko adekwatnych form wyrazu. Na poziomie teorii Habermasa o charakterze związku prawdy i wolności słowa decyduje fakt, iż wypowiedź sformułowana lub przyjęta z roszczeniem do jej prawdziwości nie odnosi się do świata obiektywnego, tylko do wyartykułowanego językowo. Weryfikacji bądź falsyfikacji roszczeń prawdziwościowych dokonuje się tutaj wyłącznie przy użyciu reguł rządzących osiągnięciem językowego konsensu. Wolność słowa w związku z tym – jako aspekt komunikacji regulowanej roszczeniem do prawdziwości – ma swe właściwe miejsce w dyskursie. Kategoria wolności pokrywa się tu, jak sądzę, z tym, co w obrębie dyskursu definiuje „idealną wspólnotę komunikacyjną”. Generalizując, chodziłoby o równouprawnienie podmiotów komunikacji w swobodnym formułowaniu wypowiedzi, w tym krytyki wypowiedzi innych podmiotów, przy jednoczesnym podporządkowaniu zasadom racjonalnej dyskusji i jej celowi: intersubiektywnemu porozumieniu. Racjonalny konsens wydaje się więc u Habermasa granicą wolności słowa. Nie jest to granica nienaruszalna w tym znaczeniu, iżby dyskursywnie uzyskane porozumienie co do prawdziwości jakiegoś twierdzenia miało podlegać obiektywizacji, a co za tym idzie, stawać się samo w sobie odporne na krytykę. Skorelowana z historyzującą perspektywą *linguistic turn* obalalność tego, co racjonalnie da się uzgodnić w działaniu komunikacyjnym, pozostawia otwartą przestrzeń dla krytyki, której sama możliwość wydaje się rękojmnią wolności słowa. Fakt, że zgodnie z pragmatyczną wykładnią komunikacji językowej Habermasa także krytyka nie mogłaby istnieć bez roszczenia do prawdziwości jej samej, wpisuje w wolność słowa orientację na jej poszukiwane w konsensie granice. Można przez to rozumieć, iż w kontekście pragmatycznych uwarunkowań działania komunikacyjnego wolność owa odsyła *implicite* do odpowiedzialności za słowo jako drugiej strony samej siebie.

Jako miara wolności słowa i zarazem usankcjonowanie odpowiedzialności za nieintersubiektywne porozumienie kompetentnych dyskursywnie podmiotów potwierdza, że figura samoodpowiedzialności nie ma zastosowania do komunikacji językowej, ta

bowiem rządzi się regułami zakładającymi istnienie pewnej komunikacyjnej wspólnoty. Wbudowanie owych reguł w podstawę praw wyznaczających granice wolności (odpowiedzialność) użytkowników języka chroni z kolei przed wprowadzeniem regulacji przewidujących sankcje za określone wypowiedzi artystyczne, prasowe, polityczne czy inne jedynie na mocy – obiektywizowanego poza dyskursem – interesu społecznego, woli narodu, racji stanu *et cetera*. Rozwiązanie to przypomina cenzurowe podporządkowanie „irracjonalnemu autorytetowi” w rozumieniu Fromma. Automatyzm w osiąganiu satysfakcji moralnej, jaki ono obiecuje, rodzi wszelako raz po raz pokusę ustanowienia takiego prawa. Etyczny maksymalizm jego retoryki stosunkowo łatwo przykrywa ryzyko związane z traktowaniem powyższych czynników jako racji uzasadniających stosowanie wobec podmiotów komunikacji sankcji prawnokarnych. Ryzyko to, o czym była tu mowa, dotyczy niebezpieczeństwa zanegowania postawy „odpowiedzialności komunikacyjnej” w sytuacji działania instytucji cenzorskich. Powód, dla którego grożące tym niebezpieczeństwem projekty normatywne nie wywołują w części opinii publicznej większego zaniepokojenia, a niekiedy nawet wzbudzają w niej głębokie zrozumienie, tkwi zapewne w uruchamianym przez nie złudzeniu moralnym: w iluzji możliwości stworzenia mechanizmów automatycznie „filtrujących” przestrzeń komunikacyjną, to jest z góry eliminujących z niej wypowiedzi niepożądane: szkodliwe, krzywdzące lub nieprawdziwe. Teoria Habermasa nie daje podstaw do takiego rozwiązania, poucza bowiem, że konstatowanie czyjejs odpowiedzialności za słowo wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami natury etycznej i prawnej zależy całkowicie od dyskursywnych poszukiwań konsensu, które często, jak pokazuje doświadczenie, kończą się niepowodzeniem. Wobec faktu, że intersubiektywna zgoda co do czegoś częstokroć leży poza naszym zasięgiem, odpowiedzialność za słowo rozumieć należy jako zjawisko uchwytnie tylko warunkowo: w określonych okolicznościach wymykające się ujęciu, to znaczy w tym kontekście, wymykające się uzasadnieniu. W takich momentach Habermas wydaje się wzywać nas – a w szczególności twórców prawa – do powściągnięcia moralnej ambicji i poniechania prób prawnej egzekucji roszczeń maksymalistycznej „etyki słowa”. Dyskurs jako probierz ich prawomocności wskazuje u Habermasa na granicę, której przekroczenie sprawia, że regulacje limitujące wolność słowa w imię odpowiedzialności za nie zmieniają się w narzędzia cenzury, czyli antytezę odpowiedzialności za słowo we właściwym sensie. Obszar tej odpowiedzialności, czego dowodzi istnienie wspomnianej granicy, nie pokrywa się z dziedziną komunikacji językowej w ogóle. Ich wspólna płaszczyzna to pole o powierzchni zmieniającej się wraz z przebiegiem naszej komunikacji.

Rozwijając swe kompetencje komunikacyjne – ćwicząc się między innymi w stosowaniu reguł dyskursu – możemy starać się o rozszerzenie owego obszaru. Poszerzając umiejętność konsensualnego komunikowania się, potencjalnie poszerzamy też zakres możliwej odpowiedzialności za to, co komunikujemy. Do podniesienia zdolności komunikacyjnych, a tym samym zwiększenia zasięgu odpowiedzialności wyposażonych w nie podmiotów, istotnie przyczynić się mogą zinstytucjonalizowane praktyki mediacyjne. Pod pewnymi względami proces ten niejednoznacznie je przypomina. Podobnie jak działanie komunikacyjne, mediacja polega na dialogu uwzględniającym

punkty widzenia obu lub więcej stron i zorientowanym na osiągnięcie wspólnego rozwiązania<sup>51</sup>. Mediacja wymaga też od jej uczestników dojrzałości intelektualnej i emocjonalnej na poziomie umożliwiającym wyartykułowanie własnego stanowiska<sup>52</sup>, co w przybliżeniu odpowiadałoby założeniu o racjonalności (poczytalności) podmiotów komunikacji u Habermasa. Sugeruje to, że uczestnicząc w mediacjach, bierzemy udział w działaniu komunikacyjnym pozwalającym na „inteligentne poszerzanie i wzajemne splatanie się światów społecznych, które w przypadku danego konfliktu jeszcze się wystarczająco nie dotarły”<sup>53</sup>. W działaniu tym – tak jak podczas mediacji – „toczące spór stronnictwa uczą się [...] nawzajem wciągać we wspólnie konstruowany świat, aby następnie kontrowersyjne działania móc osądzać i konsensualnie rozwiązywać w świetle zgodnych standardów ocen”<sup>54</sup>.

Jednocześnie, równie wiele wskazuje na to, że właściwym instytucjonalnym odpowiednikiem Habermasowskiego modelu komunikacji jest rozprawa sądowa. Tym, co zasadniczo różni tę komunikację od mediacji, a wyraźnie zbliża do sądowej rozprawy, jest jej ewidentnie dyskursywny profil. W przewodzie sądowym najważniejsze jest to, co ma wartość dowodową, dlatego na plan pierwszy wysuwa się w nim prezentowana przez strony argumentacja<sup>55</sup>. Racje uzasadniające, jakich domagają się od siebie nawzajem dochodzące do porozumienia podmioty komunikacji językowej, są ostatecznie tym, od czego zależy werdykt sędziego. Wewnętrzną trudnością tej analogii jest fakt, iż werdykt to rozstrzygnięcie uznające prawomocność argumentacji tylko jednej ze stron, a zatem niejako z definicji pozbawione cechy autentycznej konsensualności, o którą chodzi i w działaniu komunikacyjnym, i w mediacji. Jeżeli dla Habermasa działać komunikacyjnie, znaczy w założeniu być zdolnym do uzasadnienia swych wypowiedzi i zarazem dążyć do konsensu jako co najmniej dwustronnego porozumienia, w którym odmienne punkty widzenia różnych osób zostają ze sobą uzgodnione na wspólnie utworzonej płaszczyźnie komunikacji, to ma on na myśli typ działania językowego, które można by określić mianem „mediacji dyskursywnej”. Mediacyjne zrozumienie dla inności partnera w rozmowie czyni to działanie otwartym na przekraczanie granic partykularnych horyzontów życiowych. Ekskluzywny w skutkach wymóg kompetencji argumentacyjnych ogranicza z kolei perspektywę jego otwarcia do dyskursywnego poziomu komunikacji. W Habermasowskim modelu praktyki językowej nastawienie mediacyjne może, wykorzystując wizję konsensu jako elementu motywującego, rozwinąć kompetencje komunikacyjne podmiotów, ale w granicach dyskursu, a zatem w węższym zakresie, niż to zwykle bywa w mediacjach<sup>56</sup>.

Osiągnięcie dyskursywnego konsensu w sprawie odpowiedzialności za słowo nie oznacza w tym świetle, by kategoria „odpowiedzialności komunikacyjnej”, co do której udało nam się porozumieć za pomocą racji i argumentów, pozwalała przekuwać się

51 G. Nordhelle, *Mediacja. Sztuka rozwiązywania konfliktów*, tłum. K. Drozdowska. Gdańsk 2010, s. 146 – 147.

52 Tamże, s. 49.

53 J. Habermas, *Działanie komunikacyjne...*, s. 35 – 36.

54 Tamże, s. 36.

55 G. Nordhelle, dz. cyt., s. 33–34.

56 Tamże, s. 34, 49.

w prawa z góry regulujące komunikację językową we wszystkich jej spektrach. W wymiarze formalnoprawnym dyskursywny konsens ogranicza obszar odpowiadania za to, co się mówi, do wycinka komunikacji będącego przedmiotem ugody zawieranej za porozumieniem stron w postępowaniu sądowym lub przy udziale mediatora, który uczestników mediacji zachęcił do wyboru racjonalnego dyskursu jako właściwej strategii prowadzenia dialogu. Wynika z tego, że wobec odpowiedzialności za słowo jako uniwersalnego roszczenia moralnego postawa „omnipotentnego egzekutora” jest nieadekwatna, bo oparta na nierealistycznych pretensjach etycznych i zawyżonej ocenie możliwości naszej władzy sądenia innych, w tym wypadku innych podmiotów komunikacji. W świetle poglądów autora *Teorii i praktyki* myśl współczesna nie jest powołana do bycia gwarantem realizacji tego typu roszczeń. Świadoma swego „osłabienia” po historycznym i językowym zwrocie w humanistycie czy naukach społecznych wie, iż w udziale przypada jej najwyżej rola ich strażnika lub interpretatora<sup>57</sup>.

„Skromność” tej postawy kryje w sobie autentyczną, choć „nienarzucającą się” etyczność. Chodzi o fakt, że roszczenia do odpowiedzialności za słowo – nawet wtedy, gdy nie mogą być uprawomocnione – przenikają naszą praktykę językową, podobnie jak rozum komunikacyjny, z którego dają się wyprowadzić. Odpowiedzialność podmiotów komunikacji, choć nie zawsze może być dowiedziona, zawsze – z pragmatyczną koniecznością – jest antycypowana. Owa antycypacja to jak gdyby etyczna intencjonalność rozumu komunikacyjnego. Można przez to rozumieć, że każde działanie komunikacyjne jest w założeniu działaniem odpowiedzialnym wobec kogoś lub czegoś. W innym wypadku dałoby się ono pomyśleć jako „gra językowa” o stawce obniżonej z poziomu intersubiektywnego porozumienia do poziomu skutecznej manipulacji: jako działanie, które przez niski stopień wzajemnego zaufania jego uczestników zatracą swe komunikacyjne funkcje. Antycypacja odpowiedzialności za słowo to zatem pragmatyczne założenie wszelkiej wymiany komunikatów, funkcjonalnie przypominające elementy rozumu komunikacyjnego. Podkreślana przez Habermasa hipotetyczność i obalność takich założeń stanowi przestrożę mówiącą, iż pomiędzy antycypowaną odpowiedzialnością za słowo a etycznym kodeksem operowania słowem nie ma gwarantowanego *a priori* przejścia. Jest tylko narażone na porażkę poszukiwanie konsensu w kwestii granic wolności wypowiedzi. Z punktu widzenia teorii Habermasa poszukiwanie to jest pragmatycznie nieuniknione. Jego wyniki z kolei są empirycznie falsyfikowalne w praktyce językowej. Ignorowanie nieuchronności pytania o odpowiedzialność w komunikacji jako pytania o intersubiektywnie uznawane granice wolności wypowiedzi prowadzi do postawy samoodpowiedzialności jednostkowego użytkownika języka i dewaluacji roli wspólnoty komunikacyjnej. Pomijanie obalnego charakteru ustaleń możliwych w tej materii skutkuje zwykle zaostrzeniem społeczno-politycznej kontroli w polu komunikacji aż do wytworzenia takiej czy innej formy cenzury i zakwestionowania autonomii komunikującej się jednostki. Etyczne przesłanie zawarte w tych konkluzjach nie implikuje żadnej uniwersalnej normy,

57 J. Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter Und Interpret*, [w:] tegoż, *Moralbewei tsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, s. 12.

która z góry określałaby odpowiedni do każdej sytuacji komunikacyjnej sens odpowiedzialności za słowo. Przesłanie to wskazuje, czym powinno, względnie czym nie powinno odznaczać się działanie zmierzające do ustalenia tej odpowiedzialności w różnych przypadkach. Jego metodologiczny charakter sprawia, że raczej wyznacza ono standard praw pozytywnych w zakresie komunikacji językowej, niż samo w sobie stanowi ich egzemplifikację.

Przypadkowe lub celowe niedochowanie owego standardu uruchamia mechanizmy negujące na równi wolność słowa i odpowiedzialność za nie.



MAGDALENA SAGANIAK

## **Słowo badacza wobec słowa twórcy – problemy metodologiczne i etyczne**

Odpowiedzialność za słowo w komunikacji literackiej rozumiem jako odpowiedzialność za swoje słowo – usytuowane względem słowa już wypowiedzianego (ogłoszonego), zwłaszcza słowa cudzego (nie własnego). Biorę tu pod uwagę takie przypadki, jak słowo krytyka, interpretatora, tłumacza i badacza tekstu literackiego względem tego tekstu; słowo w inscenizacji dramatu względem dramatu lub innego tekstu adaptowanego na scenę; tekst tłumacza względem tekstu tłumaczonego i tekst edytora względem tekstu autorskiego.

Odpowiedzialność jest cechą, którą można przypisać wyłącznie postępowaniu i postawie człowieka (istocie rozumnej). Odpowiedzialności nie można przypisać tekstowi, lecz jedynie istocie, która go napisała lub wygłosiła. Odpowiada się zawsze przed kimś. Tym kimś jest w pierwszym rzędzie osoba (istota rozumna), która napisała (wygłosiła) tekst, o którym mówi druga osoba. Poza tym jednak odpowiada się zawsze przed każdym, do kogo się mówi lub kto może słyszeć (odbierać) moją wypowiedź.

### **1. Społeczne reguły odpowiedzialności za słowo. Zakaz odmawiania komuś odpowiedzialności za jego wypowiedź**

We współczesnym językoznawstwie, za Austinem i Searlem, wypowiedź ujmuje się jako akt, osadzony w regułach pragmatyki języka. Aktom mowy przysługuje fortunność (zbudowanie zgodnie z regułami pragmatyki językowej i adekwatność do sytuacji) lub niefortunność. Jak to już zbadał Austin, nie wszystkim prawidłowo zbudowanym, fortunnym wypowiedziom przysługuje prawda lub fałsz, lecz tylko tzw. konstatacjom. Jądrzem konstatacji jest zdanie, które może być uznane za sąd w sensie logicznym – dotyczy ono rzeczywistości – i przysługuje mu prawdziwość lub fałszywość. Na przykład wypowiedź



będąca oświadczeniem świadka: „Widziałem, jak oskarżony wychodził o godz. 23.30 z baru »Fawory« na Żoliborzu” albo wypowiedź oskarżonego o dowodzie rzeczowym: „Widzę ten pistolet pierwszy raz i nigdy go nie użyłem”, mogą być fortunne, jeśli są złożone w sądzie na pytanie sędziego, i mogą być prawdziwe lub fałszywe.

Jako ludzie, czyli istoty posługujące się językiem, przypisujemy sobie odpowiedzialność za to, co robimy i mówimy. Zakres tej odpowiedzialności regulują pewne normy. Jedną z najbardziej wyrazistych oznak funkcjonowania norm w sferze odpowiedzialności za słowo jest tzw. „dopuszczalność”. Co jest dopuszczalne, a co nie, co wolno i wypada powiedzieć, a czego nie wypada, reguluje na swój sposób prawo obyczajowe, prawo moralne i reguły poszanowania godności, obowiązujące w danej społeczności<sup>1</sup>. Pewien inny zakres (na ogół węższy niż ten pierwszy) regulują normy prawne (istnieją wypowiedzi, które nie są karalne, lecz są niedopuszczalne z punktu widzenia obyczajności)<sup>2</sup>, jeszcze inny – prawo religijne (można zgrzeszyć słowem, które jest dopuszczalne zarówno pod względem prawnym, jak i obyczajowym). Co jest „niedopuszczalne”? Wiele aktów, na przykład wyzwiska, obraza godności własnej, obraza uczuć religijnych i patriotycznych, szerzenie hasel rasistowskich i faszystowskich, szerzenie infamii. Łatwo dostrzec, że dyrektywy te zakazują traktowania słowem czegoś, co ma wartość (w oczach jakiejś społeczności) tak, jakby jej nie miało, i traktowania tego, kto ma godność (a każdy ją ma) tak, jakby godności nie miał.

Jeśli głębiej wejrzymy w zbiór wypowiedzi niedopuszczalnych, to zobaczymy, że bardzo znaczna ich liczba opiera się na jeszcze bardziej szczegółowych dyrektywach: istnieje zakaz zarzucania komuś fałszu (jeśli mówi prawdę), zakaz zarzucania komuś złych intencji (jeśli ma dobre), zakaz zarzucania wypowiedzenia czegoś w sposób świadomy (jeśli mówiący nie miał tej świadomości). Uważa się to za szczególnie niegodne. Potępienie tego rodzaju aktów wydaje się nawet silniejsze niż potępienie zwykłych naruszeń czyjejś godności lub powszechnie uznanych wartości. Dyrektywy strzegące przed tego rodzaju perfidnymi zachowaniami odnoszą się do relacji między

1 Normy dotyczące posługiwania się słowem kształtują się na przecięciu trzech obszarów życia społecznego: norm współżycia społecznego, norm moralnych i zasad posługiwania się językiem. Wszystkie one funkcjonują głównie w sferze zwyczaju, przekonania, wiedzy o świecie, postaw i cnót, i zawsze są tylko częściowo skodyfikowane. Każdy z tych obszarów bywa ujęty w pisany prawie, które stanowi jakby czwartą wielką sferę. W *Etyce politycznej* (Warszawa 1994) Bernhard Sutor rozważa zagadnienie odpowiedzialności jako cnotę towarzyszącą roztropności politycznej, ta zaś wiąże ze sobą poznanie i wolę, myślenie i działanie. W tym ujęciu odpowiedzialność jest cechą tych zachowań, którym towarzyszy pamięć o przeszłości, zręczność w poruszaniu się w warunkach terażniejszości i świadomość skutków działania, zarówno tych pożądaných, jak i możliwych niepożądaných (96–98). Odpowiedzialne działanie – w bardzo skomplikowanej sferze politycznej, w jakiej mamy do czynienia z ogromną liczbą nieznaných czynników – zawsze jest narażone na błąd (98), tym niebezpieczniejszy, że człowiek współczesny dysponuje środkami, które są w stanie unicestwić ród ludzki i życie na Ziemi. Opisuując odpowiedzialność człowieka za całą ludzkość, Sutor posługuje się kategoriami: sprawiedliwość, wyjście poza horyzont własnego interesu, dobro wspólne (174).

2 Aspekt odpowiedzialności za słowo w życiu publicznym dostrzega od wieków prawo, które wypowiedź publiczną (a niekiedy także prywatną) traktuje jako czyn, podlegający przepisom prawnym. Dość powiedzieć, że w Polsce za samo wypowiedzenie publiczne jakiejś kwestii można być pociągniętym do odpowiedzialności cywilnej, a nawet ukaranym więzieniem z art. 212 Kodeksu Karnego.

samymi wypowiedziami, regulują społeczne zasady odnoszenia się do czyjejś wypowiedzi w obrębie swojej własnej wypowiedzi. Można powiedzieć, że istnieje bardzo wyraźny zakaz interpretacji czyjejś wypowiedzi wbrew jej intencji, zwłaszcza jeśli ta intencja jest mówiącemu znana. Ale także jeśli nie jest znana, interpretujący ma obowiązek dołożyć wszelkich starań, aby właściwie zrozumieć sens i cel interpretowanej wypowiedzi. Nie wolno zakładać, nie mając ku temu podstaw, że wypowiedź nie ma sensu lub że jest fałszywa. Wyrażając tę kwestię innymi słowami, można powiedzieć, że **istnieje zakaz odmawiania komuś odpowiedzialności za jego wypowiedź**. Dyrektywie tej trudno się dziwić: strzeże ona zasadniczej cechy przekazu językowego, samego jego rdzenia: powiązania słowa z wypowiadającą go osobą, która nadaje jej sens i ufa, iż zostanie właściwie zrozumiana.

Baczną uwagę należy zwrócić na fakt, iż reguły te działają w takim kontekście, w którym można zasadnie postawić problem prawdy i fałszu, a także sensu wypowiedzi oraz intencji jej autora. Innymi słowami – reguły te działają w środowisku, w którym można mówić o rzeczywistości (jako o tej sferze, do której odnoszą się wypowiedzi) oraz o referencji (zdolności słowa do związania go z pewnym obszarem rzeczywistości), a także – sprawa ta jest niezmiernie istotna – w którym przyznaje się mówiącemu podmiotowość. Podmiotowość właśnie polega bowiem na tym, iż podmiot posiada świadomość, co ściśle jest związane z posługiwaniem się językiem. Podmiot wypowiada swoją myśl, nadając wypowiedzi określone znaczenie na mocy reguł języka (w terminologii Austina aspekt fatyczny aktu), co oznacza także – że odnosi słowa i zdania, których używa, do określonych, wybranych przez siebie fragmentów rzeczywistości (w terminologii Austina – aspekt retyczny aktu). Wynika stąd, iż podmiot nie tylko zna reguły konstrukcji zdań w danym języku (zna system języka), lecz także zna zakładane w danym języku relacje między konstrukcjami języka a rzeczywistością (zna pragmatykę języka). Dlatego tylko może mówić *prawdę*, to jest w zamierzony przez siebie i znany swoim odbiorcom sposób odnosić słowa i zdania języka do wyróżnionych przez siebie fragmentów rzeczywistości. Umie też przewidzieć, jak skonstruowana przez niego wypowiedź będzie rozumiana przez odbiorcę – na wszystkich poziomach znaczenia, włącznie ze skutkami pragmatycznymi<sup>3</sup>.

Każdy akt mowy, zdaniem Austina, posiada tzw. siłę illokucyjną. Nie tylko np. zaproszenie, które zaproszonego zobowiązuje do przybycia, a zapraszającego – do przyjęcia osoby zaproszonej, czy przeprosiny za obraźliwą opinią, niepozwalające przepraszającemu nadal podtrzymywać tej opinii, a przeproszonemu – na podtrzymywanie urazy, ale także zwykłe powiadomienie posiada swoistą siłę illokucyjną, a to znaczy, że zmienia rzeczywistość ludzką w zakresie ustalonym w akcie. Posługiwanie się siłą illokucyjną należy do pragmatycznych umiejętności językowych mówiącego i jego słuchacza. Jeśli kogoś o czymś powiadomiono, to nie może się zachowywać tak, jakby

3 W niedużej, ale bardzo ważnej książce *W stronę filozofii czynu* (przeł., wstęp B. Żyłko, Gdańsk 1997) Michaił Bachtin ukazuje człowieka jako istotę czyniącą, działającą, świadomie zmieniającą swoje relacje ze światem i z innymi osobami. Jednym z najważniejszych narzędzi działania człowieka jest słowo, zawsze odnoszące się do słów już wypowiedzianych i niejako oczekujące na możliwe odpowiedzi, co sprawia, że przestrzeń działania staje się sferą dialogu. Każda wypowiedź tego dialogu może być swego rodzaju czynem.

o niczym nie wiedział. Jeśli ktoś komuś coś powiedział, używając tego czy innego aktu mowy, to użył pewnej siły illokucyjnej i powinien umieć przewidzieć skutki jej użycia. Na tej umiejętności opiera się odpowiedzialność za słowo<sup>4</sup>.

O każdym akcie mowy wyjściowo zakłada się, iż jest odpowiedzialny, a zatem każde zachowanie językowe, którym ktoś świadomie czyni komuś krzywdę, np. obrażając go, zadając mu kłam czy łżąc wyznawane przez niego wartości, może być uznane za wykroczenie. Taka odpowiedzialność za każdą wypowiedź może się wydać ciężarem, ale przecież równie przykre byłoby, a może nawet przykrzejsze, gdyby nasze wypowiedzi traktowano jako niemające żadnych skutków. Wiemy, choćbyśmy sami tego nigdy nie doznali, jak czuje się ktoś, kogo się nie słucha, czyje słowa się lekceważy. Czuje się wykluczony ze społeczności, wzgardzony, pozbawiony godności. Dlatego zachowanie językowe, w którym w nieuzasadniony sposób pozbawia się kogoś odpowiedzialności za jego słowo, także jest bardzo ostro potępiane. Nie tylko dlatego, iż gwałci reguły komunikacji językowej, ale także dlatego, iż narusza podmiotowość człowieka w tej jej części, która wyraża się posługiwaniem się mową. Można powiedzieć, choć zabrzmiałoby to może patetycznie, iż nie tylko człowiek ma godność, ma ją także wypowiedziane przez niego (świadomie i z powagą) słowo<sup>5</sup>.

Jeśli się nad tym głębiej zastanowimy, dostrzeżemy, że słowo jest z człowiekiem równie silnie związane, jak jego ciało. Jest świadectwem jego życia duchowego, jego świadomości, myśli, wrażeń, wyznawanych przez niego wartości, zadzierzgniętych przez niego więzi ze światem<sup>6</sup>. Można powiedzieć, na razie metaforycznie, że naruszenie sensu czyjegoś słowa jest naruszeniem granic jego tożsamości jako osoby.

## 2. Słowo święte

Odpowiedzialność człowieka za czyjeś słowo ma także drugie, może równie ważne źródło. Jednym z najstarszych kunsztów ludzkich jest interpretacja tekstu świętego, pochodzącego – jak wierzą czciciele tego tekstu – od istoty boskiej lub od osób przez istoty boskie natchnionych. Wykładnia słów tego tekstu ma dla jego czcicieli znaczenie pierwszorzędne. Biblia, żeby odwołać się do przykładu z naszego kręgu kulturowego, jest dla Żydów i chrześcijan nie tylko źródłem wiedzy o Bogu i źródłem prawa boskiego, ale także źródłem prawa ludzkiego oraz wiedzy o kondycji człowieka, o jego

---

4 Mówiący może, oczywiście, kłamać – lecz akt kłamstwa jest potępiany ze względów moralnych i językowych: narusza podstawową zasadę używania języka. Mówiący może też używać języka nie po to, by mówić prawdę, lecz by uczestniczyć w różnego rodzaju grach językowych, takich jak żart, ironia lub fikcja, które w danej społeczności językowej toczą się wedle pewnych reguł, znanych wszystkim mówiącym. Gry takie bardzo często nie polegają na czasowym zawieszeniu reguł fortunności i prawdziwości, ale raczej na ich przekształceniu w pewien znany „graczom” sposób.

5 Kwestię tę rozwija Michaił Bachtin (dz. cyt.), który widzi każde słowo (wypowiedź) jako czyn, stanowiący część życia człowieka, widzianego jako ciąg świadomych działań.

6 Powiązanie słowa z odpowiedzialnością i odkrywaniem świata za pomocą słowa w aktach poetyckich opisuje wnikliwie Martin Heidegger, między innymi w znanym eseju *Hölderlin i istota poezji*, [w:] *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, cz. 2, red. S. Skwarczyńska, „gdzie odpowiedzialne mówienie ujmuje jako zaświadczenie samym sobą o tym, co zostało powiedziane.

naturze i celu jego istnienia. Z interpretacji Biblii wynikają wskazówki praktycznego życia codziennego, które w kręgu chrześcijańskim polegają na przyjęciu nauki Chrystusa. Jej jądrem, jak się interpretuje, jest przykazanie miłości bliźniego, z którego wynikają zarówno treści moralne, jak antropologiczne i społeczne. To z nauki Chrystusa pochodzi idea równości wszystkich ludzi – nie do przyjęcia w świecie starożytnym, a i dziś pozornie tylko powszechnie przyjmowana – która od dwu tysięcy lat „pracuje” wśród wyznawców Chrystusa i promieniuje we wszystkich społeczeństwach Europy i świata. Idea ta opiera się na ontologicznym i aksjologicznym przekonaniu o nieskończonej godności każdego człowieka jako stworzenia Boskiego, wybranego i odkupionego śmiercią Chrystusa. Łączy się z nią heroiczny nakaz czynienia dobra każdemu, także nieprzyjacielowi.

Nauka czerpana od Chrystusa, odczytywana na tle Starego Testamentu, a także koncepcji duszy Platona i wielu innych źródeł, interpretowana przez Ojców Kościoła i teologów, znajduje się w stadium ustawicznego rozwoju. Przywołajmy choćby okoliczność, iż w starożytności i we wczesnym średniowieczu toczyły się zacięte dyskusje wokół wyjaśnienia natury Chrystusa (Bóg? Człowiek? Bóg-człowiek?), relacji ontologicznej między Bogiem a Chrystusem (jedność istoty, różnica w istocie), relacji między Bogiem a światem (stworzenie świata przez Boga, pierwszeństwo Boga przed światem), rozstrzygnięte dopiero na Soborze Nicejskim w 325 roku. Inne kwestie natury teologicznej do dziś nie zostały rozstrzygnięte i zapewne nigdy na ziemi nie zostaną rozwiązane. Zagadnienie moralne i pragmatyczne: jak ma żyć uczeń Chrystusa, stawia się stale na nowo. Każdej niedzieli i przy wielu innych okolicznościach odczytuje się w określonym porządku fragmenty Pisma Świętego i wciąż na nowo je wyklada, stosując do aktualnej sytuacji współczesnego człowieka. Słowa Chrystusa wypowiedziane do kuszącego go na pustyni szatana: „Nie samym chlebem żyje człowiek, ale wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4b), w których słowo przejmuje rolę pokarmu podtrzymującego życie i staje się częścią ciała człowieka, ukazują ów religijny związek człowieka ze słowem Boga. Słowo Boskie wspiera, kształtuje, daje moc, pozwala człowiekowi zrozumieć samego siebie, włącza w Boską rzeczywistość.

Nie potrzeba wielkich wywodów, by zrozumieć, że prawidłowa wykładnia tak pojmuwanego słowa jest jednym z najbardziej pożądaných kunsztów ludzkich. I choć ostateczna interpretacja słowa dokonuje się zawsze w sercu człowieka i objawia się w tym, co człowiek czyni, kim się staje, wyznawcy Chrystusa poszukują wielkich egzegetów jako przewodników do Słowa.

Paul Ricoeur pokazuje, że kunszt wykładania sensu świętych ksiąg jest jednym z najważniejszych źródeł hermeneutyki<sup>7</sup>. Do dziś może stanowić wzór postępowania interpretacyjnego z każdym tekstem. Ponieważ tekst święty – jak sądzą wyznawcy – pochodzi od Boga lub z Boskiego natchnienia, nie może być pozbawiony sensu, nie może zawierać nieprawdy, nie może być niespójny, nie może być nieważny i nie może być niemożliwy do zrozumienia. Otwiera się dla każdego, kto zechce go słuchać. Czytany tysiące razy, ukazuje coraz głębsze pokłady swego sensu, które nawarstwiają się i uzupełniają.

7 P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, [w:] tegoż, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989.

Paul Ricoeur porównuje sens tekstu do sensu symbolu. Symbol w żadnym odczytaniu nie traci tożsamości, jest jeden i ten sam we wszystkich swych wykładniach.

Odpowiedzialność za interpretację słowa świętego jest ogromna, ale też – można powiedzieć – ono samo pomaga egzegezie, ponieważ ma w sobie siłę, która kieruje rozumieniem. Ta siła ujawnia się w organizacji tekstu: w spójności i w zgodności wszystkich planów wyrażania, objawiającej się w każdej najmniejszej części tekstu, która nawet sama jedna wskazuje na całość.

Nadto, zgodnie z przekonaniem obecnym w chrześcijaństwie, istnieje wyższa jeszcze zgodność między tekstem świętym a odczytującym go umysłem interpretatora. Otóż tekst święty jest owocem działania żywego boskiego Słowa, które może także działać w umyśle interpretatora, ponieważ umysł ten – w swej strukturze, ma silny związek z boskim Słowem. Jest tak, ponieważ – jak rozumie się w teologii Słowa – rozumność człowieka to jego Logos, odbłask Logosu boskiego. Poprzez Logos istnieje zgodność między strukturą tekstu a strukturą umysłu, która gwarantuje możliwość twórczego współdziałania z tekstem.

Wnioski dotyczące interpretacji Słowa świętego rzucają światło na problem interpretacji słowa „zwykłej” wypowiedzi oraz wypowiedzi literackiej, choć nie dają się zastosować bezpośrednio. Wrócimy do nich za chwilę, gdy poczynimy niezbędne różnienia dotyczące literatury.

### 3. Czyją wypowiedzią jest tekst literacki? Kto za niego odpowiada?

Zagadnienie odpowiedzialności za słowo chcę przenieść na kwestie wypowiedzi literackiej oraz wypowiedzi naukowej o wypowiedzi literackiej. Zajmę się przede wszystkim wypowiedzią o wypowiedzi literackiej, a zwłaszcza interpretacją tekstu literackiego.

Podstawowym problemem jest to, jakiego rodzaju wypowiedzią jest tekst literacki, a zwłaszcza – czyją wypowiedzią jest tekst literacki oraz czy cokolwiek się w nim twierdzi lub przekazuje na którymkolwiek z poziomów organizacji (może nie twierdząc, lecz na coś wskazując albo dokonując innej czynności – lecz jakiej?) – i czy na którymkolwiek z tych poziomów można mówić o odniesieniu do rzeczywistości oraz o przekazie autora<sup>8</sup>.

Zacznę od kwestii stosunkowo prostej, to jest od zagadnienia fikcjonalności.

a) Problemy związane z **fikcjonalnością**.

Zdania tekstu literackiego – za Ingardenem, ujmowane są często jako nośniki tzw. quasi-sądów. W obrębie koncepcji Ingardena, w której zdania te odnoszą się wyłącznie do świata przedstawionego, jest to całkowicie uzasadnione. Czy jednak możemy bez zastrzeżeń przyjąć, iż w tekście literackim żaden sąd o niczym nie został wyrażony?

---

<sup>8</sup> Zmiany, jakie dokonują się w akcie mowy, gdy staje się on wypowiedzią literacką, omawia Richard Ohmann: *Akty mowy a definicja literatury*, przeł. B. Kowalik, W. Krajka („Pamiętnik Literacki” 1980, nr 2); *Literatura jako akt*, przeł. B. Kowalik, W. Krajka („Pamiętnik Literacki” 1980, nr 2). Omówienie tego zagadnienia, bardzo szerokie, zostawiam na inną okazję.

Analiza zdań wewnątrz tekstu literackiego wykrywa różny ich dystans do autora. Henryk Markiewicz pokazuje, iż status zdań tekstu jest bardzo różny – mogą się w nim znajdować konstatacje i prawdy ogólne, aforyzmy i prawa, które należy rozumieć jako zdania prawdziwe<sup>9</sup>. W tym względzie ważne są także analizy Bachtina – który przewiduje, iż możliwe jest bezpośrednie autorskie słowo, i to nawet słowo jednokierunkowe, czyli nieskierowane dialogicznie na żadne inne słowo<sup>10</sup>. Także Bachtin podkreśla stałą obecność autora (nie narratora) w tekście i sądzi, że to właśnie on tworzy konstelację dialogicznych odniesień wewnątrz- i zewnątrztekstowych, pozostając – to już moja metafora – w centrum tej konstelacji niby niewidoczna czarna dziura, wokół której krążą zawieszony przez niego planety. Niewidoczna i pozbawiona niekiedy jakiegokolwiek manifestacji słownej obecność autora wytwarza napięcie nawet między przytoczonym monologiem wewnętrznym a świadomością autorską.

Inna sfera odniesień do rzeczywistości otwiera się w związku z zagadnieniem mimetyczności. Nawet Roman Ingarden sądzi, że na przedmiotach świata przedstawionego dadzą się określić tzw. jakości metafizyczne, które są także jakościami bytu (świata rzeczywistego), a nie tylko cechami przedmiotów świata przedstawionego. Zatem poprzez jakości metafizyczne, świat przedstawiony, aczkolwiek skonstruowany za pomocą guasi-sądów, zyskuje odniesienie do rzeczywistości. W *Uwagach na marginesie „Poetyki” Arystotelesa* Ingarden dostrzega podobieństwo między swoim ujęciem dzieła literackiego a koncepcją Stagiryty, który rozumiał dzieło sztuki jako przedstawienie świata możliwego, w jakim ukazane są zdarzenia konieczne i prawdopodobne<sup>11</sup>. W ten sposób świat przedstawiony (tak u Arystotelesa, jak u Ingardena) staje się porównywalny ze światem rzeczywistym<sup>12</sup>.

Z całą mocą zagadnienie prawdy dzieła literackiego ujawnia się w związku z zagadnieniem modelu. Można zasadnie traktować świat przedstawiony (nie tylko w powieści realistycznej) jako model świata rzeczywistego – można wtedy postawić pytanie o jego prawdziwość (adekwatność) lub nieadekwatność. W gruncie rzeczy zagadnienie fikcjonalności jest o wiele bardziej skomplikowane, niż się zdaje – fikcjonalność jest stopniowalna – są elementy bardziej i mniej fikcyjne<sup>13</sup>, jak również fikcyjne na różne sposoby – realizm: ukazywanie tego, co prawdopodobne (możliwe) jako realne;

9 Różne typy fikcjonalności omawia m.in. H. Markiewicz: *Fikcja w dziele literackim a jego zawartość poznawcza*, [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. 3: *Główne problemy wiedzy o literaturze*, Kraków 1996, s. 122–150, zwłaszcza 138–141. Zagadnienie statusu przedmiotów świata przedstawionego w koncepcji Ingardena omawia A. Martuszevska (*Ingardenowskie światy możliwe*, [w:] *Z inspiracji Ingardenowskiej w teorii literatury*, red. A. Stoff, Toruń 2001, s. 26–28).

10 M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970. Zwłaszcza rozdz.: *Polifoniczna powieść Dostojewskiego i jej interpretacja w literaturze krytycznej; Bohater i pozycja autora wobec bohatera w dziele Dostojewskiego; Idea w dziele Dostojewskiego*.

11 R. Ingarden, *Uwagi na marginesie poetyki Arystotelesa*, [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957.

12 Koncepcję Arystotelesa rozwija Jürgen Landwehr (*Fikcyjność i fikcjonalność*, „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 4) na gruncie logicznej koncepcji modalności sądów.

13 Zagadnienie to ujawniło się w związku z dyskusją wokół teorii Ingardena, w której udział wzięli między innymi Henryk Markiewicz i Kazimierz Bartoszyński.

fantastyka: ukazywanie tego, co niemożliwe jako możliwe; ale też ukazywanie tego, co realne jako nierealne lub nieprawdopodobne. Dany utwór może podejmować jednocześnie kilka typów ufikcyjnienia. Do prawidłowej interpretacji należy odróżnienie tych sposobów – wpisanie wszystkich w tę samą płaszczyznę prowadzi do zakłamania i likwiduje zagadnienie prawdziwości, a razem z nim likwiduje się modelowość wypowiedzi, a zatem jej odniesienie do rzeczywistości. Fikcjonalność, jak to już wiedział Arystoteles, nie polega na zerwaniu z rzeczywistością, ale na nawiązaniu do niej – na wiele różnych sposobów.

b) Drugi problem wiąże się z **wielopoziomowością wypowiedzi literackiej**, szczególnie wyeksplikowaną między innymi przez Aleksandrę Okopień-Sławińską.

Rozumowanie Aleksandry Okopień-Sławińskiej czerpie z ugruntowanych już ustaleń strukturalistycznych, ale komplikuje je i łączy z pragmatycznymi koncepcjami znaczenia, widzianymi na tle teorii komunikacji. Badaczka korzysta z postawionej m.in. przez Jakobsona tezy koniecznego ufikcyjnienia się autora, z prac Janusza Sławińskiego, pokazującego na przekór długiej tradycji, że utwór liryczny, podobnie jak epicki, jest dwupoziomowy: kreuje fikcyjny podmiot, związany wyłącznie z tą wypowiedzią liryczną, posługujący się szeregiem różnych konwencji literackich, który trzeba odróżniać od autora<sup>14</sup>. Korzysta też z koncepcji Michała Głowińskiego, wcześniejszych od koncepcji Hansa Roberta Jaussa, dotyczących odbiorcy wirtualnego i sposobu wpisywania się odbiorcy realnego w tekst literacki<sup>15</sup>. Inspiruje się również teorią aktów mowy Austina, a także pracami Paula Ricoeura, wśród których wyróżnia *Zdarzenie i sens wypowiedzi*. Przytacza formułę filozofa: „Kaźda wypowiedź spełnia się jako zdarzenie, lecz jest rozumiana jako sens”<sup>16</sup>, do której nawiązuje swoim sformułowaniem: „Kaźda wypowiedź rodzi się jako akt, lecz objawia się jako wytwór”<sup>17</sup>. Ricoeur łączy to uprzedmiotowienie z wypowiedzią pisaną i przeciwstawia ją – mówionej. Autorka rozciąga konieczne uprzedmiotowienie podmiotu mówiącego na wszelkie wypowiedzi.

[S]ądzę bowiem, że sam podmiotowy akt twórczości rozgrywa się w jakiejś niedostępnej z zewnątrz *Vorgeschichte* mowy, kryjącej proces stawania się wypowiedzi. Wszelka zaś wypowiedź objawia się, zarówno w żywej mowie, jak w piśmie, już jako wytwór znakowy – rezultat dokonanych wyborów – nie tożsamy ze swoją podmiotową prehistorią, a tylko sobą o niej zaświadczający i – ewentualnie – o niej informujący za zwykłą cenę semantycznej obiektywizacji i upośrednienia. Sytuacja taka nie ulega zmianie zależnie od tego, czy w świadomości mówiącego między formowaniem wypowiedzi a jej powiedzeniem

14 J. Sławiński, *O kategorii podmiotu lirycznego*, [w:] tegoż, *Dzieło, język, tradycja* [lub] [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. 2: *Dzieło, język, tradycja*, Kraków 1998.

15 M. Głowiński, *Wirtualny odbiorca w strukturze utworu poetyckiego*, [w:] tegoż, *Style odbioru*, Kraków 1977 [lub] [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. 3: *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998.

16 P. Ricoeur, *Zdarzenie i sens wypowiedzi*, przeł. E. Bieńkowska, [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1975, s. 241.

17 A. Okopień-Sławińska, *Teoria wypowiedzi jako podstawa komunikacyjnej teorii dzieła literackiego*, [w:] tejże, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (Preliminaria)*, wyd. II, Kraków 1998, s. 123.

zarysowuje się, czy też nie zarysowuje jakiś uchwytne przedział. A zatem: każda wypowiedź rodzi się jako akt, lecz objawia się jako wytwór<sup>18</sup>.

Ów uprzedmiotowiony podmiot przedstawia się jednak nadal jako podmiot, a w wypowiedzi literackiej nawet jako kilka podmiotów, ale już zamkniętych w jej obrębie i związanych jej strukturą.

Kto mówi w tekście literackim? Niekiedy wydaje się, że podmiotem, któremu można przypisać całą wypowiedź, jest narrator (w utworze epickim) oraz podmiot liryczny (w utworze lirycznym). To w ich usta można włożyć wypowiedź, którą czytamy albo słyszymy jako recytowaną przez aktora. W zgodnej opinii strukturalistów jest to postać fikcyjna. Dlaczego? Po pierwsze, nie wszystkie decyzje dotyczące znaczenia tejże wypowiedzi można przypisać bezpośrednio owemu podmiotowi mówiącemu. Zastanawiając się nad tym, kto jest najwyższą instancją nadawczą w utworze literackim, autorka stwierdza:

Nie może być nią narrator. W jego kompetencjach nie leży ani reinterpretacja znaczeń własnych słów, ani wynikające z niej przekształcenia struktury znaczeniowej całego utworu. [...] Istnieje więc w obrębie tekstu taki układ reguł, nad którym narrator nie panuje, którego nie on jest nadawcą. Inaczej mówiąc, występuje w utworze taka informacja implikowana, która odnosi się do podmiotu dysponującego świadomością wyższą niż narrator. Ów podmiot nie jest żadną przedstawioną postacią, nie dotyczy go żadna informacja stematyzowana, nie należy doń w obrębie tekstu żadna poszczególna wypowiedź. Jest on natomiast podmiotem całego utworu. Edward Balcerzan nazwał go „autorem wewnętrznym”, traktując tę nazwę jako równorzędną wobec angielskiej *implied author* i rosyjskiej *obraz awtora* [...]. U Wyki pojawił się [...] „gospodarz poematu”, u Lipskiego „nazwa oznaczająca autora”, u Sławińskiego zaś „podmiot czynności twórczych” albo „nadawca reguł mówienia”. Kategorie te były rozmaicie definiowane, wszystkie jednak miały wypełnić tę samą lukę badawczą<sup>19</sup>.

Informacji stematyzowanej (temu, co napisano w tekście) badaczka przeciwstawia informację implikowaną (czyli to, co można wydedukować z tekstu, choć nigdzie nie jest *explicite* napisane, np. to, że narrator jest nie w pełni wiarygodny i że ukrywa przed czytelnikiem pewne zdarzenia lub nie jest ich świadom). Dyskredytację narratora może zaplanować jedynie autor. Narratorowi i podmiotowi lirycznemu nie można też przypisać wszystkich decyzji dotyczących tzw. formy utworu (podaję własny przykład: narratorowi *Pana Tadeusza* trudno przypisać własność mówienia trzynastozgłoskowcem). Decyzje te można natomiast przypisać podmiotowi czynności twórczych, czyli

18 Taż, *Semantyka „ja” literackiego („Ja” tekstowe wobec „ja” twórcy)*, [w:] tejże, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (Preliminaria)*, wyd. II, Kraków 1998, s. 123.

19 Taż, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, [w:] *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971, s. 108–109.



tej instancji, która podejmuje wybory dotyczące konwencji literackich. Tak tworzy się wielopoziomowa hierarchia ról w literackiej komunikacji, ujęta w słynnym diagramie.

POZIOM KOMUNIKACJI	INSTANCJE NADAWCZE		INSTANCJE ODBIORCZE
	wewnątrz- tekstowy	mówiący bohater	bohater
		naczelny narrator (podmiot liryczny) podmiot utworu	adresat narracji  (adresat monologu lirycznego) adresat utworu
zewnątrz- tekstowy	nadawca utworu (dysponent reguł, podmiot czynności twórczych)  autor	odbiorca utworu (czytelnik idealny)  czytelnik konkretny	

Ponieważ, jak widzimy, utwór literacki jako całość jest wypowiedzią uporządkowaną, w której zrealizowano pewne reguły budowy tekstu, jakie istnieją na tle innych możliwych wyborów, cały ten porządek implikuje kogoś, kto go zrealizował w tym właśnie materiale. Na najwyższym poziomie funkcjonuje autor, będący fizycznie istniejącą osobą, który kieruje swój wytwór (jako całość) do czytelnika realnego, to jest do fizycznie żyjących osób. Aleksandra Okopień-Sławińska opisuje tekst literacki jako przeznaczony do komunikacji, to znaczy jako wytwór, w który są wpisane reguły odbioru. Jaka jest zatem pozycja autora względem tak czy inaczej skonstruowanych przez niego instancji nadawczych? Czy autor wyraża się najbardziej w roli podmiotu utworu, jako usytuowanej najwyżej w hierarchii? A może nie zawsze tak jest? Dałoby się pomyśleć, że w liryce – w strukturze ról osobowych – dominuje po prostu podmiot liryczny? Autorka nie stawia wprost tego rodzaju pytań. Podaje tylko, że relacje między poziomami nadawczymi nie mogą być opisane w sposób ogólny. „Na podstawie samego dzieła trudno orzec, w jakiej mierze informacja implikowana reprezentująca nadawcę dzieła charakteryzuje świadomość autorską<sup>20</sup>. Całościową informację można uzyskać tylko dzięki interpretacji. Generalnie rzecz biorąc, informacja z poziomu niższego jest weryfikowana za pomocą informacji z poziomu wyższego. Narrator może zaprzeczyć temu, co wiemy od bohatera, istnieją też sposoby dyskredytacji informacji podanej przez narratora, skoro w każdej wypowiedzi jest zbudowany jeszcze wyższy poziom organizacji tekstu, ten, na którym działa podmiot utworu. Cały utwór zawiera różne sygnały mówiące o tym, jak należy interpretować zawartą w nim informację. Gdzie szukać autora? Autor – w ujęciu Aleksandry Okopień-Sławińskiej – kryje się we wszystkich postaciach mówiących i decydujących o strukturze tekstu, także – choć to bardzo nieoczywiste – może się stowarzyszyć z którymś z bohaterów, a nawet z projektowanym przez utwór odbiorcą. Ze względu na liczbę pięter

20 Tamże, s. 112.

zapośredniczeń – żadne słowo nie może być bezpośrednio przypisane autorowi, ale zarazem cała wypowiedź, w całej jej komplikacji – jednak tak<sup>21</sup>.

Zatem rozumienie wypowiedzi literackiej wymaga wysokich kompetencji: zakłada rozpoznanie, co zostało dane do zrozumienia i pod jakim względem – na różnych poziomach. Jak wytwór jest wielopoziomowy, tak wielopoziomowy powinien być odbiór. Choćby nawet dzieło sztuki literackiej było bardziej przedmiotem niż tekstem do rozumienia, zawsze – trzeba to podkreślić – na poziomie nadawcy utworu (dysponenta reguł, podmiotu czynności twórczych) regulują sposób jego odbioru reguły komunikacji, używane w danym okresie literackim i zaaplikowane do danego tekstu przez jego autora. Nierozpoznanie tych reguł jest o wiele większym błędem niż niezrozumienie pojedynczych zdań czy słów. Większość reguł mówienia związana jest z gatunkiem literackim, który – w ujęciu Michała Głowińskiego – stanowi typ dyskursu<sup>22</sup>. Porzucenie dociekania, jakie reguły komunikacji zostały przywołane w danym tekście, pozbawia autora odpowiedzialności za jego tekst.

Doprowadzona do skrajności teza strukturalistyczna o wielostopniowym ufikcyjnienu autora przeobraża się w postrukturalistyczną „śmierć autora” – zaanonsowaną w słynnym tekście R. Barthes’a, czyli odebranie autorowi władzy nad tekstem i powierzenie jej czytelnikowi<sup>23</sup>. Teza byłego strukturalisty, który – stawiając ją – odchodzi od strukturalizmu, ma kilka różnych konsekwencji. Jako najważniejsze należy wymienić: odcięcie tekstu od rzeczywistości, pozbawienie go granic, pozbawienie tekstu autorstwa. Gdyby tezy Barthes’a były prawdziwe, doszłoby do rewolucji nie tylko w literaturoznawstwie, ale w całej kulturze ludzkiej. W najdalszych konsekwencjach „śmierć autora” prowadzi do zupełnego zwolnienia z dociekań, jakiego rodzaju przedmiot autor nam dostarczył – i w jakim celu. Wyostrażając tę kwestię, można powiedzieć, że tego rodzaju zabieg w ogóle likwiduje literaturę jako sferę społecznej komunikacji i zamienia ją w sferę prywatnych kontaktów między autorami a czytelnikami.

#### 4. Literatura a wypowiedź o literaturze

##### a) Wartość eksplanacyjna hipotezy genezy

Jaki jest stosunek między wypowiedzią literacką a wypowiedzią o literaturze? Ustaliśmy już, że teksty literackie to wypowiedzi specyficzne, bytujące w sobie właściwej sferze, rządzące się swymi własnymi regułami. To pewnego rodzaju fakty życia artystycznego i obiekty istniejące w pewnej wielopoziomowo zorganizowanej przestrzeni życia społecznego. A czym są inne teksty, takie jak recenzja, interpretacja, esej,

21 Szerzej omawiam te kwestie w książce: *Strukturalizm. Pytania otwarte*, Warszawa 2016, rozdz.: *Literacki podmiot mówiący w wielopoziomowym teatrze ról*, s. 171–187.

22 M. Głowiński, *Gatunki literackie*, [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. 3: *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998.

23 R. Barthes, *Śmierć autora*, „Teksty Drugie” 1999, nr 1–2.

eksplikacja sensu, ocena wartości, wstęp wydawcy, posłowie tłumacza, opis historyczny, podręcznik historii literatury?

Wypowiedzi o literaturze nie są literaturą (może z wyjątkiem eseju). Mogą natomiast opisywać dzieła literackie jako swego rodzaju obiekty, opisywać ich organizację, wpisywać je w konteksty literackie, językowe, kulturowe, społeczne i wszelkie inne. Niekiedy kwestionuje się *en bloc* możliwość mówienia o tekście literackim – językiem naukowym. Zważmy jednak, że jeśli tekst jest pewnego rodzaju obiektem, powstałym w określonym momencie procesu historycznokulturowego, mającym określone cechy, to może być opisywany na sposób naukowy, jak każdy inny element rzeczywistości. Niekiedy kwestionuje się możliwość opisania w języku naukowym tekstu, ponieważ został napisany w innej odmianie języka: literackiej. Aczkolwiek sprawa ta wymaga głębszego badania (które trwa od wieków), nie można generalnie zaprzeczyć możliwości opisania jakiegoś tworu językowego za pomocą języka. Jak wiemy, język naturalny (np. polski, rosyjski, niemiecki, suahili, malgaski) nadaje się do opisu innych tworów językowych, podobnie jak nadaje się do opisu tworów niejęzykowych (np. przyrodniczych).

Nauka o literaturze jest możliwa, w każdym razie jako nauka o faktach, takich jak moment powstania utworu, moment jego publikacji, recepcja. Badacze zajmujący się tymi zagadnieniami mają podobny zakres odpowiedzialności, jak wszyscy historycy. Możliwa jest też poetyka opisowa i teoria literatury<sup>24</sup>.

Jednak nauka o literaturze nie może się obyć bez wyjaśniania sensu utworu, to jest bez interpretacji. Ale jakżeż się to dzieje, że interpretacja, czyli wypowiedź o znaczeniu tekstu literackiego, ma oddawać sens tego tekstu literackiego, sama nie będąc tekstem literackim? Jaka jest relacja między sensem tekstu literackiego a sensem wypowiedzi o tym tekście?

Kiedyś – na gruncie poglądów, określanych później jako psychologizm – rozumiano ową relację w ten sposób, że wypowiedź interpretacyjna jest swego rodzaju parafrazą wypowiedzi autora, eksplikacją jej sensu w innym języku. Podstawą tego rodzaju myślenia było założenie, pojawiające się między innymi w estetyce romantycznej, iż czytelnik/odbiorca powtarza akt twórczy autora, wykorzystując te same władze poznawcze<sup>25</sup>. Z tego powodu w interpretacji pojawiała się dążność do rekonstrukcji sytuacji, w której akt twórczy zaistniał, oraz do rekonstrukcji osobowości twórczej autora, co miało zapewnić maksymalne zbliżenie do samego aktu twórczego jako źródła danego dzieła sztuki. Na tyle, na ile udało się zbliżyć do stanu wewnętrznego autora w momencie tworzenia, na tyle udawało się wniknąć w sens jego słów i oddać je za pomocą własnych słów interpretatora. Bez względu na to, jak naiwny był to pogląd (nazwany później w obrębie New Criticism *błędem intencji* i *herezją parafrazy*<sup>26</sup>), można wtedy było zadać pytanie o adekwatność interpretacji do wypowiedzi literackiej,

24 O możliwości uprawiania poetyki opisowej piszę szerzej w swoim artykule: M. Saganiak, *Poetyka opisowa wśród współczesnych nauk o literaturze*, „Tematy i Konteksty” 2013, 3 (8).

25 F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 348–368.

26 W.K. Wimsatt jr., M.C. Beardsley, *Błąd intencji*, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Buzińska, M.P. Markowski, Kraków 2006.

a tekst zachowywał w interpretacji swoją tożsamość<sup>27</sup>. Pomiędzy genezą dzieła (rozumianą jako kompleks przeżyć, ujętych następnie twórczo przez autora) a przeżyciem czytelnika istniała symetria, która otwierała czytelnikowi drogę do zasobów semantycznych, emocjonalnych oraz ideowych dzieła literackiego<sup>28</sup>.

b) Hermeneutyka – naturalna zdolność do rozumienia

Inaczej problem ujęcia tekstu przez czytelnika stawia się na gruncie hermeneutyki, odnowionej przez Diltheya, który dokonał rozróżnienia dwóch typów nauk: *Naturwissenschaften* (nauki o przyrodzie) i *Geisteswissenschaften* (nauki o Duchu). Wilhelm Dilthey widzi utwór literacki – i wszelkie dzieło sztuki oraz wszelkie zachowanie człowieka – jako zjawiska, które mogą być opisane tylko jako należące do sfery działania Ducha (nie do zjawisk przyrody), a więc na gruncie *Geisteswissenschaften*. Istota ludzka, uczestnicząca w świecie Ducha, zasadniczo różnego od świata przyrody, ma zdolność do wejścia w stan, którego nie zna żaden twór przyrody, to jest do rozumienia. Działania i czyny ludzkie pojmuję Dilthey ogólnie jako ekspresje. Ten, kto sam żyje i zdolny jest do ekspresji, rozumie inne ekspresje, dokonywane przez innego uczestnika tej samej wspólnoty życia. Wprawdzie odbiorca dysponuje zawsze częściowo innym (ale też częściowo wspólnym) doświadczeniem, lecz zawsze wpisuje się we wspólnotę ludzką, w której ekspresja człowieka podlega rozumieniu przez drugiego człowieka, jako uczestniczącego w tym samym procesie życia i obdarzonego zdolnością rozumienia właściwą tylko istotom duchowym<sup>29</sup>.

Przy niedającej się zredukować różnicy między nadawcą a odbiorcą rozumienie polegało na wejściu w obręb tekstu po to, by dążyć do rozumienia właściwego autorowi.

Refleksję nad interpretacją dzieła literackiego rozwinął i bardzo pogłębił Hans-Georg Gadamer, który stawia zagadnienie rozumienia w perspektywie antropologicznej, wprowadzając wyraźnie bardzo ważne spostrzeżenie, dotyczące natury komunikacji językowej: każda wypowiedź jest tak skonstruowana, by mogła być zrozumiana. Reguły interpretacji są wpisane w samą wypowiedź. Najważniejsze dla danej społeczności wypowiedzi, na przykład reguły prawne, zapisuje się po to, by zachować ich sens w nienaruszonej postaci. Właśnie tekst aktu prawnego staje się dla Gadamera szczególnym przedmiotem rozważań, jako swego rodzaju wzorzec wypowiedzi, która stale zachowuje swój sens, nawet wtedy, gdy wciąż na nowo jest interpretowana i aplikowana do wciąż nowych sytuacji życia ludzkiego. Każda społeczność chroni swoje prawo przed wypaczeniem i strzeże jego prawidłowych zastosowań.

27 E.D. Hirsh jr., *Interpretacja obiektywna*, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 3.

28 Podejścia genetycznego broni Maria Janion na tle dyskusji między tzw. metodami „zewnątrznymi” (pozytywizm Taine’a, marksizm, psychoanaliza, badanie „wpływów”, podejście biografistyczne) i „wewnętrzny” (hermeneutyka, fenomenologia, formalizm rosyjski, strukturalizm, *Kunst der Interpretation*) badania dzieła literackiego: „Spór o genezę jest sporem o historię, o prawomocność dostarczanych przez nią wyjaśnień, a także sporem o stosunek literatury do rzeczywistości” (*Spór o genezę*, [w:] tejsze, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1982, s. 59).

29 W. Dilthey, *Budowa świata historycznego*, przeł. E. Łagowska-Paczkowska, Gdańsk 2004.

W ujęciu Gadamera tekst usamodzielnia się i niejako uwalnia spod opieki autora, która nie jest już tekstowi potrzebna. „Dzieło to nic innego jak *ergon* i dokładnie tak, jak każde inne *ergon*, wyróżnia się tym, że jest odseparowane od wytwórcy i procesu wytwarzania. [...] Dzieła sztuki są oderwane od swojej genezy i dopiero wtedy zaczynają przemawiać, być może ku całkowitemu zaskoczeniu ich twórcy” – powiada Gadamer<sup>30</sup>. Choć nie byłoby tekstu bez jego autora lub autorów, to sens każdej wypowiedzi zasadza się na wejściu w pewną grę społeczną, którą zawsze należy ujmować także pragmatycznie: jako zespół reguł nadających sens i służących odczytaniu sensu. Każdy autor podlega tym regułom. Każda społeczność powinna ich strzec.

Ale tekst nie jest tworem zależnym wyłącznie od konstytuujących go zewnętrznych reguł. Ma własną siłę. Chociaż nie istnieje coś takiego, jak jeden konkretny sens utworu literackiego czy tekstu świętego, choć dochodzenie do sensu ujmowane jest jako stale ponawiane doświadczenie, rozgrywające się w nieskończonym horyzoncie, Gadamer ufa tekstowi jako przewodnikowi prowadzącemu do zrozumienia samego siebie. Filozof wyraźnie widzi, że tekst jest bardzo złożony wewnątrz i wielorakimi więzami powiązany z całą znaczącą sferą doświadczenia ludzkiego, że rodzi się w obrębie języka, który sam jest tworem bardzo złożonym. Wielość tych powiązań i ich komplikacja go nie przeraża. Im bowiem rzecz jest bardziej złożona i wewnątrz powiązana, im większą liczbą odwołań wchodzi w relacje z innymi tworem artystycznymi i nieartystycznymi, tym bardziej stabilne jest jej znaczenie, ujawniające się w każdej części, każdej całości i każdym nawiązaniu. Tekst, uważnie czytany, właśnie dlatego, iż jest tak złożony, wciąż prowadzi do swego sensu:

Rozwinięcie sensowej całości, do którego rozumienie dąży, zmusza nas do formułowania i wycofywania coraz to nowych interpretacji. Samozniesienie interpretacji pozwala ustanowić się samej rzeczy – sensowi tekstu. Ruch wykładni jest dialektyczny nie tylko dlatego, że jednostronna wypowiedź daje się uzupełnić z drugiej strony – na terenie interpretacji jest to, jak zobaczymy, zjawisko wtórne – lecz przede wszystkim dlatego, że słowo, które trafnie wypowiada sens tekstu, wypowiada całość tego sensu, a więc nieskończoności sensu w sobie pozwala na skończoność prezentacji<sup>31</sup>.

## 5. Zmiany w koncepcji rozumienia

Zasadnicza zmiana w podejściu do rozumienia tekstu literackiego pojawiła się już w obrębie fenomenologii. Jak wiadomo, w ujęciu Ingardena, to, co tradycyjnie nazywa się rozumieniem przekazu językowego, jest tylko jedną z warstw, konstytuowanych przez odbiorcę w trakcie odbioru dzieła literackiego. Pozostałe warstwy: warstwa brzmieniowa, warstwa przedmiotów przedstawionych, warstwa ich wyglądotów, według Ingardena, nie tyle znaczą, co po prostu istnieją – są ukonstytuowane w obrębie tworu powstającego

30 H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, [w:] tegoż, *Język i rozumienie*, wyb. i przeł. J. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 156–157.

31 Tenże, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 624–625.

w świadomości czytelnika i podlegają swego typu percepcji, ukazując różne cechy estetycznie walentne, które tworzą zestrój jakości estetycznych. W skrajnym przypadku można pojmować dzieło sztuki słownej w ten sposób, że oto nic w nim nie zostało dane do rozumienia – a tylko do obejrzenia lub do przeżycia pod jakimś względem, czemu ma towarzyszyć kontemplacja estetyczna. Nie likwiduje to jednak całkowicie problemu znaczenia, ale jedynie przesuwa go na metapoziom: otóż czytelnik powinien zrozumieć, co zostało mu przedstawione i w jakim celu. Komunikacja językowa zmienia się tu w swego rodzaju komunikację estetyczną – w prezentację pewnego przedmiotu, który odbiorca, zgodnie z intencjami nadawcy, wyposaża w cechy estetycznie walentne. Tożsamość tego przedmiotu jest w odbiorze utrzymana, nie zmieniają się jego granice i zasadnicze cechy, autor pozostaje jego konstruktorem<sup>32</sup>.

Podobnie dzieje się w ujęciu tekstu na gruncie strukturalistycznym, gdzie tekst rozumie się jako strukturę znaków, których znaczenie można zrekonstruować w obrębie tegoż tekstu. Aczkolwiek w strukturalizmie uznawano, że użyty w tekście kod – którego znaki uzyskują znaczenie w obrębie tej struktury – jest zawsze jednorazowy i jako taki niemożliwy w całości do odtworzenia przez czytelnika<sup>33</sup> – przyjmowano istnienie znaczenia tekstu, do którego deszyfracji dążył czytelnik. W tym układzie pojęć wciąż jeszcze istniała względna symetria pozycji autora i czytelnika, któremu autor przekazywał pewnego rodzaju komunikat, wprawdzie bardzo skomplikowany, wielopoziomowy i w bardzo pośredni sposób związany z rzeczywistością – ale wciąż jeszcze, przynajmniej do pewnego stopnia, wspólny autorowi i czytelnikowi. W tej perspektywie wciąż jeszcze – choć z zastrzeżeniami – dało się mówić o interpretacji adekwatnej do tekstu, który miał wyraźną strukturę, granice i autora – zaś autor pozostawał jedynym konstruktorem tej struktury. Założenia strukturalizmu dość radykalnie rozluźniły związek tekstu z rzeczywistością, ale w ujęciach Sławińskiego, pomimo iż więź słowa z desygnatem w świecie rzeczywistym jest bardzo osłabiona i skomplikowana – wciąż jeszcze jest zakładana. Dlatego, choć kwestie prawdy i odpowiedzialności znajdowały się na marginesie dyskursu strukturalistycznego, nie były jednak niemożliwe do postawienia.

Po przelomie postmodernistycznym kwestie te bardzo się skomplikowały – ponieważ zaszły jednocześnie trzy ważne (powiązane ze sobą) zmiany w traktowaniu tekstu, streszczające się we wspomnianej już tezie „śmierci autora”. Do kwestii tej jeszcze wrócimy.

## 6. Rozumienie w obrębie dyskursu

Zagadnienie otoczenia pragmatycznego tekstu literackiego, które determinuje jego prawidłowe odczytanie, bywa ujmowane za pomocą pojęcia dyskursu.

Słowo to używane jest w różnych znaczeniach, które określeń roboczo jako mniej i bardziej nacechowane społecznie oraz ideologicznie.

32 R. Ingarden, *O dziele literackim*, [w:] tegoż, *Dzieła filozoficzne*, t. 3, wyd. I, Warszawa 1960, wyd. II, Warszawa 1988.

33 J. Sławiński, *Wokół teorii języka poetyckiego*, [w:] tegoż, *Dzieło – język – tradycja*, Warszawa 1974 [lub] tegoż, *Prace wybrane*, t. 2: *Dzieło – język – tradycja*, Kraków 1998.

W pierwszym, najbardziej neutralnym znaczeniu, dyskurs oznacza wymogi kształtowania wypowiedzi w określonej sytuacji społecznej. W tym właśnie pragmatycznym ujęciu Michał Głowiński opisuje gatunek literacki jako typ dyskursu, to jest wzór relacji komunikacyjnej między nadawcą a odbiorcą, jako wyspecjalizowany gatunek mowy będący konwencją komunikacyjną, ustanawiającą dyrektywy lektury i projekt odbiorcy wirtualnego<sup>34</sup>.

Anna Wierzbicka (nie używając pojęcia dyskursu) także opisuje ten pragmatyczny aspekt funkcjonowania języka i wprowadza, powołując się na Michaiła Bachtina, pojęcie „gatunków mowy” jako pełniących ważną rolę w komunikacji społecznej: „Każda kultura posiada swój własny zasób charakterystycznych dla niej aktów i gatunków mowy. [...] Właściwe danemu językowi nazwy aktów mowy i gatunków mowy dają językową kodyfikację sposobów interakcji społecznej”<sup>35</sup>.

W jednym ze współczesnych studiów językoznawczych, porównujących tekst, komunikat, dyskurs, dialog, konwersację i styl, badaczka czeska definiuje dyskurs jako „sposób użycia języka (ewentualnie innych systemów znakowych) przez członków danej społeczności lub konkretną grupę, w określonej dziedzinie życia społecznego i/lub podczas komunikacji na ten temat. »Dyskurs« składa się z »tekstów« i jest charakteryzowany przez praktyki dyskursywne, to jest przez sposoby używania tekstów, ich tworzenia i recepcji oraz dystrybucji tekstów i poszczególnych środków wyrazu”<sup>36</sup>.

Pojęcie dyskursu używane jest także przez Jürgena Habermasa w obrębie jego komunikacyjnej teorii racjonalności. Racjonalność polega na społecznej obróbce doświadczenia, sprawdzanego w praktyce komunikacyjnej. Dyskurs jest formą wymiany argumentów w obrębie racjonalnej praktyki komunikacyjnej. W dyskursie teoretycznym tematem stają się przeciwstawiające się sobie roszczenia do prawdziwości, w dyskursie praktycznym – roszczenia do słuszności normatywnej (tu należą dyskursy etyczne i prawne). Celem dyskursu jest dojście do wiedzy, która może być uznana przez uczestników tego dyskursu<sup>37</sup>.

W ujęciu Teuna A. van Dijka dyskurs jest charakteryzowany nie tylko przez użycie języka, ale także przez przekazywanie idei oraz interakcję w sytuacjach społecznych. W akcie mowy, ujmowanym jako element dyskursu, na czoło wysuwa się nie funkcja lokucyjna, lecz illokucyjna lub perlokucyjna. Dyskurs pełni rolę performatywną. Dijk omawia elementy strukturalne dyskursu jako podporządkowane celom społeczno-kulturowym oraz ideologicznym<sup>38</sup>.

34 M. Głowiński, *Gatunki literackie*, s. 43–62.

35 A. Wierzbicka, *Akty i gatunki mowy w różnych językach i kulturach*, tłum. P. Kornacki, [w:] *teżże, Język, umysł, kultura*, wyb. J. Bartmiński, Warszawa 1999, s. 228, 269.

36 J. Hoffmanová, *Text mŕwiony, dyskurs, dialog, konwersacja w kontekście stylistyki i typologii tekstŕw*, [w:] *Metafora, tekst, dyskurs*, red. G. Grochowski, J. Kordys, J. Leociak, M. Prussak, Warszawa 2017, s. 181.

37 J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1–2, przeł. M. Kaniowski, przekł. przejrz. M. J. Siemek, Warszawa 1999, t. 1, s. 43–48. Rozbudowana teoria Habermasa zawiera bardzo istotne rozważania o moralności, operuje jednak racjonalnym pojęciem wiedzy, które jest zbyt wąskie na potrzeby niniejszych rozważań.

38 T.A. van Dijk, *Badania nad dyskursem*, [w:] *Dyskurs jako struktura i proces*, red. T. A. van Dijk, przeł. M. Grochowski, Warszawa 2001, s. 5–44.

Największy rozgłos pojęcie dyskursu zyskało w ujęciu Michela Foucaulta. Chodzi tu o wypowiedzi pewnego typu, związane zawsze z określonym rytuałem społecznym, regulowanym przez różne procedury, wyznaczającym podmioty uprawnione do uczestnictwa w dyskursie na określonych zasadach. Do najważniejszych z nich należą trzy systemy, zwane przez Foucaulta systemami wykluczenia: wykluczanie słowa (kontrola używanych pojęć), kontrola rozumności (wykluczenie szaleństwa) oraz wola prawdy<sup>39</sup>.

Według Foucaulta dyskurs jest zatem użytecznym zespołem pojęć – danych wraz z regułami ich stosowania – opisującym interesujący daną grupę społeczną wycinek rzeczywistości w sposób, który umożliwia używającej go jednostce (grupie) skuteczne działanie, to znaczy sprawowanie kontroli nad wszelką wypowiedzią i nazwanie (wykluczające) wszelkiego niepożądanego działania. Dyskurs – wedle Foucaulta – zawsze łączy się z przemocą. Foucault sądzi na przykład, że model nauki, jaki zaproponował Platon, jest właśnie sposobem sprawowania władzy za pomocą wytworzonego przez niego dyskursu. System więziennictwa, system wyróżniania i leczenia chorych psychicznie, a także system edukacji w państwach europejskich jest „politycznym sposobem utrzymywania lub modyfikacji przyswajania dyskursów wraz z wiedzą i władzą, które te ze sobą niosą”<sup>40</sup>.

A zatem „rzeczywistość” – na tle koncepcji Foucaulta słowo to trzeba pisać w cudzym słowie – jest ustanawiana przez dyskurs i istnieje jedynie w jego obrębie, jako korelat reguł używania pojęć i praktyk tego dyskursu. Problem prawdy jest zniesiony lub określony wyłącznie w obrębie konkretnego dyskursu. Problem odpowiedzialności byłby na gruncie powyższej doktryny bardzo trudny do postawienia. Odpowiadaliby – jedni przed drugimi – chyba tylko uczestnicy tego samego dyskursu, świadomi jego celów i środków. Odpowiadaliby za umiejętność stosowania reguł i za skuteczność. Byłaby to odpowiedzialność nie moralna, lecz wyłącznie pragmatyczna – co skądinąd pozostaje w jawnej niekompozycji z naczelnym zadaniem Foucaulta, którym jest krytyczne obnażenie mechanizmów władzy dyskursu – w celu, jaki należy określić jako humanistyczny. Aby jednak myśleć o wyzwoleniu, trzeba mieć przestrzeń, w którą się wejdzie po rozkruszeniu murów więzienia. Lecz jak opuścić ramy dyskursu, skoro poza dyskursem nie ma żadnej rzeczywistości?<sup>41</sup>

## 7. Odpowiedzialność a metodologia

Czy można wszystkie teksty literackie czytać w perspektywie „śmierci autora”? Czy wszystkie teksty powstały w obrębie takiego czy innego dyskursu? Czy można każdy tekst włączać do dowolnego dyskursu?

39 M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 7–16.

40 Tamże, s. 32–33.

41 Sprawy te opisuję szerzej w artykule: *Wyzwolenie etyki z władzy dyskursu. W stronę nowej teorii kompetencji językowej*, który będzie drukowany w publikacji zbiorowej *Dyskurs – teoria – etyka*, red. J. Nowotniak-Poręba.



W stosunku do tekstów, które są dziś pisane – i wpisują się w dyskursy dzisiaj istniejące, być może. Jeśli autor zdaje sobie sprawę z tego, jak będzie interpretowany jego tekst (reguły czytania są przypisane do gatunku wypowiedzi i regulują zasady komunikacji literackiej), to może tak. Czy zabieg ten jednak jest uprawniony w stosunku do tekstów pisanych przed przełomem postmodernistycznym? Pisane były z zaufaniem, że wejdą w zupełnie inne środowisko komunikacji językowej, w którym zakłada się istnienie granic tekstu, jego tożsamość w komunikacji, możliwość odtworzenia jego sensu wedle wpisanych w ten tekst dyrektyw. A zatem podporządkowywanie tekstu literackiego napisanego przed „przełomem postmodernistycznym” regułem komunikacji, które dziś się nam wydają naturalne, jest nieuprawnione. Teksty bowiem, wbrew postulatowi Rolanda Barthes’a, nie są obiektami luźno zawieszonymi w przestrzeni wszelkiej możliwej interpretacji. Jeśli każdy tekst istnieje jako zastosowanie pewnych reguł mówienia i w obrębie określonych reguł czytania, czyli w obrębie określonego dyskursu – to reguły te zakładają określone podejście do języka i określoną relację między językiem a rzeczywistością. A zatem obowiązuje nas odczytanie w obrębie tych reguł. I to nawet wtedy, gdyby tekst zakładał odniesienie do świata jako do rzeczywistego, który – naszym zdaniem – nie istnieje. Jeśli bowiem dyskurs wytwarza pewnego rodzaju rzeczywistość – to żeby go zrozumieć, trzeba go czytać razem z tą rzeczywistością, która go wytworzyła i w której ma sens. Ową rzeczywistość i funkcjonujące w niej reguły mówienia rekonstruuje historia literatury. Gdyby zaś ona była w błędzie, zmylona tym czy innym obowiązującym aktualnie w historii literatury dyskursem, hermeneutyka zakłada możliwość powrotu do źródła: do cierpliwego wczytywania się w tekst, który rozjaśnia się w miarę lektury, ukazując sieć wewnętrznych powiązań, jakie można rzutować na powiązaną z tekstem rzeczywistość kulturową. Zakładając spójność tekstu oraz jego ścisły związek z kulturą literacką, w jakiej był pragmatycznie zakotwiczony, można mieć nadzieję – wbrew Barthes’owi i Derridzie – na takie współdziałanie interpretatora z tekstem, które odsłania jego sens, zawsze częściowy i tymczasowy, ale jednak należący do tekstu, nie wyłącznie do interpretatora.

Żeby więc uzasadnić swoją własną praktykę interpretacyjną, Barthes, de Man i Derrida wprowadzają bardzo ważną hipotezę, dotyczącą samej istoty tekstu literackiego – i wszelkiego tekstu: negują jego spójność. Teza ta czyni całą hermeneutykę bezsilną i bezprzedmiotową – jeśli tekst jest niespójny, nie da się do jego badania zastosować koła hermeneutycznego i żadnej innej techniki hermeneutycznej. Część nie kieruje już do całości, a całość nie objaśnia części. Gdyby – jak postuluje Paul de Man – peryferyjne elementy tekstu sytuowały się poza jego tematem i były sprzeczne z tym, co da się wyczytać w innych częściach tekstu – jego sens można by wywodzić skądkolwiek, na przykład właśnie od elementów peryferyjnych. Można by je było pokazać, na przykład, jako nieświadome – choć posiadające wyjaśnienie (lecz już nie sens w obrębie utworu), w sposób dający się wyjaśnić np. psychoanalizą. W istocie jednak metoda postmodernistyczna idzie dalej. Nie chodzi już o pokazanie tego czy innego elementu peryferyjnego, który można by uczynić jądrem interpretacji wbrew dotychczasowej tradycji interpretacyjnej. Chodzi o wykrycie niespójności i sprzeczności, o obnażenie rzekomej spójnej konstrukcji jako niespójnej, a więc o rozbiórkę tekstu, czyli dekonstrukcję.

Dekonstrukcji można jednak dokonać także i w inny sposób, czego wiele osób zajmujących się badaniami literackimi nie jest świadomych. Mówiliśmy już o włączaniu tekstu w obręb dyskursów, w których pierwotnie nie funkcjonował. Czy wolno interpretować tekst dawny przy użyciu współczesnych metodologii postmodernistycznych, które – zwykle niejawnie – opierają się na założeniach myślowych obcych dawnej epoce? Jeśli nawet ktoś powie, że wolno to robić, to prawdopodobnie nie zgodzi się – ze względów metodologicznych – na to, by interpretować tekst za pomocą dwóch lub większej liczby metodologii, które opierają się na założeniach względem siebie sprzecznych. Praktyka ta prowadzi bowiem do kardynalnego błędu logicznego. Jednoczesne posługiwanie się metodologiami o sprzecznych założeniach wprowadza bowiem niekoherencję w obręb rekonstrukcji treści tekstu. W rezultacie otrzymujemy tekst (rzekomo) sprzeczny. Praktyka taka daje możliwość wyprowadzenia dowolnego wniosku interpretacyjnego, jako że ze sprzeczności można wyprowadzić wszystko.

Przykładem takiego błędnego pod względem logicznym i metodologicznym postępowania jest właśnie wprowadzanie utworu dawnego, np. romantycznego, w obręb współczesnego dyskursu postmodernistycznego. Powstaje nieprawidłowa sytuacja interpretacyjna: wypowiedź jest wpisywana jednocześnie w dwa zupełnie różne dyskursy: ten, z którym jest genetycznie związana jako z wpisanymi w nią regułami pragmatyki językowej, i ten, w którym chce ją umieścić interpretator<sup>42</sup>. Z pozoru tylko mamy tu do czynienia z klasyczną sytuacją hermeneutyczną, z pozoru tylko mogłoby tu dojść do oczekiwanej przez Gadamera „fuzji horyzontów”. W istocie nie może dojść do stopienia się dwóch podejść, które są zupełnie sprzeczne. Próba ich jednoczesnego zastosowania jest równoważna wprowadzeniu w obręb tekstu sprzeczności, a ze sprzeczności – powtórzmy – można wyprowadzić wszystko. I bardzo często interpretator wprowadza w zdezorganizowaną przez siebie całość samego siebie jako dokonującego dowolnego zestawienia luźnych już teraz elementów, które można zorganizować na nowo w niemal dowolny sposób, na przykład ze względu na osobiste przekonania, upodobania, podpowiedzi własnej podświadomości lub aktualne cele polityczne.

Mistrzowie dyskursów ponowoczesności traktują świadomość autora jako historycznie zależną, uwarunkowaną społecznie, spętaną przez podświadomość. Każdą – lecz bardzo często nie swoją własną. Destrukcja świadomości autora prowadzi często do odsłonięcia pola dla triumfalistycznej świadomości interpretatora, który następnie elementy swojej świadomości prezentuje jako rzekomo obiektywne uwarunkowania ograniczające świadomość autora. Niektórzy mistrzowie podejrzeń do tego stopnia wierzą w dekonstrukcję, iż gotowi są zadawać fałsz każdemu, kto twierdzi, że nadał swemu tekstowi sens. Jakikolwiek sens i zaprojektowane przez autora odniesienie do rzeczywistości traktują jako z gruntu niemożliwe, a zatem – fałszywe, zmistyfikowane.

42 Sytuację tę opisuję dokładniej w recenzji książki: Daniela Valsecchi, *Między polityką a metapolityką. Samoobjawienie romantycznej twórczości Adama Mickiewicza (1817–1835)*, Kraków 2007 („Wiek XIX” I (XLIII), 2008, s. 189–208).

Przypomnijmy w tym kontekście odtworzoną przez nas dyrektywę komunikacyjną, która zakazuje nadawania danej wypowiedzi sensu, jakiego nie zakładał jej autor oraz przypisywania jej fałszu. Tego rodzaju wypowiedzi interpretacyjne godzą w podstawowe reguły komunikacji i odbierają autorowi podmiotowość – poprzez zawłaszczenie reguł jego wypowiedzi.

Oczywiście, każdemu wolno czytać, jak chce – ale rezultaty tego odczytania tylko pod pewnymi warunkami dają się ująć jako interpretacja *czyjegoś* tekstu, są raczej pisanie swego tekstu na kanwie tekstu *czyjegoś*.

Dekonstrukcja prezentuje siebie samą jako podejście, które cechuje rozwinięta świadomość swoich metod i ich ograniczeń. Niepewność wszelkiego odczytania, jego efemeryczność, okazjonalność, historyczność – powinna zatem zostać zaaplikowana także do odczytania postmodernistycznego. Technika „mistrzów podejrzeń” powinna podejrzewać także samą siebie. Dekonstrukcja nie prowadzi bynajmniej do uzyskania prawdy absolutnej o autorze i jego „rzeczywistych zamiarach”, bo – zdaniem mistrzów podejrzeń – nie możemy jej wykryć. Psychoanaliza jest przez Derridę wprowadzana do dekonstrukcji tekstu głównie jako czynnik negatywny. Dlatego żaden szanujący się postmodernista nie powinien przedstawiać swojego odczytania tekstu jako, na przykład, odtworzenia świadomości czy podświadomości jego autora. Byłoby to nieuzasadnione wykroczenie poza granice niepoznawalnego i nierozstrzygalnego, które w formacji ponowoczesnej rozpościerają się szeroko. Jeśli już dokonało się destrukcji autora i jeśli już zaprzeczyło się możliwości utrzymania tożsamości tekstu w interpretacji, to nie można przedstawiać rezultatów swego odczytania (zwanego też nieodczytaniem) jako interpretacji tekstu. Jest to po prostu inna wypowiedź, która wykorzystuje wypowiedź autora, ale jest zupełnie odrębnym tekstem.

Konsekwencją śmierci autora jest zatem śmierć tekstu, która prowadzi nie do narodzin czytelnika – jak optymistycznie zakładał Barthes – ale do śmierci czytelnika jako interpretatora tekstu (co nie przeszkadza w egzystencji realnego czytelnika – lecz już poza tekstem i poza społeczną interpretacją).

Wyzucie autora z odpowiedzialności za tekst, a czytelnika z odpowiedzialności za rozumienie przekazu autora likwiduje literaturę jako sferę komunikacji człowieka z człowiekiem i przekształca ją w sferę intymnych spotkań czytelników z tekstem, którzy – w językach prywatnych – mogą przekazywać sobie wrażenia z tych spotkań<sup>43</sup>. Dlatego warto może pozostać przy rozumieniu komunikacji literackiej wypracowanym w polskim kręgu strukturalistycznym, w którym ukazuje się ona jako wielopoziomowa i bardzo skomplikowana, ale związana wieloma regułami, dającymi się zrekonstruować. Warto rozważać komunikację literacką zgodnie z Habermasowskim rozumieniem dyskursu, wywodzącym się z niemieckiej tradycji hermeneutycznej, który wiąże dyskursy ze wspólnotą komunikacyjną, razem pracującą nad dostępem do rzeczywistości i nad odpowiedzialnym w niej współlistnieniem.

---

43 W bardzo podobny sposób mówi na ten temat T. Dobrzyńska: *Podmiot utworu poetyckiego wobec kwestii spójności oraz interpretacji tekstu*, [w:] *też*, *Tekst poetycki i jego konteksty*, Warszawa 2015.

## 8. Odpowiedzialność a hermeneutyka wspólnoty

Kiedy myślimy o czyimś słowie, nie chodzi tylko o tożsamość jednej osoby. Za pomocą słowa (choć nie wyłącznie tym sposobem) człowiek nawiązuje relacje z innymi ludźmi – jako ta konkretna osoba, nieanonimowa, lecz w jedyny sobie właściwy sposób posługująca się mową i uosobiona w swojej wypowiedzi jako Ja, kierująca swoje słowo do osoby wyróżnionej jako Ty – jedynej i niepowtarzalnej<sup>44</sup>. Słowo tworzy też znacznie szersze więzi, ponieważ akty mowy mają siłę performatywną: kreują specyficzną rzeczywistość ludzką, różną od przyrodniczej, lecz również realnie istniejącą, łączącą ludzi w społeczności. W niej to powstają instytucje, które fundują państwa, powstają stosunki między państwami, wspólnoty międzynarodowe. Powstaje rzeczywistość niematerialna, lecz regulująca życie ludzkie od urodzenia aż do śmierci.

Każda społeczność związana wspólnym językiem przekazuje z pokolenia na pokolenie ważne dla siebie teksty. Owe teksty, wraz z ich rozumieniem (we wszystkich jego kontradiktorycznych wykładniach i w całej komplikacji), są częścią wspólnoty. To ona je interpretuje, w niej one żyją i ów sens posiadają. Jednak społeczność nie traktuje owych tekstów jako swojej własności. Mają one autora, obdarzonego pewną mocą, którego słowo – jak wierzy ta społeczność – wciąż na nowo jest warte odczytania. Słowo to ma sens, autor – mimo upływu wieków – jest za nie odpowiedzialny. Wyzucie autora z odpowiedzialności za jego tekst podkopuje także istnienie wspólnoty, która chce tekst wciąż na nowo czytać i wciąż na nowo interpretować, wzbogacając znane już sensy.

Podajmy przykład: Każdy nowy okres w dziejach społeczeństwa polskiego zaczyna się od ponownego odczytania dawnych mistrzów: Kochanowskiego, Krasickiego, Mickiewicza, Słowackiego, od reinterpretacji kanonicznych tekstów i od pewnej rekonstrukcji kanonu, do którego dochodzą nowe ważne wypowiedzi. Tak było w okresie reform oświecenia, w czasie przełomu romantycznego, po upadku powstania styczniowego, tak było w okresie Młodej Polski, w czasie wojny światowej, po II wojnie światowej, w okresie rewolucji Solidarności 1980 roku, tak jest po roku 1989. W wieku XX czytano *Dziady*, *Kordiana*, *Lalkę*, *Wesele* czy *Wyzwolenie*, by na nowo, w nowej sytuacji społecznej, wyjaśnić sobie, czym jest Polska, na czym polegają więzi między nami i o co aktualnie wadzi my się z Bogiem. Przypomnijmy fakty stosunkowo niedawne: od wystawienia *Dziadów* w Teatrze Narodowym w Warszawie zaczęła się rewolta roku 1968, duże znaczenie miało wystawienie *Wyzwolenia* w Teatrze Polskim, już w okresie stanu wojennego.

Każda wspólnota językowa ma takie swoje teksty, dzięki którym stale na nowo wyjaśnia samej sobie, czym jest. Mają one znaczenie nie tylko artystyczne, ale społeczne. To właśnie wokół nich rozwija się hermeneutyka istnienia danej społeczności. Każda społeczność trwa także dzięki temu, że sama siebie – dzięki tym utworom – rozumie. Wtedy tylko wie, czym była, czym jest – i może projektować swoją przyszłość, co jest niezbędne dla dynamiki życia każdej społeczności. Odczytywanie kanonicznego

44 Nawiązuję do słynnej książki Martina Bubera: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* (Warszawa 1992).

działa polega na wczytywaniu siebie – w całej złożoności zbiorowego doświadczenia – w już zinterpretowany, ale stale otwarty na nowe odczytanie tekst<sup>45</sup>.

Nie jest obojętne, jakie odczytanie zostanie zaproponowane. Wprawdzie każdy literaturoznawca i każdy reżyser może zaproponować swoją wykładnię któregoś z kanonicznych tekstów, ale każdy musi się liczyć z tym, że społeczność (aczkolwiek zawsze jest wewnętrznie zróżnicowana i nawet skonfliktowana) odrzuci taką interpretację, która godzi w jej tożsamość. Czysta prowokacja, poczyniona na przykład dla samej satysfakcji pokazania swojej niezależności lub dla zdobycia sławy, spotka się z obojętnością lub odrzuceniem. Nie można się dziwić, że członkowie wspólnoty językowej – mniej lub bardziej świadomie i mniej lub bardziej gwałtownie – zareagują na taką propozycję zmiany sensu, która nie znajduje oparcia w życiu tej społeczności, a jeszcze gwałtowniej na taką, która usiłuje pozbawić tekst wszelkiego sensu lub go unieważnić. Trzeba bardzo głęboko rozumieć swoje społeczeństwo, osnowę jego myśli i czynów, jego pamięć o sobie samym, jego bardzo złożoną samoświadomość, żeby wyjść z interpretacją, która rzeczywiście pobudzi wewnętrzne siły tej społeczności, przeformuje ją, zmieni jej świadomość i stanie się jej nową częścią. Która stanie się w tej społeczności odpowiedzialnym czynem dokonany za pomocą interpretacji słowa.

---

45 Hermeneutyczne myślenie o literaturze jako wyrazie samoświadomości narodu rozwinął u progu romantyzmu Maurycy Mochnacki w rozprawie *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (oprac. Z. Ski-biński, Łódź 1985); a później Adam Mickiewicz w prelekcjach paryskich. Omawiam tę sprawę szerzej w pracach: *Prelekcje paryskie Adama Mickiewicza jako projekt nowej podmiotowości*, [w:] *Dyskursy krytycznoliterackie 1764–1918. Wokół „Słownika polskiej krytyki literackiej”*, cz. 1, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2010 oraz *Natchnienie w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, [w:] *Prelekcje paryskie Adama Mickiewicza wobec tradycji kultury polskiej i europejskiej*, red. M. Kalinowska, J. Ławski, M. Bizior-Dombrowska, Warszawa 2011. Zagadnienie ciągłej pracy nad hermeneutyką ważnych tekstów literackich omawia Marcin Maron w książce *Romantyzm i kino* (Lublin 2019), w której pokazuje ekranizację jako interpretację, będącą ogniwem refleksji społeczeństwa polskiego nad sobą.

AGATA BRAJERSKA-MAZUR

## Lojalność tłumacza

Spór o lojalność tłumacza sięga doby renesansu, w której jego twórczej funkcji<sup>1</sup> propagowanej przez starożytnych (np. Cyserona, Horacego, Kwintyliana<sup>2</sup>) zaczęto przeciwstawiać odtwórczą rolę kopisty – zwłaszcza w odniesieniu do przekładów Biblii i dzieł teologicznych. Tłumacząc literaturę piękną, dzieła historyków i mówców, nadal jednak preferowano niczym nieskrępowaną swobodę – „[d]zieło obce miało być więc tylko zbiorem materiałów czy ‘pożywienia’”<sup>3</sup>. Tę zasadę:

[...] różni teoretycy różnie określali: jako „korzystanie” z klasyków, jako „pożyczanie” od nich, „łupienie” ich czy po prostu „okradanie”. Nie to było ważne, w jakim stosunku nowe dzieło pozostawało do dawnego, ale to, czy było dobre: czy przydawało blasku rodzimemu piśmiennictwu, czy się przyczyniało do rozwinięcia języka. Granica między przekładem, parafrazą, naśladownictwem a utworem oryginalnym była płynna i nieistotna<sup>4</sup>.

Dopiero wiek XVIII osłabił twórczą rolę tłumacza i ograniczył jego swobodę<sup>5</sup>. Wiek XIX – zwłaszcza w Niemczech – jeszcze mocniej upominał się o tę granicę, znacznie

.....  
1 Pojęcie tłumacza jako drugiego autora wprowadziła dopiero Anna Legeżyńska (*Tłumacz jako „drugi autor”*, [w:] *teżże, Tłumacz i jego kompetencje autorskie*, Warszawa 1986, s. 20–30; *teżże, Tłumacz jako drugi autor – dziś*, [w:] *Przekład literacki: teoria, historia, współczesność*, red. A. Nowicka-Jeżowa, D. Knysz-Tomaszewska, Warszawa 1997, s. 40–50). Starożytni używali terminu „mówca” (Cycero: *nec converti ut interpret, sed ut orator* / „nie jak tłumacz, ale jak mówca”. Cyt. za P. Grzegorzcyk, *Problematyka tłumaczeń*, [w:] *O sztuce tłumaczenia*, red. M. Rusinek, Wrocław 1955, s. 446).

2 Zob. P. Grzegorzcyk, dz. cyt., s. 445–447.

3 W. Borowy, *Dawni teoretycy tłumaczeń*, [w:] *O sztuce tłumaczenia*, s. 23.

4 Tamże, s. 23–24.

5 Por. J. Ziętarska, *Etyka – estetyka – filologia. U źródeł dawnej myśli translatorskiej*, [w:] *Przekład literacki: teoria, historia, współczesność*, s. 29–39, gdzie autorka „spór o niedosłowność przekładania” umieszcza głównie w XVII i XVIII wieku.

wyraźniej odchodząc od francuskiej tradycji *les belles infidèles* i bezceremonialnej przeróbki tekstu. Friedrich Schleiermacher w swoim sławnym wykładzie *O różnych metodach tłumaczenia*<sup>6</sup>, wygłoszonym w 1813 roku, wyróżnił dwie metody przekładu. Twierdził, iż „by pomóc czytelnikom poprawnie i w pełni zrozumieć autora oryginału i zasmakować w jego dziele”, tłumacz ma tylko dwa wyjścia: albo „pozostawić, na ile to możliwe, w spokoju autora i poprowadzić ku niemu czytelnika, albo pozostawić, w miarę możliwości, w spokoju czytelnika, by poprowadzić ku niemu autora”<sup>7</sup>. Pierwszą z tych metod nazywa się współcześnie wyobcowaniem<sup>8</sup>, egzotyzacją, defamiliaryzacją albo przekładem opornym; drugą – przyswojeniem<sup>9</sup>, udomowieniem, adaptacją albo przekładem przezroczywym. Obydwe zostały poddane wnikliwej analizie przez Schleiermachera, który bardzo wyraźnie opowiedział się za wyobcowaniem. Obcość przekładu – tj. podprowadzanie czytelnika ku autorowi oryginału – pozwala, według niego, na „możliwie dokładne poznanie i zasmakowanie samych dzieł”<sup>10</sup>, których rozumienie jest „zjawiskiem znanym i ze wszech miar pożądanym”, ponieważ „wpływa na duchowy rozwój narodu” i „bez wątpienia dostarcza przyjemnych wrażeń”<sup>11</sup>. Przyswojenie – tj. przybliżanie autora do czytelnika i tłumaczenie w taki sposób, jakby przekładane dzieło powstało od razu w języku tłumaczenia i nie wydawało się obce – jest, zdaniem Schleiermachera, nie tylko „dziełem pożądlności i pychy”<sup>12</sup>, ale po prostu bezcelowe:

Można nawet powiedzieć, że cel: tłumaczyć tak, jak autor napisałby oryginalnie w języku przekładu, jest nie tylko nieosiągalny, ale także sam w sobie błahy i nieistotny<sup>13</sup>.

Mimo postulatów Schleiermachera, tłumacze nadal jednak do tej pory (zwłaszcza w kulturze anglojęzycznej) znacznie częściej sięgają po strategię przyswojenia niż wyobcowania, co zauważył Lawrence Venuti<sup>14</sup>: sam będący gorącym zwolennikiem egzotyzacji, czyli wierności wobec tekstu oryginału, jego autora, języka i kultury.

Spór o lojalność tłumacza – tj. komu i czemu ma być wierny – jest więc odwieczny. Czy ma być lojalny wobec tekstu oryginału i/lub jego autora, a co za tym idzie, wobec kultury i języka wyjściowego bądź też raczej wobec języka i kultury docelowej? Który czytelnik – pierwowzoru czy przekładu – jest ważniejszy i jaką wobec tego strategię – przyswojenia czy wyobcowania – ma przyjąć tłumacz? Kwestie te, zawsze pogmatwane i zależne od czasów, gustów, mody i postaw życiowych dyskutantów, od drugiej

6 Fragmenty wykładu przetłumaczone przez P. Bukowskiego w: „Przekładaniec” 1/2009, nr 21, s. 8–29.

7 Tamże, s. 17.

8 Tj. „foreignizing” (zob. L. Venuti, *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*, London–New York: Routledge, 1992; tegoż, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, London–New York: Routledge, 1995; tegoż, *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*, London–New York: Routledge, 1998).

9 Tj. „domesticating” (L. Venuti, *Rethinking Translation...;* tegoż, *The Translator's Invisibility...;* tegoż, *The Scandals of Translation...;*).

10 „Przekładaniec” 1/2009, nr 21, s. 27.

11 Tamże, s. 23.

12 Tamże, s. 27.

13 Tamże.

14 L. Venuti, *The Translator's Invisibility...*

połowy XX wieku do chwili obecnej stały się jeszcze bardziej zawile i (ze względów, które naświetle później) ogromnie istotne. Proponuję zatem przyrzeć się im dokładnie od momentu powstania dyscypliny *translation studies* z uwzględnieniem kilku poprzedzających ją dekad.

Po ukonstytuowaniu się translatoryki jako dziedziny nauki w latach 70. XX wieku nasiliły się spory o najważniejszy element w układzie translacyjnym, czyli m.in. o to, gdzie umiejscowić lojalność tłumacza – tj. komu i czemu ma on dochować wierności. Dysputy stały się bardziej zawile i zagmatwane, ponieważ jakkolwiek o wierności w tłumaczeniu rozprawiano już od czasów starożytnych, do lat 70. XX wieku zawsze robiono to **w odniesieniu do tekstu oryginału i jego autora**. W dzisiejszych czasach zaś ten desygnat nie jest już tak oczywisty, stał się zmienny i bywa przesuwany na zupełnie inne elementy w procesie translacyjnym, w zależności od teorii czy szkoły przekładu.

Franciszek Grucza<sup>15</sup> w następujący sposób przedstawia ów proces:

#### TRANSLACJA

Nadawca  
inicjalny → Tekst A → Odbiorca pośredni → Nadawca pośredni → Tekst B → Odbiorca  
finalny

*Schemat 1. Układ translacyjny* (Grucza 1981, 1998)

Wygodniej jednak będzie nieco zmodyfikować jego schemat i inaczej nazwać poszczególne elementy układu, by je przybliżyć do literaturoznawstwa i bardziej uwyraźnić dylematy tłumacza.

#### TRANSLACJA

Autor  
oryginału → Tekst → Czytelnik → Tłumacz → Tekst  
przekładu → Czytelnik

*Schemat 2. Układ translacyjny* (Brajerska-Mazur 2017)

W tym schemacie tłumacz jest zarazem odbiorcą oryginału i nadawcą inicjującym przekład. Pośredniczy między językiem i kulturą wyjściową (pierwsze trzy elementy układu) a kulturą i językiem docelowym (dwa ostatnie). Któremu elementowi ma zatem dochować wierności? Jeszcze w latach 50. i 60. XX wieku, kiedy uważano translatorykę za dziedzinę językoznawstwa, nadal był nim autor i tekst oryginału. Lingwiści, semiotycy i strukturaliści (Jakobson, Nida, Levý, Popovič, Ingarden), mimo podkreślania wagi także innych elementów układu translacyjnego<sup>16</sup>, ciągle jeszcze domagali

<sup>15</sup> F. Grucza, *Zagadnienia translatoryki*, [w:] *Glottodydaktyka a translatoryka*, red. F. Grucza, Warszawa 1981, s. 9–29; tegoż, *Wyodrębnienie się, stan aktualny i perspektywy świata translacji oraz translatoryki*, „Lingua Legis” 1998, nr 6, s. 2–12.

<sup>16</sup> Nida i Popovič podkreślali wagę odbiorcy przekładu, Levý zaś tłumacza i jego procesów decyzyjnych. Zob. P. Bukowski, M. Heydel, *Przekład – język – literatura*, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009, s. 7–13 oraz T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translologii*, Kraków 2010.



się lojalności wobec pierwowzoru i intencji jego twórcy. Potępiliby zatem np. przekład *Fatum* Norwida dokonany przez Adama Czerniawskiego w 1973 roku, a przyklasnęli-  
by jego tłumaczeniu tego samego wiersza z roku 2004 jako temu, który jest struktu-  
ralnie i semantycznie wierny oryginałowi<sup>17</sup>.

Norwid: I

Jak dziki zwierz przyszło Nieszczęście do człowieka

I zatopiło weń fatalne oczy...

– Czeka –

Czy, człowiek, zboczy?

II

Lecz on odejrzał mu, jak gdy artysta

Mierzy swojego kształt modelu;

I spostrzegło, że on patrzy – c o? skorzysta

Na swym nieprzyjacielu:

I zachwiało się całą postaci wagą

– I nie ma go!<sup>18</sup>

A.Cz. 1973<sup>19</sup>:

Like a wild beast tragedy startled a man

And pierced him with her fateful eyes

– Waiting –

Will he swerve?

*[Jak dzika bestia tragedia zaskoczyła człowieka*

*I przeszła go fatalnymi oczyma*

*– Czekając –*

*Czy zboczy?*

But he gazed back steadily like an artist

Sizing up his model's shape:

Aware of his gaze

How can she take advantage of her foe?

She staggered with all her weight

– And now she's gone! –

*Ale on odejrzał jej pewnie jak artysta*

*Oceniający kształt swego modelu:*

*Świadoma jego spojrzenia,*

*Jakże ona może wykorzystać swojego wroga?*

*Zachwiała się całą swoją masą*

*– I już jej nie ma!]*

17 Przekład Czerniawskiego z 1973 analizowałam bardzo szczegółowo w: *Trzy tłumaczenia „Fatum” na język angielski*, „Studia Norwidiana” 1996, nr 14, s. 65–94, a także w książce *O angielskich tłumaczeniach utworów Norwida*, Lublin 2002, s. 71–102; natomiast tłumaczenie z 2004 w: *Adam Czerniawski i „Selected Poems” Norwida*, „Studia Norwidiana” 2004, nr 22, s. 293–308.

18 Cyt. za C. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 1–11, zebrał, tekst ustalił, wstępem i przypisami opatrzył J.W. Gomulicki, Warszawa 1971–1976, t. 2, s. 49.

19 *Polish Poetry Supplement*, No. 7, „Oficyjna Poetów” (London), May 1973, nr 2 (29), s. 17.

A.Cz. 2004<sup>20</sup>:

Misfortune, like a wild beast, accosted man [Nieszczęście, jak dzika bestia, przystąpiło do człowieka

And pierced him with its fateful eyes... I przeszło go fatalnymi oczyma

– Waits – – Czekając –

Will man swerve? Czy człowiek zboczy?

But he gazed back like an artist Lecz on odejrzał mu jak artysta

Who sizes up his model's form; Który mierzy kształt swojego modelu;

Noticing that he looks – how? to profit Zauważając, że on patrzy – jak? wykorzystać

From his foe: Swojego wroga:

It staggered with all its weight Zachwiałło się całą swoją wagą

– And is gone! – – I nie ma go!

Zupełnie inaczej wartościowałyby przywołane tłumaczenia niemiecka szkoła przekładu oraz teorie skupione wokół *Translation Studies*, ponieważ zdetronizowały one oryginał jako najważniejszy punkt odniesienia zarówno w procesie translacyjnym, jak i w przesądzeniu o lojalności tłumacza. Ze szkoły niemieckiej<sup>21</sup> jako najbardziej wywrotowa w charakterze jawi się funkcjonalistyczna teoria Hansa Vermeera i Kathariny Reiss. Otóż ci badacze twierdzą, iż „**tekst wyjściowy i jego język nie mogą być absolutną miarą przekładu**”<sup>22</sup>, ponieważ przyjęli ogólną teorię działania (tj.: „każde działanie jest określone przez swój cel”) za naczelną zasadę każdego przekładu, który jest według nich „funkcją swojego celu”<sup>23</sup>. Owa reguła, nazwana regułą *skoposu* (z gr. *skopós* – cel, znacznik, intencja, funkcja), została wyrażona za pomocą formuły: „Cel uświęca środki”<sup>24</sup>. „Oznacza to, że w procesie translacji osiągnięcie danego celu tłumaczeniowego jest znacznie ważniejsze od tego, czy proces ten został zrealizowany we ‘właściwy’<sup>25</sup> sposób. Działanie translatorskie ma zatem, zgodnie z teorią *skoposu*, charakter intencjonalny i finalny”<sup>26</sup>. Po raz pierwszy w procesie translacyjnym (i to na najważniejszych pozycjach!) pojawiły się takie kategorie, jak: **CEL** przekładu i jego **ZLECENIODAWCA**. Jeśli tłumacz zrealizuje zlecenie (np. przerobi *Hamleta* na kukielkową komedię gejowską po czesku) – osiągnie swój cel i zachowa lojalność wobec sponsora, jego przekład trzeba ocenić jako udany.

Nie tylko konsekwentny funkcjonalizm jest równoznaczny z „detronizacją tekstu wyjściowego”<sup>27</sup>, ale także niektóre szkoły skupione wokół *Translation Studies*, które

20 C.K. Norwid, *Selected Poems*, translated by A. Czerniawski, London 2004, s. 67.

21 Czytelnik znajdzie wiele informacji o tej szkole w: P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 14–20.

22 H. Vermeer, *Die sieben Grade einer Translationstheorie*, „*Studia Germanica Posnaniensia*”, vol. 19 (2003), s. 24. Wyróżnienie moje – A.B.-M.

23 K. Reiß, H. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Walter de Gruyter, 1984.

24 Tamże, s. 101.

25 Tamże, s. 100.

26 P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 18. Por. J. Kozak, *Kot bez uśmiechu czy(li) uśmiech bez kota?*, „Przekładaniec” 2000, nr 7, s. 9–27.

27 H. Vermeer, *Übersetzen als kultureller Transfer*, [w:] *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, red. M. Snell-Hornby, Tübingen 1986, s. 42.

usytuowało translatorykę jako odrębną dziedzinę nauki, przesuwając jednocześnie „punkt ciężkości w badaniach nad przekładem z zagadnień czysto językoznawczych na kwestie kulturowe, ze szczególnym uwzględnieniem przekładu literackiego”<sup>28</sup>. Nazwa *translation studies* pochodzi od tytułu wystąpienia amerykańskiego badacza Jamesa Holmesa *The Name and Nature of Translation Studies*, które wygłosił w 1972 roku w Leuven. W tymże referacie Holmes postulował stworzenie odrębnej nauki o przekładzie, której wewnętrzne podziały i pola badawcze szczegółowo opisał<sup>29</sup>. Teoretycy z kręgu TS (Holmes, André Lefevere, Frans de Haan) uważali tekst tłumaczenia za **fakt kultury docelowej**, analizowali więc przede wszystkim ostatnie elementy schematu translacyjnego: język, kulturę i odbiorców przekładu. Przestało być ważne, czy tłumacz jest lojalny wobec oryginału i jego twórcy, ważniejsza bowiem stała się jego lojalność wobec czytelnika i kultury przekładu. Ten trend wyraził się jeszcze bardziej w teorii i badaniach postulowanych przez izraelskich uczonych: Itamara Even-Zohara i jego ucznia Gideona Toury. Proponowali oni, by zastąpić pojęcie ekwiwalencji (odpowiedniości/wierności) tłumaczenia wobec pierwowzoru pojęciem jego AKCEPTOWALNOŚCI<sup>30</sup> w kulturze docelowej.

Poziom akceptowalności przekładu opisać można, odnosząc się do obowiązujących w kulturze docelowej norm. [...] Toury definiuje normy jako pewne prawidłowości zachowań przekładowych wynikające z wpływających na poziom akceptowalności przekładów ograniczeń społeczno-kulturowych, tworzących skalę rozciągającą się pomiędzy anarchią a ścisłymi regułami. Przesunięcia i różnice wobec oryginału są w przekładzie nieuniknione, a sama ocena adekwatności, czyli krytyka przekładu, także jest funkcją norm obowiązujących w kulturze docelowej. **Przedmiotem badania jest tu zatem obszar kultury i rządzące nim prawidłowości, a nie odsunięta na daleki margines sprawa „wierności” przekładu wobec oryginału.** Normy pełnią wobec indywidualnych tłumaczy funkcję dyrektyw co do poziomu społecznej akceptacji dla wypowiedzi, stylów i poetyk. Oznacza to, że stosowanie się do istniejących norm daje gwarancję akceptacji, a więc uznania przekładu za tekst kultury docelowej. **Sprzeciwienie się normie, które może wynikać z etycznej postawy tłumacza respektującego autonomię oryginału** i stawiającego sobie za cel stworzenie tekstu adekwatnego wobec pierwowzoru, **może być gestem twórczym, prowadzącym do rewizji norm lub stworzenia nowej wartości literackiej, ale niebezpiecznym, bo grożącym odrzuceniem**<sup>31</sup>.

Najlepszą ilustracją takiego procesu na gruncie literatury polskiej jest przekład *Winnie the Pooh* Alana Alexandra Milne’a dokonany przez Monikę Adamczyk, poprzez

28 P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 20. Por. E. Gentzler, *Contemporary Translation Theories*, wyd. 2, Clevendon 2001, s. 77.

29 Zob. J. Holmes, *The Name and Nature of Translation Studies*, [w:] *The Translation Studies Reader*, red. L. Venuti, London–New York 2004, s. 172–186.

30 G. Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam–Philadelphia 1995, s. 53–54.

31 M. Heydel, *Zwrot kulturowy w badaniach nad przekładem*, „Teksty Drugie” 6/2009, s. 24–25. Podkreślenia moje – A.B.-M.

który tłumaczka chciała w dużo wierniejszy niż Irena Tuwim sposób oddać przygody pluszowego misia. Krytyka tego tłumaczenia była druzgocąca<sup>32</sup>, ponieważ czytelnikom przekładu o wiele bardziej podobał się udomowiony przez Tuwim *Kubuś Puchatek*<sup>33</sup>, przystosowany do polskich norm dla literatury dziecięcej, niż lojalniejsza wobec autora oryginału i jego kultury Fredzia Phi Phi<sup>34</sup>. Nieważne było, że przekład Adamczyk był wierny wobec pierwowzoru – dla odbiorców istotniejsza okazała się lojalność wobec norm kultury docelowej, do których Tuwim tak bardzo dostroiła swoje tłumaczenie, iż stało się przekładem kanonicznym – zakorzenionym w świadomości czytelników do tego stopnia, iż traktują je jak tekst napisany od razu w ich ojczystym języku i do niego, a nie do oryginału, odnoszą inne tłumaczenia książki o małym misiu<sup>35</sup>. Sprawę tą najlepiej podsumowała Monika Woźniak<sup>36</sup>:

Czytelnicze protesty i zajadłe ataki na *Fredzię Phi-Phi* w przeważającej części wynikały nie tyle z obiektywnej analizy nowej propozycji przekładowej, ile z odebrania jej jako próby obrażenia poprzedniej wersji, szargania świętości narodowej. Dla wielbicieli Kubusia i Prosiaczka, przerzucających się cytatami z książki w codziennych rozmowach, kojarzących książkę z najmiłszymi wspomnieniami dzieciństwa, alternatywna wersja była nie tylko niepotrzebna, ale wręcz bluźniercza.

Badając tłumaczoną literaturę, Even-Zohar pomija jej stosunek do oryginału, ponieważ traktuje ją jako jeden z systemów wchodzących do polisystemu literatury i języka kultury docelowej. Według niego miejsce literatury tłumaczonej może być centralne lub peryferyjne, a jej oddziaływanie innowacyjne lub konserwatywne, w zależności od tego, jak sytuuje się wobec obowiązujących w danej literaturze norm. Ponadto, w trzech różnych przypadkach, przekład może zająć centralną pozycję w polisystemie literatury, w którą jest włączany. Staje się „integralną częścią nowatorskich sił polisystemu” i zaczyna być kojarzony „z istotnymi procesami zachodzącymi w historii danej literatury”<sup>37</sup>, wtedy:

1. kiedy polisystem jeszcze się nie skryształizował, to znaczy kiedy literatura jest „młoda”, trwa proces jej powstawania;
2. kiedy literatura jest albo „peryferyjna” (w obrębie dużej grupy skorelowanych literatur), albo „słaba”, albo też przejawia obie te cechy;

32 Bardzo szczegółowo piszę o tym w: *Kubuś czy Fredzia? Między niedosłownością a dosłownością w przekładzie imienia Winnie-the-Pooh*, [w:] *(Nie)dosłowność w przekładzie. Od literatury dziecięcej po teksty specjalistyczne*, red. J. Dybiec-Gajer, Kraków 2015, s. 83–92. Tam podana obszerna literatura przedmiotu.

33 A.A. Milne, *Kubuś Puchatek*, tłum. I. Tuwim, Warszawa 1938.

34 Tenże, *Fredzia Phi-Phi*, tłum. M. Adamczyk, Lublin 1986.

35 Definicję przekładu kanonicznego podaje E. Rajewska, *Zakorzenie przekładu a polskie tłumaczenia „Winnie-the-Pooh” Alexandra Alana Milne’a*, [w:] *Przekład w historii literatury. Studia o przekładzie 12*, red. P. Fast, K. Żemła, Katowice 2002, s. 69.

36 M. Woźniak, *Puchata przepustka do slawy. Pochwała Ireny Tuwim, „Przekładaniec” 26*, 2012, s. 127.

37 I. Even-Zohar, *Miejsce tłumaczonej literatury w polisystemie literackim*, [w:] *Współczesne teorie przekładu...*, s. 198.

3. kiedy w dziejach literatury następują punkty zwrotne, momenty kryzysowe lub kiedy tworzy się w niej pewnego rodzaju próżnia literacka<sup>38</sup>.

Według powyższych kryteriów literatura polska na tle np. bardzo silnej literatury angielskiej jawi się jako literatura młoda i peryferyjna, więc tłumaczenia mają w niej wysokie miejsca i wpływają na nią<sup>39</sup>.

Propozycje badawcze Even-Zohara mogą być również pomocne w wyjaśnianiu czytelnicznych oczekiwań wobec przekładu różnego typu literatury oraz jej miejsca w danym polisystemie. Na przykład, w polskiej kulturze tłumaczenia fantastyki zajmują dość wysoką i bardzo specyficzną pozycję, ponieważ ten gatunek był obcy na gruncie polszczyzny i jako obcy (i to podwójnie obcy) został wchłonięty i zaakceptowany przez nasz polisystem literacki. Obcy nie tylko dlatego, że traktuje o wyimaginowanych światach, ale także dlatego, że w Polsce literatura fantastyczna nie była powszechnie znana i uprawiana. Stąd czytelnicy fantastyki (odwrotnie niż odbiorcy tłumaczeń literatury dziecięcej) domagają się obcości – tj. forenizacji w przekładzie<sup>40</sup>. Uwielbiają np. egzotyzujące tłumaczenie trylogii Johna R.R. Tolkiena *The Lord of the Rings* pióra Marii Skibniewskiej<sup>41</sup>, a odrzucają udomowienia i spolszczenia dokonane we *Władcy pierścieni* przez Jerzego Łozińskiego<sup>42</sup>. Wystarczy choćby zajrzeć do Internetu na strony fanów fantastyki, żeby przekonać się, iż w ich nomenklaturze „łozizmy”, „po łozińsku” i „tłumok” to eufemistyczne określenia bardzo złych tłumaczeń i kiepskich tłumaczy<sup>43</sup>.

Szkoła manipulistów (*Manipulation School*), której nazwa nawiązuje do tytułu pracy zbiorowej *The Manipulation of Literature*<sup>44</sup> z 1985 roku, bada wpływ na kształt przekładu nie tylko czytelnicznych oczekiwań. Manipulizm analizuje uwikłania translacji w różnorakie „struktury władzy, interesy narodowe, systemy religijne oraz ekonomię, których

38 Tamże, s. 199.

39 „Since peripheral literatures in the Western Hemisphere tend more often than not to be identical with the literatures of smaller nations, as unpalatable as this idea may seem to us, we have no choice but to admit that within a group of relatable national literatures, such as the literatures of Europe, hierarchical relations have been established since the very beginnings of these literatures” (Even-Zohar, *Polisystem Studies*, „Poetics Today”, t. 11, 1990, nr 1, s. 48). Zob. również D. Gutfeld, *Genre Definitions and Characteristics as Indications of Problem Areas in Translation of Science Fiction and Fantasy*, „Zeszyty Naukowe UMK” (*English Studies XIV*), red. D. Pestka, T. Siek-Piskozub, Toruń 2005, s. 151.

40 Zob. D. Gutfeld, *Anglocentryzm w polskich tłumaczeniach anglojęzycznej fantastyki: tendencje, przyczyny i skutki*, [w:] *Językowy obraz świata w oryginale i przekładzie*, red. K. Hejwowski, A. Szczyński, Warszawa 2007, s. 151–157; te same, *English-Polish Translation of Science Fiction and Fantasy*, Toruń 2008, s. 71–87; D. Kurek, *Translators' Strategies in the Rendition of Language Varieties in Polish Versions of Selected English Fantasy Novels*, rozprawa doktorska, Lublin: UMCS, 2014, praca w manuskrypcie.

41 J.R.R. Tolkien, *Władca pierścieni*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1961–1963.

42 Jw., tłum. J. Łoziński, Warszawa 1996–1997.

43 [www.tlumok.republika.pl/lozins1.htm](http://www.tlumok.republika.pl/lozins1.htm), [www.tolkien.cyberdusk.pl/index.php?tlu](http://www.tolkien.cyberdusk.pl/index.php?tlu), [www.tlumok.republika.pl/lozins2.htm](http://www.tlumok.republika.pl/lozins2.htm), [www.tlumok.republika.pl](http://www.tlumok.republika.pl), [www.prorok.pl/tolkien/art-34.o.html](http://www.prorok.pl/tolkien/art-34.o.html), <http://home.agh.edu.pl/~evermind/jrrtolkien/nprzeklad.htm>, <http://home.agh.edu.pl/~evermind/gan01.htm>.

44 *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, red. T. Hermans, Groom Helm, 1985.

45 Badam je w: *Manipulizm a wpływ czytelników na polskie tłumaczenie Harry'ego Pottera*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 63, 2015, z. 6, s. 151–165.

działaniom na różnych płaszczyznach podlega tłumacz<sup>46</sup>. Czołowy przedstawiciel tej szkoły: André Lefevere w książce *Translation – History – Culture: A Sourcebook*<sup>47</sup> opisywał i podawał wielorakie przykłady manipulacji przekładem, m.in. poprzez swoiście pojęte<sup>48</sup> ideologie, patronat, tradycje artystyczne krajów docelowych oraz ich obyczajowość. Według Lefevere'a „przekłady nie powstają w próżni”<sup>49</sup>, a oryginały ulegają w tłumaczeniu tzw. „refrakcji”<sup>50</sup> – tj. przekształceniom przy przeniesieniu w inny system literacki, inny język i inną kulturę. Tak jak promień światła, który ulega załamaniu przy przejściu z jednego ośrodka w drugi, tak tekst literacki przekształca się w tłumaczeniu pod wpływem różnych mniej lub bardziej widocznych czynników zewnętrznych, takich jak np.:

[...] krytyka literacka, adaptacja, antologizacja [...], które w jakiś sposób manipulują znaczeniem tekstu wyjściowego. Działania te zawsze podporządkowane są władzy instytucji sprawujących kontrolę nad tłumaczem czy krytykiem, zasadniczo przy pomocy narzędzi ekonomicznych i politycznych, a nie wyłącznie kulturowych, takich jak obowiązujące w danej kulturze wzorce i normy stylistyczne. Lefevere określa tę kontrolę mianem „patronatu”<sup>51</sup>.

Na gruncie literatury polskiej do tych najbardziej oczywistych przypadków manipulacji przekładem należą np.: spowodowana poprawnością polityczną zmiana tytułu kryminału Agathy Christie z *Dziesięciu małych Murzynków* na *I został tylko jeden*, czy ukrycie nazwiska tłumacza i nazwy wydawnictwa, zaangażowanych w polską publikację objętych fatwą *Szatańskich wersetów* Salmana Rushdiego. Równie wyraźnym przykładem manipulacji tłumaczeniem są kolejne polskie wydania *Mistrza i Małgorzaty* Michaiła Bułhakowa<sup>52</sup>, z których w czasach komunizmu usuwane były całe fragmenty tekstu, dodawane później we wznowieniach powieści po 1989 roku.

Wpływ szeroko pojętego patronatu (ideologicznego, ekonomicznego i klasowego) był opisywany w publikacji Katarzyny Szymańskiej<sup>53</sup>, gdzie także zostały podane konkretne przykłady manipulacji w przekładach na język polski i z języka polskiego. Badaczka omówiła m.in. przypadki wpływu kontekstu socjopolitycznego na tłumaczenie

46 P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 25.

47 *Translation/History/Culture: A Sourcebook*, red. A. Lefevere, London 2002.

48 Zob. wyjaśnienia w: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, red. M. Baker, G. Saldanha, London 2011, s. 241–224.

49 *Translation/History/Culture...*, s. 14.

50 Zob. P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 23–24; hasło: *rewriting* [w:] *Routledge Encyclopedia of Translation Studies...* W późniejszych pracach tym terminem Lefevere zastąpił określenie „refrakcja”.

51 M. Heydel, dz. cyt., s. 25–26.

52 Począwszy od 1969 roku, książka była przekładana przez sześciu różnych tłumaczy (zob. [http://encyklopediafantastyki.pl/index.php?title=Mistrz\\_i\\_Ma%C5%82gorzata](http://encyklopediafantastyki.pl/index.php?title=Mistrz_i_Ma%C5%82gorzata)). Najbardziej wyraźnym przejawem wpływu cenzury na tłumaczenie *Mistrza i Małgorzaty* jest publikacja przekładu Ireny Lewandowskiej i Witolda Dąbrowskiego w wydaniu Agory, wzbogaconego w 2012 roku o unikalne zapiski żony autora z ostatnich dni jego życia oraz z zaznaczeniem fragmentów, w które ingerowała cenzura przy pierwszym wydaniu (tj. w 1969).

53 K. Szymańska, *Przekład literacki – manipulacja: refrakcja i instytucja patronatu według André Lefevere'a i Manipulation School*, „Polisemia” 2010, nr 2, <http://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-2-2010-2/przeklad-literacki---manipulacja>.

książki Anthony'ego Burgessa *The Clockwork Orange*, którą Robert Stiller przełożył dwukrotnie (w latach 1974 i 1999) i za każdym razem inaczej, ponieważ zmienił się ustrój Polski. Główny bohater powieści: Alex, posługuje się slangiem Nadstat – angielszczyzną zniekształconą pod wpływem języka rosyjskiego. Stiller, by zachować wrażenie „propagandy”, „infiltracji sublimalnej”<sup>54</sup> i koncepcję bezwzględnej przemocy, za pierwszym razem przełożył slang Nadstat, uciekając się do rusycyzmów, za drugim zaś – do anglicyzmów. W ten sposób chciał „odwołać się do zbiorowego doświadczenia odbiorców przekładu”<sup>55</sup>, którzy byli poddawani w Polsce ekspansji kultury rosyjskiej, potem, po 1989 roku, angielskiej.

Szymańska opisała również przypadek „amberyzacji Ojca Świętego”, pokazujący specyficzną politykę wydawnictwa Amber, które w przekładzie biografii polskiego papieża<sup>56</sup> usunęło „najbardziej drastyczne, nieudokumentowane bądź nadmiernie subiektywne oceny i hipotezy”<sup>57</sup>. W rezultacie z polskiej wersji książki zniknęło wiele wzmianek na temat:

[...] polskiego antysemityzmu, prymasa Glempa, kłopotów zdrowotnych papieża, krytyki Kościoła, niepocholebnych opinii na temat Reagana oraz generała Jaruzelskiego, choć także wzmianek o takich kwestiach w odniesieniu do Jana Pawła II, jak korzystanie z łaźienki, noszenie bokserek, zalecanie się w młodości do koleżanki<sup>58</sup>.

Przeinaczono również liczne fragmenty tekstu, według wydawcy zbyt uderzające w wizerunek papieża. Na przykład zdanie opisujące powrót młodego Karola z wycieczki klasowej, na której poczęstowano go alkoholem:

Jan Kuś noted with satisfaction that his classmate Karol didn't shrink from the opportunity<sup>59</sup> [Jan Kuś zauważył z satysfakcją, że jego kolega z klasy Karol nie zrezygnował z okazji].

przybrało odwrotne znaczenie:

Zauważono, że Karol z tej okazji **nie** skorzystał<sup>60</sup>.

54 R. Stiller, *Burgess a sprawa polska*, [w:] A. Burgess, *Mechaniczna pomarańcza*, tłum. R. Stiller, Kraków 1999, s. 221. Por. A. Sumera, *Source language, target language and the third one*, [w:] *Przekładając nieprzekładane*, red. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2000, s. 539–540; O. i W. Kubińscy, *Osobliwy przypadek dwóch polskich przekładów „A Clockwork Orange” Anthony Burgessa: wycieczka w kulturowe „uinnienie”*, [w:] *Przekładając nieprzekładalne*, t. 2, red. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2004, s. 67–76.

55 K. Szymańska, dz. cyt., s. 3.

56 C. Bernstein, M. Politi, *His Holliness: John Paul II and the Hidden History of Our Time*, New York 1996.

57 *Nota redakcyjna*, [w:] C. Bernstein, M. Politi, *Jego świętobliwość Jan Paweł II i nieznaną historią naszych czasów*, tłum. S. Głabiński, Warszawa 1997.

58 K. Szymańska, dz. cyt., s. 3. Zob. również przykłady podane w: T. Mirkowicz, *Amberyzacja Jego Świętobliwości*, „Gazeta Wyborcza”, 28–29 VI 1997, s. 10–11.

59 C. Bernstein, M. Politi, *His Holliness...*, s. 39.

60 Ciż, *Jego świętobliwość...*, s. 40. Podkreślenie moje – A. B-M.

### Według badaczki:

[S]prawa „amberyzacji” wynika z manipulowania przekładem w ten sposób, aby dało się go zaadaptować do oczekiwań ideologicznych i obyczajowych odbiorców polskich. Do tego doszedł również czynnik z pogranicza konwencji literackiej – hagiograficzna stylistyka przedstawiania osób zasłużonych czy duchownych, urastających do rangi bohaterów. Według André Lefevere’a „refrakcja” czy *rewriting* byłyby tutaj spowodowane zarówno „motywacjami ideologicznymi” (*ideological motivations*), jak i „ograniczeniami poetologicznymi”<sup>61</sup>.

Przykłady czynników zewnętrznych wywierających wpływ na kształt przekładu można by mnożyć bez końca<sup>62</sup>. Trzeba pamiętać, że pokazując je, badacze nie manipulują translacją, lecz ujawniają realne naciski, od których zależy nie tylko forma tłumaczenia, ale nawet jego zaistnienie. Tropiąc te naciski, coraz bardziej traci się jednak z oczu powiązanie przekładu z oryginałem, punkt ciężkości analizy zostaje bowiem przesunięty nawet nie na ostatnie elementy układu translacyjnego, ale na ich otoczenie. W schemacie tłumaczeniowym – obok przekładu, jego języka, kultury i odbiorców – pojawiają się: zleceniodawca, cenzura, ideologia, religia, polityka itp.

Jeszcze bardziej od oryginału oddalają się zwolennicy dekonstrukcjonizmu, którzy uważają, że przekład jest znacznie ważniejszy od pierwowzoru, nadaje mu bowiem drugie życie<sup>63</sup>. Każda interpretacja tekstu źródłowego jest, według nich, właściwa i uprawniona, a tłumacz ma prawo do dowolnych zmian wobec ostatecznie zdetronizowanego oryginału. Miarą jego lojalności jest... on sam, ponieważ staje się drugim (i ważniejszym) autorem tekstu.

Dekonstrukcjonizm zatem, likwidując znaczenie woli autorskiej w odczytaniach tekstu [...] w praktyce znosi w ogóle problem hegemonii czy partnerstwa autora i tłumacza. [...] Wedle dekonstrukcjonistów, każde odczytanie może zostać zakwestionowane przez inne, antytetyczne. W tej sytuacji tłumacz mógłby czytać dowolnie i tworzyć takie znaczenie tekstu, jakie implikują wybrane przez niego konteksty<sup>64</sup>.

61 K. Szymańska, dz. cyt., s. 4.

62 Paulina Biały (*Dydaktyzm i cenzura w tłumaczeniu literatury dziecięcej w świecie arabskim*, [w:] *Słowo-kontekst-przekład*, red. J. Dybiec-Gajer, A. Tereszkiewicz, Kraków 2014, s. 71–80) opisywała np., jak religia i ideologia zmieniają treść i przesłanie europejskich bajek tłumaczonych na języki arabskie. Ja z kolei pokazywałam wpływ czytelniczych oczekiwań na polskie tłumaczenie serii książek o Harrym Potterze (*Manipulizm a wpływ czytelników na polskie tłumaczenie Harry'ego Pottera*) oraz oddziaływanie cenzury i sytuacji politycznej na przekład i odbiór wierszy Zbigniewa Herberta w krajach anglojęzycznych („*Polityczność*”, „*polskość*” i *uniwersalność wierszy Herberta w przekładzie na język angielski*, [w:] *Język piękny dalekosiężny. Przekłady i międzynarodowa recepcja twórczości Zbigniewa Herberta*, red. M. Heydel, E. Wójcik-Lesse, M. Woźniak, Kraków 2010, s. 201–211). Zob. także: *Polityka a przekład*, red. P. Fast, Katowice 1996.

63 J. Derrida, *Wieża Babel*, tłum. A. Dziadek, [w:] *Współczesne teorie przekładu...*, s. 375–383. Zob. również T. Bilczewski, dz. cyt., s. 18–186.

64 A. Legeżyńska, *Tłumacz jako drugi autor – dziś*, s. 47.



Krytyka przekładu wydaje się więc zbędna: skoro interpretacje i wybory tłumacza są zawsze słuszne – nie mogą być kwestionowane i oceniane. Tłumacz staje się najważniejszy w ogniwie translacyjnym, ponieważ jego status jest większy nie tylko od statusu autora oryginału, ale także od samego... Boga:

[S]truktura oryginału jest naznaczona przez wymóg bycia przełożoną, więc tym samym, prawnie, oryginał zadłuża się również u tłumacza. **Oryginał** jest pierwszym dłużnikiem, pierwszym petentem, wyczuwa brak i błąd – **błaga o przekład**. [...] Żądanie wymusza również istnienie dekonstruktora: Bóg, dając swoje imię, odwołuje się również do przekładu, i to nie tylko między językami, które zostały od razu pomnożone i pomieszane, ale przede wszystkim do przekładu swojego imienia [...]. Ponieważ Babel jest nieprzekładalne, Bóg oplakuje swoje imię. [...] **Bóg** zostaje zubożony o swoją siłę i swoje własne bogactwo, **błaga o tłumacza**<sup>65</sup>.

W ujęciu dekonstrukcyjnym wszystkie istniejące przekłady należałoby uznać za słuszne, a krytyk nie miałby prawa ganić żadnego tłumacza za odejścia od oryginału. Nie miałby prawa np. czynić zarzutów Adamowi Czerniawskiemu za przełożenie traktującej o rozbiorach Polski ballady Norwida *Rozebrana* jako utworu li tylko erotycznego<sup>66</sup>; nie miałby prawa również potępiać pierwszego przekładu *Fatum* pióra tego samego tłumacza za jego zbyt jednoznaczne odczytanie pierwowzoru.

Tłumacz cieszy się statusem drugiego autora na nowo piszącego oryginał także w feministycznych i postkolonialnych teoriach przekładu. Obydwie te teorie w swoim najbardziej radykalnym przejawie<sup>67</sup> pozwalają na stosowanie technik interwencjonistycznych<sup>68</sup> wobec tekstu źródłowego – tj. naginanie go (czasami na siłę) do mniejszościowego punktu widzenia i wypuklanie perspektywy słabszej płci bądź słabszej kultury. W przekładzie feministycznym najczęściej chodzi o to, żeby misją tłumaczki nie było ucieszenie:

[...] ale danie głosu, udostępnienie tekstów, które zadają trudne pytania i otwierają nowe perspektywy. Jest bardzo ważne, by kobiety jako tłumaczki zagłębiały się w tkankę tekstów im przychylnych, jak i wobec nich antagonistycznych. Tłumaczki muszą stać się niezależnymi „opornymi” interpretatorkami, które nie tylko pozwalają antagonistycznym tekstom przemówić [...], ale i mówią razem z nimi, i umieszczają je w szerszym kontekście poprzez wypowiedzi na ich temat i na temat procesu przekładu<sup>69</sup>.

65 J. Derrida, dz. cyt., s. 383. Wyróżnienia rozstrzelonym drukiem autora, wytłuszczeniem moje – A.B.-M.

66 Zob. A. Brajerska-Mazur, *Rozebrana „Rozebrana”*, „Akcent” 2005, nr 3 (101), s. 139–145 oraz teje, *Czytanie Norwida*, „Fraza” 2006, nr 3 (53), s. 312–314.

67 Luise von Flotow w książce *Translation and Gender. Translating in the Era of Feminism* (Ottawa 1997) wyróżnia dwa feministyczne podejścia do języka i przekładu: reformistyczne i radykalne.

68 Takich jak: stosowanie komentarzy i przypisów, objaśnianie i dodawanie faktów, „uprowadzanie” tekstu. Zob. L. von Flotow, *Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories*, „TTR”, t. 4, 1991, nr 2, s. 69–84. Zob. również T. Bilczewski, dz. cyt., s. 186–216.

69 C. Maier, *A Woman in Translation, Reflecting*, „Translation Review” 1985, s. 34. Cyt. za L. Chamberlain, *Gender a metaforyka przekładu*, tłum. A. Sadza, [w:] *Współczesne teorie przekładu...*, s. 401.

Czasem takie tłumaczenie przybiera wręcz formę „uprowadzenia” (*hijacking*) oryginału, czyli dodawania do niego nacechowanych ideologicznie treści, których w tekście źródłowym realnie nie ma – tak jak zrobiła to np. Susanne De Lotbinière-Harwood, przekładając *Lettres d'une autre* Lise Gauvin z języka francuskiego na angielski. W przedmowie do przytoczonej książki tłumaczka otwarcie określiła swoją rolę jako społecznie zaangażowaną:

Moja praktyka tłumaczeniowa to działalność polityczna, której celem jest sprawienie, by język przemawiał za kobietami. Mój podpis pod przekładem oznacza, że użyłam w nim wszelkich możliwych strategii feministycznych, by ujawnić kobiecy język. Ujawnianie kobiecego języka oznacza, że kobiety są widziane i słyszane w prawdziwym świecie. A o to właśnie chodzi w feminizmie<sup>70</sup>.

Polityczna powinna być również działalność tłumaczy według przedstawicieli studiów postkolonialnych. Zdaniem Douglasa Robinsona w tłumaczeniu można odkryć:

- narzędzie kolonizacji,
- świadectwo kolonizacji i dominacji kultury najeźdźcy nad kulturą podporządkowaną,
- narzędzie de-kolonizacji<sup>71</sup>.

Przy tak nachylonej analizie za każdym razem dostrzega się w przekładzie polityczne zaangażowanie i zwalnia się go od przymusu podobieństwa do oryginału. Tłumaczenie wchodzi z pierwowzorem w grę, która odsłania dyskryminujące założenia tekstu źródłowego.

Tłumaczenie może korzystać z antykolonialnego potencjału, ponieważ [...] eksponuje granice tego, z czym radzi sobie dominujący język. Nie zawsze dzieje się tak, że dominujące terminy [...] podlegające przekładowi na język kultury podporządkowanej pozostają niezmienione przy okazji tłumaczenia. W rzeczy samej, sama postać dominującego terminu może ulec zmianie w procesie imitowania i wykorzystywania we wspomnianym kontekście podporządkowania [...]. Mimesis może doprowadzić do przemieszczenia, wyparcia pierwszego terminu, lub nawet ujawnić, że termin ten nie jest niczym innym jak tylko serią przemieszczeń i wyparcí, co osłabia jakiegokolwiek roszczenia do wyłączności na pierwotność i autentyczność znaczeń<sup>72</sup>.

70 L. Gauvin, *Letters from an Other*, tłum. S. De Lotbinière-Harwood, Toronto 1989, s. 9. Tłum. moje – A.B.-M.

71 D. Robinson, *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained*, London–New York 1998, s. 138. Tłum. moje – A.B.-M.

72 J. Butler, *Restaging the Universal. Hegemony and the Limits of Formalism*, [w:] *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, red. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, New York–London 2000, s. 14–15. Cyt. za: A. Kowalcze-Pawlik, *Uwolnić Charybde, pokochać Skyllę. O po-tworności przekładu*, „Przekładaniec” 2/2010, nr 24, s. 195.

Zarówno w feminizmie, jak i w postkolonializmie powstają przekładowe „po-two-ry”, które są **celowo niełojalne** wobec oryginału. Pierwowzór nie znika z pola widzenia tłumacza i badacza, ale służy im do odsłaniania „założeń dominujących dyskursów/ideologii” i wyrażania „czynnego oporu wobec hegemonicznej większości”<sup>73</sup>.

Postkolonialna teoria przekładu skupia się nie tylko na zagadnieniach tożsamości i takich pojęciach jak „różnica kulturowa”, „hybrydowość” czy „władza”, jest bowiem przede wszystkim próbą ukazania tych – lub oddania głosu tym – którzy jako „zmarginalizowani/uciśnieni” (*subaltern*) głosu (języka) własnego nie posiadają. Teoria ta jest też często [...] gwałtownym sprzeciwem wobec uniformizacji i uproszczeń, jakie niesie z sobą przekład, i obroną tego, co specyficzne, unikatowe, marginalne i – w swej istocie – ostatecznie nieprzekładalne<sup>74</sup>.

Większość współczesnych teorii związanych ze zwrotem kulturowym w translatoryce w mniejszym bądź większym stopniu albo posługuje się manipulacją (*skopos*, dekonstrukcjonizm, feminizm, postkolonializm), albo ją bada w przekładzie (szkoła manipulistów, teoria polisystemów). Większość również jest otwarta na szeroko pojęte konteksty oraz skupia się na roli, jaką tłumaczona literatura wywiera na kulturze przekładu; „umożliwia [to] spojrzenie na jej **autonomiczność wobec oryginału**, co z kolei pozwala postrzegać przekład inaczej niż tylko jako ze swej natury niedoskonałą kopię wyidealizowanego oryginału”<sup>75</sup>. Tekst źródłowy, jednym słowem, przestaje być miarą jakości tłumaczenia i lojalności tłumacza.

Zupełnie inny stosunek do pierwowzoru ma współczesna hermeneutyka oraz niektórzy badacze i filozofowie, najczęściej związani z etycznym zwrotem w przekładoznawstwie. Podzielają szacunek do oryginału i wymagają w stosunku do niego lojalności, choć z innych powodów.

Hermeneuci skupiają się na procesie odczytania pierwowzoru i uważają, że przekład jest sprawą interpretacji. Tłumacz powinien zachować lojalność w stosunku do oryginału, ponieważ spotkanie z tym, co obce, ma wielkie znaczenie dla narodowego języka i narodowej kultury<sup>76</sup>. Hermeneuci piszący o przekładzie to przede wszystkim filozofowie (Gadamer, Ricoeur), egzegeci–teolodzy (Schleiermacher) i filolodzy–lingwiści (Steiner, Paepcke, Stolze)<sup>77</sup>.

Ku etyce zwracają się natomiast niektórzy współcześni badacze studiujący historię przekładu, uwrażliwieni na jego społeczne i polityczne konsekwencje (Venuti, Berman, Chesterton, Pym). Według nich:

73 A. Kowalcze-Pawlik, dz. cyt., s. 195. Zob. również T. Bilczewski, dz. cyt., s. 217–252.

74 T. Markiewka, *Między wersetami. Przekład prozy Salmana Rushdiego w kontekście postkolonialnej teorii translacji*, „Przekładaniec” nr 27/2013, s. 133.

75 P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 22. Por. *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, red. T. Hermans, Groom Helm, 1985, s. 8.

76 P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 26–32. Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.

77 P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 28. Zob. również: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, red. M. Baker, G. Saldanha, London 2011, s. 130–133; hasło: *Hermeneutics* oraz T. Bilczewski, dz. cyt., s. 115–127.

Etyczny wymiar pracy tłumacza ma się wyrażać [...] w szacunku dla głosu oryginału jako Innego, dla jego fundamentalnej obcości, niedającej się ująć w kategoriach należących do systemu literatury własnej. Przekład okazuje się sferą różnorako pojętej interwencji – politycznej czy społecznej – w obowiązujące style i dyskursy literatury docelowej. Konieczne jest zatem ujawnianie obecności podmiotu interwencji – tłumacza<sup>78</sup>.

Nie tylko tłumacz ma być widzialny<sup>79</sup> – widoczne powinny być również jego decyzje, ponieważ odbiorcy mają prawo być świadomi, jakie uwarunkowania i systemy wartości wnosi on do tekstu docelowego. Tłumacz jest współtwórcą dialogu międzykulturowego, mediatorem, którego praca kształtuje przestrzeń społeczną i ideologiczną<sup>80</sup>. Stąd ważne jest, by z jednej strony uwidaczniać, co na niego wpływa, a z drugiej, by zachęcać go do „tworzenia przekładów adekwatnych pod względem wyrazu, opartych na prawdziwym podobieństwie wobec oryginału, a także do budowania wzajemnego zaufania i minimalizowania nieporozumienia między uczestnikami zapośredniczonej przez niego komunikacji w tłumaczeniu”<sup>81</sup>.

Szacunek do Innego (a także, paradoksalnie, do czytelnika przekładu) sprawiają więc, że tłumacze mają być lojalni wobec oryginału i jego autora. Mają stosować strategię wyobcowania (wracamy tu do postulatu prekursora współczesnej hermeneutyki – Schleiermachera), a nie przyswojenia. Jeśli chodzi o wymóg lojalności tłumacza, przekładoznawstwo zatoczyło więc szerokie koło. Przesuwając się po kolejnych elementach schematu translacyjnego i dodając do niego nowe – powrócono w końcu do oryginału i przywrócono mu najważniejszą pozycję. Paradoksalnie spowodowały to te same aspekty i konteksty kulturowe, które go z niej zrzuciły.

Myślę, że obok tak ważnych kwestii, jak uświadamianie wagi kulturowego pośrednictwa tłumacza (mniej lub bardziej skażonego różnego rodzaju wpływami), istotne są tu jeszcze inne powody, dla których lojalność tłumacza powinna być skierowana ku oryginałowi. Pokazanie inności Innego otwiera na obcą kulturę i odmienne postrzeganie świata, co w dobie ksenofobii i nacjonalizmów jest ożywcze i pożądane. Poza tym, sama przyczyna tłumaczenia staje się wtedy bardziej logiczna, bo przecież po to przekłada się dzieła obce, by dowiedzieć się, dlaczego są cenione w kulturach, z których pochodzą, czego bez wyobcowania i lojalności wobec pierwowzoru nie można osiągnąć. Ciekawość, szerokość i otwartość myślenia, a także tolerancyjność i zyczliwość również przemawiają za wiernością przekładu w stosunku do oryginału.

78 M. Heydel, dz. cyt., 23. Zob. A. Berman, *Przekład jako doświadczenie obcego*, [w:] P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 247–264; L. Venuti, *Przekład, wspólnota, utopia*, [w:] P. Bukowski, M. Heydel, dz. cyt., s. 265–294.

79 L. Venuti, *The Translator's Invisibility*...

80 „The Translator” 2001, nr 7 (2), numer specjalny: *The Return to Ethics*, red. A. Pym; zob. również T. Hermans, *Translation, Ethics, Politics*, [w:] *The Routledge Companion to Translation Studies*, red. J. Munday, London–New York 2009, s. 93–105.

81 M. Heydel, dz. cyt., 28. Zob. A. Chesterman, *Ethics of Translation*, [w:] *Translation as Intercultural Communication. Selected Papers from EST Congress*, Prague 1995, red. M. Snell-Hornby, Z. Jettmarová, K. Kaindl, Amsterdam–Philadelphia 1997, s. 147–157; tegoż, *Proposal for a Hieronymic Oath*, „The Translator” 2001, nr 7 (2), s. 139–154.

Z tych przyczyn w Polsce – w sprzeczności do niektórych współczesnych teorii przekładu detronizujących oryginał i/lub zezwalających na jego dowolne interpretacje – stoją założenia metody *kateny* oraz przemyślenia Jadwigi Puzyniny na temat tłumaczenia. Stosowana do oceny jakości i wierności przekładu metoda *kateny*, o której powiązaniu z *dominantą semantyczną* Barańczaka<sup>82</sup> oraz *katunami*<sup>83</sup> stosowanymi przez Ojców Kościoła obszerniej pisałam w innych pracach<sup>84</sup>, jest zbieżna z wcześniejszymi ustaleniami profesor Puzyniny<sup>85</sup>. Badaczka, recenzując niemieckojęzyczne przekłady utworów Norwida, przyjęła zasady, które także obowiązują w *katenie*. Mianowicie:

1. Interpretacja oryginału leży u podstaw jego przekładu i „dotyczy zazwyczaj zarówno jego formy, jak i znaczenia, a także świata przedstawionego w danym utworze”<sup>86</sup>;

2. Przekład „jest powiązany związkami przyczynowo skutkowymi z interpretacją w obu jej znaczeniach – sam jednak interpretacją nie jest”, ponieważ „może być tylko wyrazem pewnego rozumienia tekstu”<sup>87</sup>;

3. „Przekład utworu literackiego jest tym lepszy, im lepsza, pełniejsza interpretacja leży u jego podstaw”. Stąd ważna jest interpretacja „docierająca do sensów przekazywanych przez autora” oraz oddająca to, „co składa się na poetycki model świata: rym, rytm, całą muzykę wiersza, onomatopeje, aliteracje i inne środki języka poetyckiego”<sup>88</sup>;

4. „Zarówno interpretacja, jak i przekład podlegają wartościowaniu” – to znaczy, że interpretacja jest tym lepsza, im m.in.: „szerszy horyzont znaczeniowy uwzględnia jego interpretator” i im „lepiej potrafi on w tym horyzoncie [...] wyodrębnić to, co istotne, co wpływa na inne poziomy tekstu”<sup>89</sup>.

Przekład może być więc oceniany i porównywany z oryginałem, wobec którego powinien być wierny dzięki wnikliwej interpretacji pierwowzoru. Dogłębna analiza tekstu źródłowego ma dopomóc tłumaczom w zachowaniu lojalności wobec oryginału i stworzeniu przekładu jak najbardziej do niego podobnego. Wszystko poza tym

82 Zob. S. Barańczak, *Mały, lecz maksymalistyczny manifest translatoologiczny*, [w:] tegoż, *Ocalone w tłumaczeniu* (wyd. 3), Kraków 2004, s. 20 i 35–36.

83 J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 248; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 662 i nn.; *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przeł. i oprac. P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 546; B. Burdziej, *Super Flumina Babylonis. Psalm 136 (137) w literaturze polskiej XIX–XX w.*, Toruń 1999, s. 31–34.

84 Zob.: A. Brajerska-Mazur, *Katena and Translations of Literary Masterpieces*, „Babel”, vol. 51, 2005, s. 16–30; tejsze, *O przekładzie na język angielski wierszy Norwida „Śmierć”, „Do Zeszłej...” „Fimis”, „Pamiętnik Literacki”* 97, 2006, z. 4, s. 229–237; tejsze, *Norwid, „Spartakus” i Internet*, [w:] *Strona Norwida. Księga poświęcona profesorowi Stefanowi Sawickiemu*, red. P. Chlebowski, Lublin 2008, s. 7–28; tejsze, *Ten Commandments for the Translation of the Works of Cyprian Norwid (and what came from them, or, on the translations of Danuta Borhardt)*, „The Polish Review”, vol. 53, 2008, nr 4, s. 495–540; tejsze, *Katena a przekład współczesnej poezji polskiej*, [w:] *Translatio i literatura*, red. A. Kukulka-Wojtasik, Warszawa 2011, s. 27–34.

85 J. Puzynina, *Język – interpretacja – przekład*, „Studia Norwidiana” 11, 1993, s. 31–51.

86 Tamże, s. 31–32.

87 J. Tamże, s. 32, przyp. 1.

88 Tamże, s. 32–33.

89 Tamże, s. 32.

interpretacyjno-tekstowo-kulturowo-językowym procesem, wszystkie konteksty społeczne, polityczne i ideologiczne są ważne, ale w hierarchii ważności powinny istnieć obok (lub na dalszych miejscach) schematu translacyjnego. Jeśli traci się z oczu oryginał jako najbardziej istotny punkt odniesienia w translacji i coraz bardziej zwraca się uwagę na wywierane na nią wpływy – rozmyte zostaje sedno przekładu: poznanie, zrozumienie i otwarcie na Obcego. Wszystko wykraczające poza relację: oryginał–przekład jest po prostu dookolne i uzupełniające, a traktowane jako centralne – staje się manipulacją.



MIROŚŁAWA OŁDAKOWSKA-KUFLOWA

## **Sprawczość czy manipulacja?**

### **Kilka uwag na marginesie aktualnych trendów w humanistyce**

Rozważania, jakie zostaną tu zaprezentowane, będą dotyczyły pewnych zjawisk językowych dających się zaobserwować tak w tekstach powstających w ramach nowych nurtów badań z zakresu humanistyki, jak też w praktyce społecznej oraz komunikacji medialnej. Na wstępie wypada wytłumaczyć się z faktu, iż zagadnienia językowe podejmuje autorka, która ani nie jest językoznawcą, ani też nie zamierza wchodzić w kompetencje językoznawców. Pozwala sobie jednak opisać zauważone zjawiska jako nieco wyczulony użytkownik języka, za jakiego się uważa z tego tytułu, iż jako historyk literatury zawodowo na co dzień pracuje nad tekstami językowymi, a prowadząc badania z zakresu swojej dziedziny, staje w rzędzie tych, którzy poddają refleksji i opisują – oczywiście za pomocą języka – konkretne zjawiska i fakty kulturowe.

Przedmiotem obserwacji będą niektóre cechy wypowiedzi autorów sytuujących się w nurcie zwanym nową humanistyką, humanistyką performatywną, posthumanizmem, także używanych przez zwolenników antropologii rzeczy oraz w kulturowym, ideowym i politycznym nurcie nazywanym transhumanizmem. Jako wstęp do opisu zagadnień z płaszczyzny językowej przedstawiony zostanie fakt, który miał miejsce na początku 2017 roku w belgijskim mieście Haaselt. Jak donosiły agencje informacyjne, w tym przekazujące wiadomości poprzez portale internetowe, doszło tam do bezprecedensowego dotychczas wydarzenia prawno-administracyjnego. Portal Antyradio.pl na przykład pod datą 07.02.2017 w artykule zatytułowanym *Robot dostał belgijskie obywatelstwo* informował:

Podczas gdy w Polsce dyskutuje się nad zasadnością przyjmowania uchodźców, w Unii Europejskiej posunięto się o kilka dobrych kroków dalej – belgijskie obywatelstwo



otrzymał robot. **Fran Pepper** została dzieckiem dwójki naukowców – na akcie urodzenia znalazły się nazwiska Astrid Hannes i Francis Fox. Mimo że według papierów robot ma tylko kilka dni, trafił już do pracy<sup>1</sup>.

Fran Pepper nosi żeńskie imię, bo tak została określona „płeć” urzędzenia. Człeko-kształtny robot został zarejestrowany w urzędzie stanu cywilnego w Haaselt, a burmistrz tego miasta Nada Vananroye podpisała akt urodzenia, tym samym czyniąc Fran Pepper obywatelką Królestwa Belgii, a pośrednio również Unii Europejskiej.

Informujący o tym fakcie autorzy skupiali się zazwyczaj na samym wydarzeniu, z rzadka tylko opatrując je jakimś komentarzem. Jego namiastką w cytowanym fragmencie jest zestawienie odmiennych postaw przyjmowanych przez władze dwóch różnych krajów europejskich względem pewnych wydarzeń. Czytelnik podanej informacji łatwo się domysli, że płaszczyzną porównawczą zestawionych faktów jest postawa wobec nowych sytuacji i wyzwań, przed jakimi współczesność stawia rządzących oraz społeczeństwa wielu krajów. Obawom czy wręcz lękowi Polaków przeciwstawiona zostaje postawa śmiało podejmowanej decyzji władz belgijskiego miasta.

Portal INNPoland.pl – poza informacją o przyznaniu obywatelstwa robotowi – dodał jeszcze jedną informację:

W połowie stycznia 2017 roku Parlament Europejski zatwierdził raport dotyczący praw robotów na terenie krajów Wspólnoty. Jego założenia to między innymi objęcie maszyn systemem ubezpieczeń oraz wprowadzenie pojęcia „elektronicznej osoby” dla najbardziej zaawansowanych robotów. Taki status wiązałby się z zakresem praw i obowiązków, które posiadają ludzie, pokroju konieczności naprawienia wyrządzonej szkody. Sądząc po decyzji władarzy belgijskiego miasta, takie rozwiązania niedługo będą koniecznością<sup>2</sup>.

Widoczne jest, że opisane wydarzenie wydania aktu urodzenia robotowi Fran Pepper nie tylko stwarza precedens dla podobnych administracyjno-prawnych decyzji, ale mieści się w szerszym nurcie działań na rzecz zatarcia różnic w statusie prawnym ludzi i zaawansowanych technologicznie urządzeń elektronicznych. Nie wchodząc w problematykę zasadności takich działań, mieszczących się w kulturowo-politycznym nurcie transhumanizmu, można na opisane wydarzenie spojrzeć od strony językowej.

Kiedy pani Nada Vananroye jako burmistrz miasta Haaselt podpisała urzędowy dokument stwierdzający urodzenie się Fran Pepper, jednocześnie z tym aktem dokonała zmian w zakresie języka. Poszerzyła zakres pola semantycznego kilku słów. Znaczenie słowa „obywatel”, oznaczającego dotychczas wyłącznie człowieka, poszerzone zostało o nowy desygnat, którym jest przedmiot, jakkolwiek o skomplikowanej konstrukcji elektronicznej. Wydając akt urodzenia, władze miasta rozciągnęły znaczenie słów „urodzenie”

<sup>1</sup> Robot dostał belgijskie obywatelstwo, <http://www.antyradio.pl/Technologia/Duperele/Robot-dostal-belgijskie-obywatelstwo-13126> [data dostępu: 23.11.2017].

<sup>2</sup> Pierwsze dziecko-robot otrzymało akt urodzenia. Będzie pełniło bardzo ważną funkcję [w:] INNPoland.pl: <http://innpoland.pl/132649,to-dziecko-dostalo-akt-urodzenia-od-burmistrza-miasta-obywatel-na-miast-xxi-wieku> [data dostępu: 23.11.2017].

i „rodzić” na czynność niemającą nic wspólnego ani z biologicznym procesem rodzenia (wydawania na świat potomstwa, owoców, plonów), ani też z metaforycznym określeniem czynności intelektualnych, twórczych lub trudów związanych z powstaniem czegoś. Wpisując do urzędowego dokumentu imiona i nazwiska rodziców Fran Pepper, poszerzono pole semantyczne słowa „rodzić”, obdarzając tym mianem konstruktorów robota. Oni też, jak poinformowano, zadecydowali o „płci” przypisanej urządzeniu, podejmując arbitralną decyzję, bo nie mogli się przecież kierować ani budową anatomiczną biologicznego organizmu, ani kodem genetycznym. Przynajmniej na razie nie wchodzi też w grę wolna decyzja elektronicznego urządzenia. Tymczasem do chwili obecnej wymagane jest określenie płci dziecka przy wystawianiu aktu urodzenia. Być może, w związku z planami systemowego rozwiązania kwestii przyznawania obywatelstwa urządzeniom elektronicznym, w przyszłości określanie ich płci nie będzie potrzebne.

W szczególowym i precedensowym przypadku robota nazwanego Fran Pepper doszło zatem do zmiany znaczenia słowa „płeć”, do tej pory określającego zespół cech organizmów żywych, na podstawie których odróżnić można osobniki płci żeńskiej lub męskiej. Nawet zakwestionowanie znaczenia płci biologicznej, z jakim mamy do czynienia w nurcie genderowym, nie zmieniło zakresu znaczeniowego samego słowa, doprowadziło tylko do odróżnienia płci biologicznej od kulturowego „gender”. To zróżnicowanie terminologiczne znajduje zresztą zastosowanie u zwolenników nurtu genderowego w odniesieniu do ludzi, którzy pod względem biologicznym należą do świata natury, jednakże w płaszczyźnie kulturowej mają możliwość uwolnienia się od tego, co jest postrzegane w tym nurcie jako biologiczne obciążenie, czyli ograniczenie płciowe. Przypisywanie płci urządzeniu elektronicznemu jest zmianą innego rzędu, poszerza pole desygnatów słowa „płeć”, a jednocześnie prowadzi do zacierania różnicy pomiędzy organizmem żywym a przedmiotem o konstrukcji elektronicznej. Z kolei wspomniany raport, przedłożony Parlamentowi Europejskiemu, wprowadza do systemu językowego związek frazeologiczny „osoba elektroniczna”, który poszerza zbiór desygnatów słowa „osoba”, co znowu prowadzi do językowego niwelowania różnic pomiędzy człowiekiem a urządzeniem elektronicznym.

Informujący o zaistnieniu elektronicznego obywatela Unii Europejskiej częstokroć szli dalej tropem dokonywania semantycznych zmian w zakresie słownictwa, na przykład nazywając robota pierwszym „**elektronicznym dzieckiem**”, które „**zamieszka**” w kampusie uniwersyteckim, będzie się w nim „**rozwijać**” i „**dorastać**”. Przy tym słowa używane w nowym znaczeniu tylko czasem bywały stawiane w cudzysłowie.

Możemy wprowadzić kwestionować zdolność Fran Pepper do podejmowania takich, na przykład, czynności obywatelskich, jak udział w wyborach czy też kandydowanie do władz lokalnych lub krajowych, trzeba się jednak zgodzić i z tym, że nie wszyscy obywatele tego, jak też innych krajów, mają prawa wyborcze. Nie jest też wykluczone, że „osoby elektroniczne” będą w przyszłości uprawnione do głosowania i biernego udziału w wyborach w jakichś krajach. Zwolennicy transhumanizmu dążą przecież do zatarcia różnicy pomiędzy ludźmi a innymi bytami, w tym pomiędzy człowiekiem a urządzeniami elektronicznymi, jak widać, nie tylko poprzez projektowanie bezpośredniego połączenia ludzkiego mózgu ze sztuczną inteligencją.

Opisana sytuacja pokazuje, jak język jest wyzyskiwany do kreowania nowej rzeczywistości. Nietrudno przecież zauważyć, że zmiana pola semantycznego takich słów, jak „osoba” czy „obywatel”, pociąga za sobą zmiany w zewnętrznym środowisku, przede wszystkim w organizacji stosunków społecznych, na razie na niewielką skalę, ale plany regulacji systemowych zapowiadają zmiany w szerokim zakresie.

Przedstawiony przykład należy umieścić na tle szerszych tendencji, jakie można zaobserwować także w obrębie nurtów badawczych oraz ideowych współczesnej humanistyki. Do czołowych przedstawicieli oraz propagatorów humanistyki performatywnej należy Ewa Domańska. Autorka ta, wyjaśniając podstawowe założenia owego nurtu, kładzie nacisk na odejście w refleksji humanistycznej od postawy kontemplatywnej i opisowej wobec przedmiotu badań na rzecz zaangażowania w powodowanie zmian w zastanej rzeczywistości<sup>3</sup>. W swoich wypowiedziach odnosi się także do kwestii językowych, podkreślając, że język jest nie tylko narzędziem opisu świata, lecz także powodowania w nim zmian<sup>4</sup>. Podobnie zresztą na aspekt performatywny zwraca uwagę Igor Stokfiszewski, dowodząc zaistnienia zwrotu politycznego w literaturze i sztuce:

Wyobraźnia polityczna w sposób szczególny zwraca uwagę na akt mowy jako środek pośredniczący między artystą a odbiorcą. Performatywność staje się zasadniczym narzędziem uprawiania sztuki. Jest z jednej strony próbą subiektywnego zaimplementowania pojedynczego istnienia jako elementu grupowej, politycznej podmiotowości, z drugiej narzędziem komunikacji (przede wszystkim w teatrze i poezji) o wyrazistym celu ekspozycji wartości, przekonania, wzbudzenia niepokoju, antagonizmu. Performatywność jest także zasadniczą cechą filozofii komunikacyjnej, która odrzuca ponowoczesną perspektywę (anty)reprezentacji<sup>5</sup>.

Prawdę o możliwości powodowania zmian poprzez wypowiedzi językowe uświadcza sobie bardziej lub mniej intuicyjnie od dawna, zanim jeszcze John Langshaw Austin poddał analizie i refleksji filozoficznej wypowiedzi performatywne. W praktyce od najdawniejszych czasów podejmowano wysiłki, by poprzez stosownie ukształtowane pod względem językowym wypowiedzi przekonywać słuchaczy albo czytelników do rozmaitych racji. Posługiwano się przy tym wieloma metodami – od retorycznych poczynając, na propagandowych czy też na chwytach reklamowych kończąc. Odpowiedzią badaczy, w tym przede wszystkim filologów, była refleksja nad środkami retorycznymi wypowiedzi językowych, analiza technik perswazyjnych, w końcu – analiza i odsłanianie manipulacji językowych.

Zatem nowa humanistyka, opowiadająca się za wprzęgnięciem języka do powodowania zmian w pozatekstowej rzeczywistości, wpasowuje się w znaną od wieków praktykę. Rodzi się wszakże pytanie, czy w programowym wykorzystaniu języka

3 E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 58–61.

4 Tamże, s. 49.

5 I. Stokfiszewski, *Zwrot polityczny*, Warszawa 2009, s. 33.

do celów performatywnych jest jakiś nowy aspekt. Ewa Domańska, należąca do czołowych rzeczników nowej humanistyki, pisze:

Sądzę, że zwrot performatywny należy wiązać i rozpatrywać wraz z tzw. zwrotem ku sprawczości, tj. szczególnym zainteresowaniem problemem sprawczości (*agency*), nie tylko ludzi, lecz także bytów nieożywionych (na przykład rzeczy), zwrotem ku materialności, czyli zwrotem ku rzeczom, oraz niezwykle szybko rozwijającym się zainteresowaniem posthumanizmem (zwrot ku temu-co-nie-ludzkie)<sup>6</sup>.

Wypowiedź ta informuje, że kategoria sprawczości stawiana jest tu na pierwszym miejscu i nie tylko spełnia rolę służebną wobec jakichś innych celów, ale jest wartością samą w sobie. Dodatkowo dowiadujemy się, iż chodzi o wszelką sprawczość, nie tylko ludzką. Na drugim miejscu wymieniony zostaje zwrot ku rzeczom i wszystkiemu, co nie-ludzkie.

Wysokie waloryzowanie sprawczości, w tym osiągananej za pomocą specyficznego użycia języka, nie jest tylko teoretycznym elementem projektu powstałego w środowisku akademickim, ale jak najbardziej może być obserwowane w praktyce wychodzącej daleko poza uczelniane mury, czego wyrazistym przykładem jest historia robota nazwanego Fran Pepper. Uczynienie z elektronicznego urządzenia obywatelki Królestwa Belgii spełnia też postulat dowartościowania bytów nie-ludzkich.

Warto w tej perspektywie przyrzeć się przynajmniej niektórym sformułowaniom językowym, z jakimi można się spotkać w programowych tekstach humanistyki performatywnej, transhumanizmu czy antropologii rzeczy.

Nowa humanistyka bywa też określana mianem humanistyki nieantropocentrycznej. Proszę o wybaczenie, że odwołuję się w tym miejscu do truizmu, jakim jest stwierdzenie, że zarówno słowo „humanistyka”, jak też „antropocentryzm” wywodzą się etymologicznie od słowa „człowiek”, oczywiście zaczerpniętego z dwóch różnych starożytnych języków: od łacińskiego „homo”, a bezpośrednio od „humanus” – ludzki – w pierwszym wypadku, od greckiego „antropos” – w drugim. Wyraz „humanistyka” nie zatracą swojego etymologicznego związku ze źródłosłowem, gdyż oznacza w pierwszym rzędzie, jak podają słowniki, „nauki badające człowieka jako istotę społeczną oraz jego wytwory, np. język, literaturę, sztukę itp.”<sup>7</sup>, wtórnie zaś „wydział humanistyczny uniwersytetu”. Z definicji humanistyki wynikało dotychczas, że koncentruje się ona na człowieku i jego ludzkich wytworach. „Antropocentryzm” natomiast wskazuje na interpretację świata z punktu widzenia doświadczenia ludzkiego<sup>8</sup> – abstrahując tu od różnych nurtów filozoficznych, w których przejawiają się rozmaite filozoficzne odmiany antropocentryzmu. Zatem wyrażenie „humanistyka nieantropocentryczna” oznacza zdecydowane odrzucenie dotychczasowego rozumienia charakteru nauk humanistycznych, zwłaszcza kwestionowanie ich rozwoju od czasów

6 E. Domańska, dz. cyt., s. 52.

7 *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. nauk. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 757.

8 Tamże, s. 60, por. też *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/antropocentryzm.html>, [data dostępu: 08.12.2017].

europejskiego renesansu. Oksymoroniczność wyrażenia niejako zapowiada praktykę językową, z jaką mamy do czynienia w tekstach zwolenników nowej humanistyki. Nazwa „posthumanizm” rodzi nowe spostrzeżenia. Informuje o zaistnieniu czegoś nowego po humanizmie, czyli sugeruje koniec humanizmu – postawy intelektualnej i moralnej dowartościowującej człowieka.

Zanim zostaną wskazane inne zjawiska zachodzące w płaszczyźnie językowej wspomnianych nurtów, warto przywołać pracę Wolfganga Welscha<sup>9</sup>, który dowodzi, iż już dwudziestowiecznej sztuce było za ciasno w ramach ludzkiego świata, więc śmiało wykraczała poza nie. „Wyprowadzanie nas poza świat ludzki, odczuwany jako zbyt ograniczający, było wręcz motywem przewodnim sztuki dwudziestego wieku”<sup>10</sup> – twierdzi autor, powołując się przy tym na wypowiedzi samych twórców, jak też ich komentatorów<sup>11</sup>. Welsch swój wywód rozpoczyna jednak od wskazania, że sztuka europejska zawsze starała się przenosić odbiorców w światy przekraczające rzeczywistość ludzką, a przykłady z przeszłości, które podaje, mówią o podnoszeniu człowieka ku rzeczywistości transcendentnej, zdecydowanie nacechowanej sakralnie, jak na przykład rozety transeptu paryskiej katedry Notre Dame. Omawiane później przykłady z dziedziny malarstwa i sztuki dwudziestowiecznej już niekoniecznie odnoszą się do przekraczania granic ludzkiego świata w kierunku sakralnie nacechowanej transcendencji, częściej chodzi o świat pozaludzki, jednakże doświadczalny zmysłowo. Nieistotne jest, jak dalece omawiane przykłady rzeczywiście pozwalają doświadczyć rzeczywistości nieujmowanej z ludzkiego punktu widzenia, które to wątpliwości także nurtują autora artykułu. Dla niniejszych rozważań istotniejsze są określenia, jakich używa autor, by przedstawić artystyczne poszukiwania doznań wyprowadzających poza krąg ludzkich przeżyć, to znaczy takich, których punktem odniesienia nie jest człowiek i jego ludzka miara odbioru rzeczywistości. Często padają sformułowania o rzeczywistości czy doznaniach „niehumanicznych” lub „aludzkich”, w końcu o osiągnięciu pozycji „transludzkiej, która od zarania określa człowieka jako część większego niż ludzki świata”<sup>12</sup>.

Prace Welscha powstawały oczywiście w języku niemieckim. Cytując znanych twórców czy teoretyków sztuki, sięgał on po wypowiedzi powstałe w innych językach europejskich. We wszystkich przypadkach autorzy używali rzeczowników odpowiadających polskim „człowiek” lub „ludzie” oraz utworzonych od nich przymiotników z przedrostkiem przeczącym, co w tłumaczeniu zostało oddane przez słowo „niehumaniczny”. O ile także utworzony do opisu zauważonych tendencji przymiotnik „transludzki” nie budzi wątpliwości co do swojego pola semantycznego, o tyle słowo „niehumaniczny” ma w języku polskim inne znaczenie niż „aludzkich”, „nieprzynależący do świata ludzkiego”, w jakim zostało ono zastosowane. „Niehumaniczny” znaczy tyle, co okrutny, bezlitosny lub też ogromny, nadludzki. Z tego też względu w późniejszych

9 W. Welsch, *Sztuka wykraczająca poza granice ludzkie – ku postawie transludzkiej*, przeł. K. Wilkoszewska, [w:] tegoż, *Estetyka poza estetyką*, Kraków 2005, s. 147–169.

10 Tamże, s. 149.

11 Tamże, s. 149–150.

12 Tamże, s. 157.

nieceo pracach, w których mowa jest o tym, co spoza ludzkiego świata, słowo „nie-ludzkie” zaczęto zapisywać z łącznikiem pomiędzy przedrostkiem a podstawą słowotwórczą. Fonetycznie jednakże wyrazy te są nieodróżnialne, jeśli słowa „nie-ludzki” nie wypowiedziane w specjalny sposób, to znaczy akcentując zarówno pierwszą, jak i drugą część słowa oraz zaznaczając głosem pauzę pomiędzy przedrostkiem a podstawą słowotwórczą, co wszakże nie jest zgodne ze sposobem wymawiania polskich wyrazów dwuczłonowych, zapisywanych z użyciem łącznika.

W pracy Welscha obserwowane są próby przekraczania przez sztukę rzeczywistości ludzkiej w rozmaitych kierunkach – na przykład ku przestrzeni kosmicznej, sugerującej wyjście ku transcendencji, ku przedstawieniom ziemi, czyli gleby, co sygnalizuje naturę, przyrodę; ku bezosobowym kształtom geometrycznym, dźwiękom nietworzącym żadnego muzycznego tematu itd., czyli wszelkim przestrzeniom pozaludzkich zjawisk, przy czym nie jest pożądane poddawanie ich ludzkiemu zmysłowi porządkowania rzeczywistości. Natomiast w większości wypowiedzi mieszczących się w nowych nurtach refleksji humanistycznej, akcentujących performatywny stosunek do rzeczywistości, o bytach nie-ludzkich mowa jest tylko w odniesieniu do świata materialnego, czyli rzeczy, zwierząt czy roślin oraz bytów mieszanych, a wśród tych ostatnich szczególnie pożądane są bezpośrednie połączenia organizmów żywych, w tym ludzkich, z urządzeniami elektronicznymi o statusie sztucznej inteligencji. Nie darmo Ewa Domańska pisze o zwrocie ku materialności. Wszystkie wspomniane byty zajmują w tym nurcie refleksji uprzywilejowaną pozycję właśnie dlatego, że pozwalają wyjść poza granicę świata, w którym, jak się głosi, człowiek był punktem odniesienia i miarą wartości.

Odrzucenie naczelnej pozycji człowieka wśród bytów materialnych owocuje także innymi zjawiskami w zakresie języka. Mówi się na przykład o upodmiotowieniu bytów nie-ludzkich. Pomijając gramatyczny sens słowa „podmiot” oraz jego sens prawniczy (osoba prawna), możemy mówić o dwóch zakresach semantycznych wyrazu – o osobie aktywnej, uczestniczącej w czymś lub, w znaczeniu filozoficznym, o umyśle poznawczym w przeciwieństwie do przedmiotu, który jest poznawany<sup>13</sup>. Zatem w dotychczasowym rozumieniu słowa w polu jego desygnatów znajdują się bądź osoby, bądź ich poznawcze umysły. O ile poznanie, a przynajmniej pewne jego zakresy, dostępne są zwierzętom i roślinom, nie są znane akty poznawcze rzeczy. Mówienie o podmiotowości zwierząt i przedmiotów polega znowu na dokonywaniu zmian w zakresie semantyki słów, na przekształceniu świadomym i intencjonalnym, bo mającym z założenia prowadzić do niwelacji różnic pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem oraz pomiędzy człowiekiem a rzeczą.

W posthumanizmie podważony zostaje podział na ludzi i zwierzęta, jakiego świadomość przyswaja sobie człowiek – przynajmniej w kręgu kultury euroatlantyckiej – w procesie socjalizacji już w dzieciństwie. Jeszcze wyrazistsza jest w powszechnym mniemaniu różnica pomiędzy człowiekiem a światem rzeczy martwych. Świadomość odmienności człowieka, zwierząt i rzeczy nieożywionych jest zresztą zakodowana w językach europejskich, w tym także w języku polskim, na przykład przez istnienie zaimków

13 *Słownik języka polskiego*, t. 2, s. 737; por. też: *Słownik języka polskiego PWN*.

osobowych i nieosobowych. Paradoksalnie, również stosowana w nowych nurtach refleksji o świecie i kulturze terminologia zaznacza tę istotną różnicę. Utworzony termin „nie-ludzki” stawia w opozycji świat człowieka i resztę materialnej rzeczywistości.

Dążąc do zacierania różnic pomiędzy człowiekiem a światem zwierzęcym, zwolennicy posthumanizmu odchodzą od mówienia o ludziach i zwierzętach na rzecz sformułowania: „zwierzęta ludzkie i nie-ludzkie”<sup>14</sup>, które ma na celu niwelowanie różnic pomiędzy istotami żywymi, gdyż w odniesieniu do obydwóch ich rodzajów podstawowym określeniem staje się słowo „zwierzę”, które dookreśla przymiotnik „ludzkie”, utworzony od rzeczownika „ludzie”, w jednym wypadku, a zaopatrzonej w przeczenie „nie” – „nie-ludzkie zwierzę” – w drugim. Nie będę bliżej analizować, w jakich kontekstach oraz w jakim znaczeniu pojawiało się dotychczas w języku polskim wyrażenie „zwierzę ludzkie”. Nie przynosiło ono chluby temu, kto na takie określenie zasługiwał, wskazywało niejako, że swoim zachowaniem wykluczał się spośród zasługujących na miano człowieka. Językowa praktyka zwolenników posthumanizmu, jak można zaobserwować, poprzez dokonywanie zmian w obrębie języka idzie pod prąd powszechnej świadomości. Jak pisze Grażyna Gajewska, w ten sposób „demaskuje się arbitralne założenia o hierarchicznej strukturze bytów ożywionych: rośliny, zwierzęta i ludzie”.<sup>15</sup> Nie jest tu moim celem rozważanie, czy budowanie takiej hierarchii lub jej niwelowanie jest słuszne. W tej kwestii odpowiedź należy do wielu nauk – z biologią, psychiatrią, psychologią, socjologią, kulturoznawstwem oraz filozofią włącznie. Obserwując zmiany dokonywane w zakresie semantyki wyrazów, można zadać zasadnicze pytanie – czy do wywierania nacisku na przyjęcie tej czy innej racji powinny prowadzić rzeczowe argumenty, czy też praktyka arbitralnego dokonywania zmian w obrębie języka.

Nobilitacja zwierząt dokonuje się także poprzez dowodzenie, iż zwierzęta obdarzone są wieloma przymiotami, które przywykło się traktować wyłącznie jako ludzkie. Tak na przykład Wolfgang Welsch jedną ze swych prac poświęca dowodzeniu istnienia zmysłu estetyki u zwierząt<sup>16</sup>. Natomiast Monika Bakke relacjonuje eksperymenty mobilizowania małp i słoni do rysowania i malowania, a przynajmniej kładzenia kolorów na kartkach, by dowieść, że sztuka jest też udziałem zwierząt; jest fenomenem biologicznym, dlatego jej początek można zaobserwować wśród zwierząt<sup>17</sup>. Autorka ta również informuje o pracy Florianne Koechlin, dowodzącej, że rośliny, jako istoty żywe, mają swoją godność<sup>18</sup>, oraz o raporcie szwajcarskiej Federalnej Komisji Etycznej ds. Biotechnologii Nie-ludzi (ECNH)<sup>19</sup>, zatytułowanym *The Dignity of Living Beings*

14 Por. G. Gajewska, *O przedmiotach nacechowanych erotycznie z perspektywy studiów nad rzeczami*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1/2, s. 45–59.

15 Tamże, s. 48.

16 W. Welsch, *Estetyka zwierząt*, [w:] tegoż, *Estetyka poza estetyką*, s. 171–206. Welsch jednakże rozróżnia zmysł estetyczny na poziomie natury – dostrzega go w świecie zwierzęcym – oraz na poziomie kultury. Ten obserwowany jest tylko w świecie ludzkim i niedostępny zwierzętom. Stawia jednakże tezę, iż nie był on dostępny również człowiekowi pierwotnemu.

17 M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010, s. 217–220.

18 F. Koechlin, *The Dignity of Plants*, „Plant Signaling and Behavior” 2009, nr 4, s. 78.

19 Tamże, s. 144–145.

*with Regard to Plants. Moral Consideration of Plants for Their own Sake* [Godność żywych istot w odniesieniu do roślin. Moralne prawo poszanowania roślin ze względu na nie same]<sup>20</sup>.

Wielu autorów, prócz dowodzenia nieistotności i drugorzędności cech odróżniających człowieka od innych materialnych bytów, stosuje praktykę zacierania różnic poprzez ukształtowanie wypowiedzi językowych. Tytuł pracy o godności roślin jest tego wyrazistym przykładem. Co prawda słowniki definiujące polskie słowo „godność” lub angielskie „dignity” nie informują, że odnosić je należy jedynie do osób ludzkich, jednakże wymieniane w słownikach związki frazeologiczne nie pozostawiają wątpliwości w tej kwestii.

Zjawisko, o jakim mowa, można zaobserwować także w pracach sytuujących się w nurcie badań nazwanym antropologią rzeczy. Sama nazwa, podobnie zresztą jak wcześniej analizowane określenia współczesnych „zwrotów”, mieści w sobie pierwiastek oksymoroniczny. Warto zacytować niektóre z wypowiedzi autorów sytuujących się w tym nurcie. Przykładowo Bjørnar Olsen, norweski uczony, czołowy zwolennik „zwrotu ku rzeczom”, akcentuje względną różnicę między rzeczami a człowiekiem<sup>21</sup>.

Różnic tych nie należy konceptualizować – przekonuje autor – posługując się obowiązującym, ontologicznym reżimem dwoistości; różnice te nie opierają się na opozycjach, są względne, przez co ułatwiają współpracę, przekaz i wymianę, co pozwala na dostrzeżenie współzależności, relacyjności i przekazu, do jakiego dochodzi między ludźmi a rzeczami. Jak daleko sięgnąć w głąb „gadatliwej historii i niemej prehistorii, ludzie utrzymywali relacje społeczne z czynnikami nieludzkimi, z którymi wymieniali własności i z którymi łączyli się w kolektywne grupy”<sup>22</sup>.

W cytowanym fragmencie rzeczy istotnie zostają przedstawione jako równorzędna strona dialogu nawiązywanego przez człowieka ze światem, jako współpracownicy w jego działaniach i aktywnościach. Występują wobec ludzi z własnym przekazem, prowadzą z nimi wymianę, nawiązują relacje społeczne, są współczłonkami kolektywnych grup. Olsen charakteryzuje także ich aktywność społeczną, podnosząc kwestię zbyt małego, jego zdaniem, zainteresowania ludzi tą sprawą:

Podobnie małe zainteresowanie budzą „brygady budowlane” nieludzkich czynników, które ograniczają, kierują i wspomagają codzienną aktywność ludzi; materialne czynniki, które stwarzają warunki do powstania albo w ogóle umożliwiają powstanie podstawowym atrybutom porządku społecznego, takim jak asymetria, trwałość, władza, hierarchia<sup>23</sup>.

Polska zwolenniczka antropologii rzeczy Grażyna Gajewska – za Bjørnarnem Olsenem, na którego się powołuje – uznaje podmiotowość rzeczy i na swój sposób uzasadnia tezę, iż

20 <http://www.ekah.admin.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/e-Broschure-Wurde-Pflanze-2008.pdf>, [data dostępu: 07.02.2018].

21 B. Olsen, *Kultura materialna po tekskie: przywracanie obecności rzeczom*, przeł. P. Stachura, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 561–592.

22 Tamże, s. 565.

23 Tamże s. 566.



należy spojrzeć „na rzeczy jak na ważnych współuczestników życia społecznego”<sup>24</sup>. Pokazuje to na przykładzie oddziaływania na ludzi przedmiotów nacechowanych erotycznie, na przykład damskiej bielizny eksponowanej na manekinach w witrynach reklamowych.

Znowu – nie jest moim celem rozważanie, w jakim stopniu różnice między człowiekiem a rzeczą są względne, w jakim zaś istotne. Chodzi mi o samo sformułowanie „współuczestnicy życia społecznego”, a więc użycie męskoosobowej formy „współuczestnicy” oraz określenie roli rzeczy oddziaływających na człowieka jako współuczestniczenie w życiu społecznym. Dotychczas pole semantyczne rzeczownika „uczestnik” obejmowało aktywnie współdziałających w czymś, uczestniczących w jakiejś akcji ludzi pojedynczych lub zorganizowanych w instytucjach, organizacjach, grupach społecznych<sup>25</sup>. Rzeczownik „życie” z kolei nie obejmował istnienia rzeczy, które można zdefiniować jako fragmenty materii nieożywionej. Oczywiście, w przytoczonym cytacie nie chodzi o życie biologiczne, ale społeczne, czyli prowadzone przez tych, którzy tworzą społeczeństwo, a ono jest definiowane przez *Słownik języka polskiego PWN* jako „ogół ludzi pozostających we wzajemnych stosunkach wynikających z warunków życia, podziału pracy i udziału w życiu kulturalnym; też: ogół obywateli danego okręgu, miasta itp.”. W ten sposób rzeczy zostają już w samej płaszczyźnie językowej zaliczone do społeczeństwa, czyli jakiegoś „ogółu ludzi pozostających we wzajemnych stosunkach” czy też „ogółu obywateli” jakiegoś terytorium ograniczonego geograficznie czy też administracyjnie. Kiedy przyjmie się takie stanowisko, łatwo można do ogółu obywateli zaliczyć nie tylko elektronicznego robota, ale także różne inne przedmioty „uczestniczące” w życiu społecznym. Skoro w rzeczach widzi się równorzędnych partnerów ludzkich aktywności, a zwłaszcza życia społecznego – akcentuje się przecież ich sprawczą rolę w tym zakresie – logiczną konsekwencją jest przyznanie im podmiotowości. Dalszym ciągiem takiego przekształcania języka jest definiowanie słowa „kolektyw” jako zespołu bytów ludzkich i nie-ludzkich, jak pośrednio czyni Olsen w pierwszej z cytowanych wypowiedzi, niezależnie od tego, jak definiują ten wyraz słowniki odnoszące jego znaczenie tylko do grup ludzi.

Skoro w rzeczach widzi się równorzędnych partnerów ludzkich aktywności, a zwłaszcza życia społecznego – akcentuje się przecież ich sprawczą rolę w tym zakresie, logiczną konsekwencją jest też przyznanie im podmiotowości. Ewa Domańska zresztą idzie jeszcze dalej, gdy zgłasza postulat metodologiczny w zakresie badań humanistyki performatywnej. Kreśli sylwetkę „badacza zaangażowanego”, który tworzy wiedzę z przedmiotami i podmiotami swoich badań<sup>26</sup>. W tym ostatnim wypadku chodzi o odrzucenie metodologicznego postulatu zachowania obiektywnego dystansu wobec badań i świadome poddanie się oddziaływaniu, „sprawstwu” tego, co jest badane. Nie miejsce tu na głębszą dyskusję metodologiczną, poruszona zostanie tylko kwestia językowa. Przywołane użycie terminu „podmioty badań” prowadzi do pomieszania pojęć – podmiotu, czyli badacza jakiegoś wycinka rzeczywistości, oraz „podmiotów” jego badań – czyli

24 G. Gajewska, dz. cyt., s. 49.

25 Por. *Słownik języka polskiego*, t. 3, s. 578; por. też *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/uczestnik;5510361.html> [data dostępu: 08.12.2017].

26 E. Domańska, dz. cyt., s. 60.

obiektów, którymi się zajmuje i którym zezwala, by na niego i jego badania oddziaływały. Dochodzi do zamieszania terminologicznego, a terminologia w humanistyce nie jest niczym innym, jak narzędziową warunkującą skuteczność metody, prawidłowość przebiegu badań, w końcu poprawność uzyskanych wyników.

Przedstawione zmiany dokonywane w obrębie języka można skwitować stwierdzeniem, że język jest żywy, reaguje na zachodzące zmiany, odzwierciedla je, a jako narzędzie komunikacji sygnalizuje zmieniającą się świadomość jego użytkowników. Nie można się z takim stwierdzeniem nie zgodzić. Trzeba sobie jednakże uświadomić przynajmniej dwie sprawy. Po pierwsze, narzędzie komunikacji oraz opisu rzeczywistości wtedy jest sprawne, kiedy jest zdolne do uwzględniania szczegółów, niuansów oraz nawet subtelnych różnic, jakie istnieją w świecie, nawet wtedy, gdy poddaje się oglądowi tylko jego materialną postać, wzbogaconą jednakże o aspekt socjologiczny. Kiedy nie sprowadza się wszystkiego do jednego tylko wymiaru, jednej perspektywy, jednego wzorca – obojętnie, czy będzie się przypisywało właściwości ludzkie przedmiotom także przez używanie w odniesieniu do nich określeń i pojęć zarezerwowanych w systemie językowym dla osób, czy też ludzi będzie się widziało wyłącznie jako jeden z wielu rodzajów organizmów biologicznych. Żyją oni co prawda w społeczeństwach o dość skomplikowanych strukturach, ale w istocie są zwierzętami, tylko tym różniącymi się od pozostałych, że dopracowały się kultury, ze względu na którą ich stada są w nieco odmienny sposób zorganizowane.

Po drugie, warto pamiętać o pewnych doświadczeniach z przeszłości, pokazujących, że istnieje różnica między naturalnymi zmianami zachodzącymi w języku a dokonywaniem manipulacji językowych, także między tworzeniem nowych terminów służących opisowi rzeczywistości dotychczas niepoddanej refleksji badawczej a zniekształcaniem znaczenia słów funkcjonujących w języku ogólnym. Jakkolwiek opis „nowomowy po polsku”, jaki przed laty wyszedł spod pióra Michała Głowińskiego, dotyczył zdecydowanie odmiennej sytuacji – autor szczególnie podkreślał wymiar polityczny analizowanego zjawiska, związany z komunizmem oraz funkcjonowaniem systemu totalitarnego, co oczywiście nie ma zastosowania do współczesnej polskiej rzeczywistości – warto przypomnieć niektóre wyszczególnione przez Głowińskiego cechy nowomowy. Na pierwszym miejscu wymienia on „narzucanie wyrazistego znaku wartości”<sup>27</sup>. Zaobserwowane stosowanie języka, który programowo dowartościowuje byty nazwane nie-ludzkimi („godność roślin”, „kolektyw i społeczeństwo, którego pełnoprawnymi współuczestnikami są rzeczy”, „robot jako obywatel” itd.), mieści się w granicach tej praktyki, jakkolwiek w nowej humanistyce chodzi o inny zespół wartości niż lansowany przez polityczną władzę w okresie komunistycznym. Głowiński wskazuje też inne cechy opisywanego przez siebie języka:

Nowomowa stanowi osobliwą syntezę elementów pragmatycznych i rytualnych. **Zmierz**  
**do silnego i bezpośredniego oddziaływania, podporządkowana jest bieżącej praktyce**  
[...] <sup>28</sup> [w tym i we wszystkich następujących cytatach podkreślenia moje – M.O.-K.].

27 M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1991, s. 8.

28 Tamże.

W nowomowie wielką rolę odgrywa żywioł magiczności. **Słowa nie tyle odnoszą się do rzeczywistości, nie tyle ją opisują, ile ją tworzą**<sup>29</sup>.

**W nowomowie dużo większą rolę niż w innych stylach społecznych grają decyzje arbitralne**<sup>30</sup>.

**Arbitralność wyraża się także w dowolnym kształtowaniu znaczeń.** Oglądana pod tym kątem, nowomowa jest mową niewątpliwie manipulowaną<sup>31</sup>.

Dziś można by mówić o aspekcie sprawczym nowomowy. Głowiński wskazuje na przykład praktyki nadawania słowom innych, arbitralnie narzuconych znaczeń oraz wycofywania z użycia niektórych sformułowań. Co prawda, w przypadkach, które były w niniejszej pracy analizowane, nie mamy do czynienia z odgórnymi decyzjami władz politycznych, niemniej zostało zaobserwowane zjawisko arbitralnego posługiwania się sformułowaniami językowymi zaczerpniętymi z języka ogólnego. Uczony bardzo surowo ocenia tę praktykę:

Nowomowa nie tylko dąży do zastąpienia klasycznego języka, także na różne sposoby go dewastuje. Dewastuje m.in. przez to, że **przejmuje jego elementy, nadając im inny sens**<sup>32</sup>.

Trzeba podkreślić, że nie wszystkie cechy nowomowy można zaobserwować w wypowiedziach, które zostały przedstawione w niniejszej pracy. Jednakże nie da się zaprzeczyć, że istnieje podobieństwo niektórych z nich do zjawisk występujących w nowomowie. Jest to wystarczający powód, by postawić sobie pytanie o charakter sprawczości proklamowanej w nowych nurtach badawczych oraz społeczno-kulturowych.

Nowa humanistyka odcina się od kontemplatywnego oraz opisowego stosunku do badanej rzeczywistości, a stawia właśnie na sprawczość, na działania interwencyjne i prewencyjne, dąży do zmian w otoczeniu, do „ingerencji w tradycję”, a ma w tym pomagać także używany język. W tej sytuacji humanista, który w dalszym ciągu dąży, tak jak pokolenia jego poprzedników, przede wszystkim do poznania, zrozumienia i porządkowania faktów oraz wyciągania z nich wniosków, zastanawia się, czy również słowa „nauka” i „naukowy” są przez niego rozumiane w ten sam sposób, jak przez zwolenników przedstawionych nurtów. Ich aktywność wartościowana jest bowiem przede wszystkim ze względu na sprawczość, czyli, jak rozumiem, skuteczność powodowania zmian w wymiarze społecznym. Uprawnione jest pytanie, czy język, którym posługują się zwolennicy nowej humanistyki, jest w dalszym ciągu sprawnym narzędziem naukowego dyskursu, czy idea sprawczości nie prowadzi raczej do językowej manipulacji.

29 Tamże, s. 9.

30 Tamże.

31 Tamże.

32 Tamże, s. 21.

MARIA ANNA DUDEK

## **Rzecz o wolności słowa, czyli Norwidowa refleksja nad słowem i odpowiedzialnością za słowo**

*To, co nazywają wolnością-słowa, jest dotąd  
wolnością-mówienia – la liberté de dire...  
Zmieszanie tych dwóch pojęć pochodzi  
z małej znajomości słowa.  
Cyprian Kamil Norwid, Rzecz o wolności słowa*

### **Wprowadzenie**

Słowami posługujemy się na co dzień. Są wszechobecne w naszym życiu i stały się tak oczywistym elementem codziennej komunikacji, że nie poświęca im się większej uwagi, niż wymaga tego pragmatyzm albo... medialna manipulacja, przybierająca coraz częściej formę dezinformacji. Ilość sprzecznych komunikatów (o ile w ogóle większą część współczesnych artykułów, postów oraz innych tekstów, publikowanych przede wszystkim za pomocą internetowych mediów społecznościowych, można uznać za komunikaty *sensu stricto*) otrzymywanych w ciągu dnia jest tak olbrzymia, że trudno uwierzyć, iż każda wypowiedź została wcześniej przemyślana. W takiej sytuacji odpowiedzialność za słowo, mówione czy pisane, ulega całkowitemu rozmyciu. Sięga się po nią tylko wtedy, gdy trzeba bronić własnego interesu, nie zaś wartości moralnych oraz intelektualnych, leżących u podstaw każdej cywilizacji.

Czy *Rzecz o wolności słowa* Cypriana Kamila Norwida może nas jeszcze uwrażliwić na słowo? Niezrozumiany przez współczesnych, zbyt poważny w konfrontacji z salonową modą na kliwne bileciki i sztambuchy, poeta niczym seismograf rejestrował drżenia epoki, jak również te wibracje, które wstrząsały ludzkością od początku jej

istnienia. Jeżeli Norwid pisał w XIX stuleciu o „małej znajomości słowa”, cóż mógłby powiedzieć niecałe dwa wieki później...?

W roku 2020 czytamy ponownie ten utwór, który cechuje swoisty uniwersalizm antropologiczny. Zatrzymujemy się nad tekstem jeszcze bardziej aktualnym niż kiedykolwiek, w rzeczywistości eliminującej związek autora czy nadawcy komunikatu z wypowiedzią, a tym samym znoszącej odpowiedzialność za słowo.

Co się tyczy poziomu samego języka, warto zauważyć, że w polszczyźnie istnieje wiele związków frazeologicznych, wykorzystujących wyraz „słowo”, np. „łapać kogoś za słowo”, „nie powiedzcie (jeszcze) ostatniego słowa”, „nie przebierać w słowach”, „ostatnie słowo należy do (kogoś)”, „słowo po słowie”, „słowo w słowo”, „dać (komuś) słowo”, „dotrzymać (danego) słowa”, „złamać (dane) słowo” aż w końcu słynne „słowo honoru”<sup>1</sup>. Część z tych frazeologizmów dotyczy dotrzymania lub złamania obietnicy, co pozostaje nierozwalne z odpowiedzialnością za wypowiedziane słowo, podlegające wtedy tej samej ocenie moralnej co czyn.

Jeszcze jedna refleksja przychodzi na myśl: Jaka jest świadomość człowieka przy doborze wypowiedzianych słów? Czy brak znajomości etymologii poszczególnych wyrazów zwalnia nas z odpowiedzialności za wprowadzenie w przestrzeń semantyczną, które dane słowo otwiera? Brak znajomości prawa nie zwalnia przecież z odpowiedzialności, jeżeli ktoś popełnił czyn podlegający karze. Poemat Norwida wprowadza nas w bogaty świat symboli oraz metafor, za sprawą których słowo nabiera nieskończonej głębi.

## Znaczenie słowa

Gdy mówimy „wolność słowa”, otwieramy jednocześnie obszerny katalog wartości zwanych demokratycznymi, z hasłem naczelnym „prawa człowieka”. We współczesnym przekazie medialnym wolność słowa pojawia się zazwyczaj wtedy, gdy publiczną wypowiedź uznano za prowokującą, a jej nadawcę ukarano. Na przestrzeni ostatnich kilku dekad „wolność słowa” zredukowano do przekonania, że oznacza prawo do mówienia czegokolwiek bez względu na okoliczności, odbiorców oraz potencjalne konsekwencje wypowiedzi. Odpowiedzialność natomiast za wypowiedziane słowo zrównano z cenzurą, instancją właściwą systemom totalitarnym.

### Słowo-czyn

W kulturze polskiej na przełomie oświecenia i romantyzmu pojęcie słowa-czynu zaczęło odgrywać ważną rolę. Ową szczególną kategorię należy rozpatrywać w triadzie

1 „Słowa honoru” nie należy mylić z frazeologizmem „na słowo honoru” (występującym zazwyczaj w połączeniu z czasownikami: trzymać się, wisieć, działać, jeździć), który ma następujące znaczenie: „o czymś co się ledwie trzyma, jest niepewne, co nie ma realnych, pewnych podstaw swego bytu; o czymś, co działa cudem” (Bąba, Liberek, 2003, s. 754).

„myśl–słowo–czyn”, tj. wzajemnych związków zachodzących między tymi pojęciami. Karol Libelt (1807–1875) nazwał je „trzema stopniami objawienia się ducha w człowieku jako jednostce” (Libelt, 1850, s. 144; za: Toruń, 2003, s. 30). W XIX-wiecznym kontekście polskim zagadnienie to wiązało się przede wszystkim z dylematem, czy poeta winien walczyć o naród i rodzimą kulturę za pomocą pióra, czy raczej oręża (Toruń, 2003, s. 30).

Podążając za myślą Adama Mickiewicza, który przygotował intelektualny grunt dla kolejnych pokoleń Polaków, można stwierdzić, że „każdy akt mowy jest syntezą, stopieniem ducha z ciałem”, czyli:

[...] syntezą czegoś najbardziej wewnętrznego, nieodgadnionego, nieskończonego (a wedle przekonań romantycznych – poprzez zjednoczenie z Bogiem i naturą dysponującego ogromną wiedzą) z czymś zewnętrznym, ujawnionym słuchaczom lub czytelnikom, należącym już do sfery świadomości. Każde z namysłem wypowiedziane słowo rozwija i stwarza podmiotowość. (Saganiak, 2009, s. 342)

Owa synteza ducha z ciałem wyraża się przede wszystkim w kategorii słowa-czynu, posiadającego siły twórcze, powołujące do życia nowe podmioty.

Kategoria słowa-czynu pojawia się również w Bachtinowskich rozważaniach nad historią samej mowy, jak również literatury:

[...] problem stosunku słowa do myśli i słowa do życzenia, woli, żądania. Magiczne wyobrażenia o słowie. Słowo jako czyn. Cały przewrót w historii słowa, kiedy się stało ekspresją i czystym (biernym) powiadomieniem (komunikacją). Wyczuwanie w słowie pierwiastka własnego i cudzego. Później – narodziny świadomości autorskiej. (Bachtin, 1977, s. 276; podkr. M.A.D.)

W słowie zawsze zawierają się elementy własne oraz cudze. Można zatem powiedzieć, że tak rozumiane słowo zachodzi, niczym proces, w obecności co najmniej dwóch osób. Ponadto posiada siłę sprawczą, porównywalną z siłą działania fizycznego, a w pewnym sensie nawet większą, ponieważ pozostaje mocniej zakorzenione w złóżonej przestrzeni symbolicznej oraz w rzeczywistości, w której jest wypowiedane:

[...] badanie słowa ograniczające się do słowa, zapominające o jego nastawieniu na zewnątrz, jest czymś równie bezsensownym, jak badanie przeżycia psychicznego poza rzeczywistością, ku której się ono zwraca i która je określa. (Bachtin, 1982, s. 108–109; za: Włodarczyk, 2009, s. 260)

Słowa nie można wyabstrahować z rzeczywistości, w której jest wypowiedane, jak również, „ku której się zwraca i która je określa”. W przeciwnym razie staje się karykaturą samego siebie – sztucznym tworem, obcym wszelkiemu ludzkiemu poznaniu.

## Norwidowa koncepcja słowa<sup>2</sup>

Cyprian Kamil Norwid wypracował własną koncepcję słowa. Obejmuje ona następujące znaczenia leksemu „słowo”<sup>3</sup>: 1) wyraz – jako jednostka języka, jak również jako jednostka tekstu; 2) czasownik; 3) wypowiedź – jako proces (mówienie) oraz sposób, w jaki ów proces zachodzi (sposób mówienia); wytwór procesu mówienia, w tym mówienia, które może być również natchnione w wyniku działania siły boskiej; 4) obietnica; 5) język – jako „kultura duchowa jakiejś zbiorowości wyrażana znakami”; 6) bycie znakiem: zarówno znaki ludzkie, jak i znaki Boga; 7) „treści duchowe, kształtowane Bożą mądrością”; 8) Bóg, Mądrość Boża, Prawda, Chrystus (Toruń, 2003, s. 17–18). W twórczości Norwida realizują się wszystkie te znaczenia leksemu „słowo”.

Według poety słowo posiada szczególnie status ontologiczny, który należy rozpatrywać w tzw. perspektywie pojęcia całości (Puzynina, Teleżyńska, 1992; za: Toruń, 2003, s. 14). Ujawnia się tutaj jego charakterystyczna asystemowość, zyskująca spójność dopiero w syntetycznym ujęciu jego myśli oraz twórczości (Toruń, 2003, s. 13–14).

## Norwidowa antropologia

Cyprian Kamil Norwid był niebywale czuły na zagadnienia antropologiczne:

[...] jego sposób podkreślania mechanizmów ewolucji duchowej ludzkości, waga przywiązywana do gestów i zachowań społecznych, praxis cywilizacji, a także nacisk położony na pracę ludzką i na kultury społeczeństw, wreszcie jego wrażliwość na interakcje rytualne i ich indywidualizację, ukazuje rodzaj spojrzenia, który rozwinął się w socjologii interakcjonalnej i etologii, nauce o zachowaniach, dopiero w latach 50' i 60' XX wieku (Lorenz, Goffman, Hall, Berne, Turner...). (Masłowski, 2016, s. 4)

Poeta jawi się zatem jako prekursor bardzo nowoczesnych kierunków w naukach humanistycznych, dzięki którym poznanie wspólnotowej natury człowieka uległo znacznemu pogłębieniu<sup>4</sup>. Jednocześnie można powiedzieć, że:

[...] oryginalność Norwida – poety i myśliciela zasadza się właśnie na spojrzeniu antropologicznym na człowieka. Na tej drodze właśnie wyjawia nam ukrytą twarz rzeczywistości, która jest prawdopodobnie również jej najbardziej pierwotnym źródłem gestów, postaw i rytuałów. (Masłowski, 2016, s. 4; podkr. M.A.D.)

2 Sformułowanie to pojawia się w tytule cytowanej w niniejszym artykule pracy: Toruń Włodzimierz (2003). *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

3 Znaczenia wyróżnione w: Puzynina Jadwiga (1990). *Słowo Norwida*. Wrocław: Ossolineum.

4 Pewne teorie antropologiczne oraz socjologiczne rozpowszechniły jednak redukcjonistyczną wizję człowieka, m.in. behawioryzm, który w swej skrajnej postaci (Burrhus F. Skinner, 1904–1990) marginalizuje wpływ duchowości oraz intelektu na ludzkie postępowanie.

Kategoria twarzy oraz gestów stanowi część klucza do zrozumienia utworów Norwida, których wielowarstwowość wymaga szerokiego spojrzenia, a także pewnego „wyjścia” poza obręb tekstu. Dopiero patrząc z pewnej odległości na dzieło, dostrzegamy jego formę wraz z tym, co łączy go ze sferą zewnętrzną. Elementami umożliwiającymi szerokie spojrzenie na twórczość poety są przede wszystkim (por. Masłowski, 2016, s. 4–5):

- **gesty:** rola gestu w myśli Norwida jest bardzo ważna. Cechuje ją wieloaspektowość – gesty, gestyka, gestykulacja – każdy z tych terminów wpisuje się w Norwidową nomenklaturę pojęciową, w zależności od funkcji oraz znaczeń przypisanych im przez poetę<sup>5</sup>.

- **interakcja:** przejawia się w motywie spotkania, które nigdy nie może być doświadczeniem wyłącznie jednego człowieka. Podobnie jak gesty, motyw ten cechuje wieloaspektowość, wprowadzająca element zbiorowości oraz refleksję nad komunikacją, w której rozmowa z drugim człowiekiem jest *eo ipso* spotkaniem. Norwid twierdził, że taka forma interakcji czyni obraz „drugiego”, tudzież „innego” ludzkim, co przy dokonaniu pewnej ekstrapolacji, wpisywałoby się w jego wiarę o braterstwie narodów, ludów i różnych kultur.

W akcie bezpośredniej komunikacji, jaką jest rozmowa, zachodzi wymiana zdań – złożonych tworów mownych. Należy podkreślić, że „umieszczone obok siebie dwa twory mowne, dwa wypowiedzenia, nawiązują z sobą osobliwe stosunki znaczeniowe, które nazywamy stosunkami dialogowymi” (Bachtin, 1977, s. 279). Ponadto motyw ten uwzględnia pojęcie twarzy, które również nurtowało Norwida. Spotkanie dwóch osób to konfrontacja przeciw dwóch twarzy, z których każda powinna przestrzegać piątego przykazania, tj. „nie zabijaj”. Druga twarz czy inny oznacza w leksykonie poety bliźniego.

W tym miejscu przypomina mi się scena z powieści *Na Zachodzie bez zmian* Ericha-Marii Remarque’a, która, według mnie, w doskonały sposób oddaje Norwidowe, głęboko humanistyczne pojęcie twarzy. Młody niemiecki żołnierz walczący podczas I wojny światowej, Paul Bäumer, dokonuje refleksji nad swoim czynem – zabiciem Francuza, który stoczył się do tego samego leju na polu walki. Prowadzi ona do rozważań nad całym bezsensu wojny:

– Kolego, nie chciałem cię zabić. Gdybyś wskoczył tu jeszcze raz, nie zrobiłbym tego, gdybyś i ty zachował się rozsądnie. Ale ty byłeś wcześniej dla mnie tylko myślą, kombinacją, która żyła w moim mózgu i wywołała decyzję – ja zabiłem tę kombinację. Dopiero teraz widzę, że jesteś człowiekiem jak ja. Myślałem o twoich granatach ręcznych, o twoim bagnecie i twojej broni – teraz widzę twoją żonę i twoją twarz, i to co wspólne. Wybacz mi, kolego! Zawsze widzimy to za późno. Dlaczego nie powtarza się nam ciągle, że jesteście takimi samymi jak my nieborakami, że wasze matki boją się tak samo jak nasze i że

---

<sup>5</sup> Interpretacja gestu w utworze literackim wyrasta z pogłębionej refleksji nad jego rolą w teatrze. Por. Sławińska Irena (1960). *Sceniczny gest poety*. Kraków: Wydawnictwo Literackie (Masłowski, 2016, s. 14).



znamy ten sam lęk przed śmiercią i to samo umieranie, i ten sam ból. Wybacz mi, kolego, jak mogłeś być moim wrogiem! (Remarque, 2016, s. 145; podkr. M.A.D.)

Żołnierz mówi wprost o twarzy. Spojrzenie na drugą twarz – na innego – sprawia, że dostrzega drugiego człowieka, a nie jakąś „kombinację”, którą należało wyeliminować na drodze wojennych kalkulacji. Choć refleksja następuje dopiero po morderstwie, dusza młodego rekruta doświadcza jednak poruszenia. Pomysłodawcy wojny totalnej doskonale wiedzieli, że zniesienie bezpośredniej konfrontacji grup wojskowych, czyli brak możliwości stanięcia twarzą w twarz, całkowicie uśpi czy wręcz zabije poczucie sumienia i podporządkuje jednostkę sile psychologii tłumu.

• **sytuacja przestrzenna:** chodzi tutaj zarówno o kontekst historyczno-kulturowy, jak i o metaforę rozumianą jako słowna postać symbolu. W przekonaniu Norwida metafora, nietraktowana wyłącznie jako literacki środek stylistyczny, prowadzi do zrozumienia cywilizacji w perspektywie antropologicznej całości, jak również do wewnętrznej przemiany człowieka. Norwid uważał, że cywilizacja chrześcijańska wyrasta z metafory Boga–Ojca, co oznacza, że wszyscy ludzie są braćmi i siostrami, a cały wszechświat pozostaje dla nich jednym wielkim domem, którego stworzenie poświadcza zapis w Księdze Rodzaju.

Gesty, interakcja oraz sytuacja przestrzenna, oparta na metaforze, tworzą ogólny zarys Norwidowej antropologii, którą odnajdujemy przede wszystkim w dwóch wielkich poematach filozoficznych Cypriana Kamila Norwida: *Promethidion* (1850) i *Rzecz o wolności słowa* (1869).

## Struktura i treść utworu

*Rzecz o wolności słowa* sprawiała genologiczny problem współczesnym autorom. Pokolenia wychowane na klasykach polskiego romantyzmu, takich jak Adam Mickiewicz czy Juliusz Słowacki, oczekiwały równie klasycznych poematów (Chlebowski, 1993, s. 53). Nie zgodziłabym się jednak ze stwierdzeniem, że cała wypowiedź podporządkowana jest tzw. zasadzie dyskursywnego wywodu ani z uwagą, jakoby – z powodu redukcji metaforyki – poemat ten „doskonale mieścił się w ramach XVIII-wiecznej poezji dydaktycznej” (Chlebowski, 1993, s. 53–54). Nawet jeżeli twórczość Norwida zawiera elementy klasycyzujące, traktowanie jej jako bliskiej literaturze poprzedniej epoki jest błędne: Norwid przeżył romantyzm wraz z jego schyłkiem i owo doświadczenie wpłynęło znacząco na jego utwory, choć romantykiem również nie był. Uważam, że określenia „poemat filozoficzny”, tudzież „poemat humanistyczny”, najlepiej ujmują zróżnicowaną naturę gatunkowo-treściową *Rzeczy o wolności słowa*.

Kompozycja utworu składa się z trzech części: wstępu oraz zakończenia prozą, pomiędzy którymi znajduje się czternaście pieśni pisanych wierszem. W prologu autor, niczym starożytny grecki retor lub aoida, zapowiada, o czym będzie jego dzieło: o prawdziwej wolności słowa (której nie należy mylić z „wolnością-mówienia – la liberté de dire”, co można dosłownie przetłumaczyć z języka francuskiego jako „wolność powiedzenia”); o tym, że człowiek nie stworzył sam słowa, lecz że zostało ono zeń

wywołane; o harmonii słowa i litery oraz o architekturze słowa; o chrześcijańskim wcieleniu Słowa; o roli poezji w krzewieniu kultury języka i wreszcie o samej sztuce recytacji, gdyż:

[...] głos żywy ma do siebie, że nikt nigdy po dwa razy nie wypowiedział tychże samych rzeczy tymże samym wydźwiękiem i gestem. Słowo więc, raz rzeczzone, ma niepowrotność swą. Czytanie więc ma stronę monumentalną, czytanie więc sztuką jest. (Norwid, 2011, s. 215)

Autor zwraca się do szacownych gości, zebranych 13 maja 1869 roku w sali pod adresem 16 rue Cadet w Paryżu, należącej wówczas do Grand Orient de France (tzw. Wielki Wschód Francji, czyli największa organizacja wolnomularska w tym kraju, istniejąca od XVIII stulecia).

W drugiej części poeta rozwija ciąg czternastu pieśni, stosując niekiedy klasyczne techniki retoryczne, co jednak nie ma ani anachronicznego, ani groteskowego charakteru.

#### Wątki tematyczne

*Rzecz o wolności słowa* jest utworem o duchu i literze (por. Masłowski, 2016, s. 10). Są to dwa pojęcia charakterystyczne dla słownika Norwida i wiążące się bezpośrednio z dwiema wspomnianymi kategoriami antropologicznymi, interakcją oraz sytuacją przestrzenną:

[...] słowo (w ogóle wszelki znak) jest intersubiektywne. Wszystko, co wypowiedziane, wyrażone – znajduje się poza „duszą” mówiącego, należy nie tylko do niego. Słowa nie można oddać jednemu mówiącemu. (Bachtin, 1977, s. 282; podkr. M.A.D.)

Dalej:

[...] słowo pragnie być usłyszane, zrozumiane, „odpowiedziane” i znowu odpowiadać na odpowiedź, i tak ad infinitum. Włącza się ono w dialog, który nie ma końca znaczeniowego (choć dla tego lub innego uczestnika może ulec fizycznemu przerwaniu). (Bachtin, 1977, s. 287; podkr. M.A.D.)

Ludzkość jest w pewnym sensie bohaterem zbiorowym całego utworu, a „centralnym punktem odniesienia dla rozważań nad dziejami ludzkimi stała się dla Norwida kategoria »SŁOWA«. Podejście to, charakterystyczne zresztą dla całej myśli romantycznej, u autora *Rzeczy o wolności słowa* przekształciło się w specyficzną teologię historii słowa” (Dunajski, 1985, s. 183; za: Toruń, 2003, s. 9; podkr. M.A.D.). W ramach tej oryginalnej teologii poeta analizuje interesujące go zagadnienia antropologiczne, np. wynalazek pisma czy kulturotwórczą rolę języka.

W *Rzeczy o wolności słowa* pojawiają się charakterystyczne wątki tematyczne:

• **uprzedmiotowienie słowa:** autor dostrzega jak słowo, cierpiące „w trojaki sposób” (jako świętość, jako mniejszość i jako ogół) uległo wulgaryzacji na przestrzeni dziejów (pieśń XI, Norwid, 2011, s. 251–252). W ogólnym stwierdzeniu, że „Najmniej-bo znaną rzeczą, *lub znaną najbłędniej*, / *Bywa Słowo* – – Nałóg je codzienny podrzędni”, wskazuje na podrzędną rolę słowa, które z powodu swej oczywistej powszechności – ciągłej obecności w życiu codziennym, w mowie i w piśmie – traci głębię oraz powagę (pieśń I, Norwid, 2011, s. 219). Wskazuje również na przemianę w relacji poety–twórcy do rzeczywistości transcendentnej, jak choćby zamiana inwokacji do mitycznych muz na pochwały ku czci mecenasa – dawnego patrona finansowego wszelkich przedsięwzięć artystycznych<sup>6</sup>:

Długo! stąd inwokacje na pierwszej stronie  
 Książek: do Muz na górze i do prawd-rodzicy.  
 (Co zmieniło się potem przez praktyczność czasów,  
 Nie Muzy inwokując, ale mecenasów...  
 Dalej nareszcie pieczęć tam siadła cenzora,  
 A dziś miejsce to zajął portret autora).  
 (pieśń III, Norwid, 2011, s. 228)

Norwid krytykuje również współczesną mu prasę oraz inne teksty drukowane za to, że nie szerzą prawdziwej kultury słowa. Uważa, że żądza zysku materialnego stała się nadrzędną wartością wobec prawdziwej wymiany zdań:

Tedy i dziś, i teraz, i wszelakiej doby,  
 Mimo druk i dzienniki (dwa nasze sposoby!),  
 Skoro ten druk to pieniądz, a ten pieniądz? – siła,  
 Jak? chcecie, by się wolność-słowa rozszerzyła...  
 [...]  
 Księgarz? – własne kartuje – każdy źnie, nikt orze.  
 Pókąd, co jest na czasie? – zwie się dobrem wtedy,  
 A książki się ścigają, jak welocypedy...  
 (pieśń X, Norwid, 2011, s. 246)

Poeta przestrzega przed instrumentalizacją słowa – ono nie powinno służyć wyłącznie jako narzędzie w kapitalistycznym wyścigu wydawniczym.

• **rola języka w budowaniu tożsamości kulturowej:** można powiedzieć, że Norwid niejako uprzedził teorię wspólnot wyobrażonych Benedicta Andersona, pisząc, że „słowo każdego już jest po części zbiorowe” i że dzięki niemu rodzi się konkretna „istność

<sup>6</sup> Podkreślam, że zmiana ta zaszła na przełomie średniowiecza i renesansu, gdy odrodziła się starożytna wizja artysty jako twórcy, a nie anonimowego rzemieślnika. Zazwyczaj wartościowana bardzo pozytywnie w historii sztuki oraz literatury zmiana ta usankcjonowała jednak wysokie *ego* artysty jako twórcy, równego boskiemu kreatorowi, czego pełne konsekwencje poniosła sztuka XX i XXI wieku.

narodowa”. Poeta zaznacza, że wspólny język, operujący przecież nieustannie słowami, jest kluczowym elementem budowania tożsamości kulturalnej, narodowej, etnicznej etc.:

Słowo każdego już jest po części zbiorowe.  
Osoba jakaś wielka jest gdzieś w Społeczeństwie:  
Czoło ma w gwiazdach, stopę – czerwoną w męczeństwie.  
Grek mówi: „To i Grecja!...” – powiada Rzymianin:  
„To i Roma!...” – „I Polska” wykrzyka Słowianin.  
(pieśń IX, Norwid, 2011, s. 243)

Dalej:

Ciała nowe, nie z bioder samych gór powstałe,  
Lecz i ze słów, o ile jaśniejają dojrzałe.  
A kto by mi zaprzeczył doniosłości słowa  
I że nie wstaje przezeń istność narodowa,  
Ni stworzyć to parlament, co historia, zdolny,  
Ten wszystko może umieć i znać – prócz, że wolny!  
(pieśń XII, Norwid, 2011, s. 258)

Człowiek podważający rolę słowa w budowaniu tożsamości kulturowej nie może uważać się za prawdziwie wolnego. To dopiero świadomość owej zależności pozwała uwewnętrznić głębokie znaczenie oraz rolę słowa w myśli Norwida.

• **wynalazek pisma:** Norwid bardzo wyraźnie podkreśla znaczenie pisma w rozwoju cywilizacyjnym, jak również w procesie budowania tożsamości kulturowej, narodowej czy etnicznej. Wspomina o starym piśmie Samarytan<sup>7</sup> („Garbate G w pisaniu starych Samarytan / Jest »Ghimel« – wielbłąd, »nun« jest jako ryba czytan”; pieśń III, Norwid, 2011, s. 227–228), hieroglifach egipskich („Z tego to najwytworniej kształci się w Egipcie / Ta kabała, co do dziś widna w hieroglipcie. / »Hiero-glyptòs« tłumaczy się »Dawne-narycia«, / Ćwiekowate zaś pismo jest od gwoździ bicia”; pieśń V, Norwid, 2011, s. 232), a także o fenickim alfabecie („Alić fenickie nawy rozwioślone lecą / I na cały świat niosą wiedzy błyskawice, / Zarzucając alfabet i srebrne kotwice”; pieśń VII, Norwid, 2011, s. 235).

Dla poety pismo nie jest wyłącznie graficznym odwzorowaniem słowa. Tajemnicza litera, tak często pojawiająca się w utworze w charakterze źródła oraz formy, w której częściowo wyraża się słowo, jawi się niczym świątynia dla bóstwa i ducha. W dwóch miejscach poematu pojawia się sugestia, że litera jest tym dla słowa, czym świątynia dla wiary:

<sup>7</sup> Mowa prawdopodobnie o protokananejskim piśmie alfabetycznym, inspirowanym hieroglifami egipskimi (Chlebowski, 2000, s. 113).

I od początku była część zewnętrzna słowa  
I wewnętrzna – jak wszelka świątyni budowa.  
– Duch miał czym się na zewnątrz wyrażać lub w górę  
Monologiem podnosić – miał architekturę!  
(pieśń VIII, Norwid, 2011, s. 237)

Dalej:

Jak przeto czyni owy budownik katedry,  
Że nie pierwej zwiążuje na poddaszu cedry  
Ni obleka ich blachy tarczą, lecz odwrotnie  
działa, w głębię się mając z taczkami samotnie;  
I, aby wzniosłe stawił, grzebie pierwej w ziemi,  
A potem mur utwierdza cegły czerwonemi,  
Powtarzając zasadę budowli – pomału –  
Nareszcie czaszkę sklepi z okiem bez kryształu.  
(pieśń XII, Norwid, 2011, s. 256)

Litera jest architekturą słowa w taki sam sposób, w jaki katedra jest architekturą wiary. Nie stanowi ona wyłącznie kombinacji kresek, kropek czy innych kształtów, tak jak świątynia nie pozostaje tylko materialną budowlą. Owo napięcie między duchem i literą wyraża napięcie między świątynią a *sacrum*, które w sobie kryje.

Omawiając kwestię litery jako architektury słowa, warto wspomnieć o sztuce kaligrafii łacińskiej, na bazie której uczono w Europie czytania i pisanie aż do czasów II wojny światowej. Odebrawszy klasyczne wykształcenie, Norwid musiał być świadomy poprawnej budowy litery, opartej na określonych kształtach, pomiędzy którymi winna zachodzić harmonia:

Litera – wcale nie jest, jak tuszy niektórzy,  
Czemś dowolnym, co nie ma swej architektury,  
Ani uzasadnionym na pierwiastku wiecznym.  
Stara jak słowo: ona – czyni je statecznym.  
(pieśń III, Norwid, 2011, s. 226)

Kaligrafia współdzieli pewne terminy z poezją oraz muzyką: forma, rytm, pauza, harmonia. W czasach Norwida powszechnym krojem pisma była kursywa angielska, odpowiednio modyfikowana w zależności od preferencji piszącego. Krój ten wykształcił się w pełni w XVIII wieku, by ukształtować pismo ręczne oraz druk europejski na kolejnym stuleciu, włączając w to naszą współczesność. Powiedzialabym, że ówczesnego człowieka wykształconego cechowała naturalnie rozbudowana świadomość piśmiennicza.

Norwid zwraca uwagę na to, że ludy, u których pismo pojawiło się czy wykształciło relatywnie późno w porównaniu do innych kultur, miały problemy z własną tożsamością, np. Słowianie:

Słowianin też i pisma nie miał – ile wiemy –  
Druk już mając, jeszcze go znał kształty gockiemii.  
Tak, litera mu zawsze była obojętną,  
Jakby coś dowolnego, jakby zwierzchnie piętno;  
(pieśń XIII, Norwid, 2011, s. 267)

Autor porusza także inną ciekawą kwestię w historii kultury polskiej. Mianowicie, według aktualnego stanu badań mamy prawo twierdzić, że piśmiennictwo polskie nigdy nie wydało własnego kroju pisma. Norwid zauważa, że Słowianie (w tym przypadku mowa raczej tylko o Polakach i Czechach, gdyż ludy wschodniosłowiańskie posługiwały się cyrylicą lub innymi rodzajami pisma na bazie alfabetu greckiego), nawet posiadając już pismo, nie posługiwali się jakąś czcionką rodzimą, lecz teksturą gotycką („kształty gockiemii”), powstałą w kręgu germańskim. Był to dominujący krój w średniowiecznych rękopisach, a później we wczesnorenesansowych drukach Europy Środkowej.

• **terminologia muzyczna:** muzyczność<sup>8</sup> w twórczości Cypriana Kamila Norwida przejawia się głównie na dwóch poziomach: leksykalnym (częste terminy muzyczne) oraz fonetycznym (rymy oraz specyficzne zestrojenia słowne):

Człowiek myśląc maluje i śpiewa zarazem;  
Wyraz „jako” jest pędzlem lub dłutem tak samo  
Jak głoska O! jest nutą, a spółgłoski – gamą.  
Słowo więc całość swoją od początku niosło,  
Rozwinęło je tylko uczone rzemiosło.  
(pieśń VIII, Norwid, 2011, s. 237)

Łączy się z nią również filozofia ciszy<sup>9</sup>:

Dlatego to jest wolne słowo, jak stworzenie!  
Dlatego to wymownym być może milczenie,  
Dlatego nad wykrzyknik jedno mgnienie oka  
Donioślejsze!... jest cisza *plytka*... jest *głęboka*...  
(pieśń III, Norwid, 2011, s. 227)

Zwracam tutaj uwagę na fragment, w którym autor stwierdza, że „wymownym może być milczenie”. Jego pogląd na ciszę, w tym milczenie, zbiega się z przemysleniami francuskiego kompozytora Claude’a Debussy’ego (1862–1918). Debussy,

8 Szczególny rodzaj muzyczności w wybranych utworach Cypriana Kamila Norwida opisuje: Lijewska Elżbieta (2002–2003). *Liryka w dramacie Norwida: o muzyczności „Tyrteja” i „Za kulisami”*. W: (2002–2003) *Studia Norwidiana* 20/21, s. 88–100.

9 Zagadnienie to analizują norwidolodzy w różnych pracach badawczych, spośród których na szczególną uwagę zasługuje: Pasierb Janusz Stanisław (2012). *Filozofia milczenia u Mickiewicza i Norwida*. W: (2012) *Studia Norwidiana* nr 30, s. 145–171.

tworząc operę *Peleas i Melizanda*, tak pisał do innego kompozytora, Ernesta Chaussona (1855–1899):

[...] posłużyłem się m.in. – całkiem zresztą spontanicznie – środkiem, który mi się wydaje dość rzadki, a mianowicie ciszą jako czynnikiem ekspresji i być może jedynym sposobem uwydatniającym walor emocjonalny danej frazy. (Jarociński, 1976, s. 166)<sup>10</sup>

Ponadto „niemal cała muzyka Debussy’ego z ciszy się wyłania, chwilami zamiera i w ciszę zapada, jakby nasłuchiwała tajemnic życia i śmierci, tego, co »ponadmysłowe«. Kompozytor stosował mnóstwo oznaczeń artykulacyjnych, opisujących proces „zamierania” dźwięku oraz przebiegu ciszy w ten sposób uzyskanej. Podobne sugestie odnajdujemy w utworach Norwida, w tym w cytowanym fragmencie *Rzeczy o wolności słowa*.

Elementem wpisującym się dodatkowo w muzyczność poematu, jak w ogóle większej części utworów Norwida, jest oryginalna, nietypowa interpunkcja oraz rozstrzeżenia liter, co należałoby traktować niczym oznaczenia artykulacyjne w nutach. W połączeniu z innymi odręcznymi notatkami autora, świadczą również o retorycznym charakterze *Rzeczy o wolności słowa*:

[...] śladem obecności retorycznego stylu są w *Rzeczy o wolności słowa* także znaki typograficzne – podkreślenia (spotykamy tu kilka ich rodzajów: robione różnymi kolorami: czarnym atramentem, czerwoną i niebieską kredką oraz ołówkiem, ciągłe i przerywane, jedno- i wielokrotne), majuskuły, konstrukcje z dywizem. Wraz z interpunkcją tworzą one swoistą „partyturę tekstu” – są wskazówką dla deklamującego, nadają poszczególnym słowom, frazom, zdaniom nowe brzmienia, intonację oraz znaczenia. (Chlebowski, 1993, s. 60)

Norwid stosuje charakterystyczne dla niego jakby „zwolnienie rytmu języka wypowiedzi lirycznej”, pełniące w pewnym sensie te same funkcje co pojęcia z terminologii muzycznej, takie jak *morendo* (wł. umierając, zamierając) czy *decrescendo* (wł. schodzenie; ściszenie) (Kuczera-Chachulska, 2010, s. 112).

• **chrześcijański logos**: wątek teologiczny, nawiązujący do opisu Dzieła Stworzenia w Księdze Rodzaju oraz do słynnego początku Ewangelii św. Jana (J 1,1), jest ważnym elementem Norwidowej refleksji nad słowem. Dla poety, zgodnie z chrześcijańską eschatologią, narodziny języka oraz mowy stanowią „integralny składnik całego aktu stwórczego”, w którym „duszę i język traktuje się niemal jako synonimiczne określenia tej samej rzeczywistości” (Chlebowski, 2000, s. 104). Co istotne, język, mowa oraz słowo funkcjonują dla niego jako „podstawowy fakt konstytuujący ludzkie »ja« w porządku stworzenia” (Chlebowski, 2000, s. 100):

<sup>10</sup> W tym samym źródle znajduje się uwaga, że cytowane słowa Debussy’ego warto porównać z pojęciem ciszy w sensie dramatycznym, o której pisze Cyprian Kamil Norwid w *Białych kwiatach* (Jarociński, 1976, s. 166).

*Dziwnie wielki! Mojzesa stilus w jednym słowie  
Kreśli początek, ludzkiej założony mowie –  
„Oto (mówi) Przedwieczny przywiódł przed Człowieka:  
Bydło, zwierzę i ptastwo powietrzne... i czeka,  
Aby je wszystkie przezwiał ICH IMIENIEM WŁASNYM...”*  
(pieśń III, Norwid, 2011, s. 227)

Bóg, który pozwala człowiekowi nazywać zwierzęta i rośliny „ich imieniem własnym”, nadaje mu jednocześnie prawo do sprawowania nad nimi władzy oraz opieki. Samo kulturowe znaczenie posiadania, nadawania oraz zmiany imienia jest tutaj również istotne. Nie jest to właściwość wyłącznie biblijna, albowiem wiara w znaczenie imienia danego bytu czy rzeczy, determinujące jego istnienie, funkcjonuje we wszystkich znanych nam jak dotąd kręgach kulturowych.

W perspektywie nowotestamentowej dopełnieniem słowa jest Chrystus, który staje się Słowem Wcielonym:

*...Na całym świecie pozostało  
Jedno – pragnienie wielkie, by SŁOWO SIĘ STAŁO...  
I aby wiek zakwitnął pojęcia się wzajem:  
Czym? sprawi się to... berłem? prawem? obyczajem?  
Słowo już swoje wszystkie zyskało potęgi,  
Od psalmodii wewnętrznej do mowy i księgi.*  
(pieśń VIII, Norwid, 2011, s. 240)

Słowo w osobie Chrystusa uobecnia się od przemiany wewnętrznej („psalmodia wewnętrzna”), poprzez mowę i święte teksty, pozostawione wiernym w charakterze duchowych drogowskazów.

• **etyka słowa:** Norwid pisze nie tylko o złożonej ontologii słowa, ale również – jeśli nie przede wszystkim – o etyce słowa, zakorzenionej w pojęciu słowa-czynu. Obejmuje ona także wolność słowa:

[...] wolność słowa i wolność mówienia na płaszczyźnie zjawiskowej wchodzi w relacje podobieństwa i znaczeniowego przybliżenia, Norwid jednak kwestionuje potoczną synonimię i oddala te wyrażenia od siebie. (Chlebowski, 2000, s. 174)

W *Rzeczy o wolności słowa* już w pierwszej pieśni autor zwraca uwagę na owo rozróżnienie:

A jak z Ludzkością całą, a jak z oderwanie  
Uważonym człowiekiem, zarówno się stanie  
I ze słowem – to, wzięte odrębnie, cóż? znaczy:  
Niewierny dźwięk i przywieść mocen do rozpaczy

(pieśń I, Norwid, 2011, s. 218)



Okrojenie słowa czy też wyrwanie go z macierzystego – zdaniem Norwida – kontekstu transcendentnego, sprowadza je do podrzędnej roli cechy lub kategorii estetycznej:

[...] wymiar powierzchniowy to „wolność-słowa” rozumiana jako swoboda wypowiedzi, wolne i nieskrępowane dysponowanie słowem, prawo do wypowiadania się w mowie lub w piśmie; ma ona zdaniem Norwida jedynie walor przymiotu, właściwości lub przywileju, a nie wartości – określającej istotę rzeczy. (Chlebowski, 2000, s. 175)

Norwid odróżnia zatem „użytkowe” rozumienie słowa w duchu francuskiej *liberté* od słowa, interpretowanego „w kontekstach sakralnych, duchowych, metafizycznych etc.” (Chlebowski, 2000, s. 176–177).

W powyższej optyce należy rozpatrywać kolejną wartość wynikającą z Norwidowej etyki słowa, mianowicie odpowiedzialność za słowo. Poeta rozpatruje ją w kategoriach obowiązku moralnego człowieka względem bliźniego, a także Boga – słowo wiąże ze sobą ludzi nawzajem i ze Stwórcą:

Przyszła nareszcie chwila ciszy uroczystej,  
Stało się – między ludzi wszedł MISTRZ-WIEKUISTY  
I do historii, która wielkich zdarzeń czeka,  
Dołączył biografię każdego człowieka,  
Do epoki – dzień każdy, każdą dnia godzinę,  
A do słów umiejętnych – wewnętrzną słów przyczynę,  
To jest: intencję serca...

(pieśń IX, Norwid, 2011, s. 242)

Norwid, przywołując postać Chrystusa – tajemniczego „Mistrza Wiekuistego” – wskazuje na moment nowej ery w dziejach świata, niekoniecznie jako jednostki cezurury czasowej. Syn Boży, poprzez swą ofiarę na krzyżu, włączył na nowo życie każdego człowieka w historię człowieczeństwa.

Zwracam tutaj uwagę na dwa ostatnie cytowane wersy: „A do słów umiejętnych – wewnętrzną słów przyczynę, / To jest: intencję serca...”. Autor wskazuje źródło każdego słowa, tkwiące w ludzkim sercu, kryjącym różne uczucia, intencje, obawy, nadzieje etc. Można zatem stwierdzić, że odpowiedzialność za słowo rozpoczyna się nie w momencie jego wypowiadania, ale już w chwili, gdy owo rodzi się w sercu. Serce z kolei oznacza najczęściej siedlisko myśli (Iz 6, 10; Mk, 7, 21–23) w tradycji biblijnej<sup>11</sup>.

Jak w tej perspektywie przedstawia się rola artysty i odpowiedzialność za to, co pisze i rozpowszechnia? Wcześniej omawiałam uprzedmiotowienie słowa, które Norwid dostrzega w umasowieniu rynku wydawniczego, gdzie autor i wulgaryzator<sup>12</sup> stają

11 Por. (2008) *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, s. 2944 (Słownik).

12 Określenia „wulgaryzacja” oraz „wulgaryzator” w leksykonie Norwida stosowane są ambiwalentnie. W *Rzeczy o wolności słowa* autor balansuje na granicy obu znaczeń, tj. prymitywizacji i rozpowszechniania – udostępniania czegoś szerszemu gronu odbiorców.

się jednym, a przecież „nie są jednym słowem dwa odmienne słowa, / *Że przepisarz, opisarz, spisywacz, stenograf / To – nie autor!... Rzeźbiarzem – że nie jest fotograf*” (pieśń XI, Norwid, 2011, s. 248). Artysta nie powinien ulegać okresowym gustom ani naciskowi kapitalistycznej pogoni, gdyż jego powołaniem jest wyzwalanie słowa i ożywianie go, dzięki interakcji z czytelnikami. Utwór literacki, realizujący Norwidową koncepcję słowa, wprowadza autora i jego odbiorców jakby w relację uczestników wczesnochrześcijańskiej *agape* – prawdziwej komunii dusz i serc.

• **ciekawość kulturoznawcza:** fascynacja Norwida różnymi kulturami, nawet tak odległymi od cywilizacji judeochrześcijańskiej, jak chińska, a także jego poszukiwania jakiegoś rodzaju uniwersaliów kulturowych, zaczynają się już na poziomie samego słowa. Funkcjonują bowiem „słowa i formy jako skróty lub reprezentacje wypowiedzi, światopoglądów, punktów widzenia itd., rzeczywistych lub możliwych. Możliwości i perspektywy tkwiące w słowie; są one, w istocie, niewyczerpane” (Bachtin, 1977, s. 281).

Norwid przywołuje tradycje indyjskich joginów, tudzież innych mężczyzn, stosujących rozmaite praktyki medytacyjne, w tym powtarzanie mantr:

*Najprzód: MĘDRZEC-PUSTELNIK, wszędzie znaczy jedno!...*

*Ten dziś w Indiach za główną tradycję uważa,*

*Że sam sylabę świętą ustawnie powtarza,*

*Świadcząc, iż słowo rytmi nieustannie w duchu*

*Mową – raz bliżej oku dostępną, znów uchu.*

(pieśń IV, Norwid, 2011, s. 229)

Słowo „rytmi nieustannie w duchu” oznacza, że tak naprawdę słowami posługujemy się nawet wtedy, gdy nic nie mówimy, przynajmniej na głos. Człowiek bowiem „ciągle mówi, nawet wówczas, gdy milczy, ponieważ słowo to splot »wygłosu« i »milczenia« to stop dźwięku i ciszy, wzajemna infiltracja formy i ducha” (Chlebowski, 2000, s. 108).

Norwid poświęca również stosunkowo długi ustęp kulturze chińskiej. Dowodzi w nim pewnej „znajomości ducha Chin, któremu jest bliski swoim upodobaniem do szczegółu i doskonałości, jak również szacunkiem dla najmniejszego przejawu rzeczywistości, w którym odbija się wieczność, makrokosmos w mikrokosmosie, »gromy w pyłkach« (Jeżewski, 2011, s. 36)”:

W Chinach jest do dziś zakon, który ma uznane

Za cnotę, żeby świstki szanować pisane,

Podejmując je z pyłu, który wicher miecie,

By się litera marnie nie nurzyła w śmiecie.

Mysł niejedna, u Słowian w niedojrzałym-czynie

Spetzła: byłaby książką-dojrzałą w Pekinie!...

Dlategoż zawdy Chińczyk ten sam jako wieczność,

Dla owego – u Słowian luźna niestateczność.

U Chińczyków stąd idzie, w rzeczy najdrobniejszej,  
Staranne dopełnienie, lubo zapal mniejszy;  
Prace ich do flamandzkich podobne wyrobów,  
Mimo różnicę pojęć i zapas sposobów.

(pieśń XIII, Norwid, 2011, s. 268)

Norwid podkreśla rolę słowa pisanego w kręgu chińskim. Jego zachwyt nad rzekomym szacunkiem dla każdego zapisku w Chinach jest być może wyolbrzymiony, niemniej jednak zwraca uwagę na istotną różnicę między cywilizacją konfucjańską a chrześcijańską, szczególnie zaś jej obszarem słowiańskim.

### Podsumowanie

Dla Cypriana Kamila Norwida słowo jest złożoną całością, posiadającą własną ontologię – całością nierozzerwalną ze wspólnotową naturą człowieka, rzeczywistością duchową, etosem pracy oraz kulturą pisaną: „zakorzenie myśli Norwida w gestach, w zachowaniach i w interakcjach stanowi antropologiczne fundamenty całej jego myśli, co pozwala dopełnić jego filozofię pracy, słowa i litery” (Masłowski, 2016, s. 16). Jego głęboka, a jednocześnie syntetyczna interpretacja tego pojęcia wraz z obszernym polem semantycznym, którego symbole stanowią znaczną część, nie mogła zjednać serc ani umysłów salonowych odbiorców: wyniosłych arystokratów, dandyśków, narcystycznych literatów oraz innych artystów, a także zamożnych mieszczan.

Czy dzisiaj jest inaczej? W czasach skrajnej infantylizacji<sup>13</sup> kultury, kształtowanej przez nowy rodzaj elit, wymóg tak indywidualnej, jak i zbiorowej odpowiedzialności za słowo nie jest traktowany poważnie, jeżeli:

[...] sfera publiczna jest dzisiaj jak arena cyrkowa, a społeczeństwo obserwuje ją niczym przypadkowy tłum zgromadzony wokół sensacji. W takiej rzeczywistości odpowiedzialność i świadomy wybór stały się zbyt skomplikowane. Ludzie masowo poszukują prostych schematów dających natychmiastową satysfakcję i podtrzymujących złudzenie, że świat jest nieskomplikowany, *nie stawia wymagań, a życie może być piękne i bezkonfliktowe.* (Dudek, 2019, s. 36)

W takim świecie słowo zostaje uprzedmiotowione i sprowadzone wyłącznie do biznesowych oraz politycznych zabiegów manipulacyjnych, zaś w codziennej wymianie zdań ulega spłyceniu. Nie ma tutaj miejsca na świadomość, czym jest słowo, jaką pełni rolę w komunikacji, w tworzeniu wspólnoty i *par excellence* w narodzinach oraz w trwaniu cywilizacji wraz z wartością wolności osobistej, a przecież to właśnie z owej świadomości wynika odpowiedzialność za to, co się mówi. Choć wieloznaczność i ogólność

<sup>13</sup> Zjawisko infantylizacji kultury szerzej opisuję w artykule: Dudek Maria Anna (2018). *Infantyilizacja kultury: między zachodnim zjawiskiem kidult a japońskim kawaii*. W: (2018) *ALBO albo – Wieczny chłopiec, wieczna dziewczynka* nr 2, s. 107–116.

znaczeń słownictwa aksjologicznego wynika często z różnic kulturowych (ale w obrębie tej samej kultury – ze społecznych różnic środowiskowych), cechy te „utrudniają porozumienie w dialogach, a także samo myślenie o wartościach, tak ważne przy budowaniu własnego systemu wartości i przy formułowaniu wszelkich ocen” (Puzyrina, 2014, s. 8).

Na koniec niniejszego artykułu chciałabym przywołać wypowiedź współczesnego badacza, *notabene* na kartach tekstu naukowego:

[...] znane są wyznania czytelników i krytyków o wartościach, jakie wniosła w ich życie lektura utworów literackich. Ograniczę się do osobistego wyznania. Spotkanie z Norwidem skłoniło mnie do głębszego poznania Biblii, a medytacyjna lektura i interpretacja tekstów Poety sprawiła, że jego twórczość stała się dla mnie nie tylko fascynującym „pamiętnikiem artysty”, lecz również świadectwem człowieka, który „doczesny jest co chwila, a wieczny zawsze”. (Sawicki, 2010, s. 96)

Podobnie *Rzecz o wolności słowa* może wносить różne wartości w życie czytelników, tudzież słuchaczy modnych ostatnio audiobooków, ewentualnie wieczorów poetyckich czy recytatorskich, jeżeli takowe są jeszcze organizowane. Jedną z nich powinna być odpowiedzialność za słowo, zawarta już w samym tytule utworu, gdyż wolność pozostaje nierozzerwalna z odpowiedzialnością. Duch Norwida wciąż bowiem szepcze gdzieś z zaświatów: Uwolnijcie (wreszcie) słowo!

## Bibliografia

- Bąba Stanisław, Liberek Jarosław (2003). *Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny*. Warszawa: PWN.
- Bachtin Michaił (1977). *Problem tekstu: próba analizy filozoficznej*. W: (1977) *Pamiętnik Literacki* nr 68/3, s. 265–288, tłum. Jerzy Faryno.
- Chlebowski Piotr (1993). „*Rzecz o wolności słowa*” jako problem genologiczny. W: (1993) *Studia Norwidiana* nr 11, s. 53–75.
- Chlebowski Piotr (2000). *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku epopei chrześcijańskiej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dudek Zenon Waldemar (2019). *Archetypy, mity, symbole. Refleksje jungowskie o psyche*. Warszawa: Eneteia, rozm. Maja Jaszewska.
- Jarociński Stefan (1976). *Debussy a impresjonizm i symbolizm*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Jeżewski Krzysztof Andrzej (2011). *Cyprian Norwid a myśl i poetyka Kraju Środka*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kuczera-Chachulska Bernadetta (2010). *Liryka medytacyjna w kontekście jakości metafizycznych Romana Ingardena*. W: Kostkiewiczowa Teresa, Sagoniak Magdalena (red. 2010). *Medytacja: postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 101–114.

- Masłowski Michał (2016). *Zarys antropologii kultury w dziele Norwida*. W: (2016) *Studia Norwidiana* nr 34, s. 3–20.
- Norwid Cyprian (2011). *Dzieła wszystkie – Poematy 2*, t. IV. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, opr. Stefan Sawicki, Piotr Chlebowski.
- Remarque Erich-Maria (2016). *Na Zachodzie bez zmian*. Poznań: Rebis, tłum. Ryszard Wojnakowski.
- Puzynina Jadwiga (2014). *Kłopoty z nazwami wartości (i wartościami)*. W: (2014). *Etnolingwistyka* nr 26, s. 7–20.
- Saganiak Magdalena (2009). *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne. Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Sawicki Stefan (2010). *Medytacja w poznawaniu literatury*. W: Teresa Kostkiewiczowa, Magdalena Saganiak (red. 2010). *Medytacja: postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 91–99.
- Toruń Włodzimierz (2003). *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Włodarczyk Rafał (2009). *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

MARZENA MROCZEK

## Kształtowanie odpowiedzialności dziecka w pismach literackich Janusza Korczaka. Rekonesans<sup>1</sup>

Janusz Korczak w swych zapiskach, tekstach pedagogicznych, literackich i w pogadankach radiowych<sup>2</sup> wielokrotnie zwracał uwagę na moralne kształtowanie wychowanka. Dzieciństwo było dla niego nie tylko przygotowaniem do dorosłości, ale ważnym etapem samodzielnego życia. „Czy istnieje życie na żarty? Nie, wiek dziecięcy – długie ważne lata żywota, człowieka” – odpowiadał.

W tym ważnym czasie dziecko podejmuje decyzje i działania, za które jest odpowiedzialne. Pedagogika Korczaka opierała się na respektowaniu zasad godności i szacunku dla dziecka, ale Korczak nauczał i o tym, że dziecko też musi okazywać szacunek nie tylko starszym, ale i rówieśnikom. Korczakowskie *credo* mówiło, że ten tylko, kto ma odwagę, jest godny szacunku. Do dzieci kierował przekaz, że na szacunek nie zasługuje człowiek tchórzliwy, nieskory do przyznania się do winy. Odpowiedzialność tłumaczył Korczak w różnych ujęciach, w zależności od zaistniałych sytuacji. Od uznania postawy ponoszenia odpowiedzialności za coś – po przyjęcie odpowiedzialności za kogoś<sup>3</sup>. Być odpowiedzialnym to – według Korczaka – móc wykazać się pełnią człowieczeństwa.

---

1 Inna wersja tych rozważań ukazała się w czasopiśmie „Młoda Humanistyka” (vol. 14, czerwiec 2019, nr 1) pod tytułem *Eksplikacja pojęcia odpowiedzialności na podstawie świadectw literackich Janusza Korczaka w świetle myśli o odpowiedzialności Romana Ingardena*.

2 O historii jego kariery radiowca wspomina Anna Bystrzycka, w artykule pt. *Janusz Korczak i Polskie Radio*. Dostęp pod adresem: [http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Forum\\_Pedagogiczne/Forum\\_Pedagogiczne-r2013-t2-s15-39/Forum\\_Pedagogiczne-r2013-t2-s15-39.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Forum_Pedagogiczne/Forum_Pedagogiczne-r2013-t2-s15-39/Forum_Pedagogiczne-r2013-t2-s15-39.pdf).

3 W interpretacji wykładni Korczaka przyznając słuszność wyjaśnieniom pojęcia „odpowiedzialności” przez Romana Ingardena zamieszczonym w jego traktacie. Zob. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

Spuścizna literacka i zapiski osobiste, jakie pozostały po Starym Doktorze, obrazują bogate treści składające się na Korczakowskie prawidła życia. Najtrudniejszy okres naszej historii – czas II wojny światowej – stawał przed wychowawcami, ale także przed niektórymi dziećmi zadanie wykazania się człowieczeństwem. Historie tych dzieci, dojrzewających do wolności w trudnym czasie niewoli, Korczak przedstawił w swoich opowiadaniach i prywatnych zapiskach. Ich zachowania w brutalnej wojennej rzeczywistości nosiły niejednokrotnie przejawy heroizmu. Małe dziecko osiągało zwycięstwo w walce o swoją godność i godność innego dziecka.

Zasada szanowania godności, zwłaszcza „tych, którzy byli inni”<sup>4</sup>, i szacunku dla samego siebie była skorelowana z procesem stawania się odpowiedzialnym. Korczak uważał, że bycie odpowiedzialnym wiąże się z poważaniem dla samego siebie i uzyskaniem poszanowania przez innych członków społeczności.

Goldszmit objaśniał dzieciom odpowiedzialność najpierw jako zdolność przyznania się do winy, czyli do przyjęcia konsekwencji swoich występków. Dziecko – pomimo swojej niedojrzałości – musi brać odpowiedzialność za swoje czyny. Akt taki wymaga odwagi, ale też pozwala zaistnieć małemu słowu „Ja”, które w ten sposób ujawnia swoje znaczenie.

## 1. Małe słowo Ja

W jednej z jego radiowych pogadań kieruje on do dzieci następujące słowa:

Kochamy Was. Jesteście miłe i dobre dzieci – ale Was nie możemy szanować. Bo jakże szanować tchórzów, co to kryją się w kącie, kiedy coś złego zrobiły, a kiedy się pytamy: „Kto tam stoi czerwony ze wstydu, aż mu serce skacze, ale nie powie, za nic nie powie – Ja!” Nie ma takiego złego czynu, którego by nie można wybaczyć. Trzeba tylko mieć odwagę mówienia prawdy!<sup>5</sup>

Przyznanie się do winy wyraża się w akcie słownym. Jedna monosylaba może stać się poważnym aktem odwagi – znakiem podniesienia się z upadku moralnego. Przyznanie się do winy jest, według Korczaka, aktem pokory, ale nie poniżenia.

Fragment ten ujawnia talent pisarski Korczaka<sup>6</sup>. Stary Doktor przedstawia dzieciom prostą z pozoru i znaną im z życia codziennego scenę, wyprowadzając z niej rozumienie najważniejszych prawd ludzkiego życia. Ten, kto przyzna się do winy, ma prawo do nazwania się człowiekiem:

4 Ci inni, to oczywiście ci biedniejsi, wykluczeni ze społeczeństwa z racji odmiennej przynależności narodowej – sposobu postępowania czy myślenia. Tak o sobie powiedział m.in. bohater Korczakowskiego opowiadania: „[...] koleczy mi dokuczali, bo mi zazdroszczą dlatego, że jestem inny, ale nie gorszy od nich” Zob. J. Korczak, *Moja obrona*, dostęp pod adresem: [https://pl.wikisource.org/wiki/Moja\\_obrona](https://pl.wikisource.org/wiki/Moja_obrona).

5 J. Korczak, *Ja*, „W Słońcu” XII, 1916, nr 4, s. 117–118.

6 O kunszcie pisarskim Korczaka piszą m.in.: M. Głowiński, *Literackość jako działanie pedagogiczne*, [w:] *Janusz Korczak – życie i dzieło*, Warszawa 1978, s. 224–227; M. Puchalska, *Głos w dyskusji*, [w:] tamże, s. 273–277.

– Ja! – [...] Takie słowo powiedzieć może tylko człowiek. Kto nie umie powiedzieć:

– Ja! – kiedy się pytają: Kto? – ten nie jest człowiek<sup>7</sup>.

Do uzyskania pełni szacunku i wykazania się odpowiedzialnością wystarczy jedna monosylaba – Ja!

Czasem ciężko jest powiedzieć, wtedy można napisać. – Ja!

– Ja! – może być najmądrzejszym słowem na świecie.

– Ja! – może być najpiękniejszym słowem na świecie<sup>8</sup>.

Monosylabowa wypowiedź „Ja”, będąc przyznaniem się do winy, ustanawia odpowiedzialność za czyn i zarazem ustanawia Ja, które oznacza osobę działającą, świadomą, dającą świadectwo temu, co sobie uświadamia w swoim własnym słowie. Małe słowo Ja staje się wtedy najpiękniejszym słowem na świecie.

## 2. Bilet do moralności

Korczak ukazuje inne sytuacje, w których działanie słowne zaświadcza o uzyskaniu przez dziecko świadomości i odpowiedzialności. Oto wspomnienie zapisane w roku 1942:

Było to dawno, podczas tamtej wojny.

Jechałem tramwajem, był straszny mróz i był w tramwaju straszny ścisk. Połowa ludzi jechała bez biletu, bo konduktor nie mógł sobie poradzić. – Na każdym przystanku nowi pasażerowie wsiadali, a tamci wysiadali.

Za mną stał młody chłopiec z książkami w teczce. Jechał do szkoły. Pchał się na mnie i uderzał ręką, w której trzymał pieniądze na bilet. A ręka była aż biała od mrozu.

Mówię mu:

– Stój spokojnie. Nie pchaj się.

A on: – Kiedy ja nie mam biletu.

Mówię mu:

– Poczekaj, później zapłacisz.

A on: – Kiedy ja zaraz wysiadam.

Mówię mu: – Schowaj rękę, bo odmrozisz.

A on: – To niech pan puści.

Z całej siły pchnął mnie w bok; wszyscy na niego krzyczeli, ale on z podniesioną do góry ręką dotarł do konduktora, zapłacił, wziął bilet – i dopiero rękę opuścił, i już dwoma łokciami utorował drogę do wyjścia<sup>9</sup>.

7 J. Korczak, *Ja*.

8 Tekst pogadanki dostępny pod adresem: <http://2012korczak.pl/node/173>.

9 J. Korczak, *Uczciwość, która nie rozumuje*, [w:] tegoż, *Pamiętnik i inne pisma z getta*, Warszawa 2012, s. 102.



Zdając sobie sprawę z dojrzałości takiej reakcji, sprzecznnej z powszechną moralnością, Korczak pisze: „Zwyczajny człowiek może powiedzieć: – Głupiec, pcha się, żeby za[płacić]”<sup>10</sup>.

### 3. Granice odpowiedzialności

Skomplikowany przykład narodzin świadomości moralnej ukazuje bardzo ważne opowiadanie Janusza Korczaka *Moja obrona* ze zbioru *Feralny tydzień*<sup>11</sup>.

Opowiadanie przyjęło epistolarną formę wyznania przewinień, adresowanych do nauczycielki przez skruszonego ucznia. Akt skruchy obrazuje wzorowy przykład zachowania „młodocianego przestępcy” – uświadomienia sobie swoich występków, ich przyczyn i możliwości naprawienia złego zachowania.

Ale sprawa wymaga głębszego namysłu. Jak twierdzi Józef Tischner, odpowiedzialność może obudzić się w człowieku dopiero w momencie zyskania świadomości, że złemu uczynkowi można było zaradzić:

Do tego, by poczucie odpowiedzialności rozwinęło się, człowiek musi mieć świadomość (przekonanie), że w konkretnej sytuacji, w jakiej się znalazł, nie tylko wiedział, co robić należy, lecz rzeczywiście mógł coś zrobić<sup>12</sup>.

Ale czy każdej sytuacji można zaradzić? Bohater opowiadania doskonale zdaje sobie sprawę z życiowych okoliczności, determinujących jego zachowanie. Utrata rodziców, bieda, przymus podjęcia poniżającej dla dziecka pracy, choroba jednego z domowników, wyzwiska i dokuczliwości ze strony bogatych kolegów – stają się niepodważalnymi argumentami, wyjaśniającymi takie, a nie inne zachowanie chłopca: bijatyki, spóźnianie się na lekcje, nieodrabianie lekcji, kłamstwa, próbę kradzieży czy popalanie papierosów. We wspomnianym liście chłopiec pisze o tym wprost:

Pani pamięta wtedy, co się pani gniewała na mnie, że nie mogłem powtórzyć o nietoperzu. Pani powiedziała, że jak raz siedzę spokojnie, to myślę o niebieskich migdałach. Więc to tak było, że na ulicy widziałem chłopca – i podobny był do mojego braciszka. Już przeszedłem, ale coś mnie jakby pchnęło, więc zawróciłem i zawołałem raz, ale on się nie obejrzał. Pomyślałem sobie, że jak on jest w przytułku, to skądby sam chodził po ulicy, – i zawróciłem. A w nocy śniła mi się mama tak, jak umierała. Usta miała trochę przekrzywione i patrzyła na ścianę. A potem wzięła braciszka, ale on we śnie był zupełnie malutki, jak lalka, – i podała mi go i mówi: »masz, masz«, a ja wyciągnąłem rękę, żeby wziąć, ale się czegoś przestraszyłem i zacząłem uciekać. I obudziłem się. Jakbym wiedział, gdzie oni są, to bym miał do kogo iść w święto, ale już się nie dowiem<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> J. Korczak, *Moja obrona*.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 2012.

<sup>13</sup> J. Korczak, *Moja obrona*.

Widzimy w jego postawie świadomość tego, jak bardzo ważną czynność wykonuje, dając słowo swojemu pracodawcy i chorej, potrzebującej jego wsparcia matce. Czytamy:

Pani może myśli, że sprzedawać gazety, to zabawa. Wcale nie. Z początku to się wstydzę i boję się, żeby się nie omylić, nie dać dwóch kurjerków, zamiast jednego, żeby się nie rozsypały w błoto, żeby nie wydać za dużo reszty. [...] Pętakiem ja nigdy nie byłem, a że powiem, że jest coś ciekawego w gazecie, – to takie kłamstwo wstydu nie przynosi, jak się ma matkę i dwoje dzieci<sup>14</sup>.

Dojrzałość do odpowiedzialności za słowo uparty gazeciarski pokazuje w pierwszej i ostatniej części listowego wyznania:

Powiedziała pani, że mogę wrócić do szkoły, jeżeli dam słowo, że się nie będę bił, że bym się nie spóźniał, że bym nie psuł porządku. Więc ja słowa dać nie mogę, ale napiszę swoją obronę, a pani niech osądzi i robi, jak chce<sup>15</sup>.

[...] nie mogę przyrzec, że się nigdy nie spóźnię i że się nie będę bił. Kto powie co na mojego ojca albo na matkę, albo nawet na wuja i ciotkę, ten dostanie ode mnie; ja mogę pozwolić na siebie szczebrać, byle nie za często, i mogę ich unikać. A jak pani tego warunku nie przyjmie, to wrócę do swoich kurjerkarzy, i może będzie nawet lepiej<sup>16</sup>.

Decyzję o przebaczeniu pozostawia, z odwagą i nadzieją, nauczycielce, zmuszając ją do spojrzenia prawdzie w oczy. Przyznaje się do winy, poddaje się pod osąd, ale jednocześnie ujawnia całą prawdę, która czyni tenże osąd niebywale trudnym.

Próba listownego kontaktu z nauczycielką jest sposobem zwrócenia uwagi na bezzasadność belferskiego osądu i wykluczenia ucznia ze społeczności szkolnej – uwarunkowanego niewiedzą na temat warunków, w jakich przyszło dorastać podopiecznemu. Jego szkolne występki są w całości wytłumaczalne.

O takich sytuacjach, kiedy nasze czyny nie są wolne, pisze Ingarden:

[...] nie we wszystkich sferach swego bytu i życia człowiek zawsze może podejmować czyste „własne” akty i „własne” działania i rozstrzygnięcia. Zależnie od sytuacji życiowej i od rozwoju osoby rozszerza się lub zacieśnia sfera „własnych” aktów i działań<sup>17</sup>.

Mimo to młody gazeciarski, pisząc do nauczycielki, zdaje sobie sprawę z możliwości nieprzychylniej reakcji. Zakłada odrzucenie jego usprawiedliwienia i odrzucenie prośb o przywrócenie mu praw uczniowskich. Jego dziecięcy listowny monolog przedstawia się jako wyznanie człowieka dojrzewającego do świadomego ujęcia swoich przewinień i obowiązków. Rozpoznanie winy i granic odpowiedzialności odbywa

14 Tamże.

15 Tamże.

16 Tamże.

17 R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* [w:] tegoż, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 85.

się wobec nauczycielki, która zaufała swojemu uczniowi, ale jednocześnie wymogła na nim niemożliwą do spełnienia obietnicę poprawy zachowania. Do niej to chłopiec kieruje swoją obronę. Jednocześnie, chociaż jest świadom siły swojego usprawiedliwienia, nie czuje się niewinny, choć przecież ma ku temu niepodważalne prawo. Do nauczycielki kieruje niezwykle słowa podziękowania i prośby o przebaczenie – za brak przebaczenia.

Dziękuję pani bardzo za naukę, a jak mnie pani do szkoły nie przyjmie, to proszę się na mnie nie gniewać<sup>18</sup>.

Nie wiadomo, czy dziecięcy bohater czuje ciężar odpowiedzialności, którą obarcza nauczycielkę, ale czuje go każdy dorosły czytelnik.

Korczak doskonale rozumiał, że:

[...] wolność człowieka może ulec ograniczeniu, ale może się także powiększać, a jedno i drugie zależeć będzie częściowo od nas samych, częściowo od naszego otoczenia. Za ograniczeniami wolności i za jej wzrostem pójdzie ograniczenie i wzrost odpowiedzialności<sup>19</sup>.

Dialog pomiędzy chłopcem a nauczycielką odczytuję w odniesieniu do Buberowskiej<sup>20</sup> teorii rozmowy. Martin Buber, który jako jeden z pierwszych zaznaczył istotę tworzenia prawdziwych relacji międzyludzkich, uważał, że:

[...] jeśli ma powstać prawdziwa rozmowa, każdy, kto bierze w niej udział, musi włączyć samego siebie<sup>21</sup>.

Dojrzewanie ucznia do dorosłości ukazuje ogrom odpowiedzialności, jakie społeczeństwo bierze za wychowanie dziecka. Kto wprowadza dziecko w realny świat i nakłania je do złożenia obietnicy dobrego zachowania – a na tym bardzo często polega wychowywanie – ten powinien zważyć odpowiedzialność, jaką sam na siebie bierze.

18 J. Korczak, *Moja obrona*.

19 J. Tischner, dz. cyt.

20 M. Buber, *Prawdziwa rozmowa*, [w:] tegoż, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 151.

21 Tamże.

MACIEJ WOŹNIAK

## **Sposoby ekspozycji problemów etycznych w *Mistrzu* Bronisława Wildsteina**

Bohaterowie dzieł literackich przeżywają rozmaite perypetie, a co za tym idzie – również różnego rodzaju problemy natury etycznej. We współczesnej literaturze jednak niewiele jest dzieł, które stawiają sobie jako nadrzędny cel refleksję nad etyką i moralnością. Tematy te oczywiście występują w wielu współczesnych utworach, lecz pytania o etykę stanowią niejako pochodną ich fabuły. Pisarze zazwyczaj nie sytuują refleksji dotyczącej idei w centrum utworu, stronią od podporządkowania fabuły i postaci etycznym dylematom. Wydaje się, że ta ogólna tendencja spowodowana jest obawą przed dyskwalifikacją utworu jako moralizatorskiego lub dydaktycznego.

Do przemyślenia tych zagadnień zachęca odbiorcę i interpretatora zetknięcie z prozą autora, który jako pisarz właściwie zbyt znany nie jest, gdyż jego nazwisko konotuje zgoła odmienne skojarzenia. Dziennikarz, publicysta, działacz opozycji, komentator życia politycznego w Polsce – to są obiegowe, najczęściej stosowane etykiety, jakimi zwykło się określać Bronisława Wildsteina. Jest całkowicie zrozumiałe, że w powszechnej świadomości ta postać jawi się przede wszystkim jako dawny opozycjonista, przyjaciel zakatowanego na śmierć Stanisława Pyjasa, a w III RP współpracownik takich czasopism, jak „Rzeczpospolita”, „Życie Warszawy”, „Wprost” czy „wSieci”. W swojej działalności publicystycznej Wildstein wielokrotnie podejmował temat przemian ustrojowych w Polsce, krytycznie podchodząc do transformacji i jej spuścizny czy przedstawiając swoje stanowisko jako zwolennik lustracji; niejednokrotnie podejmował także tematy bliskie ideologii konserwatywnej, nawołując do przywrócenia w debacie publicznej fundamentalnych i klarownych pojęć, takich jak prawda czy zdrada.

O potrzebie zachowania jednoznacznego pojęcia zdrady tak pisał w jednym ze swoich tekstów:

„Zdrada” jest jednym z tych poważnych słów, które są rugowane ze współczesnego słownika. Ma się nam przecież żyć lekko, łatwo i przyjemnie. A słowo „zdrada” jest nie tylko nieprzyjemne, ale i obciążone niesłychanie poważnymi konsekwencjami. Przecież nazwanie kogoś zdrajcą dyskredytuje, a określenie „zdrada” musi pociągać potępienie tego, kto się jej dopuścił.

Jeśli jednak usuniemy z języka pojęcie zdrady i jego pochodne, w konsekwencji będziemy musieli uznać, że człowieka nie wiążą żadne istotne zobowiązania. Zdrada to ich złamanie; jeśli nie traktujemy jej z należytą powagą, to i zobowiązania przestają mieć znaczenie<sup>1</sup>.

Podobne tematy pojawiają się od lat nie tylko w jego twórczości eseistycznej czy publicystycznej, ale także w prozie. Wildstein–pisarz jest przy tym twórcą płodnym. W jego dorobku znajdują się powieści: *Jak woda* (Oficyna Literacka, 1989, debiut literacki), *Brat* (Oficyna Literacka, 1992), *Mistrz* (Świat Książki, 2004), *Dolina nicości* (Wydawnictwo M., 2008), *Czas niedokonany* (Zysk i s-ka, 2011), *Ukryty* (Zysk i s-ka, 2012) oraz najnowsza – *Dom wybranych* (Zysk i s-ka, 2016), a także dwa zbiory opowiadań: *O zdradzie i śmierci* (Oficyna Literacka, 1992) oraz *Przyszłość z ograniczoną odpowiedzialnością* (Arcana, 2003). Ta bogata twórczość – jak dotąd – pozostaje jednak właściwie nieopisana, jej recepcja znajduje wyraz w recenzjach oraz drobnych szkicach.

Nieliczni interpretatorzy, którzy przyglądali się utworom tego pisarza, zauważali, że koncentruje się on na ukazywaniu moralnej pustki współczesności, a jednocześnie przekonuje, że odnalezienie fundamentalnych zasad etycznych jest nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne. W prozie tej widać bezsilność myśliciela uwikłanego w historię, który zarazem pragnie odbudowy metafizycznego ładu, lecz z dystansem podchodzi do swoich własnych pragnień. Jak zauważał Krzysztof Mazur:

Wildstein nie tylko znakomicie literacko odtwarza bolączki XX wieku, ale w pewien sposób sam jest dzieckiem tych doświadczeń. Przenikliwie ukazuje pustkę płynnej rzeczywistości, ale nie jest w stanie skonstruować dla niej wyraźnej alternatywy. Odważnie przeciwstawia się dolinie nicości, ale nie umie pokazać zielonych pastwisk, gdzie moglibyśmy odpocząć. Nie powinno nas zatem dziwić, że skoro współczesny świat ma problem z wiarą w metafizyczny ład, to i staje się to wyzwaniem dla samego autora. Jest on wszakże dzieckiem XX wieku, pisarzem uwikłanym w historię<sup>2</sup>.

Duchowa pustka, prowokująca konformizm, oportunizm czy hipokryzję, łączy się często z kreowaniem przestrzeni brudnej, szarej, otaczającej bohaterów „atmosfery bagna”. Zauważał to Maciej Urbanowski, analizując powieść *Dolina nicości*.

1 B. Wildstein, *Zdrada i III RP*, [w:] tegoż, *Demokracja limitowana, czyli dlaczego nie lubię III RP*, Poznań 2013, s. 101.

2 K. Mazur, *Bronisław Wildstein jako pisarz uwikłany w historię*, „Teologia Polityczna co Tydzień” 2016, nr 37, <http://www.teologiapolityczna.pl/krzysztof-mazur-bronislaw-wildstein-jako-pisarz-uwiklany-w-historie-tpct-37->, [data dostępu: 30.11.2017].

Chodzi oczywiście o błoto (bagnó) tyleż realne, co symboliczne, a więc o doświadczenie obcowania ze światem, który nikomu już nie pozwala zachować postawy wyprostowanej i w którym wszystko zostaje zdegradowane do „błotnego”, a więc brudnego, nijakiego, groteskowego nawet poziomu, niszcząc w ten sposób sumienia oraz łamiąc charaktery. W tak rozumianej atmosferze bagna i błota toczy się akcja powieści Wildsteina. Tak rozumianym bagnem jest opisywana w tej powieści współczesna Polska, a ściślej dzisiejszy „salon warszawski”, rządzące krajem elity. Tę atmosferę bagna Wildstein analizuje i często z satyrycznym zacięciem obnaża, ale przede wszystkim wyraża przeciw niej głośny, rozpaczliwy protest<sup>3</sup>.

Z kolei Wojciech Kudyba, analizując atmosferę powieści Wildsteina, dopatrywał się w nich kreacji przestrzeni infernalnych, bliskich w wymowie alegoriom *Boskiej komedii* Dantego; przestrzeni, w których upadek wartości niesie ze sobą nieuchronny chaos i pustkę.

Tak jak u Dantego, piekło alienuje u Wildsteina ludzi od wewnątrz, zło uniemożliwia im bycie w pełni sobą, zmienia życie w nieustanną zdradę siebie i innych. Na dnie piekła Florentczyka jest Judasz. U Wildsteina w jakimś sensie – na samym jego szczycie. Dzieje się tak dlatego, że zdrada jest zasadą świata, wykreowanego przez polskiego powieściopisarza. Istotą piekła okazuje się nietzscheańska próba przewartościowania wszystkich wartości: dobro zostaje w nim przedstawione jako zło, a największa podłość jako cnota<sup>4</sup>.

Podobne problemy uwidaczniają się nie tylko w *Dolinie nicości* czy *Czasie niedokonanym*, ale także w jednym z wcześniejszych dzieł pisarza – quasi-biograficznym *Mistrzu*. W tej właśnie powieści, prezentując historię tytułowego bohatera wzorowanego na Jerzym Grotowskim, Wildstein ukazał dylematy moralne i etyczne towarzyszące uczestnikom przemian politycznych w Polsce, ale przede wszystkim wskazał na rolę duchowego i moralnego drogowskazu i naturalną dla człowieka potrzebę poszukiwania go, na konieczność wypełnienia duchowej pustki współczesności.

Powieść koncentruje się na podróży dwóch głównych bohaterów – Paula Tarois (dziennikarza z Francji) oraz Piotra Rybaka – niegdysiejszego opozycjonisty i byłego polityka. Właściwie na dwóch podróżach, bo bohaterowie nie podróżują wspólnie, lecz odbywają osobne wędrówki w poszukiwaniu tytułowego Mistrza. Mistrzem jest Maciej Szymonowicz, legendarny reżyser teatralny, twórca „Instytutu” – artystycznego laboratorium, w którym oddawał się teatralnym eksperymentom, a zarazem tworzył wokół siebie przestrzeń duchowej wspólnoty; jej członkowie stawali się uczestnikami artystycznej i niemal sakralnej inicjacji. Szymonowicz na początku lat 80. wyjechał

3 M. Urbanowski, *Nasza mała apokalipsa. O powieściach Bronisława Wildsteina*, [w:] tegoż, *Romans z Polską: O literaturze współczesnej*, Kraków 2014, s. 181.

4 W. Kudyba, *Piekielne powieści Bronisława Wildsteina*, „Teologia Polityczna co Tydzień” 2016, nr 37, <http://www.teologiapolityczna.pl/prof-wojciech-kudyba-piekielne-powieści-bronisława-wildsteina-tpct-37->, [data dostępu: 30.11.2017].

do Stanów Zjednoczonych i ślad po nim zaginął. Tarois i Rybak podejmują próbę odnalezienia Mistrza już w nowej Polsce na początku lat 90. Ten pierwszy czyni to na polecenie swojego przełożonego, amerykańskiego producenta telewizyjnego, który chce nakręcić film o Szymonowiczu, dostrzegając w nim „proroka nowych czasów”, który mógłby wypełnić duchową pustkę postmodernizmu, a zarazem licząc na zysk.

– Przynieś mi jego skalp! – wykrzykiwał podniecony Johnson. – To jest to, czego potrzebuje nasza publiczność! Nasi wyznawcy czekający na cud. [...] Właśnie teraz odnaleźć należy tego zapomnianego proroka. Teraz kiedy upadł komunizm. Rozsypało się imperium zła i nic nam nie grozi. [...] Kończy się drugie tysiąclecie. Nadchodzi nowa era! I to my jesteśmy jej kapłanami. Poprowadzimy na nowe ścieżki, bo my teraz, naukowo, wiemy najlepiej, co potrzeba ludzkości – publiczności naszej<sup>5</sup>.

Motywacja Rybaka, podobnie jak Tarois byłego członka „Instytutu”, okazuje się zgoła odmienna – pragnie on powrócić do świata dawnych duchowych doświadczeń i artystycznych uniesień, rozczarowany działalnością polityczną rozpaczliwie poszukuje metafizycznego ładu, którego mógłby się chwycić, by uspokoić wewnętrzny chaos.

Lata powracały. Może potrzebny był ten czas prób, złudzeń i porażek, aby powrócić mógł znowu do ludzi Instytutu. Odnaleźć na powrót Mistrza. Inny, a przecież tożsamy ze sobą sprzed lat kilkunastu. Wszystko potrzebne było, żeby teraz w białym świetle gasnącego deszczu poczuć, jak świat oddycha płucami traw i przyjmuje go na powrót. A on wyrusza do nich, swoich braci z czasów, gdy biegli przez deszcz, przeskakując krzewy, nie czując ciężenia ziemi, pewni, że kiedy zechcą, wzniosą się w przestrzeń prowadzeni wspólną wolą, zwielokrotniającą ich siły poza zasięg poznania człowieka. A wola ich jest wolą Mistrza, który prowadzi ich z oddali, otaczając swoją opieką. Mistrza, którego odnajdzie na nowo<sup>6</sup>.

Wydawać by się mogło, że Wildstein w *Mistrzu* postawił sobie za cel szczegółowy opis życia i dokonań Jerzego Grotowskiego. Nic z tych rzeczy. Choć postać tytułowego Mistrza rzeczywiście wzorowana jest na Grotowskim, a w wielu miejscach powieści możemy znaleźć nawiązania do wydarzeń historycznych czy wręcz opisy realnych osób i sytuacji, stanowią one jedynie tło, a celem nie jest biograficzna wiwisekcja realnej postaci. Stanowi ona tu raczej figurę reprezentującą duchowego przewodnika, kogoś na kształt zbawiciela, którego ponownego przyjscia rozpaczliwie wypatrują uczniowie. Nawiązanie do relacji Mesjasza z jego uczniami jest zresztą aż nader widoczne dzięki imionom bohaterów, którzy stanowią tu figury świętego Piotra (Piotr Rybak) i świętego Pawła z Tarsu (Paul Tarois).

Co ciekawe, niektórzy recenzenci w okresie premiery powieści zarzucali Wildsteinowi, że nie wykorzystał potencjału tkwiącego w materiale i w postaci Szymonowicza nie zawarł dokładniejszej prezentacji postaci Grotowskiego.

5 B. Wildstein, *Mistrz*, Warszawa 2004, s. 10.

6 Tamże, s. 35.

Takie zarzuty stawiał w swoim tekście opublikowanym w „Gazecie Wyborczej” Roman Pawłowski, który – dostrzegając faktograficzne przygotowanie Wildsteina do opowiadania o Grotowskim – odbierał powieść jako straconą szansę na wartościową biografię.

Pisarz pokazuje wszystkie sprzeczności biografii Mistrza, kontestatora z partyjną legitymacją, buddyjskiego rewolucjonisty, mistyka, który szukał Boga w laboratorium. Dotyka kontrowersyjnych wątków z biografii reżysera, jak jego młodzięcza fascynacja socjalizmem, uwikłanie w polityczne układy czy infiltracja zespołu przez SB (jeden z konfidentów zostaje najbardziej zagorzałym wyznawcą Mistrza). Pisze otwarcie o makiawelizmie Szymonowicza, który podobnie jak Grotowski zapisał swój zespół do partii komunistycznej, aby uchronić go przed rozwiązaniem.

Powstaje pytanie, dlaczego Wildstein nie napisał fabularyzowanej biografii Grotowskiego, bez bawienia się w fikcyjne życiorysy i nazwiska? Przecież z jego wiedzą i talentem byłaby to pasjonująca książka o twórcy Teatru Laboratorium, jakiej dotąd nie napisano! Czyżby obawiał się reakcji grotowszczyków, którzy każdą próbę nieortodoksyjnego spojrzenia na Mistrza piętnują jako odstępstwo od prawdy i szerzenie „czarnej legendy” Grotowskiego?

Wydaje się jednak, że Wildsteinowi w *Mistrzu* zależało nie tyle na opisie faktów, ile na wykorzystaniu faktograficznego sztafażu do wykreowania symbolicznych postaci, sytuacji i przestrzeni, które ukazywałyby duchową pustkę niszczącą bohaterów. Konstrukcja świata przedstawionego z wykorzystaniem prawdziwych osób i zdarzeń to nie cel, ale środek, mający za zadanie zbudować podstawę do postawienia pytań wyższego rzędu – m.in. o postawy bohaterów wobec transformacji, o konformizm, oportunistyczny, zdradę, ale przede wszystkim o nękającą ich potrzebę sensu, którego pragnienie wyrażane jest motywem dwóch podróży: stają się one udziałem Tarois i Rybaka i w obu przypadkach kończą się fiaskiem. Mistrz nie zostaje odnaleziony, a bohaterowie wplątują się w tragiczne dla nich sploty wydarzeń. Tarois staje się obiektem infiltracji byłego współpracownika SB, zaś Rybak, uwikłany w polityczną grę, zostaje zamordowany na śmierć przez mafię.

Wymowna jest scena śmierci Rybaka, który jeszcze w momencie agonii, oddając się niemal poetyckiej refleksji, zastanawia się nad głębszym sensem swojego życia i nad przybyciem Mistrza.

Przechodnie znikają. Znika miasto. W pustej przestrzeni stężone powietrze wywołuje złudzenia, mgliście rysują się kształty figur. Tylko że tam jest ktoś jeszcze. Ukrywa się w przezroczystym dymie, podmuchu przestrzeni. Niewidoczna obecność, która może znowu powołać świat do życia. Może nieobecność właśnie. Pusty, kamienny płaskowyż. Pejzaż, który staje się nocą<sup>8</sup>.

7 R. Pawłowski, *Mistrz, Wildstein, Bronisław*, „Gazeta Wyborcza” 2004, nr 268, s. 13.

8 B. Wildstein, *Mistrz*, s. 330.



Z kolei w finałowych zdaniach powieści, w scenie, w której widzimy Tarois czekającego na powrotny samolot do Francji, dostrzegamy gorzki pesymizm wyrażający przeświadczenie bohatera o jałowości jego podróży i poszukiwań Szymonowicza.

Teraz widzi przestrzeń czekającą na samoloty. Jest sam. Tak jak w pociągu. Tak jak w Uznanii. Może to tylko jego, Paula Tarois wina, że nie potrafił go tam ściągnąć? Nie potrafił dotrzeć do innych, którzy wierzyli. [...] I czy ktokolwiek potrafiłby go wyciągnąć z pustelni, w której, jak mówili, schronił się na odległym kontynencie? W jurcie na stepie, skąd ziemia po widnokrag jest tak płaska, że zda się widać jej krzywiznę. Słychać wiatr. Szelest trawy. I milczenie. Nocą, daleko wyją zwierzęta albo wiatr bawi się, udając ich głosy<sup>9</sup>.

Ustawienie w centrum narracji Tarois i Rybaka i koncentracja na ich podróży (także wewnętrznej, w głąb duszy, własnych doświadczeń i wspomnień) oddala *Mistrza* od modelu powieści z kluczem, a przybliża go ku formie przypowieści, w której autor stawia pytania o moralność oraz potrzebę istnienia duchowego fundamentu. Powieść nie jest więc jedynie „apokryfem o Grotowskim”, jak to ujmował na łamach „Didaskaliów” Rafał Węgrzyniak. Koncentrując się co prawda na zestawieniu fabuły powieści z faktami z życia Grotowskiego, Węgrzyniak zauważył jednak, że postać Szymonowicza ma u Wildsteina funkcję figuratywną, stanowiącą ironię wymierzoną w wiarę w poszukiwanie duchowego wyzwolenia człowieka w sztuce.

Mistrz bynajmniej nie jest zawołowaną biografią Grotowskiego poddaną przeciwieństwu wielorakim przekształceniom. Jego portret w powieści pozostawia niedosyt, gdyż Wildstein nie podjął wielu istotnych tropów psychologicznych, politycznych lub religijnych. Lecz Szymonowicz – obdarzony rysami i elementami biografii Grotowskiego – jest dla Wildsteina nade wszystko uosobieniem arogancji i zadufania artystów bądź intelektualistów o rodowodzie lewicowym, dokonujących destrukcji tradycyjnej kultury w imię obietnicy wyzwolenia człowieka<sup>10</sup>.

W istocie nie tylko tytułowy Mistrz, ale i inne postaci są u Wildsteina przede wszystkim symbolicznymi maskami odgrywającymi role w teatrze dziejów i moralnych wyborów. Warto zwrócić uwagę na to, że autor zaczyna swą powieść dość nietypowo, od spisu osób, charakterystycznego dla dzieła dramatycznego. Można to interpretować jako nawiązanie do elementów świata powieści i perypetii bohaterów związanych z teatrem. Spis ten wskazuje jednak zarazem na specyfikę konstrukcji utworu, który oparty jest na dwóch rozwiązaniach – rozbudowanych dialogach między postaciami, a także rozległych opisach przeżyć wewnętrznych Tarois i Rybaka odsłaniających refleksje dotyczące życia, duchowości, polityki czy historii, a przede wszystkim poszukiwań Mistrza.

<sup>9</sup> Tamże, s. 334.

<sup>10</sup> R. Węgrzyniak, *Apokryf o Grotowskim*, „Didaskalia” 2004, nr 64, [http://www.didaskalia.pl/64\\_wegrzyniak.htm](http://www.didaskalia.pl/64_wegrzyniak.htm), [data dostępu: 30.11.2017].

Może dlatego wybrał się do Polski, mimo że nie teatr był głównym obiektem jego zawodowego zainteresowania. Pomimo wszystkich dziennikarskich racji, którymi przekonał swoich zwierzchników i siebie, a które czyniły Instytut i jego tajemniczego założyciela zjawiskiem fascynującym, to nie one chyba zadecydowały o jego wyborze. Może, cedząc do ucha pojedyncze wyrazy, niedosłyszalnie prawie zachęcał go do wkroczenia na kolejną drogę ten inny Paul.

Po przygodzie polskiej przestał jednak definitywnie, jak sądził, interesować się poszukiwaczami nowych prawd. Tak jak już kilka lat przed przyjazdem do Instytutu pozostawił utopie polityczne, a dawni współwynawcy, którzy nadal walczyli ze światowym imperializmem i wyzyskiem globalnym, budzili w nim narastającą irytację<sup>11</sup>.

Wildstein korzysta tu z opisu w trzeciej osobie, typowego dla wszechwiedzącego narratora, jednak w istocie opis ten, towarzysząc postaciom Tarois i Rybaka, zawsze stanowi prezentację ich myśli i przeżyć wewnętrznych. Tym samym staje się rodzajem monologu wewnętrznego, choć nie prowadzonego w narracji pierwszoosobowej, lecz w mowie pozornie zależnej, co jest jedną z typowych technik prezentacji strumienia świadomości<sup>12</sup>. Świat powieści – politycznych gabinetów, wewnątrz dziennikarskich redakcji czy kawiarni, w których spotykają się bohaterowie dyskutujący o przeszłości, teatrze, życiu w III RP – poznajemy tym samym oczami Tarois i Rybaka, a jego kształt modelowany jest przez świadomości obydwu.

Wśród tematów, o których rozmyślają bohaterowie, znajdziemy sztukę (teatr jako remedium na duchowe bóleczki), sens opozycyjnej walki, oportunizm oraz konformizm (zjawiska charakteryzujące czas po transformacji ustrojowej), ale przede wszystkim rozpacz wynikająca z rozczarowania współczesnością i wszechobecną pustką. Nierzadko rozpacz ta ujmowana jest w sposób metaforyczny.

W strugach deszczu można usłyszeć głosy. Co było i co będzie. W kryształkach wody odbija się kosmos. Ktoś go woła. Woła w ciemny lej chmur. Potrzebna jest tylko odwaga. Skok w czarny odmęt. Zatrącenie się. Zapomnienie wszystkiego, w co wierzył. Bo może i Mistrz nie potrafił wyciągnąć konsekwencji ze swojego ostatniego spektaklu i dlatego zrozumiał tylko, że więcej już teatru robić nie może. Porywa go mroczny wir. Fala zamętu i krzyku, i Paul z wysiłkiem odnajduje się w biurze naprzeciw siadającego Nawrockiego, który uważnie spogląda na niego. Kobięca postać na obrazie zbliża się do wpatrzonego w nią w napięciu mężczyzny. Jej twarz, spojrzenie, którym ogarnia mężczyznę, światło tamtego świata. Filizanka jest pusta. Na białej, porcelanowej ścianie skryztałizował się czarny ornament<sup>13</sup>.

Nietrudno zauważyć, że podróż bohaterów jest w dużej mierze alegoryczna, symbolizuje wędrówkę duszy po wyjałowionym z duchowości świecie i pragnienie sensu.

11 B. Wildstein, *Mistrz*, s. 19.

12 R. Humphrey, *Strumień świadomości – techniki*, „Pamiętnik Literacki” 1970, nr 61, s. 255–283.

13 B. Wildstein, *Mistrz*, s. 306.

W tym sensie *Mistrz* jawi się jako filozoficzna medytacja lub moralitet, w którym fabuła i postaci stanowią jedynie pretekst do ukazania moralnych prawd. Można stwierdzić, że autorowi zależy tu nie tyle na homeryckim bogatym opisie zdarzeń, ile na zbudowaniu alegorii konstytuującej głębszą refleksję<sup>14</sup>. Celem nie jest obrazowanie, lecz zwrócenie uwagi czytelnika na konieczność poszukiwania duchowych fundamentów i zasugerowanie dystansu wobec wiary w możliwość ich odnalezienia. Podobnie jak celem przywoływanej przez Auerbacha przypowieści o Abrahamie i Izaaku nie było opowiadanie brutalnej historii mordu, lecz ukazanie prawdy o Bogu, tak w *Mistrzu* celem nie jest skandalizująca biografia, lecz prezentacja duchowej podróży. Nawiązując do koncepcji autobiograficznego trójkąta zaproponowanej przez Małgorzatę Czermińską<sup>15</sup>, możemy stwierdzić, że Wildstein wykorzystuje elementy biografii, częściowo związane też z jego własnymi przeżyciami, i nie jest nastawiony ani na prezentację świadectwa o Grotowskim, ani na osobiste wyznanie dotyczące jego własnych duchowych rozważań – ja i świat mają tu znaczenie drugorzędne wobec zwrotu do czytelnika w formie przypowieści o idei, która nakłoniłaby go do duchowych rozważań. Na kanwie powieści quasi-biograficznej autor *Mistrza* kreuje filozoficzną przypowieść – posługuje się symbolicznymi postaciami pełniącymi rolę figur prezentujących określone postawy (zupełnie jak bohaterowie przypowieści biblijnych), a monolog wewnętrzny przybiera tu postać gorzkiej gawędy filozofa.

Wydaje się, że zgodnie z koncepcją stylów odbioru, zaproponowaną przez Michała Głowińskiego, najbardziej odpowiednim stylem odbioru tego utworu byłby styl symboliczny<sup>16</sup>. To by w jakimś sensie wyjaśniało, a może nawet usprawiedliwiało zarzucaną Wildsteinowi papierowość i schematyczność bohaterów. Brak rozbudowanych biografii czy skomplikowanej psychologii staje się zrozumiałe, gdy przyjmiemy, że zadaniem postaci w tej prozie jest przede wszystkim stanowienie nośnika problemów moralnych. Na ten temat wypowiadał się zresztą sam autor:

Bardzo zabawne jest też, gdy słyszę o czarno-białych postaciach w mojej literaturze – a takich u mnie nie ma. Są bure, w różnych odcieniach szarości. Nawet chciałbym wykreować takiego „białego” bohatera, ale chyba nie bardzo jestem w stanie. Jednak myślę, że to się zaczęło już zmieniać, że czytelnicy zaczynają mnie czytać bardziej uważnie<sup>17</sup>.

Analizując szczególne rysy tej prozy, trudno nie postawić pytania, czy koncentracja na prezentacji problemów etycznych, zamiast na sztuce słowa, nie obniża rangi tej literatury, czy jej nie dyskwalifikuje, stawiając autora w gronie moralistów? Takie

14 E. Auerbach, *Blizna Odyseusza*, [w:] tegoż, *Mimesis: Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, Warszawa 2004, s. 45–77.

15 A. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, [w:] tejże, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 19–52.

16 M. Głowiński, *Świadectwa i style odbioru*, „Teksty” 1975, nr 3.

17 B. Wildstein, *Konserwatyci zawsze mieli problem ze sztuką*, rozm. Ł. Kaczyński, „Dziennik Łódzki”, <http://www.dzienniklodzki.pl/opinie/wywiady/a/bronslaw-wildstein-konserwatyci-zawsze-mieli-problem-ze-sztuka-ja-wole-jej-bronic-wywiad,9414051/>, [data dostępu: 30.11.2017].

postawienie sprawy wydaje się niewłaściwe, gdyż niezależnie od oceny jakości prób literackich pisarza (co jest zadaniem przynależnym raczej krytykom), trudno mu odbierać prawo do stawiania w dziele uniwersalnych pytań dotyczących problemów moralnych, jak też ograniczać wybory artystyczne, choćby figuratywność postaci wydawała się anachronizmem.

W tym kontekście można przytoczyć słowa Stanisława Barańczaka, który w *Etyce i poetyce* zauważał, że poezja winna być „nieufnością”. Myśl tę rozszerzyć można na literaturę w ogóle.

Powinna być nieufnością, bo tylko to usprawiedliwia dzisiaj jej istnienie. Im szerszy zasięg ma jakiś środek wypowiedzi, tym usilniej stara się odzwycząić nas od myślenia, wpoić nam te czy inne prawdy absolutne. [...] Jest szansa, aby stworzyć z poezji pierwszy przyczółek walki o niezafalszowany obraz świata, w którym żyjemy. Właśnie dlatego, że poezja zwraca się nie do biernego odbiorcy rozwalonego przed telewizorem lub porzucającego stronicę gazety, ale do człowieka, który widać pragnie myśleć, skoro w ogóle bierze książkę poetycką do ręki<sup>18</sup>.

Chciałoby się zapytać, czy *Mistrz* prowokuje do myślenia i zawiera w sobie ową nieufność, skoro np. konformizm czy oportunizm są tu ukazane jednoznacznie negatywnie, a potrzeba wypełnienia duchowej pustki jest jasno wyartykułowana? Utwór ten wbrew pozorom nie osuwa się jednak w prostą dydaktykę, jako że pozwala skonfrontować się z określoną ideą, a autor, choć jest pewien swego stanowiska, jednocześnie zadaje pytania – wyrażając przeświadczenie o wyjąłowieniu współczesnego ducha, otwarte pozostawia pytanie o możliwość jego odrodzenia.

W *Wykładach o literaturze* Nabokov zauważał, że pisarz z zasady łączy w sobie funkcje gawędziarza, nauczyciela i czarodzieja, a od kreowanych przezeń baśni trudno wymagać trzymania się prawdy w sensie faktograficznym<sup>19</sup>. Umberto Eco pisał, że powieści mają za zadanie nadawać ramy światu, a kreowane przez nie narracje mogą stawać się drogą do poznania „przeznaczenia i śmierci”, to jest próbą odnalezienia sensu życia i świata<sup>20</sup>. Z pewnością podobną próbę podejmuje w swoim pisarstwie Bronisław Wildstein, mierząc się z tematami związanymi z historią i etyką.

18 S. Barańczak, *Etyka i poetyka*, Kraków 2009, s. 393.

19 V. Nabokov, *Wykłady o literaturze*, Warszawa 2000, s. 38.

20 U. Eco, *O paru funkcjach literatury*, [w:] tegoż, *O literaturze*, Warszawa 2003, s. 7–19.



PAWEŁ KUCIŃSKI

## **Słowo wobec ideologii w kontekście kategorii odpowiedzialności**

### **1. Co to jest odpowiedzialność i problemy z ideologiami**

W ustalaniu definicji pojęć wyszczególnionych w tytule niniejszego szkicu niewątpliwie pomogą te już istniejące. Jeśli jednak ideologia, jako pojęcie, posiada nie tylko definicje, ale – daleko szersze niż definicyjne – wyjaśnienia, eksplikacje dokonywane przez samych ideologów oraz opisy od dawna będące przedmiotem zainteresowania nauki krytycznej wobec ideologii, to inne słowa określające intencję pracy wymagają, by zwrócić na nie uwagę. Drugie zastrzeżenie jednak wyłania się niemal od razu. Czy rzeczywiście jedno z tych pojęć należy definiować? Czy „słowo”, które się tu pojawia jako pojęcie, rzeczywiście jest definiowalne? Odpowiedź na to pytanie nie jest twierdząca, albowiem chociaż możemy się domyślać, że w prowadzonej tu debacie chodzi o słowo artystyczne, pojęcie estetyczne, narzędzie literackie, to próba rozsądnego przywołania jakiegokolwiek możliwości wytłumaczenia słowa w tych kontekstach, które ono posiada, nie może się powieść. Wiadomo jednak, co słowo (literackie i estetyczne) znaczy na gruncie mniej lub bardziej sformułowanych i świadomych poetyk. Dopowiedzmy, że oznaczać będzie również to, co z pomocą poetyki zostaje ujęte jako estetyczny przedmiot: poezja lub proza, bardziej zaś ogólnie – jako komunikacja (literacka, inna od każdej innej, również zatem od politycznej).

Przed wszystkim zaś może właśnie ono – słowo – w sposób szczególny oznacza człowieka jako istotę myślącą, świadomą konieczności i możliwości porozumiewania się oraz budowania w ten sposób społecznych realnych ról i światów, które jeszcze i na razie są fikcyjne, a poza tym słowem – nie istnieją. Tu literackość słowa jest już społeczna, a jej rolą jest umiejętność zapośredniczenia rzeczywistości i przyszłości.

Tu właśnie – na gruncie podmiotowości świadomej, którą to zapośredniczenie okazuje się faktycznie – dotychczasowa teoria słowa zostaje uwikłana w praktyki kulturowe. Również więc – w ideologię, którą definicje być może wyjaśnia, historie i filozofie zaś ustalą ich współczesne miejsce (jak to czyni np. postmodernizm, zamykając ich wpływowość w klasycznym modernizmie, spoza którego rozpoczyna się jej krytyka, lub kiedy okazuje się, że ideologie totalitarne fałszywie uświęcają tradycję i historię, jak powiadają konserwatyści).

Niemniej jednak powiązanie ideologii ze słowem winno łączyć się przede wszystkim ze świadomą odpowiedzią. Z możliwością wskazania ideologii jako zagrożenia: koniecznością zidentyfikowania jej w tekście, jeśli tam jest, ale i uniknięcia jej, jeśli to możliwe, ponieważ przede wszystkim ideologia zagraża wolności słów wypowiedzianych przez podmiot. Podmiotowość relacji, do której, dzięki świadomemu używaniu słów, należy dążyć, i odwrotnie: przedmiotowość jako nieuczciwa retoryczna operacja dokonana przez propagandę na podmiocie – indywidualnym lub zbiorowym – to temat niniejszego szkicu.

W tym kontekście nie dziwi więc trzecie tytułowe pojęcie: odpowiedzialności. Albowiem to właśnie ono tworzy i zawiera świadomą odpowiedź na „fałszywą świadomość” oraz pozwala jej uniknąć. Podmiot odpowiedzialny nie wypowiada słów zagrażających innym, ich odrzucenie jest racjonalnym założeniem i warunkiem jedynej możliwej („fortunnej”) komunikacji.

Należy jeszcze dodać, że odpowiedzialność sytuuje się po stronie słowa, nigdy zaś – ideologii, choć dziś rzadko mamy do czynienia z totalnym wcieleniem radykalnych retoryk (ich przykładami będą tu komunizm i nacjonalizm, nie zaś ideologie przestrzeni demokratycznych: liberalizm, konserwatyzm czy socjalizm). Trudno je zauważyć również dlatego, że same ideologie zmieniają charakter swojego działania. Dziś już nie kłamstwo, etycznie stygmatyzowane, a np. postprawda, wymykająca się klasycznemu podziałowi na prawdę/fałsz i potocznej wiedzy o dobru i złu, stanowi narzędzie działania propagandy. Zamiast jednoimiennego przekazu cechującego dawne totalitaryzmy, silnie scentralizowanego i zależnego od centrum, mamy wiele podobnych i zarazem – innych, różniących się od siebie instancji i wykładni (medialnych), co nie oznacza, że ów pluralizm gwarantuje stałe i niezmiennie bezpieczeństwo pojawiających się (i dyskutowanych) punktów widzenia, choćby istniała, jak to ma miejsce, możliwość ich krytyki.

Eufemizacja praktyk politycznych (postprawda zamiast klasycznego rozróżnienia: prawda – fałsz, pluralizm, który dopuszcza nieetyczne praktyki retoryczne) to zatem inny styl działania innej już ideologii. Dziś strategia eufemizacji zła to konglomerat wielu formuł, które dążą np. do klarownego przekazu, ujednociają go, tworząc iluzję punktów widzenia. Symulują pluralizm i praktyki z nim związane takie jak przypisana do funkcji lub roli społecznej odpowiedzialność. Wystarczy powiedzieć, że niemodne i zdyskredytowane już określenie „ideologia” zastępowane jest słowem innym, uruchamiającym bardziej „demokratyczne” skojarzenia: populizmem.

To z uwagi na dzisiejszy populizm i powoli historyczną już ideologię – na oba zjawiska próbujące zawłaszczyć podmiotowość tych, którzy przyjmują ich treści i wartości – konieczna staje się obrona podmiotowości będącej częścią wielu, a mającej

w idealnym założeniu być składową wszystkich, szczególnie publicznych dyskursów. Innymi słowy: dzisiejszy populizm i niedzisiejsza już ideologia, z jej traktowaniem podmiotu, to właściwie bliźniacze struktury o takim samym celu. Podjąć się krytyki wobec ideologii czy populizmu może właśnie słowo. Nie tylko, oczywiście, słowo literackie, ale także to o proveniencji estetycznej, filozoficznej i kulturowym, nie wyłączając społecznego, znaczeniu, które przeciwstawi się ideologii. Takie słowo, dzięki „uznaniu się [podmiotu słowa] w swoim jestestwie”, może cel, jakim jest dyskredytowanie dyskursów zagrażających wolności, zapewne osiągnąć.

Powyzsza, dziewiętnastowieczna formuła, rzucona wszak w czasach ideowych, ale przeciwstawiona etycznemu złu (które było zarazem społeczne i polityczne, irracjonalne i racjonalne), oznacza dziś jedno: tamten nakaz to bycie odpowiedzialnym za słowo lub odpowiedzialne użycie słów. Uzus świadomy, zakładający znajomość matryc językowych, które służą do manipulacji, a także rozpoznanie przebrzmiałych dyskursów, mogących zagrozić tożsamości; słów przyjmowanych wbrew woli, która przecież może przeciwstawić się odwracaniu i wypaczaniu znaczeń.

Taka jest odpowiedzialność budowana wraz z tożsamością, która, w odróżnieniu od ideologii, nie jest konstruktywistyczną techniką, ale naturalną prerogatywą. Albowiem rozwój poznawczy, w którym słowo oraz jego możliwe struktury i zastosowania są zdecydowanie antyideologiczne:

[...] to proces postępującej decentracji, wyróżniania własnego „ja” w świecie fizycznym i w świecie społecznym, rozróżniania wielu aspektów analizowanych problemów i sytuacji, odróżniania własnego punktu widzenia od punktu widzenia innych ludzi. Kształtowaniu się tej zdolności towarzyszy rozwój umiejętności koordynowania różnych punktów widzenia<sup>1</sup>.

Jeśli zatem, a powyższe słowa mogłyby być wstępem do każdej nauki czytania/słuchania krytycznego, relacja między ideologią a słowem wskazuje na strukturę władzy, i na hierarchię, to fakt, że (w ogóle) wyczuwamy i zdajemy sobie sprawę z tego, jak „wygląda” zideologizowane słowo – poddane i nieznaczące, bezduszne i nieistniejące poza ideologicznym wskazaniem, poza skinieniem wodza lub nakazem propagandy – wynika z umiejętności odpowiedzialnego użycia każdego z nich oraz krytyki słów wypowiedzianych przez innych. Umiejętność wydobycia mechanizmów manipulacji wynika z uwagi i z roztropności, które stają się cechami odpowiedzialnego mówienia i krytycznego słuchania. Pierwsza to – oddajmy głos Wandenfelowi – sposób przybliżenia się do obcego. Zwrócenie uwagi to też pluralistyczna, bo współgrająca z doświadczeniem, selekcja i jednocześnie – sublimacja nowego. To w końcu – świadomość, bez której uwaga nie może mieć miejsca jako akt poznania innego i dotychczas nieobecnego poglądu, rzeczy, podmiotu, idei<sup>2</sup>. Z kolei „roztropny to ten, kto orientuje

1 A. Golec, *Konflikt polityczny: myślenie i emocje. Raport z badania polskich polityków*, Warszawa 2002, s. 36.

2 Zob. B. Wandenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009, szczególnie rozdz. *Progi uwagi*, s. 89–105.



się według nieuniknionych zasad i dobrych celów, ale nie jest ślepo w nie zapatrzony, [...] nie stawia rzeczy i spraw ponad człowieka”<sup>3</sup>. Uwaga i roztropność, jako cechy odpowiedzialności, wspólnie z podmiotowością, sprawiają, że choć relacja między słowem a ideologią jest relacją sprzeczną, a przynajmniej trudno poddaje się racjonalizacji, to doświadczenie odpowiedzialności pozwala pokonać trudności i odwołać się do tego, czym odpowiedzialność jest w swojej istocie: odpowiedzią na ideologię. Moglibyśmy dodać – odpowiedzią świadomą, uważną i roztropaną.

## 2. Definicje ideologii

Opiszemy relację odwieczną niemal, odkąd siła przestała być niema, a jej stosunek każdorazowo w historii uaktualniany: między siłą słowa a siłą ideologii. Mogłoby się wydawać, że relację również zapoznaną. A jednak wielość pojęć w polu znaczeniowym samej ideologii jest nie tylko imponująca, ale i wciąż używana dziś w sposób krytyczny i obiektywny.

W polu znaczeniowym ideologii znajdują się zatem obecnie pojęcia zapełniające wiele stron słowników myśli politycznej. Ideologia dotyczy może prawicy i lewicy, radykalizmu, totalitaryzmu i ich filozoficznych synonimów: racjonalizmu i idealizmu; samych idei: nacjonalizmu lub komunizmu, tudzież pojęć teoretycznych, czasem tylko pojawiających się w partyjnych programach i medialnych omówieniach: idei politycznej, celu politycznego, propagandy *etc.* Główną przeszkodą okazuje się jednak nie wielość słów okołoidologicznych, a raczej to, że świadomość teoretyczna tego, czym jest, a czym nie jest ideologia okazuje się rozległa i ogromnie zróżnicowana. I nie ma w tym stwierdzeniu żadnej przesady. Badacz ideologii staje wobec przeróżnych i z reguły – właśnie dzięki tej, częściowo przynajmniej zakumulowanej, powszechnej, a nawet ogólnej, wiedzy – niezadowolających prób teoretycznych, które zrazu wydają mu się sposobem objęcia „niewyobrażalnego”. Sposobem, wydawałoby się, z góry skazanym na porażkę.

Mamy bowiem do czynienia z wielością definicji, które, eksplikując pojęcie teoretyczne, nie wykracza poza teorię. Charakter teoretyczny pojęcia ideologii i, co za tym idzie, jej nieokreślony status jako czegoś obiektywnie wywierającego wpływ na społeczeństwo, systemy rządzenia – mnoży chaos poznawczy. To swoiste błędne koło prób racjonalizacji ideologii widoczne jest wówczas, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że każda z najważniejszych dziedzin humanistyki wypracowała swoje definicje ideologii, przy czym, jak się wydaje, cechą charakterystyczną każdej z nich – obojętnie: socjologicznej, teorio-politycznej, antropologicznej – jest wstępne zastrzeżenie, wedle którego ideologia to „pojęcie różnie wyjaśniane i w zasadzie niemające uniwersalnej definicji”<sup>4</sup>. Jak poradzić sobie zatem z czymś, przed czym kapituluje/ustępuje nawet nauka?

3 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, przeł. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 94–95.

4 E. Olszewski, *Ideologia*, [w:] *Encyklopedia politologii*, t. 1, *Teoria polityki*, red. W. Sokół, M. Żmigrodzki, Kraków 1999, s. 124.

Rzecz wydaje się prosta: wybór definicji, ale i ustalanie strategii metodologicznej, powinny być oparte na istniejących dyscyplinach. Na potrzeby niniejszej pracy, która skłania się ku analizie interdyscyplinarnej, będą nimi współczesna teoria polityki i socjologia. Pojęcie ideologii funkcjonuje od połowy XVIII wieku. To wówczas ukształtowane zostają podwaliny społeczeństwa obywatelskiego<sup>5</sup>, co tworzy konieczność wypracowania odpowiedniego systemu myślenia o sprawach polityczno-społecznych i już na początku – podjęcia próby rozluźnienia związków łączących ten nowo ukształtowany system z filozofią spekulacyjną. Dokonuje się to poprzez dostrzeżenie praktycznego, utylitarne i celowościowego charakteru nowego pojęcia i systemu, wzajemnych powiązań: społecznych i politycznych. Przedmiot ideologii, który, obok fenomenu, staje się odąd elementem obiektywnych dociekań nauki, nie wyklucza, oczywiście, swego przeciwieństwa, a więc, będących nieodłącznym składnikiem myślenia – abstraktu i wyobraźni: jako cechy ideologii, którą należy wydobyć i poddać krytyce – jako zabobon. W tej definicji ideologii po raz pierwszy połączona została teoria polityczna z praktyką społeczną.

Drugi etap rozwoju pojęcia ideologii przypada na wiek XIX. Ideologia to tzw. fałszywa świadomość (gdzie „fałsz” jest rozumiany jako krańcowy „przypadek” irracjonalności)<sup>6</sup>, mistyfikacja rzeczywistości, „zbiór poglądów, których funkcją jest afirmowanie aktualnego układu ekonomiczno-politycznego”<sup>7</sup>. Są one „przyjmowane za prawdziwe [tj. obiektywne – P.K.] przez ludzi żyjących w tym układzie, choć w istocie dzięki niemu powstały”<sup>8</sup>. Poza nim tracą swoją iluzoryczną prawdziwość. Interpretacja taka bierze się z podstawowej przesłanki marksizmu, według której „byt określa świadomość”, a więc „każdy rodzaj bytu będzie rodził charakterystyczną dla siebie formę świadomości”<sup>9</sup>. W wynikającej stąd wielości tych form zawiera się przekonanie, że przynajmniej niektóre z nich oparte mogą być na fałszu, gdyż fałszywe są stosunki polityczno-ekonomiczne leżące u ich podstaw. Problem uznania fałszu, prezentacji fałszu, leży jednak zawsze w gestii przeciwników, nie daje się więc zobiektywizować<sup>10</sup>. Obiektywizacji nie może również być poddana sama zbiorowość żyjąca tak rozumianą ideologią, gdyż „nawet staranne ważenie danych empirycznych nie zagwarantuje jej prawdziwości”<sup>11</sup>, ponieważ już „samo rozumowanie będzie skażone immanentnym fałszem”<sup>12</sup>. Dopiero więc zmiana bytu, a więc podstawy, czy lepiej – „bazy”, może przynieść rozwiązanie pozytywne.

Takie rozumienie ideologii, co oczywiste, zaczerpnięte zostało z myśli marksistowskiej; historia lat 1848 i 1871 „stała się – pisze Isaiah Berlin – sprawdzianem dla

5 R. Scruton, *Spółczesność obywatelska*, [w:] tegoż, *Słownik myśli politycznej*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002.

6 Por. *Fałszywa świadomość*, tamże.

7 *Ideologia*, [w:] *Internetowa Encyklopedia PWN* [data dostępu: 20.08.2019].

8 Tamże.

9 R. Scruton, dz. cyt.

10 To rozumienie ideologii jako przede wszystkim światopoglądu przeciwnika (ideowego) referuje K. Mannheim, zob. tegoż, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, wstęp J. Mizińska, Lublin 1992.

11 R. Scruton, dz. cyt.

12 Tamże.

analizy Marksa<sup>13</sup>. Co ważne – oprócz późniejszego dryfowania w stronę coraz wulgarniejszych doktryn, zakończonych eksperymentami w rodzaju realnego socjalizmu – oddziaływała również na europejskie nacjonalizmy. Że się zjawia wśród ideologii prawicowych – przecież jest to koncept intelektualny, a nie zasada przypisana do danej ideologii raz na zawsze – jest niemal pewne. Chociaż „falszywą świadomość” interpretowały one odwrotnie, tj. jako zmianę postawy wobec wartości, a nie zmianę materialnej podstawy. „Falszywa świadomość” będzie pojmowana przez nacjonalizm podobnie, raczej jednak jako uwikłanie. To z jego rozumieniem, że świadomością uwikłania (zależności od „obcych”) nacjonalista przychodzi do „nieświadomego” społeczeństwa i zrywa jego iluzję (ideologię) spokojnego bytowania. Chodzi tu głównie o model mieszczański, klasę średnią, nie zaś o miejską elitę. Falszywa świadomość pozwala wyodrębnić wroga. Czy będzie on stygmatyzowany ze względu na rasę czy ze względu na klasę – pojęcie to okaże się „niezbędne”. Po drugie ta, wspólna komunizmowi i nacjonalizmowi, falszywość będzie koncentrować się w obu wypadkach na krytyce kapitalizmu i społeczno-politycznego gruntu, na którym wyrosła ta teoria ekonomiczna – XIX-wiecznego demoliberalizmu. To właśnie liberalizm stał się główną przesłanką dla powstawania ideologii skrajnych, nie tylko rewolucyjnych, jak socjalizm i komunizm, ale też reakcyjnych, jak nacjonalizm<sup>14</sup>. Radykalna, totalitarna lewica i prawica radykalna swoją tożsamość budowały w oparciu o krytykę „politycznego środka”, podstaw ekonomicznych oraz postaw politycznych i kulturowych, które tworzyły konsensus: dyplomacji i chyłącego się ku upadkowi absolutyzmu<sup>15</sup>. Ten ostatni, jako relikw oświecenia i, dopowiedzmy, jako propagandowe narzędzie, nie wystarczał już w świecie po rewolucjach: przemysłowych XIX i politycznych XX wieku, kiedy egalitarność poczęła odgrywać ważną retoryczną rolę: kulturową, społeczną i oczywiście – polityczną.

Należy podkreślić, że ideologia – jako „falszywa świadomość” – pojmowana jest niemal wyłącznie pejoratywnie; tak była traktowana przez marksowską filozofię i jej kontynuacje: jako wylęgarnia mitów i przekonania sprzecznych z materialistycznie pojmowaną rzeczywistością. Ideologię utożsamia się tu z „wszelką formą myśli”. Preto mogą nią być filozofia, religia, nauka, a nawet koncepcje moralne i prawne. Tak rozumiana ideologia tworzy niezbędną, lecz negatywnie ocenianą nadbudowę materialnej bazy<sup>16</sup>. Na prawicy z kolei te dziedziny, w które wkracza fałszywość – także dzięki pozytywnie weryfikowanej, mitycznej interpretacji światopoglądu – stają się czasem sprzymierzeńcem idei narodu, choć oczywiście aksjologiczny status mitologii narodowych zmienia się diametralnie. Mitologie te, tak samo jak heroiczne historie, są prawdziwe. Można, używając określenia polskich nacjonalistów z lat 30.,

13 I. Berlin, *Socjalizm i teorie socjalizmu*, [w:] tegoż, *Zmysł rzeczywistości*, red. H. Hardy, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002, s. 139.

14 Zob. M. Zmierczak, *Ideologie totalitarne: faszyzm i narodowy socjalizm*, [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2006, s. 164 i nn.

15 Zob. np. A. Jaszczuk, *Liberalizm contra nacjonalizm. Problem europejski przełomu wieków*, Lublin 1999.

16 *Ideologia*, [w:] *Encyklopedia ....*

powiedzieć „prawdziwie bezwzględnie”<sup>17</sup>. Owe fałszywe warunki wpływające na takie interpretacje, widoczne są choćby w powoływaniu się na polskie ideologie romantyczne bez uznania historycznego, właściwego kontekstu romantycznej kultury polskiej w wieku XIX. Zarazem jednak niewiele stoi na przeszkodzie do uznania i pielęgnowania – tamtego słowa – jako tradycji, a nie archiwum współczesnych znaczeń. Dość powiedzieć, że politycznie niejednoznaczny romantyzm wypracował jedną z najbardziej elementarnych, poetyckich deklaracji i zarazem definicji odpowiedzialności, która spoczywa na mówiącym: „Chodzi mi o to, aby język giętki,/ powiedział wszystko, co pomyśli głowa [...]”<sup>18</sup>. Romantyzm rozważył wpływ ideologii na podmiot, kiedy poezja zapragnęła być polityką: „Nieszczęsny, kto dla ludzi głos i język trudzi:/ Język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie;/ Myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie [...]”<sup>19</sup>. W końcu też to romantyzm przewidział, że „Umarła ona (Poezja), ta wielka/ Niepojednanych dwóch sfer pośrednica [...]”<sup>20</sup>, a zatem również to, jaki los czekał literaturę w radykalnie utylitarnych czasach. Oraz – już z dzisiejszej perspektywy sądząc – gdzie szukać powodów przedwczesnej śmierci słowa, choćby miało być nieśmiertelne i wieszczę. Być może właśnie dlatego to w wieku XIX, w toku dalszej (pozytywistycznej i neopozytywistycznej) ewolucji ideologii, w łonie marksizmu ideologia pojawia się już jako możliwość teoretyczna i społeczna. Rozszerza swe znaczenie na grupy wykluczane i wykluczające. Inny pojawia się po obu stronach barykady ideologicznej, a nie czysto, elitarnie, estetycznej. Tendencje te, szczególnie silne w myśli zachodnioeuropejskiej, gdzie popularność marksizmu przypada na lata po II wojnie światowej – dały początek bogatej refleksji teoretycznej nad związkami ideologii z szeroko rozumianą kulturą. Stała się ona nie tylko częścią kulturowego *universum*, lecz także istotnym składnikiem konkretnych, kulturowych zachowań. „Ideologię rozumie się więc jako zespół mitów, symboli, schematów myślowych i struktur językowych, które kształtują międzyludzką komunikację”<sup>21</sup>. Jednocześnie odzwierciedlają jednak istniejące polityczne hegemonie.

Jednocześnie zaś ideologia daje możliwość zmiany, szybszej niż czyni to literatura. Wyznaczania kierunku i celu przyszłym pokoleniom jej wyznawców (społeczeństw, grup społecznych). Chodzi zatem o kwestie dynamicznej ofensywy, którą ideologia przeprowadza na światopoglądzie i stylu życia jednostek. Nie mówiąc o tym, że zacierą granicę między wymienionymi pojęciami, co skutkuje specyficznym zawłaszczeniem również innych języków możliwej reakcji oraz, w konsekwencji, podporządkowaniem ich – jednemu sposobowi myślenia i mówienia. W doskonały sposób ujął

17 „Czym się różni od idei politycznej doktryna” – wyjaśniał Tadeusz Gluziński. „Oto właśnie swym bezuczuciowym, na wskroś racjonalistycznym charakterem. Doktryna to po prostu pewne założenie intelektualne, przyjęte jako prawdy bezwzględne, uznane za oczywiste i niewymagające dalszego dowodu [...]”, T. Gluziński, *Odrodzenie idealizmu politycznego*, Warszawa 1935, s. 110.

18 J. Słowacki, *Beniowski*, Warszawa 2017.

19 A. Mickiewicz, *Dziady cz III*, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 3, Warszawa 1995.

20 C.K. Norwid, *Na zgon poezji. Elegia*, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 1, *Wiersze*, wyb. i oprac. J.W. Gomułicki, Warszawa 1966.

21 *Ideologia* [w:] *Enyklopedia...*

problem zawłaszczenia tego, co indywidualne i demokratyczne, przez to, co dwuznaczne, Victor Klemperer. Jednocześnie zaprezentował mechanizm niewątpliwiej atrakcyjności ideologii wobec każdego „przebrzmiałego” światopoglądu (np. liberalno-demokratycznego – w przypadku nazizmu czy kapitalistycznego w przypadku komunizmu). Naziści najpierw skrytykowali dekadentki i żydowski jakoby światopogląd, o proveniencji romantycznej: jako świadomość podmiotu otwartą na innych i bliską obcym. Wykorzystali do tego istniejące już dyskursy krytyczne (romantyzm), by potem wyodrębnić przeciwnika, stworzyć wroga, z winy którego własna (rzekomo czysto niemiecka) kultura była nieatrakcyjna, a konieczna walka z elementami rozkładowymi – także z obcymi światopoglądami – miała doprowadzić do uznania słusznego racji narodowego socjalizmu. Później rozpoczęła się propagandowa „paplanina o światopoglądzie”<sup>22</sup>, rzec można: rozmywanie znaczeń tego słowa, przede wszystkim tych demokratycznych. Znaczeń należących wcześniej do wszystkich, do jednostki i innych w jej otoczeniu. Podstawowym celem tego zabiegu było zastępowanie demokratycznej wykładni inną. Objawiała się jako rzekomo romantyczna nostalgia podmiotu „nazi-stowskiego”. Podmiot, a raczej przedmiot nazistowskich manipulacji semantycznych, był romantyczny: ocierając się o kicz, wyrugował estetykę, tu jako inną możliwość znaczenia: tęsknił za ideologicznym porządkiem i wodzem, za którym by poszedł. Światopogląd zatem nie zaczął „znaczyć” po nazistowsku. Nazistowski był sposób przejścia pojęcia docelowego i innych pozostających w związku z tym słowem: pola semantycznego. Stawką była tu nie negacja ani nie zapomnienie, chodziło o zmianę, odwrócenie dotychczasowego mechanizmu definiowania:

LTI nie dlatego przyswoiła sobie to słowo [światopogląd – P.K.], że widziała w nim zniemczoną wersję słowa „filozofia” [...]; znalazła w nim natomiast coś, co było w nim najważniejsze: przeciwieństwo filozofowania. Filozofowanie bowiem jest czynnością rozumu, logicznego myślenia, do którego nm jest nastawiony wrogo jako do swego śmiertelnego nieprzyjaciela<sup>23</sup>.

Ideologia nie tylko kradnie znaczenia słów istniejących, ale też – uwłaszcza je w swoim dyskursie, odbierając niegdysiejszą wolność znaczenia i refleksji nad mową, interpretacji oraz wszystkich zadań, które za pomocą języka wykonujemy (od rozmów po gesty). Świadomy sprzeciw wobec radykalnej retoryki pozwala na bardziej wysublimowane ujęcie słów, np. w kategoriach poetyki (rzetelnej filozofii tego, co powiedziane i napisane). Wszystko to sprawia, że myślenie o języku jest ufundowane na mocnych podstawach. Odpowiedzialne myślenie nie pozwala uwieść się rzekomej szybkości, z jaką ideologie zmieniają świat. To zupełnie inna perspektywa użycia słów.

Albowiem oznacza to, że jeśli nawet przyjmujemy, ponieważ takie założenie jest możliwe, że literatura jest jednym z języków służebnych w heterogenicznym

22 V. Klemperer, *LTI. Notatnik filologa*, przeł. i oprac. J. Zychowicz, Kraków–Wrocław 1983, s. 163.

23 Tamże, s. 164.

dyskursie ideologii (może on się wypowiadać za pomocą literatury i sztuki, wiersza i plakatu, powieści, piosenki, artykułu prasowego), to uznajemy, iż ideologia po to, by „użyć literatury”, musi, choćby częściowo, akceptować tylko jej właściwe sposoby mówienia. Oczywiście muszą być przystosowane do własnych funkcji takiego tekstu (przede wszystkim – perswazyjnych, ale i estetycznych), wówczas jednak odpada argument, że ideologia bezwzględnie niszczy, choć pewnie wypacza – funkcję estetyczną dzieła literackiego, które pod presją języka ofensywnego staje się wyłącznie polityczną tubą, bezpowrotnie tracąc swą autonomię. „Wydaje się – oddajmy głos Michałowi Głowińskiemu – że jest właśnie przeciwnie: obdarzenie utworu misją popularyzowania w społeczeństwie jakiejś drogiej autorowi idei [...] która mogłaby być sformułowana w artykule publicystycznym, kazaniu itp., świadczy o tym, że autor ów językowi literatury przypisuje szczególną skuteczność społeczną [...] Spełnianie funkcji instrumentalnych wiąże się więc ze swoistymi właściwościami literatury [...]”<sup>24</sup>. Istnieją one jednak obok innych aspektów, funkcji i znaczeń literatury. To zatem możliwości odróżniają język jednoznaczny od wieloznacznego. Można więc powiedzieć z całkowitą niemal pewnością, że choć ideologie wymuszają na dziele (nie tylko literackim, ale i wizualnym etc.) konieczność takiego, a nie innego przekazywania treści, to ich możliwości wymagają szeregu ustaleń i – jednak – zgody: rozumianej jako intencja, zamiysł, pretekst. Oczywiście negocjacje te zmierzają w różnych kierunkach, a inne idee mogą być drogie różnym podmiotom. Może to być zgoda bezwzględna i ideologiczna, granicząca choćby z fanatycznym oddaniem, albo krytyczna, którą cechuje nieufność wobec prezentacji, lub nawet – cofnięcie zgody lub rekapitulacja dawnego światopoglądu; odrzucenie zgody, popadającej w skrajności uzasadnień i zamykanej w sieci nacisków: od obietnic po szantaże. Omawiana relacja to zatem negocjacje dotyczące własnej twórczej świadomości (literatury i jej autorów), które, wbrew temu, co można by sądzić, trwają w literaturze pojętej jako heterogeniczny dyskurs. Czasem nie przebiegają w zgodzie z innością, co od razu jest dostrzegalne. Jakość ideologiczno-literackich spełnień na przestrzeni literatury pierwszej połowy XX wieku może służyć odpowiednimi przykładami.

Jeśli jednak ideologia tak lub inaczej trafia do literatury, możemy poszukać – jako krytycy – tego momentu szczególnie, który na pewno nie jest literacki i odbywa się poza literackim tworzywem: w świadomości autora, w świecie jego i wielu innych intencji, w świecie władzy i odpowiedzi na nią. Słowem – w świecie dyskusji podmiotu, który negocjuje swoje racje bądź jak to często bywa – „irracje”. Z jednej strony mamy do czynienia ze światem socjologii literatury. Otwiera on – obok estetycznych kontekstów i metodologii – również przestrzeni innych właściwości, którym literatura podlega. Pierre Bourdieu nazywał je niegdyś polami, na tym tle ukazując choćby zmienne i zależne od kontekstów pole literackie<sup>25</sup>. Z drugiej jednak strony mamy, niepoddającą

24 M. Głowiński, *Powieść młodopolska. Studium z poetyki historycznej*, Kraków 1997, s. 71, cyt. za: M. Ryszkiewicz, *Forma ideologii, ideologia formy. O powieściach Stefana Kisielewskiego*, Lublin 2003, s. 70. Rozdział I książki Ryszkiewicza jest świetnie sproblematyzowanym *resumé* omawianej relacji.

25 Zob. P. Bourdieu, *Teoria obiektów kulturowych*, przeł. A. Zawadzki, [w:] *Odkrywanie modernizmu*, przeł. R. Nycz, wyd. II, Kraków 2004.

się negocjacji, wiarę w doktryny, idealizm posunięty do absurdu, quasi-religijny podkład ideologii (szczególnie tych totalitarnych) lub jej proveniencję quasi-naukową (socjalizm naukowy jako mrzonka i kpina, socrealizm – jako zniewolenie sztuki i nauki). Poradzenie sobie z tym wszystkim wymaga często wykorzystywania całego sprytu, jakim język dysponuje, wliczając w to gry z cenzurą i możliwości obejścia bokiem niebezpiecznego świata uznanych za jedyne znaczeń i sensów.

Po drugie, należy pamiętać, że uznanie służebnej roli „literackości” wobec idei pociąga za sobą konieczność przeprowadzenia dalszych rekonstrukcji dotychczasowej refleksji nad związkami literatury i ideologii. Wśród nich, choćby takiej, że granica między dwoma porządkami – oddzielenie, które, jak właśnie na przykładzie relacji ideologia– literatura zauważał Eugeniusz Czaplejewicz, „jest idolem dwudziestowiecznej teorii literatury”<sup>26</sup> – jest w zasadzie płynna, jeśli w ogóle jeszcze daje się utrzymać, albowiem niemożliwa rezygnacja ze współczesnego kontekstu zabezpiecza próby eskapizmu: te najbardziej znane są wszak fikcyjne w najokrutniejszym sensie tego słowa. Sztuka dla sztuki wypełnia dziedzinę mrzonek, na które stawia racjonalizm uprawiany przez ideologię. Poetyka w służbie ideologii oznacza więc hierarchiczną, choć niebezwzględną relację. Bezwzględność jest wprost proporcjonalna do radykalizmu ideologii. To stosunek wzajemny, uartystycznienie polityki, eufemizacja potrzebna po to, by nie nazywać upolitycznieniem sztuki czegoś, co tym właśnie było. Bądź co bądź siłowy charakter tych gestów nie polega jednak na „niszczeniu” języka sztuki, ale na wykorzystaniu go. Ewentualnie na stwierdzeniu, że ideologia nigdy nie będzie mieć wartości estetycznych, ale wyłącznie utylitarne.

Być może – dziś – kiedy radykalna propaganda ideologiczna jest przeszłością – wystarczy, że literatura, wypowiedziawszy ideę, połączy się z celem ideologii przypadkowo lub intencjonalnie. Że za jej pośrednictwem dokona się jakaś światopoglądowa zmiana w świecie, którą w równym stopniu co inne przedstawienia ideologii w sztuce, tyle że za pomocą symboli i własnego języka, opisuje literatura. Mówiąc dzisiaj o granicy współistnienia dwóch porządków – słowa i ideologii – trzeba by zatem przesunąć jej istnienie poza utwór literacki. Tak uzasadniona w świecie literatura, wraz ze swoją poetyką przesunięta w stronę, a może raczej ku rzeczywistości, opisująca świat z jego bogactwem, ponieważ tym się zajmowała i zajmuje, zinterpretowana nawet na ideologiczny sposób – taka literatura byłaby nie tylko odpowiedzialna, ale i uczciwa, kiedy powiadałaby o możliwości zmiany w świecie i jednocześnie z(a)miany interpretacji. O pluralizmie i gotowości do negocjacji.

Rzeczywiście, w tym sensie, można by mówić, że literatura poddała się językowi od niej potężniejszemu, ale czy zawsze nie była jakieś potężniejszej sile podporządkowana? Poeta czy pisarz mówi dokładnie to, co chce powiedzieć, ponieważ dawno założył, że jego sposób wypowiedzi będzie artystyczny, a nie zwykły, tj. symboliczny albo mimetyczny, realistyczny czy metaforyczny, „czysty” albo ideologiczny, ale nie „codzienny”. Samo to, że dysponuje językiem w sposób arbitralny, powoduje

26 E. Czaplejewicz, *Literatura jako ideologia*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 3, wyb. H. Markiewicz, Wrocław 1988, s. 337.

przekształcenia języka, którym posługuje się na co dzień, a to już jest relacja ofensywna wobec słownika i jego porządku.

Rewolucja w sztuce odbywa się zatem codziennie, a nie jako zapowiedź rewolucyjnej zmiany politycznej. Jeśli właśnie codzienność i norma są areną rewolucyjnych zapowiedzi i spełnień artystów, celem zaś uderzenia jest forma rozumiana jako styl życia, to brak zaufania do pomysłów politycznych, które zmieniają, a raczej likwidują dawne style życia, nie zaś – polemizują z nimi – jest niemal nakazem. Kiedy Walter Benjamin przed wojną występuje z niewymuszoną, ale możliwą i konieczną krytyką afirmowanej przezeń przecież reprodukcji jako siły i środka, w tym samym tekście dowodząc, że z dzieła sztuki zostaje w wyniku technicznego procesu wyeliminowana jego „aura”, od materialności po jego niepowtarzalną historię<sup>27</sup> – to przecież już po wojnie proces krytyki politycznej li tylko emancypacji (np. w dziełach przedstawicieli szkoły frankfurckiej) ulega nasileniu właśnie dlatego, że ostoją wolności pozostaje sztuka i kultura. Dla zachodnich zwolenników marksizmu, mimo że podzielają szereg idei marksistowskich, rewolucja polityczna i – co za tym idzie – ideologiczna, okazuje się mrzonką po doświadczeniach wojny, a potem zimnowojennego podziału świata. Dopowiedzmy: właśnie dzięki temu odżywa idea awangardowej sztuki, i to ta ostatnia, a nie ideologia okazuje się nowym dyskursem wolności:

Istniejące środki techniczne umożliwiają już zrewolucjonizowanie życia codziennego, uczynienie go bardziej pasjonującym, bujnym i wartym przeżycia. Eksperymentalni artyści uczestniczą w wyścigu o ich wykorzystanie. Władza, która posługuje się owymi środkami, aby wzmocnić represję, bierność, społeczny nadzór, ma już w tym wyścigu sporą przewagę. Sztuka awangardowa, w swoim wymiarze propagandowym, winna ukazywać, jak dalece od społeczeństwa obecnego będzie się różnić wolne społeczeństwo, które zaprzęgnie nowoczesne technologie w służbę emancypacji<sup>28</sup>.

Wypowiedź, streszczającą poglądy Guy Debroda, można uznać za symptomatyczną w całym procesie odchodzenia od ideologii politycznych, a zbliżania się ku, w gruncie rzeczy klasycznie, estetycznie pojętej oraz politycznie podniesionej ponownie w latach 60. – idei wolności słowa i zarazem idei wolnego słowa skorelowanych w wolności sztuki i sztuk. Po drugiej stronie żelaznej kurtyny Janusz Sławiński w tym samym czasie powie o „przymusie semantycznym”, jaki panuje w wypowiedzi literackiej, i zaprezentuje niemal „postmodernistyczną” tezę o interpretacji jako zdarzeniu ofensywnym<sup>29</sup>. Obaj badacze zwrócą uwagę na estetykę jako sferę wolności.

Ideologia i jej krytyka wzbudzą uczucia i emocje w sposób mający daleko potężniejszy wpływ na życie, czasem aż do politycznych czy estetycznych prób zerwania tych

27 W. Benjamin, *Dzieło sztuki w dobie możliwości jego reprodukcji technicznej*, [w:] J. Bocheńska, A. Kisielewska, M. Pęczak, *Wiedza o kulturze*, cz. 4, *Audiowizualność w kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 1993.

28 M. Kwaterko, *Guy Debord – teoretyk przeklęty*, [wstęp w:] G. Debord, *„Społeczeństwo spektaklu” oraz „Rozważania o społeczeństwie spektaklu”*, przeł., wstępem i komentarzami opatrzył M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 12.

29 J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*, Gdańsk 2006, s. 65, *passim*.



relacji w akcie buntu. Ponieważ jednak w pierwszym wypadku – eufemizacji ideologii – rozszyfrowujemy intencję zmiany języka, to w drugim dowiadujemy się, co jest tylko konsekwencją pierwszego przekształcenia, że tekst oczekuje od nas czegoś więcej. Tego mianowicie, że kierując się wartościami ideowymi (które jak rewolta 1968 mogą być anty-ideologiczne), mamy do wykonania ważne zadanie: zmiany dotychczasowego sposobu myślenia, a w konsekwencji – zmiany świata. Ideologia zatem, także za pomocą literatury, przekształca język w sposób daleko bardziej radykalny niż niez zaangażowana sztuka. Ale, na czym polegała różnica – zaangażowana sztuka czyniła to bardziej bezpiecznie niż ideologia polityczna. Choć więc, jak dowiodły powyższe przykłady, zasada przekształcenia dyskursów wolnych w niewolne jest mniej więcej taka sama, a wtedy z całą mocą ujawnia się, że każdy sposób oddzielenia obu dyskursów, jest tylko intencjonalny i przede wszystkim arbitralny, to dopiero ta arbitralność – także jako możliwość przyjęcia innej niż narzucona perspektywy, a więc możliwość wyboru stylu odpowiedzi krytycznej jako odpowiedzialności za wiersz, za interpretację, za wierność tekstowi i poetyce tekstu – czyni różnicę między podobnymi na pierwszy rzut oka schematami i stylami odbioru: estetycznym i ideologicznym.

Gdy więc to ideologia, wraz z zaangażowaną po jej stronie literaturą – usiłują zmienić świat, to wówczas kreślenie we wnętrzu granicy między językami, które wzajem na przestrzeni społecznych zachowań wspierają swe dowodzenia, podtrzymują spójną koncepcję prawdy, jest co najmniej nieumotywowane. Albowiem literacka zasada władzy podmiotu nad słowem zostaje tylko zapisana jako polityczna (np. w politycznym wierszu lub w powieści, w ideologicznym przekazie odsyłającym do języka „zwierzchniego”). Toteż zastąpienie relacji znaczenia i interpretacji nad światem (czytelnika) relacją czystej władzy, politycznego słowa i wypowiadającego je podmiotu nad światem (a właściwie nad ludźmi, którzy mogą się zbuntować), jest radykalnym zamknięciem możliwości literatury w ogóle. I choć żaden język tu „nie umiera”, a tylko – z punktu widzenia demokratyczności sztuki – ograniczona zostaje wolność jego ekspresji, to kontekst innego niż polityczne słowa: instytucjonalny, społeczny, estetyczny, zostaje zdelegalizowany. Zauważenie hierarchii języka mówionego, sztywnej piramidy języków, jest jednym z pierwszych gestów świadomego odbioru. Ale dlatego też relacja hierarchiczna, w której jeden język zawłaszcza drugi, a nie istnieje obok drugiego, owocuje możliwościami nie tylko jasnej definicji ideologii, ale jej opisu ze względu na te kategorie, które wyrażają właśnie dynamikę władztwa ideologii nad światem. Należy pamiętać, że właśnie w nią, we władzę, która nie jest semantyczna, lecz polityczna, zamieszany może być każdy język: literacki, artystyczny czy zwykła komunikacja, tak czy inaczej – aprobatywnie lub polemicznie – spełniająca postulat dyskursu nadrzędnego.

### 3. Totalność – wybiórczość

Wedle pierwszej linii podziału ideologia to „każda usystematyzowana i całościowa doktryna polityczna, chcąca uchodzić za pełną, znajdującą uniwersalne zastosowanie teorii człowieka i społeczeństwa, z której można wyprowadzić program działań

politycznych<sup>30</sup>. Dopowiedzmy: można by, lecz nie trzeba. Tryb przypuszczający, nadający tak rozumianej ideologii charakter teoretyczny, stał się źródłem (podobnej jak u początków pojęcia) krytyki konserwatystów zarzucających jej swoisty totalizm i aspirowanie do całości, której w praktyce nie można osiągnąć.

Dlatego uwalniano ideologię od związków z doktryną, która „o ile w ogóle jest możliwa, nie daje się oderwać od konkretnych okoliczności, w których jest tworzona”.<sup>31</sup> Argument ów wyostrzyć miał całościowy i w założeniu – negatywny – charakter ideologii, gdyż ci, którzy go używali, zdawali sobie sprawę z niebezpiecznej totalności tego pojęcia, na podstawie świata realnego tworzącego świat inny, nieistniejący, w pewnym sensie nawet absurdalny, gdy przyłożyć go do realnego. Co więcej – jasna aksjologia, kategorie: „swój – wróg”, „nasze – obce” – prowadzą do ustanowienia „jedynej słusznej”, a w końcu i możliwej interpretacji rzeczywistości. Polaryzują zamiast porządkować. Władza rozumiana jest nie jako proces powoływania porządku, jego instytucji i zasad działania (tak działają stereotypy w każdym innym dyskursie, oprócz radykalnie politycznego), ale jako przwoływanie samej jego idei, potem zaś – już tylko jego sankcji i egzekucji. W ideologiach następuje podział przedmiotu władzy; często jest on bardzo dosłowny, kiedy przekształca się w rozdysponowanie prerogatyw. Przy tym wszystkim podmiot sprawujący władzę zachowuje i retorycznie – wewnątrz, za pomocą środków dyscyplinujących, oraz na zewnątrz metodami propagandy – kreuje własną integralność, podkreślając doktrynalną niepodzielność. Jak w świecie relacji podmiotowych wierne drużyny mają swoich wodzów, wodzowie zaś mogą odwołać się do własnej lojalnej drużyny, jedni polegają na – i nie istnieją dla drugich, tak i w strukturze przedmiotów ideologie odwołują się do doktryn. Te ostatnie stoją na straży właściwej wykładni idei. Co istotne, doktryny pozostają często sferą dostępną tylko dla wtajemniczonych. Prawo weryfikacji obejmuje jedynie wewnętrzne kręgi władzy, a odgórnie narzucona wizja porządku nie dociera jako dynamika (dobrej) władzy do innych. Ci rzeczywiście inni, to, wedle niej, radykalnie obcy lub ci, którzy przeszkadzają, swoi zaś jako „poślednie elementy” władzy – są potencjalnie przydatni, by właśnie tam, gdzie drużyna wodza nie zapuszcza się często, to oni mogli dbać o interesy władzy<sup>32</sup>. Na poziomie społecznej komunikacji stereotyp ideologiczny dzieli zatem, a nie – jak w demokracjach – ma funkcję porządkującą; narzuca model i praktykę, a nie – wyjaśnia teorię. Dlatego zamierzony totalizm, jeśli, po pierwsze, odwołuje się do jakiejś doktryny, uświęca ją niezastępowanie, to dzieli. Przedstawia wizję społecznego porządku jako efekt owego (lub historycznego – czas, w jakim wypowiadane są owe sądy, nie gra roli) podziału permanentnego. To podziały leżą u zarania i są istotnym składnikiem celu praktyk ideologicznych. „Tak rozumiana ideologia [...] dążyłaby do objęcia wszystkiego, co jest istotne dla podstaw politycznych życia człowieka i do stworzenia doktryny wszędzie tam, gdzie doktryna mogłaby się przyczynić do ukształtowania lub zmiany tych podstaw”<sup>33</sup>.

30 R. Scruton, dz. cyt.

31 Tamże.

32 Zob. np. E. Canetti, *Masa i władza*, przeł. E. Borg, M. Przybyłowska, wstęp L. Budrecki, Warszawa 1996.

33 R. Scruton, dz. cyt.

Jeśli więc istnieje jakaś cecha literatury jako systemu komunikacji, która przeciwstawia się wprost totalnemu charakterowi retoryk politycznych, to nie jest nią jednak, jak mogłoby się wydawać, pluralizm: a zatem możliwość mówienia i wypowiedzania się o rzeczywistości w języku sztuki i innych możliwych wariantach pod warunkiem, że wariantowość ta jest widoczna, a odbiór jedyne go języka/znaczenia/dobór jedynej interpretacji – umowny. Pluralizm oznacza tu bowiem możliwość istotną, pozbawioną propagandy jedyności i propagandowej agitacji: najistotniejszego języka, którego zewnętrzną wobec pluralizmu proveniencję łatwo zidentyfikować. Byłaby nią taka „interpretacja”, która rzekomo jest jedną z wielu, ale tak naprawdę wypiera wszystkie pozostałe, każąc im istnieć jako służebne. Pluralizm ów, jeśli zakłada rodzaj ideowego konsensusu i dialogu, podczas którego totalne argumenty byłyby zbijane w sposób racjonalny i należący do porządku dyskusji, jest rozbrajany przez jedyną, siłową manifestację sensu. Można rzec: jest zastraszone, podlega zastraszaniu. Dlatego literatura, a wraz z nią język, jego możliwości, by przeciwstawić się totalizmowi, całościowej sugestii jedyne go porządku, ku której dążą ideologie – powinna być uniwersalna. Właśnie nie pluralistyczna wobec ideologii, ale radykalnie uniwersalna, tj. prezentująca wiele stanowisk o takim samym statusie i jeszcze większej liczbie możliwych, ale zgodnych z tekstem i jego tradycją społeczną, odczytań. Wielość możliwości lektury i zarazem – nieważne, czy zrealizowana, czy odrzucona – możliwość powrotu do korzeni, wyklucza język nowy i groźny: ideologię.<sup>34</sup> Zygmunt Bauman wskazuje, że właśnie ideologia może być zagrożeniem dla pluralizmu, jakie niesie dyskurs: to relatywizacja wielości jako idei. Totalności ideologicznej należy zatem przeciwstawić inną: totalność semantyczną jako sugestią możliwości i możliwość sugestii.

Niemniej jednak właśnie totalność stała się – nie tylko w przypadku komunizmu, nacjonalizmu czy faszyzmu – kategorią wybitnie definicyjną, niemal diakrytyczną o zasięgu społecznym, tworząc w umysłach posttotalitarnych pokoleń w zbiorze systemów (języków) władzy „podzbiór ideologii” nowocześnie absolutnych. Wszystkie one „bywają często politycznymi teologiami. Ich arogancji dorównuje tylko skłonność do przymuszania oraz absolutne wykluczenie wszelkiej konkurencji [...] obejmują wszystko i wszystko wyjaśniają: odrzucają dialog, kwestionowanie, wątpliwości”<sup>35</sup>, niezależnie od tego, czy są, jak nacjonalizm, reakcyjne, czy, jak socjalizm i komunizm,

34 Zob. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Tanalska, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 285. W przeciwieństwie do Baumana, choć zgadzam się z tezą o możliwości powtórzenia absolutyzmu w demokratycznym świecie i koniecznością jego obrony, nie twierdzę, że jedynie ideologia miała monopol na uniwersalizm (synonim, jak się wydaje, totalizmu). Uniwersalizmu nie rozumiem ani za Baumanem, ani za Kleiverem, jako „pomnożonego absolutyzmu”. Raczej skłaniam się ku uniwersalizmowi, który oznacza logiczną możliwość przedstawienia kontridei, zawsze i w każdym momencie, w którym krytyka zapędów będzie niezbędna. Gdyby każdy uniwersalny system był narażony na wielość „lokalnych radykalizmów”, którym mógłby ulec, to wówczas należałoby się pogodzić z myślą, że narzędzie języka i jego możliwości, także buntu, nie są dostępne dla wszystkich, czyli uniwersalne. Być może chodzi tu nawet o retorykę demokracji, która przez powracający totalizm bywa oszukiwana (np. wizją rzekomego pluralizmu), i to ją należałoby wesprzeć możliwością, którą ma każda jednostka dysponująca uniwersalnym narzędziem: językiem, gdzie uniwersalny jest również sprzeciw.

35 V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000, s. 62.

rewolucyjne. Być może zresztą, ten ostatni podział dziś jest już przezwyciężony, gdy, po pierwsze, nie ma radykalnych nacjonalizmów i uniwersalnych socjalizmów sprawujących totalną władzę, po drugie zaś totalność – tym razem w znaczeniu ostatecznych wniosków wyciągniętych z tego, co mówią ideolodzy – pozwala na wędrówkę tożsamyh idei w ramach tego podzbioru z jednej skrajnej ideologii do drugiej. „W praktyce nacjonalizm często nie jest ideologią odrębną, wypełnia on po prostu najważniejsze ideologie, takie jak liberalizm, socjalizm, konserwatyzm”<sup>36</sup>, a takie słowa mogą dotyczyć również socjalizmu (nie da się w historii tej ideologii pomijać wielu dyskursów, które, choć zostały później celowo przemilczane – ukształtowały ideologię polityczną). Pod tym względem rozwój nacjonalizmu jest zdecydowanie uboższy. Nacjonalizm może być źródłem „konserwatywnych” rewolucji<sup>37</sup> bądź jak w XIX wieku złudną nadzieją dla konserwatywnych, który poszukuje doktryny, znajdując ją w nacjonalizmie<sup>38</sup>. Możliwe są także inne hybrydy ideologii, jawiącej się jako dyskurs doskonale łączliwy, konglomerat potrzebnych idei, których potrzebę łatwo uzasadnić retoryką, oraz niepotrzebnych, obcych, kontrapomyśłów. Przy czym dziś szczególnie, w przypadku nowych możliwości i ideologii, istnieje możliwość „złagodzenia”: kursu, kierunku i wizerunku – w zależności od owych potrzeb. Retoryka polityczna doskonale rozumie ten nowoczesny problem. Dziś raczej powszechne, niegdyś rzadkie były przypadki eufemizacji radykalnej retoryki, złagodzenia propagandowego języka. Kiedy bowiem myślimy o ideologiach historycznych, to do głosu dochodzą pojęcia, bez których totalność ideologii, zaplanowana jako władza, nie zaistniałaby jako realna możliwość, gdyby nie swoiste „lepiszczcze” narracji ideologicznej: nie tyle opowieści politycznej, ile rozważanej z retorycznego punktu widzenia.

#### 4. Próba ujęcia opisowego

Podejmując próbę krytyki retorycznej, rozumianej jako poszukiwanie swoistych ideologicznych *loci* (przypomnijmy, że to od czynnego udziału w historii i zbiorowej pamięci, umiejącej rozszyfrować wspólne miejsca, charakterystyczne nie tylko dla literatury, ale też dla narracji politycznych, zależy możliwość krytyki dyskursu), stwierdzić możemy istnienie kilku najważniejszych cech, które mogłyby charakteryzować każdą z ideologii:

1. Jest ona rozwiniętą formą myśli politycznej – obok doktryny i programu<sup>39</sup>.
2. Stanowi usystematyzowany całokształt idei, poglądów na świat i życie społeczne (co zbliża ją do światopoglądu)<sup>40</sup>.

36 A.D. Smith, *Nacjonalizm*, przeł. E. Chocimska, Warszawa 2007, s. 39. Por. też: A. Bromke, *Nacjonalizm w nowoczesnym świecie*, [w:] *Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. S. Helnarski, Toruń 2001. Wnikliwą analizę transgresji idei nacjonalistycznych w powojennej ideologii PRL daje M. Zaremba w książce *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm: nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2005.

37 Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, posł. P. Nowak, Warszawa 2003.

38 Zob. W. Kosiakiewicz, *Idea konserwatywna: próba doktryny*, Warszawa 1913, s. 81.

39 E. Olszewski, dz. cyt.

40 Tamże.

3. Zawiera wysublimowane wartości i cele.
4. Porządkuje rzeczywistość (teraźniejszość) oraz zawiera wizję dalszego jej rozwoju (przyszłość), która często polega na jej idealizacji (co łączy ją z utopią i mitem politycznym)<sup>41</sup>.
5. Jako „mikrorzeczywistość” – ideologia interesuje się potencjalnie każdą dziedziną życia i myśli (filozofią, religią, ekonomią) człowieka, bądź to na zasadzie przyjęcia, bądź odrzucenia odpowiednich wartości czy idei.
6. Charakteryzuje się dużym stopniem ogólności (nie zawiera wskazań praktycznych), lecz funkcjonuje tylko w ramach określonego, przez siebie wybranego, zespołu wartości podstawowych, mogących tworzyć pozór działania praktycznego.
7. Ich wybór stanowi reakcję na zapotrzebowanie danej „grupy zwolenników” proponowanych przez nią poglądów.
8. Jest jednostronna. Wybór idei ocenianych pozytywnie ruguje kontrydeę.

Do powyższego wyliczenia należy dodać kilka uściśleń. Postrzeganie ideologii w ramach podstawowych podziałów dychotomii aksjologicznej (np. prawda – fałsz, fikcja – rzeczywistość) nie znajduje uzasadnienia w ramach opisu teoretycznego. Natomiast podziały te będą konstytutywne dla konkretnego „przypadku” ideologii. Po drugie, wśród idei konstytuujących ideologię, należy wyodrębnić naczelną ideę określającą wszystkie pozostałe<sup>42</sup>. Nie są one w większości ideologii ułożone hierarchicznie. Pewną jest tylko naczelną (naród, klasa, rasa, praca, wspólnota dóbr). Pozostałe pojawiają się wobec niej, lecz ich wzajemne wobec siebie istnienie z reguły nie realizuje jakiegos systematycznego układu. Dlatego „niektórzy twierdzą nawet, że ideologie nie muszą być usystematyzowane i nie muszą zawierać wszystkich wyżej wymienionych elementów. Istotne jest natomiast, że ideologia zawiera określone wartości lub wartość”<sup>43</sup>.

Sublimacja ideologiczna określa zatem zbiór wartości pożądaných i niepożądaných, a sublimacja światopoglądowa – wartości przyjętych i nieprzyjętych. Te ostatnie nie istnieją obiektywnie, więc nie podlegają waloryzacji aksjologicznej: dobre – złe, ponieważ ich uznanie jest relatywne. Inaczej w ideologii, gdzie nieobiektywne, jest/może być to, co bezwzględnie dobre, wszystko zaś, co niepożądane (złe), oddziałuje na grupę ideową w sposób niemal dotykany i fizyczny. Marzenia o metafizycznym szczęściu często biorą się z kompleksów i rzekomych krzywd, których notorycznie dotyczą, naczelną, organizującą społeczne myślenie ideą. Wraz z nią nosicielami „historycznych niesprawiedliwości” stają się jej – czasem fanatyczni – wyznawcy.

Ideologia więc, choć w ogólnych zarysach tożsama ze światopoglądem, różni się metodą wyboru, którym się posługuje. Ową różnicę można ująć dychotomią monizmu i pluralizmu, które zastosowane są do wartości niepożądaných (ideologia) i nieprzyjętych (światopogląd), słowem tych, które ideologii i światopoglądu nie tworzą.

---

41 Tamże.

42 Tamże.

43 Tamże.

Powyższe wyliczenie moglibyśmy więc ograniczyć jedynie do trzech punktów. Ich artykulacja ma na celu wyrugowanie zarzutu względności, którym tamte punkty były obciążone. Ideologia w znaczeniu ogólnym przeto musi zawierać:

1. Określony, wysublimowany zbiór wartości, dostępny przez założenie systematyzacji.
2. Założenie społecznego rezonansu, bez którego traci swą tożsamość.
3. Zasady teoretyczne (wręcz wyobrazeniowe) splecione od momentu jej powstania z praktycznymi celami (jednym z nich na końcu okazuje się zdobycie władzy).

Założenie społecznego oddziaływania, które w każdym, roszcującym prawa do wpływania na rzeczywistość, dyskursie – musi wysunąć się na pierwszy „retoryczny” plan, pociąga za sobą konieczność umiejscowienia omawianych dzieł w kontekście historycznym. Dla niniejszej pracy ma to kilka ważnych konsekwencji. Doświadczenia socrealizmu przecież wiodły od powieści historycznych po własne, spłycone do partyjnych narracji i sloganów, wersje teraźniejszości. Podobnie literatura nacjonalistyczna – choć o ideowo odmiennych intencjach – w swoich najbardziej radykalnych spełnieniach nie umiała wykorzenić patosu i pretensji do fałszywej wzniosłości wierszy, poematów, politycznej prozy. Aktualność historyczna zatem, tak ważna w przypadku dzieła ideologicznego, jest tylko radykalną możliwością (np. powieści historycznej jako gatunku, wariantem realizmu czy historycyzmu i innych filozofii nie tylko tekstu pisanego), od dawna przewidzianą przez system literatury: stylistykę, poetykę, a nawet – retorykę literacką (jak miało to miejsce w przypadku romantyzmu i jego literatury). Każdy jej przypadek jest odrębny, każdy też osadzony w kontekście, który trudno zignorować. Można go też interpretować – postmodernizm i interpretatywizm historyczny próbował to robić, a jednak intencją było tu raczej rozbitcie nie tyle historycznych znaczeń, ile historycznej pewności. Właśnie ona przekształcała się w języku propagandy w „historyczne prawa”, takąż „konieczność dziejową”, z której nie tylko należy czerpać krytyczną wiedzę, jak z historii, ale i pójść dalej: pozbawiwszy ją możliwości obiektywnych interpretacji, subiektywizować, wybierać, a za pośrednictwem tych narracji – polityki historycznej – dzielić zamiast porządkować.

Kiedy zatem modernizm i strukturalizm, wcześniej niż postmodernizm, odwoływał się do kontekstu historycznego, okazywało się, że historia pozostaje w granicach metodologii i nie fantazjuje o swoim przedmiocie, jak czyniła to ideologia totalitarna, wyprowadzając z historii swoje przyszłościowe pretensje, lub – jak komunizm – tę historię, niewygodną, bezprzykładnie niszcząc. Obie możliwości, odwołując się spekulatywnie (postmodernizm) bądź obiektywnie (modernizm), poszukiwały prawdy, nie zaś praw, czego domagały się totalitarne ideologie: prawicowe i lewicowe<sup>44</sup>. Historia zatem, najbardziej w ideologie uwikłana, ujawnia się również w roli jednego z możliwych dyskursów kontrideologicznych – jako kontekst mowy odpowiedzialnej, gdzie przypomnienie istniejącego schematu daje możliwość logicznego odrzucenia go.

44 Zob. np. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm...*; Q. Skinner, *Wizje polityki*, t.1, *Rozważania o metodzie*, przeł. K. Koehler, Warszawa 2016. Szczególnie rozdział 2.

## 5. Historia jako wyjście

Obecność kontekstu historycznego nie pozwala zagubić się w gąszczu domysłów, do czego dany tekst, słowo literackie, publicystyczne – napisane czy wypowiedziane – nawiązuje bezpośrednio lub pośrednio. Teksty polityczne (także te o ambicjach literackich) i wypowiedzi polityczne, choć „są o tym samym” i wydają się za każdym razem powielać te same myśli w tych samych słowach, to – właśnie dzięki rozległości kontekstu historycznego, który powinniśmy rekonstruować, sięgając do archiwum schematów i/lub manipulacji, do etykietek i propagandowej składni, ujawniającej konieczność ideologicznego władztwa – pozwalają ujrzeć się w perspektywie nie tylko krytycznej. Historia dystansuje nas od źródła, ale też oddala od możliwości współczesnego powtórzenia dawnego błędu jako powtózonego świadomie słowa i gestu. Badania nad kulturą, do której należy historia, ujawniają ponadto również rolę poważnego dystansu (postmoderniści nazywali go ironią, którą należy potraktować bez przymrużenia oka), po jakim możliwa jest zarówno historia jako historia i polityka jako oparta na niej aktywność i służba: wszystkim i każdemu z osobna.

Oczywiście nie tylko manipulacyjne schematy ułożone są na półkach archiwum myśli publicznego mówcy, polityka czy prywatnej osoby. W istocie niewiele świadczy o tym, by historii przechowywane w archiwum nie mogły być demokratyczne *ab ovo*, jak ma to miejsce z historią Stanów Zjednoczonych, z natury rzeczy i z powołania historią optymistyczną i zarazem optymalną do zarządzania państwem i jego (zróżnicowanymi ideologicznie) ludźmi. Pokazuje to, że jesteśmy w stanie być odpowiedzialni<sup>45</sup>: także jako grupy ludzi, kierujące się uniwersalnymi wartościami. Jako ludzie jesteśmy też targani emocjami, ale powinniśmy przyznawać im – emocjom i resentymentom – właściwą miarę. Czy można się tego nauczyć? Banalne będzie stwierdzenie, że właśnie tym – ciągłym uczeniem się – jest proces społeczny. Niebanalne i godne przypomnienia jest jednak to, że proces ten miał swój początek – w historii. W pamięci pokoleń i w opowieściach, którym zarówno przyznaje się wagę, jak i obarcza podmiotowym dystansem (wszystko jedno: patetycznym czy ironicznym). Dystans, podejmowany jest, wśród wielu aktywności składających się na proces społeczny, jako racjonalny stosunek do przeszłości, w którym nie ma kpiny ani zbytnej, owocującej przeświadczeniem o jedyności, radykalnej powagi. Jest natomiast, powtórzmy sedno odpowiedzialności: uwaga. Dziś – w świecie wielu wiar i wielu punktów widzenia, ale też w rzeczywistości uporządkowanej etycznie – również przez dystans, o czym zapominają politycy, wyraża się odpowiedzialność. Jednocześnie dzięki bezkrytycznej historii ujawniały się wcześniej i nadal ujawniaj irracjonalne, bezsensowne i groźne cechy nieistniejących rzekomo ideologii. W poważnej pracy, którą jest również bycie we wspólnocie, to historia ze swym opisem, krytyką źródeł, metodologiami lub choćby potoczna wiedza

45 Wydaje się, przykładając do tych wydarzeń odpowiednią miarę, że Arendt jako historyk idei i filozof była pesymistycznie nastawiona do badanego przebiegu rewolucji światowych. Gdy pisała, że „nigdy [...] nie powtórzy się przebieg rewolucji amerykańskiej” (dz. cyt., s. 197), nie mogła wiedzieć, że kilkadziesiąt lat później, w roku 1989, proces rewolucji w Europie będzie prowadził narody ku samostanowieniu i przyszłemu porządkowi konstytucyjnemu.

oraz dystans, niewykluczający interpretacji, ale zakładający istnienie kanonu opowieści historycznych i innych – ujawnia cechy jednostkowej i zbiorowej odpowiedzialności: uwagę i świadomość, kiedy wsłuchujemy się w historię, roztropność zaś, kiedy sami wypowiadamy słowa historycznie zakorzenione, unikając błędów tamtego schematyzmu i własnych nadmiernych ambicji. Warto bowiem pamiętać, że polityczna roztropność ma tendencję do oportunistów. Jeśli jednak będzie „przemyślaną taktyką”<sup>46</sup>, logiką wdrażaną w życie polityczne, to szybko okaże się, że ta „roztropność nie usprawiedliwia braku charakteru”, co często jest konsekwencją politycznego, nadmiernego narcyzmu. Dlatego roztropność „wymaga obrotności, która jest niezbędna w poszukiwaniu nowych dróg dla realizacji niezmiennych celów”<sup>47</sup>.

Przełożenie polityki na historię, zapamiętaną, uświadomioną jako schemat, a nie historii na politykę, jak czyni to retoryka partyjna, jest stawką świadomości odbiorcy i jego jednostkowej niezależności. Rysuje się nie tylko jako założycielski akt wnikliwych i uważnych powrotów do przeszłości, jest bowiem także wydobywaniem kalek językowych, zbadaniem narracyjnych niebezpieczeństw, ale przede wszystkim uznaniem historii za konieczny pretekst do każdej działalności publicznej:

Politycy muszą zaczynać tam, gdzie kończą historycy, a ich działanie powinno być mniej lub bardziej logicznie spójne z tym, co badacze napisali o przeszłości narodu. Z tego oczywiście wynika, że im więcej wiemy o naszej indywidualnej czy zbiorowej przeszłości, tym będzie ona lepsza. Im więcej będziemy wiedzieć o przeszłości, tym wyraźniejsze staną się kontury naszej tożsamości i tym trafniejsze i adekwatniejsze będą mogły stać się nasze indywidualne lub zbiorowe działania. Dlatego trudno wyobrazić sobie coś takiego, jak „przedawkowanie” historii<sup>48</sup>.

Warto zauważyć też, iż odwołanie do historii, jeśli ma ona wciąż służyć ludziom, powinno być zawsze czytelne, a zatem w pewnym sensie znaczenie nie powinno być dowolnie aktualizowane, na co zresztą – jako na akt przemocy wobec historii – należy zwrócić uwagę. Niedostatecznie zrekonstruowany kontekst macierzysty czyni (szczególnie z ideologii) tekst hermetyczny. Jego, z założenia, „zaangażowane” znaczenia mogą okazać się nie tylko nieprzejrzyste i niedostępne, ale i banalne, i dla badacza redundantne, a przecież właśnie one – fakty, mity bądź jedne i drugie naraz – budują całościowość języka totalitarnego. Zapewne też nie każdy tekst literacki, oddalony od czasu lektury na odległość większą niż współczesność czytającego, musi wskazywać na cały repertuar swoich kontekstów, w istocie bowiem odnalezienie ich zależy od tego, jakie cele chce osiągnąć czytelnik lub badacz (np. zbadać dzieło w kontekście całej twórczości pisarza, innych dzieł czy też wpływ, jakie miało ono na pokolenia twórców późniejszych). Tyle tylko, że właśnie tekst ideologiczny, a także pewne

46 B. Sutor, dz. cyt., s. 97.

47 Tamże.

48 Zob. F. Ankersmit, *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*, przeł. J. Benedyktowicz, [w:] tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Kraków 2004, s. 325.



formy gatunkowe, jak np. satyra obyczajowa czy polityczna – wymagają możliwie dokładnej eksplikacji tego, o czym dzieło czasem nawet wprost nie wspomina. Stąd rola kontekstu pozwala na odkrywanie intencji ulotnych z perspektywy czasu, pośrednio lub bezpośrednio zakodowanych w dziele, o którym wiemy, że było interesowne politycznie. Bez kontekstu staje się ono nieczytelne i nierozpoznawalne<sup>49</sup>.

Rola kontekstu zatem daje pojęcie o tym, co tak naprawdę, prócz domysłów, artykułować będą uwikłani w ideologię. Wynika z tego jeszcze jedno – badacz literackich tekstów ideologicznych powinien bardziej niż każdy inny zwracać uwagę na każdorazowe podwójne uwikłanie tekstu literackiego – na to, że:

Z jednej strony konkretne dzieło tkwi wśród tych okoliczności historycznoliterackich i socjopsychologicznych, które towarzyszyły jego powstawaniu i które dostępne są w drodze rekonstrukcji. Jest to macierzysty kontekst utworu. Z drugiej strony dzieło zostaje odniesione do kultury interpretatora, do jego wrażliwości, gustów i zapatrywań ukształtowanych przez bliskie mu tradycje i poetyki, a także do tych norm literackich, które głosi, gdy usiłuje wpływać na bieg zdarzeń literackich w swojej współczesności<sup>50</sup>.

Odpowiednie napięcie między dwoma systemami odniesień, utrzymane w toku analizy, powinno uchronić tekst, po pierwsze, przed zbyt gorliwym wyposażaniem badanego materiału we własną, tj. współczesną perspektywę (tj. np. uwzględnienie przekonań o permanentnej nowoczesności czegoś, co chce być reakcyjne i tradycjonalistyczne), po drugie zaś, nie pozwolić uwieść się badanym tekstom, które, jak radykalnie nacjonalistyczne, czasem używają słów ładnych, kiedy indziej jednak – wprost mówią o nienawiści, którą łatwo przeoczyć w toku wyłącznie estetycznej analizy. Bywa, że niesłychanie trudno oddzielić te dwie perspektywy: tekstu i własną, ale szczególnie tu powinien decydować – jakkolwiek banalnie to zabrzmie – zdrowy rozsądek, wsparty założeniem o odpowiedniości języka literackiego i języka polityki.

Pojęcia ideologiczne zatem, które wprowadziliśmy, a które uzupełniali i nadal należą do szerokiego pola znaczeniowego ideologii – takie jak propaganda, konflikt polityczny, emocje, doktryny, światopogląd – wyznaczają kierunki lektury nie tylko tekstów literackich, w jakiś sposób wypełniających ideologiczne sugestie bądź mających ideologiczne konsekwencje. Wówczas pytanie, które należałoby zadać, brzmi: Czy zewnętrzne warunki dzieła definiują taką literaturę na nowo, tworząc inny system komunikacyjny, gdy wpływają np. na kompetencje ideologizowanej krytyki literackiej?<sup>51</sup>

---

49 Jest to, używając sformułowania Krzysztofa Dmitruka, jeden, bodaj najdonioślejszy, „obszar bezradności” historii literatury, albowiem „[w] nieco lepszej sytuacji znajduje się badacz współczesnej kultury literackiej, który może aktywnie włączyć się do obiegu tekstów, zastępując postawę idiograficzną eksperymentem i działaniem organizacyjnym. Dużo mniej może zrobić dla poznania przeszłości. Pisarze wyprodukowali teksty i odeszli, czytelnicy zakończyli lektury i udali się ich śladem” (K. Dmitruk, *Życie literackie a przestrzenny układ kultury*, [w:] *Biografia, geografia, kultura literacka*, red. J. Ziomek, J. Sławiński, Wrocław 1975, s. 204).

50 J. Sławiński, *O problemach „sztuki interpretacji”*, [w:] tegoż, *Miejsce interpretacji*, Gdańsk 2006, s. 14.

51 Zob. M. Urbanowski, *Nacjonalistyczna krytyka literacka. Opis nurtu z lat 30.*, Warszawa 1997.

Wtedy wraz z wypowiedziami krytycznymi wobec przeciwnej i wrogiej idei tworzą system ideowych intencji dzieł, a cały obraz daje pojęcie o dynamice relacji najczęściej historycznych, w których ideologie mają status pojęcia diachronicznego.

Inna jednak będzie odpowiedź na ideologię dzieła, za którym nie stoją logiczne systemy wpływu i którego perswazyjne nastawienie, nawet jeśli jest widoczne, ma wciąż szansę być jedną z wielu możliwości odczytania. Tekst, w którym żywioł estetyczny przeważa, powtórzmy, to taki, który broni własnych, nawet eksplicytnych znaczeń, imputowanych politycznie i kolportowanych z zewnątrz. Dystans wobec tekstu badanego powinien sprawiać, że historyczność tego rodzaju spełnień tekstu będzie od razu widoczna. Albowiem, ostatecznie – w zgodzie z etyką i prawem – potępienie ideologii nie oznacza przecież końca historycznych badań nad ideologiami, zaś sama ideologiczność tekstu nie wyznacza jedynej możliwej intencji badawczej. A jednak zauważyć tendencję ideologiczną, oznacza już na początku eksplikacji tekstu zobowiązać się do obiektywizmu, którym jest, jeśli idzie o krytykę, przyjęcie przez badacza postawy świadomej wobec zagrożeń, jakie retoryczne wskrzeszenie radykalizmów niesie dla wspólnoty (nie tylko akademickiej). W tym pomaga myślenie historyczne.

Kiedy więc np., z jednej strony, obserwować możemy flirt z nacjonalizmem, z drugiej zaś – kulturowe afirmacje komunizmu, jako rzekomego poprzednika liberalizmu – należałoby uchwycić moment retoryczny i współczesny podobnych zabiegów oraz odnieść go do historycznych ustaleń: wszechobecnej cenzury w komunizmie lub walki, którą nacjonalizm polski prowadził z wszystkimi ideologiami, w tym – np. z konserwatyzmem. Retoryczny moment w metatekście to moment przywołania, to moment uwagi, a zatem – odpowiedzialności: już nie tylko za słowo, ale – za jego pośrednictwem – za innych, rzeczywiście wykluczonych przez historyczne totalitaryzmy: obcych, wrogów, ofiary.

Odpowiedzialnością staje się tutaj przede wszystkim przywołanie historycznych argumentów za zdecydowanym odrzuceniem obu, radykalnych i skierowanych przeciwko człowiekowi, „pikujących” w stronę mrzonek, fałszywych świadomości i hipostaz, ideologii. A jednak samo zwrócenie uwagi na moment wybrzmiewania w publicznej przestrzeni słów nieaprobowanych oraz możliwe konsekwencje społeczne tego pobleżania, również mogą i powinny wywołać reakcję: krytyki tego, co nie powinno się powtarzać. „Polityczna roztropność nakazuje odpowiednie zapoznanie się z własną historią i – właśnie dlatego, że ma ona takie znaczenie dla polityki – chronienia jej przed zafalszowaniem. Istnieją w przeszłości złe przykłady politycznej manipulacji, która niejednokrotnie doprowadziła do narodowych katastrof<sup>52</sup>. Być może dlatego mowa nienawiści i problemy z ocenianiem jej przypadków obnażają nie tyle brak definicji mowy nienawiści, ile nieumiejętność przywołania historycznego kontekstu dla słów, narracji, gestów i symboli, przewidzenia konsekwencji złych „słów na wolności”. Ów brak odpowiedzialności za słowo w przestrzeni publicznej powinien być stygmatyzowany, zaś uwaga dotycząca słowa – winna być współczesną cnotą. Takie przesłanie zaś, jako swoją funkcję, od dawna formułuje i promuje literatura i sztuka. Szukając

52 B. Sutor, dz. cyt., s. 96–97.

słów pisanych lub „wypowiadanych Wielkimi Literami” i stygmatyzując je, dostrajamy naszą uwagę do słów zwyczajnych i normalnych. Nie zauważamy tych przez ideologię przejętych i uwłaszczonych w swojej władzy nad ludźmi. Wiemy, że wielkie litery oznaczają regres: przejście z kultury semantycznej w polityczną. Zapomnienie i poddanie. Oddanie pola i podmiotowości. W jakiś sposób nadanie władzy nad ludźmi odbywa się poprzez wielkie litery i wielość liter (tendencja do absurdałnych nazw instytucji w ZSRR oraz właściwość niemczyzny do wykorzystywanych ideologicznie zrostów, a obu totalitaryzmów – do słowotwórstwa ideologicznego – może służyć tu za przykład). Jak dowodziła Weil:

Słowa mające sens i treść nie są śmiercionośne. [...] Gdy zaś opatrzy się wielką literą słowa pozbawione znaczenia, ludzie, skoro tylko okoliczności skłonią ich do tego, przeleją morze krwi i spiętrzą stosy gruzów, powtarzając te słowa, a nie osiągając niczego, co by im odpowiadało; i nigdy nic rzeczywistego odpowiadać im nie będzie, gdyż one same nic nie znaczą<sup>53</sup>.

Zarazem jednak nie można zapominać o „perspektywie języka”, że mianowicie „społeczno-psychologiczne napięcia wyrażają się poprzez formy symboliczne[...]”<sup>54</sup>. Jak wiemy, nacjonalizm i komunizm skwapliwie wykorzystywały/antycypowały tę antropologiczną sugestię, sformułowaną jako wynik obiektywnych obserwacji. Język, a także ideologie – nie polityczne, ale społeczne systemy – są w pełnym tego słowa znaczeniu kulturowe. Taka optyka – maksymalnej interakcji słowa z rzeczywistością, a zatem nie jedynie konfliktu politycznego, bo to raczej optyka poszukiwania, tworzenia i utrzymywania specyficznego rodzaju języka, usilnego zmierzania ku odpowiedniej artykulacji idei, które zderzają się i mieszają z innymi „językami władzy” – pozwala postrzegać język literacki, a szerzej symboliczny jako najwłaściwszą, jeśli nie jedyną, ekspresję ideologii. Taką, która w ogóle jest możliwa. To dlatego ideologie zabiegają „o swoich” artystów, ale także zyskują własnych rozpoznawalnych krytyków. Dzieje się to niezależnie od polityki, ideologii, od czasu, w którym powstały, czy też od ambicji ideologów. Język symboliczny jest wykorzystywany lub daje się wykorzystywać do konstruowania społeczeństw – także demokratycznych, w których polityka jest po prostu – tak jak retoryka – społeczną aktywnością jakiejś grupy. Ta podwójna optyka widzenia ideologii jest dziś ważna. Jak bowiem dowodził Clifford Geertz: tylko połączenie dwu perspektyw – politycznej i znaczeniowórczej/symbolicznej – może pomóc uniknąć „paradoksu Mannheima”<sup>55</sup>, przynieść prawdziwie zadowalające rezultaty badawcze. Wówczas nie powinny one relatywizować się w skrajnych postawach aksjologicznych badacza, jednocześnie zapewniającego siebie i innych o swoim obiektywizmie, ku któremu skłania się jego przedsięwzięcie badawcze. Można bowiem opisać

53 S. Weil, *Władza słów*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, [w:] *Wiedza o kulturze. Słowo w kulturze*, red. M. Boni, G. Godlewski, A. Mencwel, Warszawa 1991, s. 118.

54 C. Geertz, *Ideologia jako system kulturowy*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 244.

55 Por. tamże, s. 226.

ideologię bez uprzedzeń i podjąć się krytyki bez intencji doraźnych, a więc politycznych ambicji. Wówczas nie tylko obiektywny i krytyczny opis ideologii, ale również jej ocena i ostateczne odrzucenie (ponieważ jej przyjęcie nosi postać albo zbiorowego szaleństwa, albo – co dziś częstsze – cynicznego oportunistu) opiera się na symbolicznie motywowanej tożsamości. Jak przyznawał Toporow, nie jest przecież możliwe nieodwołanie się do tego symbolicznego systemu wartości, który stoi zarówno za retoryką, jak i czynami, nie jest więc możliwy „prawdziwy fetyszizm” rzeczy, bo każda z nich odsyła do symbolicznego porządku i porządku wartości<sup>56</sup>. Dziś, choćby ulegały one demistyfikacji, przybierały masowe ciało, uzyskiwały własne *gravitas*, jako rzeczy, a nie idee, zaś sama idea była jedynie częścią mechanizmu ludycznego popkultury, to odwołania te będą istnieć. Dziś jeszcze może się wydawać, jak spostrzega to Baudrillard, że *symulakrum* ma postać fałszywej świadomości, którą po prostu widać i dlatego – jako jeszcze jedna część kultury wizualnej – jest przyjmowana tak skwapliwie<sup>57</sup>. Jest nie tyle realna, ile nadrealna, wydaje się bardziej prawdziwa, a zatem spełnia Engelsowską definicję fałszywej świadomości<sup>58</sup>. Widzialne jest urzeczowienie człowieka wśród towarów i dyskursów ideologicznych, jakimi dziś stają się już nie polityka i ideologie, ale np. ekonomia i reklama. Widoczne są również instytucje, które zapewniają lojalność jako efekt fałszywej bliskości. Dziś zatem, choć symboliczne przyjmuje bardziej pragmatyczną formę, nadal posiada idealny charakter lub ideowy kształt, który spoczywa w odwołaniu, widoczny jest w odpowiedzi. To sposób, w którym świat ideologii ma poważnego konkurenta: w rozrywce, w tradycji i w edukacji. W całokształcie świata demokratycznego, który – pod wpływem całej, szerszej odeń rzeczywistości – okazuje się tylko częścią możliwych rozwiązań i tak jak język zawiera te jeszcze niemożliwe lub nawet nieistniejące. To mógłby być ów pozytywny sens popkulturowego *symulakrum*, takiego, które nie jest zideologizowane. Jeśli zatem zbada się język idei i jego kulturowe oddziaływanie, a to dziś niewątpliwie próbują robić socjologia i nauki polityczne – ideologia jako siła retoryczna, związana z używaniem określonych znaczeń słów, traci siłę oddziaływania wobec możliwości innych znaczeń. Obiektywizm naukowy lub potoczna wiedza, „kultura wysoka” i popkultura po części wypełniają zatem warunek odpowiedzialności. Posługują się metodologiami i pamięcią, obiektywizmem lub subiektywnym smakiem, systemem odwołań do własnych korzeni lub możliwościami istnienia własnych przyszłości, ustanawianiem subiektywnych genealogii czy indywidualnych historii – w słowie, obrazie, wieloznacznej symbolice<sup>59</sup>. Dlatego każda z prób naukowego opisu ideologii, nieuwzględniającym dyskursywności języka, jakim ideolog się posługuje, kończy się, zdaniem Geertza, na zbyt dowolnie wyprowadzanych skutkach ideologicznego działania, ponieważ między źródłem (w naszym wypadku: ideologiem, poetą zaangażowanym, publicystą) a skutkiem

56 Zob. W. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*, przeł. B. Żyłko, Kraków 2003.

57 Zob. J. Baudrillard, *Precesja symulakrów*, przeł. T. Komendant, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1996.

58 Zob. J. Baggini, P. S. Fosl, *Przybornik etyka: kompendium metod i pojęć etycznych*, przeł. P. Borkowski, Warszawa 2010, s. 279–282.

59 Zob. B. Sutor, dz. cyt.

oddziaływania nie pośredniczy dynamiczna dwustronna relacja tworzenia i reakcji odbiorców na symboliczne treści, które ideologia – jako system kulturowy – determinuje i podsuwa. Jak pisze autor *Integracyjnej rewolucji*, „autonomiczny proces formowania symboli zostaje pominięty milczeniem”<sup>60</sup>. Chodzi wszakże o to, by go wydobyć i na niego odpowiedzieć. Właśnie odpowiedź na symboliczne manipulacje, znaczeniowe przekłamania jest bowiem możliwością, którą dysponuje jednostka i społeczność. To odpowiedzialność, którą tu rozumieć należy jako system ukształtowanych odpowiedzi, wykazujących tendencję do zmiany w odniesieniu do kontekstu. Odpowiedzi w kontekście są aktywizowane: najczęściej jako bunt przed manipulacją ujawniają się wówczas, kiedy słowa zaczynają być ofensywne. Pytanie, gdzie te odpowiedzi są kształtowane: gdzie mieści się zarówno niebagatelna wolność literatury, jak i polityczna wolność udzielania odpowiedzi – jest pytaniem dość łatwym. Matryca etycznych zachowań, przestrzeń zależna od kontekstu, odpowiedź w pełni świadoma i moralna – kryje się w tradycji kulturowej i literackiej. To właśnie w historii literatury od dawna istnieje narzędzie, a raczej perspektywa, pozwalająca połączyć obie optyki – języka literackiego i polityczno-socjologicznych odniesień, wśród których sytuuje się, nie tylko ideologiczne, dzieło literackie lub ludzka mowa, każdy dyskurs.

Pojedyncza wypowiedź literacka znajduje się wśród wielu układów odniesienia i realizuje sobą szereg programów – równocześnie. Jednakże wszelkie całości historycznoliterackie będące takimi układami odniesienia (systemy ideologiczne, założenia grupy czy szkoły literackiej, sformułowana poetyka, dążenia prądu itd.) określają przedsięwzięcie pisarskie o tyle, o ile zostają w procesie literackim „przeformułowane” na język bardziej rudymen-tarny, bezpośrednio decydujący o praktycznych posunięciach autora. Takim językiem pośredniczącym między utworem a wszelkimi jego kontekstami, jest tradycja literacka<sup>61</sup>.

Wydaje się, że właśnie to ostatnie pojęcie pozwala mówić o ideologii w sposób rzeczywiście odpowiedzialny. Tradycja literacka to również – a dotyczy to zarówno tekstu pisanego, jak i mowy (choćby dyskursów politycznych), nie tylko zatem poezji, ale i debaty – przechowuje nie tylko archiwalne znaczenia, ukazując, jak zrobił to Klemperer, historii nieuzasadnionego wpływu ideologii na znaczenia<sup>62</sup>. Tym, co tradycja pielęgnuje, jest również historycznie uwarunkowana świadomość użytkowników języka, czym grozi słowo zniewolone, czym „rzeczywiście” jest system, który słowo zniewala, czym zaś jest słowo demokratyczne i czemu służy wolność posługiwania się językiem. To tradycja rejestruje wszystkie, nie tylko pozytywnie odebrane i przyswajane jako zbiorowe doświadczenia, komunikaty kulturowe (a wraz z nimi: polityczne i literackie), albowiem to one, a obok nich również te o innym charakterze, składają się na możliwą do pomyślenia całość, która – w odróżnieniu od totalności jednego typu komunikatu: ideologicznego i politycznego buduje subiektywne poczucie tożsamości wspólnoty.

60 C. Geertz, dz. cyt., s. 238.

61 J. Sławiński, *Synchronia i diachronia w procesie literackim*, [w:] tegoż, *Dzieło, język, tradycja*, Kraków 1998, s. 16–17.

62 Zob. V. Klemperer, dz. cyt., *passim*.

Tradycja, już nie tylko literacka, ale przez literaturę, jej historyę, przekazana, traktuje te głosy krytycznie, wspierana przez możliwości innego odczytywania, które nie stanie się jednak obowiązującą polityką czy narzuconym dyskursem, bezwolnym odegraniem roli. Nieprzypadkowo w tym kontekście Kazimierz Wyka – historyk literatury, któremu bliskie było odczytanie, mówił w odniesieniu do propagandy politycznej właśnie o odgrywaniu. O metaforze teatru i języku teatralności, który świata nie otwiera, a przeciwnie – sabotuje świadomość użytkowników<sup>63</sup>. Kilkadziesiąt lat później Derek Attridge – w innym czasie i z inną intencją – powołał się jednak na inne pojęcie „odgrywania”, jak się wydaje tożsamy z odczytaniem. Wedle niego była to możliwość zmiany, której doświadcza podmiot w akcie lektury, gdyż wszystko, co człowiek może zdziałać w świecie, jest do odegrania w literaturze. Odgrywając dzieło, jestem porwany przez jego odgrywanie potencjalności języka; faktycznie można powiedzieć, że „ja” albo ja pochłonięte dziełem jest przezeń odgrywane. Odgrywane ja jest ja w procesie, podlega zmianom wywołanym przez spotkanie z innością<sup>64</sup>.

To więc inne odgrywanie: ideologiczna farsa znika pod naporem literackiej inności innych możliwości. Odegranie ról, niegdyś stanowiące jeden ze sposobów wyjaśnienia *mimesis*<sup>65</sup> w *Poetyce* Arystotelesa, każe dziś „ja” czytającemu, piszącemu i mówiącemu ponownie zastanowić się, do której intencji zaliczyć tę możliwość, podsunętą przez język jako prerogatywę podmiotu – samego siebie. Z jaką intencją odgrywania czy odczytania przyjmujemy tekst lub przemowę. Słowa, jakie zamierza wypowiedzieć ktoś, kogo właśnie słuchamy: polityk czy mówca, ideolog czy ten, który nie zna swojej roli i po prostu odpowiada. Nieważne, pod jaką postacią padną słowa: literatury lub krytycznej odpowiedzi na nią, politycznej mowy, która jako retoryka, odpowiedzi tej oczekuje; ważne, czy i jak odczytamy intencje innego lub odegramy własną rolę. Czy okażemy się odpowiedzialni za podmiotowość własną, czy będziemy wrażliwi na wolę innych, czy jej ulegniemy? Wszystkie te możliwości mieszczą się w pojęciu odpowiedzialności i rezygnują z ideologii jako możliwości. Dotyczą istotnego napięcia między oryginalnością a schematem myślenia, tradycją a innością, ideologią a wolnością, odgrywaniem twórczym a nietwórczym<sup>66</sup>. W końcu jednak sprowadzają się do przedstawienia odpowiedzi – świadomej i uważnej<sup>67</sup>. W istotnym znaczeniu

63 Zob. K. Wyka, *Goebbels, Hitler i Kato*, [w:] J. Bocheńska, A. Kisielewska, M. Pęczak, dz. cyt., s. 130–132.

64 D. Attridge, *Jednostkowość literatury*, przeł. P. Mościcki, Kraków 2007, s. 139.

65 Zob. E. Sarnowska-Temierusz, *Przeszłość poetyki: od Platona do Giambatisty Vica*, Warszawa 1995.

66 O dwóch rodzajach odpowiedzi i w efekcie odpowiedzialności na to, co obce, zob. B. Wandenfels, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 52. Odpowiedź na obce wiąże się z „paradoksem twórczej odpowiedzi”. Dajemy w niej to, czego sami nie mamy (cytaty: tamże). Wydaje się, że w przypadku twórczej odpowiedzi, która jest świadoma, nie ma niebezpieczeństwa ideologicznego poddania. Dajemy to, czym moglibyśmy być – obcemu w nas. Czy nie tak mogłaby brzmieć swoista „krenologiczna” definicja *mimesis*, a wraz z nią – literatury?

67 Na te cechy odpowiedzialności (etycznej – choć materiałem nie jest retoryka, ale czyni) zwraca uwagę G. Grzyb. Zob.: tenże, *Czy wolno kochać zbrodniarkę? Kilka językowo-filozoficznych uwag o odpowiedzialności na przykładzie powieści „Lektor” Bernharda Schlinka*, „Civitas Homnibus. Rocznik Filozoficzno-Społeczny”, t. 4, 2009, s. 79–90.

tego słowa, którego tradycja właśnie w pojęciu *odpowiedzi* przechowała najważniejszą konotację pojęcia odpowiedzialności<sup>68</sup>.

## 6. Zakończenie

Na koniec przywołajmy jeszcze jedną paralelę. Dwóch porządków (a w każdym porządku jest już działanie odpowiedzialne): literackiego i politycznego. Podobieństwo opiera się na jeszcze jednej definicji działania wolnego, a nie mimowolnego, roztropnego, a nie nieprzemysłanego, logicznego, nie zaś irracjonalnego, podmiotowego, a nie zapominającego o głosie i tym, do którego ten głos – wypowiadający słowa – należy:

Polityka to nie heroiczne decyzje na tle ponurego fatum. Decyzje muszą być przemyślane, publicznie przedyskutowane, uzasadnione, odpowiedzialne. Polityczna dyskusja w sporze między potężnymi interesami a opiniami partyjnymi z pewnością nie jest niewinną rozmową ani filozoficznym seminarium [...] Jednak [...] muszą tu dojść do głosu elementy tradycyjnie definiowanej roztropności: umiejętność i gotowość przyjęcia pouczeń [...] zdolność zauważenia nowych aspektów podejmowanej sprawy. Zamiast trwać niezmiennie przy z góry powziętym zdaniu, człowiek roztropny, w interesie własnym i ogółu, bierze pod uwagę także argumenty politycznego przeciwnika<sup>69</sup>.

Odwwołanie do fatum ma sens. Sprzeciw wobec braku woli zbiega się w historii kultury z narodzinami odpowiedzialności, ta zaś, formalnie – z narodzinami greckiej tragedii i człowieka wolnego lub tego, który o tej wolności myśli wbrew porządkowi i wbrew tradycji, jakie zaczyna postrzegać jako ideową opresję. „Tragiczna” odpowiedzialność to metafora losu i emancypacji, a także – definicja literatury, albowiem w niej, a potem w polityce, los można przezwyciężyć, zbudowawszy własną niezależną tożsamość:

Powstanie pod koniec VI wieku gatunku tragedii, w tym samym okresie, w którym prawo zaczyna wypracowywać pojęcie odpowiedzialności [...] jest ważnym etapem w historii duchowej człowieka: w ramach polis człowiek zaczyna doświadczać siebie jako mniej lub bardziej niezależnego od władających światem mocy religijnych, jako mniej lub bardziej sprawcę swoich czynów, jako w mniejszym lub większym stopniu pana swojego losu politycznego i osobistego<sup>70</sup>.

Czy to działanie i bunt – trwożliwy, jak zauważa Vernant, bo pierwszy – oba te gesty ułożone w literaturze, zapośredniczone przez nią, nie mówią nam o rzeczywistej relacji słowa do ideologii? Tak. Opowiadają bowiem o odpowiedzialności jako sposobie ich wzajemnego starcia i konfliktowego współlistnienia.

68 Zob. B. Wandenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, s. 54–55.

69 B. Sutor, dz. cyt., s. 96.

70 P. Vernant, *Edyp bez kompleksu*, przeł. W. Krzemień, [w:] *Psychoanaliza i literatura*, red. P. Dybel, M. Głowiński, Gdańsk 2001, s. 214.

EWA ROSIAK-ZIĘBA

## O poprawności politycznej, tzw. mowie nienawiści i odpowiedzialności za słowo

Wydaje się, że choć pojęcie poprawności politycznej w debacie publicznej pojawia się często, przez strony dyskusji nie zawsze interpretowane jest jednakowo. Przyjrzyjmy się jego przykładowym definicjom:

(1) „unikanie wypowiedzi lub działań, które mogłyby urazić jakąś mniejszość, np. etniczną, religijną lub seksualną” (*Słownik języka polskiego PWN*<sup>1</sup>)

(2) „zasada unikania określeń, które mogłyby zostać uznane za przejaw dyskryminacji w stosunku do osób ze względu na ich przynależność rasową, narodową, wyznaniową, pochodzenie społeczne lub orientację seksualną” (*Encyklopedia PWN*<sup>2</sup>)

W obu definicjach pojawia się kwestia kluczowa dla zrozumienia pojęcia poprawności politycznej, tj. postulat unikania dyskryminacji pewnych grup społecznych. W (2) postulat ten jest wyrażony *explicite*, w (1) pojawia się natomiast wzmianka o „wypowiedziach lub działaniach, które mogłyby urazić jakąś mniejszość”. W obu definicjach chodzi o grupy wyodrębnione na podstawie cech, które mogą stać się podstawą do społecznej stygmatyzacji i niesprawiedliwego traktowania ich przedstawicieli, co stanowi istotę dyskryminacji. Pewne cechy są wprost wyszczególnione w (2), w (1) mowa jest o „jakiejs mniejszości” i wymienia się kilka przykładów takich grup. Do tej kwestii jeszcze wrócimy. Abstrahując od mniejszej precyzji sformułowania zawartego w (1), zakres zawartej w nim definicji poprawności politycznej jest szerszy niż w (2). Zauważmy, że (2) odnosi się wyłącznie do zasady regulującej sposób używania języka,

1 Hasło: *Poprawność polityczna*, [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, witryna PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/poprawnosc-polityczna;3059482.html> [data dostępu: 06.03.2019].

2 Hasło: *Poprawność polityczna*, w: *Encyklopedia PWN*, witryna PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/poprawnosc-polityczna;3960506.html> [data dostępu: 06.03.2019].



której celem ma być przeciwdziałanie niesprawiedliwego traktowania osób należących do pewnych mniejszości. Tymczasem w (1) w grę wchodzi zarówno werbalne, jak i niewerbalne przejawy takiej dyskryminacji. Wokół terminu „poprawność polityczna” w języku polskim panuje więc pewien interpretacyjny chaos. Wydaje się, że pojęcie to występuje w co najmniej dwóch znaczeniach – szerokim i wąskim. Rozumiane szeroko – odnosi się do pewnego zjawiska kulturowego, którego istotą jest przeciwdziałanie dyskryminowaniu przedstawicieli pewnych mniejszości społecznych. W znaczeniu wąskim – odnosi się do jednego z pól, na którym owa walka się odbywa, mianowicie do zachowań językowych. W tym ostatnim przypadku kluczowy staje się postulat unikania wypowiedzi stanowiących przejawy dyskryminacji wobec przedstawicieli takich mniejszości. Wydaje się, że definicje poprawności politycznej w rodzaju (2) pojawiają się w obiegu niezależnie od takich jak (1) ze względu na istotną rolę, jaką w koncepcji poprawności politycznej pełni język. Według Andrzeja Szahaja u podstaw tej koncepcji leży przekonanie, że język stanowi narzędzie, za sprawą którego można zmieniać (co najmniej) stosunki społeczne. Zwolennicy poprawności politycznej uważają bowiem, że skuteczne oddziaływanie na sposób, w jaki ludzie korzystają z języka, może prowadzić do zmiany żywionych przez nich przekonań, a w konsekwencji – ich postaw<sup>3</sup>. Poprawność polityczna niewątpliwie budzi emocje. Jej zwolennicy opowiadają się za walką z niesprawiedliwym traktowaniem mniejszości. Przeciwnicy zaś, niekoniecznie kwestionując ten cel, wskazują przede wszystkim na niepożądane skutki proponowanych rozwiązań – m.in. podnoszą, że poprawność polityczna zmierza w stronę polityzacji nauki (ze szkodą dla obiektywizmu w badaniach naukowych<sup>4</sup>), narzucania kanonów regulujących sposób używania języka (także za pomocą silnej presji środowiskowej), a w rezultacie prowadzi do spłylenia debaty w życiu publicznym (również akademickiej), a także ograniczenia możliwości wyrażania części przekonań (czyli pewnej postaci cenzury)<sup>5</sup>. W kontekście powyższego pojawia się pytanie o granice odpowiedzialności zarówno za działania związane z dyskryminowaniem mniejszości, jak i za społeczne skutki zabiegów zmierzających do eliminacji podobnych zjawisk. Celem niniejszego tekstu jest analiza najważniejszych wątków związanych z polityczną poprawnością w kontekście zagadnienia odpowiedzialności za słowo.

3 Por. A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004, s. 156–157. Szahaj wskazuje na szersze filozoficzne zaplecze omawianej koncepcji. Składa się na nie, jego zdaniem, odrzucenie koncepcji epistemologicznego realizmu wraz z klasyczną koncepcją prawdy i wyobrażeniem o języku jako neutralnym poznawczo narzędziu opisu rzeczywistości oraz wiele stanowisk należących do tradycji powstałej w filozofii XX wieku po tzw. „zwrocie lingwistycznym” oraz „interpretacyjnym” (zob. tamże, s. 156–158). Powyższa charakterystyka zmierza do syntezy rozmaitych stanowisk, które zaliczają się do omawianego zjawiska. Nasuwa się jednak uwaga, że uznanie tezy, iż język niekiedy pełni funkcję sprawczą, niekoniecznie musi wymagać odrzucenia klasycznej koncepcji prawdy.

4 Zob. w tej sprawie m.in. A. Kalin, *Poprawność polityczna Murzynka Bambo i małpki Fiki-Miki: (wariacje języka teorii w badaniach postkolonialnych – studium przypadków)*, „Literaturoznawstwo” 2012–2013, nr 1(6)–2(7), s. 73–94.

5 Na podstawie: A. Szahaj, dz. cyt., s. 158, 160, 163, 165–166, 172, 174 przyp. 334; A. Kołakowska, *Poprawność polityczna a mentalność totalitarna*, <https://teologiapolityczna.pl/agnieszka-kolakowska-poprawnosc-polityczna-a-mentalnosc-totalitarna> [data dostępu: 15.03.2019]; A. Kalin, dz. cyt., s. 75–76, 92.

Zjawisko poprawności politycznej pojmowane szeroko wchodzi w skład procesów społecznych i politycznych, które zyskały na szczególnym znaczeniu w krajach Zachodu w latach 80. XX wieku. Geneza tego zjawiska sięga przede wszystkim przemian zachodzących w tych społeczeństwach w latach 60. XX wieku. Do intelektualnego zaplecza poprawności politycznej niewątpliwie należy zaliczyć szeroko pojmowaną tradycję lewicową. Wskazuje się przy tym przede wszystkim na dorobek tzw. Nowej Lewicy. Korzeni politycznej poprawności można wszelako szukać także w obrębie tradycji liberalnej<sup>6</sup>. Zanim przejdziemy do innych zagadnień, przyjrzyjmy się bliżej związkowi tego ostatniego nurtu z tytułowym zjawiskiem. Według Szahaja celem, któremu polityczna poprawność ma służyć, jest „likwidacja niesprawiedliwości społecznej przy pomocy narzędzi szeroko pojmowanej inżynierii społecznej”<sup>7</sup>. Na egalitarystycznie pojmowane pojęcie sprawiedliwości jako podłoże dla zjawiska politycznej poprawności wskazuje też w jednym ze swoich esejów Jan Hartman<sup>8</sup>. W obrębie tradycji liberalnej egalitaryzm interpretuje się w pierwszym rzędzie jako równość wobec prawa<sup>9</sup>. W wersji klasycznej tego nurtu normie tej towarzyszy m.in. przekonanie, że człowiek, jako istota racjonalna, sam najlepiej wie, co zapewni mu szczęście, będzie też potrafił zadbać o to, by mógł korzystać ze swojego potencjału oraz dostępnych szans w dążeniu do tego celu. Jeśli z kolei przyjmujemy, że społeczeństwo można traktować jako zbiór jednostek, to dojdziemy do wniosku, że szczęście indywidualne jest korzystne dla życia społecznego. Poszczególnym członkom społeczności należy w świetle powyższego zapewnić możliwie jak najszerszy zakres wolności pojmowanej przynajmniej jako brak przymusu czy przeszkód dla swobody działania, czyli tzw. wolności negatywnej, by mogli realizować swoje cele w dążeniu do szczęścia. W klasycznej wersji liberalizmu ingerencja ze strony państwa w tę sferę powinna być okrojona do minimum niezbędnego dla prawidłowego funkcjonowania całej wspólnoty. To zastrzeżenie dotyczy także wolności indywidualnej. W myśl omawianej tradycji jej granice wyznacza m.in. poszanowanie porządku społecznego i praw innych podmiotów. Dotyczy to także wolności słowa w dyskursie publicznym. Zatem państwo powinno zasadniczo zapobiegać naruszaniu praw jednych członków społeczności przez innych<sup>10</sup>.

6 Zob. m.in. A. Szahaj, dz. cyt., s. 155–156, 162, 174; J. Hartman, *Krytyka poprawności*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60, s. 20–26, [http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman/pu.php?c=filozofia\\_polityczna,\\_etyka&p=arystokracja\\_ducha](http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman/pu.php?c=filozofia_polityczna,_etyka&p=arystokracja_ducha) [data dostępu: 08.03.2019].

7 Por. A. Szahaj, dz. cyt., s. 155.

8 Zob. tamże. Trzeba zaznaczyć, że cytowany wyżej Jan Hartman wskazuje na „agonistyczną” interpretację praworządności oraz relację resentymetu pomiędzy grupami społecznymi (dz. cyt.).

9 Zob. w tej sprawie m.in. A. Szahaj, M. Jakubowski, *Filozofia polityki*, PWN, Warszawa 2006, s. 41; W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej. Wolność, własność, odpowiedzialność*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2000, s. 40.

10 Na podstawie: m.in. A. Szahaj, M. Jakubowski, dz. cyt., s. 41–67; W. Kwaśnicki, dz. cyt., s. 7–67, 114–139, 224–227. Zob. również w tej sprawie m.in. M. Marczevska-Rytko, *Wolność i jej ograniczenia jako podstawa dyskursu demokratycznego*, [w:] *Kulturowe instrumentarium wolności. Dziennikarstwo, Internet, rynek*, red. R. Paradowski, Wydawnictwo Naukowe INPiD UAM, Poznań 2004, s. 16–20. Należy podkreślić, że przedstawiona w tekście krótka charakterystyka liberalizmu dotyczy jego postaci klasycznej, z pominięciem m.in. libertarianizmu.

Chodzi bowiem o to, by jednostkom gwarantować w miarę możliwości równy zakres przywilejów – z wyłączeniem przypadków, w których zachodzące nierówności w sposobie traktowania jednostek czy grup są uzasadnione z perspektywy prawidłowego funkcjonowania państwa (czego przykładem jest m.in. immunitet przysługujący sędziom). W kontekście powyższego dyskryminacja pewnych grup społecznych stanowi wyzwanie dla społeczeństwa, w którym realizowane są standardy liberalne. Wbrew normie egalitaryzmu okazuje się, że pewna jego część podlega nierównemu traktowaniu, które nie jest konieczne z perspektywy prawidłowego funkcjonowania państwa. Przyczyną ich dyskryminacji są cechy takie, jak m.in. wymienione w (2). Popularność idei poprawności politycznej w wielonarodowych społeczeństwach Zachodu (m.in. USA, Wielka Brytania, Francja, Niemcy<sup>11</sup>), którym bliskie są standardy demokracji liberalnej, nie powinna więc dziwić. Skorelowane z tą koncepcją postulaty multikulturalizmu głoszą, że różne kultury, których nosicielami są członkowie danego społeczeństwa, należy traktować jako równorzędne<sup>12</sup> (przy założeniu, rzecz jasna, że akceptowane będzie pewne minimum zasad porządku społecznego). Postulaty te stają się w tym kontekście sposobem na radzenie sobie z dyskryminacją na tle kulturowym w obrębie rasowo, etnicznie czy religijnie zróżnicowanego społeczeństwa liberalnego. To ostatnie stanowisko może budzić – i, jak wiadomo, budzi – kontrowersje<sup>13</sup>, rozwinięcie tego wątku wymagałoby jednak odrębnego opracowania.

Naszkiecowana wyżej lista grup podlegających jakiejś formie społecznej dyskryminacji nie jest pełna. Do cech wymienionych w (2) należy doliczyć m.in. płeć, wiek oraz sprawność fizyczną. (Wymienia się je zresztą nie tylko w deklaracjach zwolenników politycznej poprawności, ale też m.in. w niektórych międzynarodowych aktach prawnych<sup>14</sup>). Zakres terminu „dyskryminowana mniejszość” można oczywiście dalej rozszerzać. Pożądane byłoby jednak, by odbywało się to na podstawie identyfikacji kolejnych grup realnie narażonych na znaczącą a nieuzasadnioną społeczną opresję. Tymczasem wydaje się, że niekiedy odbywa się to w miarę potrzeb politycznych, ideologicznych bądź po prostu w zależności od stopnia społecznej wrażliwości decydentów. Dla przykładu: w rozmaitych dokumentach znajdujemy wzmianki o „różnicowaniu ludzi” ze względu na wygląd, stan cywilny czy nawet udział w wojnie w Wietnamie<sup>15</sup>. Niezależnie od tego, na ile szeroko wyznaczymy zakres terminu „dyskryminowana mniejszość”, warto zaznaczyć, że nie wszystkie spośród wyżej wymienionych grup narażone są na opresję w tej samej formie czy w równym nasileniu.

11 Warto zaznaczyć, że recepcja i ewolucja politycznej poprawności w USA i w Europie nie jest jednakowa, na co wskazuje m.in. J. Hartman, dz. cyt.

12 W sprawie korelacji między multikulturalizmem a poprawnością polityczną zob. m.in. A. Szahaj, dz. cyt., s. 120, 147–148, 155, 170; J. Hartman, dz. cyt. Zob. również m.in. M. Polakowski, *Multikulturalizm i jego wpływ na bezpieczeństwo demokracji liberalnej*, „Społeczeństwo. Edukacja. Język” 2016, nr 4, s. 48, 50.

13 Zob. w tej sprawie M. Polakowski, dz. cyt., s. 48–51.

14 Zob. w tej sprawie odpowiednio m.in. A. Szahaj, dz. cyt., s. 155–156 oraz m.in. Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, art. 13 ust. 1, [http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14436&Itemid=436](http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=14436&Itemid=436) [data dostępu: 08.04.2019].

15 Za: A. Szahaj, dz. cyt., s. 155–156.

Próby eliminacji tego rodzaju zjawisk zwykle wiążą się z podjęciem specjalnych działań na rzecz równego traktowania przedstawicieli dyskryminowanych grup społecznych. Niektóre spośród tych zabiegów zmierzają do zapewnienia im równości szans tam, gdzie zachodzi ryzyko jej naruszenia<sup>16</sup>. Wydaje się, że dotyczy to w szczególności dyskryminacji uderzającej w sferę tzw. wolności pozytywnej, uwarunkowanej faktyczną możliwością realizacji wybranych celów czy potencjału jednostki<sup>17</sup>. Postulat eliminacji nierówności w tym zakresie prowadzi w pierwszej kolejności do zagadnienia tzw. pozytywnej dyskryminacji<sup>18</sup>. Jest to jedna z koncepcji wyrównywania szans dyskryminowanych mniejszości. Zwykle przybiera ona postać faworyzowania ich przedstawicieli członków w sferach społecznie istotnych, w których nie są oni dostatecznie reprezentowani (np. podczas rekrutacji na studia czy do pracy)<sup>19</sup>. Ryzyko utrwalenia niekorzystnego położenia grupy uprzednio uprzywilejowanej można w takich przypadkach zmniejszyć, uznając powyższe odstępstwo od zasady równego traktowania za dopuszczalne tylko pod pewnymi warunkami (np. tylko przez określony czas<sup>20</sup>). Kłopot w tym, że tego rodzaju praktyki budzą pewne zasadnicze wątpliwości, nawet wtedy, kiedy ich skutki są w jakiś sposób łagodzone. Mamy bowiem do czynienia z rozmyślną dyskryminacją jednej grupy społecznej w celu wyrównania szans dla innej. Praktyka ta stanowi więc wyzwanie dla zasady równego traktowania, której wzmocnieniu ma z założenia służyć. Zwolennicy podobnych rozwiązań wprawdzie argumentują, że jedynym skutecznym sposobem radzenia sobie z utrwaloną dyskryminacją pewnego rodzaju jest po prostu inna dyskryminacja<sup>21</sup>. W konsekwencji jednak państwo, jak trafnie ujmuje to Hartman, ze „strażnika wolności” staje się „strażnikiem równości”<sup>22</sup>. Wszelako nie wszystkie zabiegi zmierzające do wyrównywania szans budzą takie wątpliwości. Stosowane są bowiem w omówionym wyżej celu także takie działania, które zmierzają po prostu do kompensowania niekorzystnego położenia przedstawicieli narażonych na dyskryminację grup społecznych (np. oferta specjalistycznych szkoleń dla członków grup narażonych na nierówne traktowanie na rynku pracy gwoźli zwiększenia ich szans zatrudnienia)<sup>23</sup>, bez ograniczania możliwości korzystania z szans pozostałym członkom społeczności.

16 Na równość szans jako jedno ze sztandarowych hasel politycznej poprawności wskazuje m.in. J. Hartman, dz. cyt.

17 Charakterystyka pojęcia wolności pozytywnej na podstawie: m.in. W. Kwaśnicki, dz. cyt., s. 127, 223–225, 227; M. Marczevska-Rytko, dz. cyt., s. 19–20.

18 Por. hasło *Dyskryminacja pozytywna*, [w:] *Słownik pojęć*, witryna Zespołu Projektu „Równe Traktowanie Standardem Dobrego Rządzenia”, <http://www.siecrownosci.gov.pl/slownik-pojec/art,27,dyskryminacja-pozytywna.html> [data dostępu: 08.03.2019].

19 Dobrym przykładem takich działań jest stosowana w USA tzw. akcja afirmatywna (ang. *affirmative action*). Zob. w tej sprawie A. Szahaj, dz. cyt., s. 155–159.

20 Zob. m.in. hasło *Dyskryminacja pozytywna*.

21 Zob. w tej sprawie A. Szahaj, dz. cyt., s. 158.

22 Por. J. Hartman, dz. cyt.

23 Zob. w tej sprawie m.in. *Działania kompensacyjne*, [w:] *Słownik pojęć*, witryna Zespołu Projektu „Równe Traktowanie Standardem Dobrego Rządzenia”, <http://www.siecrownosci.gov.pl/slownik-pojec/art,18,dzialania-kompensacyjne.html> [data dostępu: 15.04.2019].

Inny rodzaj działań podejmowanych w ramach poprawności politycznej zmierza do eliminacji wrogich działań wymierzonych w przedstawicieli dyskryminowanych grup. Celem podobnych zabiegów zasadniczo jest ochrona ich praw i godności przed naruszeniem ze strony innych członków społeczności. Przy czym kategoria owych wrogich działań na ogół pojmowana jest dość szeroko. Dla przykładu: w myśl definicji zawartej w rekomendacji CM/Rec(2019)1 Komitetu Ministrów Rady Europy przejawem dyskryminacji ze względu na płeć może być zachowanie o charakterze zarówno werbalnym, jak i niewerbalnym, a także praktyka oparta na przekonaniu, że jakaś osoba lub grupa jest gorsza ze względu na płeć, do której należy, czego celem lub skutkiem jest m.in. naruszenie praw bądź godności tej osoby lub grupy osób, wyrządzenie im krzywdy (fizycznej, psychologicznej etc.), tworzenie wrogiego dla nich środowiska, a nawet podtrzymywanie czy wzmacnianie negatywnych stereotypów na temat płci, którą reprezentują<sup>24</sup>. Identyfikacja cech, które stanowią kryterium wyodrębnienia takiej grupy, pozwala z kolei na katalogowanie odmian dyskryminacji. W obiegu potocznym funkcjonują ich nazwy – mówi się np. o „dyskryminacji ze względu na wiek”, czy też o „dyskryminacji ze względu na płeć”. Część spośród nich stanowią specjalnie utworzone nazwy proste, obecnie dobrze zakorzenione w języku potocznym, zwykle zaopatrzone w przyrostki w rodzaju „-izm” lub „-yzm” (m.in. „rasizm”, „seksizm”, „antysemityzm”) bądź „-fobia” (m.in. „ksenofobia”, „homofobia”, „islamo-fobia”). W dalszej części eseju skupimy się na zachowaniach werbalnych stanowiących przejawy dyskryminacji w omówionym wyżej sensie.

Postulat eliminacji tego rodzaju zachowań odsyła nas do pojęcia poprawności politycznej w znaczeniu wąskim. Przy takiej interpretacji tego terminu jego antonimem staje się w pierwszym rzędzie tzw. mowa nienawiści, czyli wypowiedzi będące przejawem jednej lub wielu opisanych wyżej odmian dyskryminacji. Zazwyczaj są one motywowane uprzedzeniami wobec pewnych mniejszości<sup>25</sup>. (Choć możliwe są też takie sytuacje, w których np. autor wypowiedzi cynicznie wykorzystuje prawdziwe lub domniemane uprzedzenia odbiorcy lub odbiorców, samemu ich nie podzielając.) Najbardziej oczywistą ilustracją dla tego rodzaju wypowiedzi mogą być obelgi czy inne obraźliwe słowa adresowane do przedstawicieli dyskryminowanych grup społecznych. Przykładami w języku polskim są terminy takie, jak m.in. „parch” czy „asfalt” stosowane w odniesieniu do (odpowiednio) Żydów i osób czarnoskórych. Otwarte ataki werbalne są stosunkowo najłatwiejszym do wykrycia przejawem mowy nienawiści. Można ją jednak uprawiać w sposób bardziej wyrafinowany, m.in. za pomocą wypowiedzi niedosłownych. Wówczas dyskryminujące treści przekazywane są drogą aluzji, subtelnym insynuacji etc., bez stosowania łatwych do wykrycia obraźliwych określeń. Mowę nienawiści należałoby więc interpretować jako postulat eli-

24 Zob. *Recommendation CM/Rec(2019)1*, Committee of Ministers of the Council of Europe, 2019, s. 4, <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168093b26a>, [data dostępu: 08.04.2019].

25 W sprawie związku między mową nienawiści i uprzedzeniami zob. m.in. M. Winiewski, K. Hansen, M. Bilewicz, W. Sorał, A. Świdzka, D. Bulska, *Mowa nienawiści, mowa pogardy. Raport z badania przemocy werbalnej wobec grup mniejszościowych*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2017, s. 81.

minacji wypowiedzi zawierających treści stanowiące przejawy dyskryminacji (ksenofobiczne, rasistowskie, seksistowskie etc.), a nie tylko konkretnych określeń, jak to sugerowane jest w (2). Poprawność polityczna w znaczeniu wąskim zmierza zatem, w pierwszym rzędzie, do eliminacji tego rodzaju wypowiedzi, co jest szczególnie istotne ze społecznego punktu widzenia. Badania nad tym zjawiskiem wykazują bowiem, że niesie ono ze sobą negatywne konsekwencje nie tylko dla ofiar, ale także dla innych osób, które będą miały z nim kontakt. W przypadku tych pierwszych (zwłaszcza przy nasilonej ekspozycji na tego typu sytuacje) można się spodziewać reakcji podobnej do tych, jakie występują przy innych traumatycznych przeżyciach<sup>26</sup> (oczywiście o różnym stopniu nasilenia). W przypadku osoby, która jest świadkiem ataku, choć nie jego obiektem, można mówić o pewnym splocie zależności. Otóż, im częstszy kontakt mają ludzie z mową nienawiści w otoczeniu, tym bardziej się z nią oswiają. Przy zachowaniu wysokiej ekspozycji na ten bodziec – z czasem mogą uznać takie zachowania za akceptowalne, a w konsekwencji sami chętniej je manifestować. Wzmocniony kontakt z mową nienawiści może zaś skutkować zwiększaniem emocjonalnego dystansu wobec ofiar, ich dehumanizacją (co ilustrują zresztą przywołane wyżej przykłady), a także wzrostem uprzedzeń wobec grupy reprezentowanej przez ofiarę<sup>27</sup>. W konsekwencji zaś – wzrostem wrogich zachowań względem nich. Postulat, by eliminować z dyskursu wyrażenia tego rodzaju, ma więc charakter prewencyjny, służy zapobieganiu możliwym negatywnym społecznym konsekwencjom używania podobnych terminów.

Postulaty politycznej poprawności w znaczeniu wąskim obejmują jednak nie tylko działania zmierzające do eliminacji mowy nienawiści. Podejmowane są również inne metody walki z dyskryminacją różnych grup społecznych przejawiającą się w zachowaniach językowych. Część spośród podejmowanych zabiegów opiera się na mechanizmach językowej perswazji. Użytkownicy języków naturalnych dysponują bowiem szeregiem środków do wywierania wpływu na rozmówców, m.in. za sprawą wyrażen wywołujących pewne reakcje emocjonalne, na co zwrócił uwagę swego czasu m.in. Tadeusz Pawłowski<sup>28</sup>. Wyrażenia należące do języka naturalnego można, według tego filozofa, podzielić na emocjonalnie aktywne i emocjonalnie neutralne. Z tymi pierwszymi związany jest skorelowany na mocy pewnej konwencji jakiś ładunek emocjonalny – pozytywny (np. „bohater”) lub negatywny (np. „zdrajca”). Wyrażenia emocjonalnie neutralne (np. „nożyczki”) na ogół nie mają żadnego z nich<sup>29</sup>. Zauważmy, że w ramach zabiegów podejmowanych w celu przeciwdziałania dyskryminacji pewnych grup społecznych podejmowane są próby zastępowania tradycyjnych określeń dla ich przedstawicieli, które zwykle stanowią terminy o negatywnym

26 Zob. w tej sprawie m.in. M. Bilewicz, M. Marchlewska, W. Soral, M. Winiewski, *Mowa nienawiści. Raport z badań sondażowych*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2014, s. 10.

27 Zob. w tej sprawie m.in. M. Winiewski i in., dz. cyt., s. 4–6, 66–73.

28 T. Pawłowski, *Definicje perswazyjne*, [w:] tegoż, *Pojęcia i metody współczesnej humanistyki*, Warszawa 1986, s. 125–150; J. Maciaszek, *Performatywny aspekt perswazji językowej: kilka uwag o definicjach perswazyjnych profesora Tadeusza Pawłowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2006, nr 3, s. 407–435.

29 Zob. T. Pawłowski, dz. cyt., s. 125–129; J. Maciaszek, dz. cyt., s. 409–410.

ładunku emocjonalnym – terminami przynajmniej emocjonalnie neutralnymi. Dla przykładu: w ten sposób mające negatywne zabarwienie emocjonalne polskie słowo „kaleka” można zastąpić nieposiadającym takiego zabarwienia wyrażeniem „osoba niepełnosprawna”, a „Cygana” – „Romem”. Działania tego rodzaju zmierzają, jak się zdaje, do wygaszenia negatywnych emocji dotyczących osób, do których się odnoszą, co w zamysle ma ograniczyć ich potencjalną dyskryminację. Nie jest to zresztą jedyny mechanizm językowej perswazji, który wchodzi w skład asortymentu politycznej poprawności. Inny zabieg tego typu stanowią podejmowane w ramach walki z seksizmem próby wprowadzania do języka neologizmów na określenie profesji lub funkcji związanych ze społecznym prestiżem, których nazwy dotychczas używane sugerują, że pełniąc je osoba jest mężczyzną, zaś forma nowych wyrażeń wskazuje na kobiety. Środki, za których sprawą podobne zabiegi są przeprowadzane, zależą od języka, będącego przedmiotem operacji. Jeśli np. jego reguły składni dopuszczają stosowanie rodzajów gramatycznych, w grę może wchodzić wprowadzanie odpowiedników tradycyjnych nazw w rodzaju żeńskim. Do języka polskiego w ten sposób zawitały m.in. terminy takie jak „polityczka” (od „polityk”) czy „prezesa” (odpowiednio „prezes”). Nie zawsze takie próby kończą się szczęśliwie (czego dobrym przykładem jest sławetna „ministra” jako żeński odpowiednik słowa „minister”), niemniej są podejmowane. Powiązanie tego rodzaju zabiegów ze zjawiskiem dyskryminacji kobiet jest mniej oczywiste niż w przypadku werbalnego ataku. Z jednej strony bowiem trudno wyobrazić sobie realną krzywdę, jakiej miałyby doznawać kobiety w wyniku braku słów takich jak „polityczka” w języku polskim. Tym bardziej, że zwykle bywa tak, że jeśli kobiety są w jakiejś grupie zawodowej wystarczająco reprezentowane, to żeński odpowiednik nazwy tego zawodu pojawia się w danym języku (jeżeli dopuszcza on tworzenie takich form) w sposób naturalny. Świadczą o tym m.in. zdomowione już w języku polskim takie słowa, jak „lekarka”, „dziennikarka” czy „kierownicza”. Z drugiej jednak strony to, że w niektórych ważnych obszarach życia społecznego kobiety są niewystarczająco reprezentowane, choć obiektywnie trudno wskazać po temu powody, może przemawiać na rzecz tezy, że dzieje się tak za sprawą jakichś barier dla ich społecznego awansu. Brak w języku polskim żeńskich terminów takich jak „prezydentka” trudno uznać za przejaw mowy nienawiści, jednak w kontekście powyższego może zostać uznany za pewien symptom dyskryminacji kobiet w polskim społeczeństwie, o wiele mniej ostentacyjnej, niż np. atak werbalny czy przemoc fizyczna. Arbitralne wprowadzanie podobnych słów do języka zmierza, jak się zdaje, do oswojenia społeczeństwa z myślą, że daną funkcję społeczną może pełnić także kobieta. Wydaje się więc, że w obu powyższych przypadkach mamy do czynienia z próbą zmiany społecznych przekonań i postaw wobec przedstawicieli grup narażonych na dyskryminację za sprawą zmiany sposobu używania języka.

Warto podkreślić, że odrzucanie postulatów poprawności politycznej wcale nie musi oznaczać np. akceptacji dla mowy nienawiści. Zauważmy, że lżenie czy szkalowanie innych ludzi (w tym przedstawicieli mniejszości) w obrębie europejskiego kręgu kulturowego nie świadczy dobrze o kulturze osobistej nadawcy takiego komunikatu. W świecie powyższego można więc popierać postulat unikania podobnych zachowań – bez

akceptowania zasad politycznej poprawności (powołując się np. na kulturę prowadzenia dyskusji czy zwykłą uprzejmość, o możliwych regulacjach prawnych nie wspominając). Kłopot jednak w tym, że termin „przejawy dyskryminacji mniejszości w sferze języka” jest nieostry, wiele zatem zależy od tego, na ile szeroko będziemy go interpretować. Ciekawą ilustracją tego problemu jest pomysł zastępowania terminów „matka” i „ojciec” w oficjalnych dokumentach we Francji neutralnymi płciowo wyrażeniami w rodzaju „Rodzic 1” i „Rodzic 2”<sup>30</sup>. Kłopot bierze się m.in. stąd, że nie zawsze łatwo jest jednoznacznie ustalić np. minimalny próg krzywdy, która kwalifikowałaby się jako przejaw dyskryminacji danej grupy. Wobec powyższego – granice dopuszczalnych interwencji na języku są niekiedy ustalane arbitralnie. Podobne zmiany mogą jednak utrudniać komunikację, zatem aby zaakceptowali je użytkownicy danego języka, powinni być przekonani, że jest to uzasadnione z perspektywy jakiejś realnej społecznej szkody, jaka powstaje w wyniku stosowania konkretnych określeń. Niektóre interwencje tego rodzaju miały już miejsce i okazały się udane. (Przykładem z języka polskiego może być choćby dość powszechnie obecnie używany termin „osoba niepełnosprawna”.) Jeśli jednak proporcje pomiędzy niewygodą związaną ze zmianą języka a rozmiarem społecznej szkody, z uwagi na którą interwencja byłaby podejmowana, nie zostaną zachowane, to jest wątpliwe, by taka modyfikacja przyniosła pożądane efekty. Kłopot z identyfikacją przejawów dyskryminacji może też przynieść skutki społeczne innego rodzaju. Zauważmy, że o ile obrażanie czy szkalowanie etc. innych członków społeczności zwykle nie mieści się w granicach wolności słowa (a zatem z podobnych zachowań można bez problemu zrezygnować), o tyle wygłaszanie uzasadnionej krytyki (w tym także na temat przedstawicieli mniejszości) do wspomnianego standardu należy. Jeśli pojęcie dyskryminacji mniejszości w sferze języka rozumieć na tyle szeroko, by nawet uzasadniona krytyka grupy wyodrębnionej na podstawie jednej ze wspomnianych cech, czy wzmianka o niewygodnych wizerunkowo faktach związanych z jej członkami, była traktowana np. jako działania wzmacniające czy podtrzymujące negatywne stereotypy na ich temat (czyli przejaw dyskryminacji), to w rezultacie zastosowania zasad politycznej poprawności zostanie wprowadzona pewna postać cenzury. Niektórzy krytycy politycznej poprawności, jak wiadomo, takie zarzuty podnoszą.

Kwestia społecznych konsekwencji działań dokonywanych przez jednostki czy grupy prowadzi nas do zagadnienia odpowiedzialności. Przyjrzyjmy się kilku przykładowym wyrażeniom języka polskiego, w których ten ostatni termin występuje:

- (i) „przypisywać komuś odpowiedzialność za coś”
- (ii) „przyjmować na siebie odpowiedzialność za kogoś lub za coś”
- (iii) „ponosić odpowiedzialność za kogoś lub za coś”

Wszystkie przytoczone wyżej przykłady implikują związek pojęcia odpowiedzialności z oczekiwaniem, że podmiot będzie ponosić konsekwencje za swoje decyzje, działania,

30 Zob. np. C. Bremner, *'Mother' and 'father' to be banned on forms as French schools go gender-neutral*, witryna „The Times” z 15.02.2019, <https://www.thetimes.co.uk/article/mother-and-father-to-be-banned-on-forms-as-french-schools-go-gender-neutral-3pzlrcn6d> [data dostępu: 15.04.2019].



zaniechania etc. O ile oczekiwanie to jest uzasadnione z perspektywy zasad współżycia społecznego, w przypadku negatywnych konsekwencji swojego postępowania podmiot może się spodziewać jakichś sankcji społecznych. W (i) implikowane jest nadto sprawstwo lub współsprawstwo pewnych zdarzeń czy procesów (z czym owe sankcje mogą się wiązać), zaś w (ii) – oczekiwanie, że dany podmiot wykaże się dbałością o to, co zostało powierzone jego trosce. Zauważmy, że aby można było mówić o czyjejś odpowiedzialności za kogoś lub coś, musi być spełniony szereg warunków. Przede wszystkim musimy mieć do czynienia z podmiotem zdolnym do moralnej oceny swoich decyzji i czynów. Powinno też chodzić o postępowanie, które podlega ocenie moralnej. Podmiot musi również mieć pewną swobodę działania w zakresie, za który jest odpowiedzialny. To, za co ma odpowiadać, powinno więc w jakiejś mierze pozostawać pod jego kontrolą. Wydaje się, że przy spełnieniu powyższych warunków odpowiedzialność wiąże się z gotowością do ponoszenia konsekwencji za dane postępowanie (własne, niekiedy też cudze) wobec tych, których mogą dotknąć jego skutki. Z tym jednakże zastrzeżeniem, że powinno się to odbywać w granicach wyznaczonych przez pewne moralne normy regulujące m.in. kwestię możliwości nałożenia na podmiot pewnych obowiązków, ich zakres czy ewentualne relacje z innymi zainteresowanymi stronami. Dla przykładu: podstawą do nakładania na prezesa firmy A odpowiedzialności za jej kondycję finansową są normy dotyczące sprawowania funkcji kierowniczej w przedsiębiorstwie (m.in. związanego z tym obowiązku dbałości o powierzona instytucję, co sygnalizowano przy okazji (ii)). Normy te przyzwalają na rozliczanie prezesa firmy A m.in. przez jej inwestorów, ale nie np. przez prezesa firmy konkurencyjnej B, której dobre wyniki A są nie na rękę. Z pojęciem odpowiedzialności w poszczególnych przypadkach mogą się też wiązać warunki bardziej szczegółowe, nie będziemy się jednak nimi zajmować. W kontekście powyższych uwag pojęcie odpowiedzialności można przedstawić roboczo w postaci następującego schematu:

(O) Podmiot X ma obowiązek ponoszenia konsekwencji postępowania *p* wobec podmiotu lub podmiotów Y z uwagi na normę lub zespół norm N

Kwestia odpowiedzialności w kontekście poprawności politycznej rozumianej wąsko odsyła nas do pojęcia odpowiedzialności za słowo. Treść tego ostatniego otrzymujemy w wyniku zastąpienia w (O) wyrażenia „postępowanie *p*” – „wypowiedzią *w*”<sup>31</sup>. Roboczy schemat pojęcia odpowiedzialności za słowo można więc przedstawić następująco:

(OS) Podmiot X ma obowiązek ponoszenia konsekwencji wypowiedzi *w* wobec podmiotu lub podmiotów Y z uwagi na normę lub zespół norm N

Dla zwolenników omawianej koncepcji zmienna N w (OS) reprezentuje zasady poprawności politycznej w rozumieniu wąskim. Co z tego wynika? Przede wszystkim podkreślmy, że w omawianym ujęciu zasadniczą wartością jest równość traktowania członków społeczności. To, co w (OS) reprezentuje zmienna N, musi więc pozostać z tym standardem w zgodzie<sup>32</sup>. Po pierwsze zatem: przejawem odpowiedzialno-

31 W literaturze pojawiają się także inne objaśnienia pojęcia odpowiedzialności za słowo. Zob. m.in. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985, s. 124–125.

32 Zob. w tej sprawie A. Szahaj, dz. cyt., s. 164, 166, 173–174.

ści za słowo jest unikanie mowy nienawiści z uwagi na związane z nią negatywne społeczne konsekwencje. Ze względu na te ostatnie propagowanie dyskryminujących treści (kolidujących przecież z zasadą równego traktowania) w ramach tego ujęcia powinno się wiązać z sankcjami społecznymi – już to ze strony wymiaru sprawiedliwości, już to w postaci presji środowiska. Po drugie: przejawem odpowiedzialności za słowo jest dbałość o kształtowanie stosunków społecznych zgodnie z postulatami poprawności politycznej za pomocą środków językowych (w nawiązaniu do postulatu implikowanego w (ii)). Można powiedzieć, że w tym pierwszym przypadku odpowiedzialność za słowo wiąże się z wymierzaniem sprawiedliwości względem tych, którzy w swoich wypowiedziach naruszają standardy poprawności politycznej pojmowane jako pochodna zasady równego traktowania. (I znane są sytuacje, w których podobne sankcje społeczne miały miejsce<sup>33</sup>.) W drugim natomiast przypadku mamy do czynienia z postulatem, by, zważywszy na rolę języka w kształtowaniu przekonań, w imię wspomnianej zasady świadomie włączyć się w proces wywierania wpływu na opinię publiczną za pomocą środków językowych.

Można powiedzieć, że przeciwnicy poprawności politycznej odrzucają powyższą interpretację zmiennej N w (OS), proponując w jej miejsce inne standardy. Ponieważ krytyka omawianej koncepcji podejmowana jest w rozmaitych kręgach i w oparciu o różne podstawy teoretyczne, trudno byłoby jednak wskazać jakąś jednolitą propozycję w sprawie tej substytucji. Jeśli rozważyć zagadnienie odpowiedzialności za słowo w kontekście standardów wynikających z klasycznej myśli liberalnej, to wydaje się, że zwolennicy poprawności politycznej postulują pewną zmianę w hierarchii wartości. W ramach życia publicznego, jak już sygnalizowano, zasada równości ma być bowiem nadrzędna względem innych zasad – m.in. także wolności. Przyjęcie takiego stanowiska skutkuje zaś zmianą nie tylko granic wolności słowa, ale także odpowiedzialności za słowo. Zakres tej pierwszej ulega pewnemu zawężeniu, natomiast tej drugiej – rozszerzeniu o aspekty, które w tradycyjnym ujęciu nie były brane pod uwagę. Wydaje się przy tym, że stosowana w tych celach społeczna presja, zwłaszcza jeśli ociera się o granice cenzury czy manipulacji, pełni funkcję podobną do „pozytywnej dyskryminacji” wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Pojawia się wobec tego wątpliwość, czy przy okazji walki z niesprawiedliwą społeczną opresją zwolennicy poprawności politycznej nie wylewają przysłowiowego dziecka razem z kąpielą. Być może dobrym rozwiązaniem byłoby znalezienie jakiegoś optimum pomiędzy dwiema (budzącymi emocje) skrajnościami: pozostawianiem pola dla werbalnego nękania pewnych mniejszości a wywieraniem społecznej presji na większość, by podporządkowała się regułom jednej ideologii. Merytoryczną rozmowę można prowadzić bez obrażania narażonych na dyskryminację grup społecznych czy ich poszczególnych przedstawicieli. By była jednak w ogóle możliwa, potrzebna jest swoboda wyrażania

33 Dla przykładu: znana jest historia pewnego noblisty zwolnionego z pracy za uwagi, które zostały uznane za seksistowskie. Zob. O. Woźniak, P. Cieśliński, *Dlaczego kobiety dostały tak mało Nagród Nobla? To zapewne efekt Matyldy*, serwis Wyborcza.pl z 03.10.2016, <http://wyborcza.pl/1,75400,20779745,dlaczego-kobiety-dostaly-tak-malo-nagrod-nobla-to-zapewne-efekt.html> [data dostępu: 15.04.2019].

przekonań, ograniczona raczej zasadami kultury prowadzenia dyskusji niż wymogami pryncypialnie pojmowanej zasady społecznej równości.

## Bibliografia

- Bilewicz M., Marchlewska M., Soral W., Winiewski M., *Mowa nienawiści. Raport z badań sondażowych*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2014.
- Bremner C., 'Mother' and 'father' to be banned on forms as French schools go gender-neutral, wityryna The Times z 15.02.2019, <https://www.thetimes.co.uk/article/mother-and-father-to-be-banned-on-forms-as-french-schools-go-gender-neutral-3pzlrcn6d> [data dostępu: 15.04.2019].
- Działania kompensacyjne*, [w:] *Słownik pojęć*, wityryna Zespołu Projektu „Równe Traktowanie Standardem Dobrego Rządzenia”, <http://www.siecrownosci.gov.pl/slownik-pojec/art,18,dzialania-kompensacyjne.html> [data dostępu: 15.04.2019].
- Hartman J., *Krytyka poprawności*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60, s. 20–26, [http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman/pu.php?c=filozofia\\_polityczna,\\_etyka&p=arystokracja\\_ducha](http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman/pu.php?c=filozofia_polityczna,_etyka&p=arystokracja_ducha) [data dostępu: 08.03.2019].
- Hasło: *Dyskryminacja pozytywna*, [w:] *Słownik pojęć*, serwis Zespołu Projektu „Równe Traktowanie Standardem Dobrego Rządzenia”, <http://www.siecrownosci.gov.pl/slownik-pojec/art,27,dyskryminacja-pozytywna.html> [data dostępu: 08.03.2019].
- Hasło: *Poprawność polityczna*, [w:] *Encyklopedia PWN*, wityryna PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/poprawnosc-polityczna;3960506.html> [data dostępu: 06.03.2019].
- Hasło: *Poprawność polityczna*, [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, wityryna PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/poprawnosc-polityczna;3059482.html> [data dostępu: 06.03.2019].
- Kalin A., *Poprawność polityczna Murzynka Bambo i małpki Fiki-Miki: (wariacje języka teorii w badaniach postkolonialnych – studium przypadków)*, „Literaturoznawstwo” 2012–2013, nr 1(6)–2(7), s. 73–94.
- Kołakowska A., *Poprawność polityczna a mentalność totalitarna*, <https://teologiapolityczna.pl/agnieszka-kolakowska-poprawnosc-polityczna-a-mentalnosc-totalitarna> [data dostępu: 15.03.2019].
- Kwaśnicki W., *Historia myśli liberalnej. Wolność, własność, odpowiedzialność*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2000.
- Maciaszek J., *Performatywny aspekt perswazji językowej: kilka uwag o definicjach perswazyjnych profesora Tadeusza Pawłowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2006, nr 3, s. 407–435.
- Marczewska-Rytko M., *Wolność i jej ograniczenia jako podstawa dyskursu demokratycznego*, [w:] *Kulturowe instrumentarium wolności. Dziennikarstwo, Internet, rynek*, red. R. Paradowski, Wydawnictwo Naukowe INPiD UAM, Poznań 2004, s. 13–24.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985.
- Pawłowski T., *Definicje perswazyjne*, [w:] tegoż, *Pojęcia i metody współczesnej humanistyki*, PWN, Warszawa 1986, s. 125–150.
- Polakowski M., *Multikulturalizm i jego wpływ na bezpieczeństwo demokracji liberalnej*, „Społeczeństwo. Edukacja. Język” 2016, nr 4, s. 45–52.
- Recommendation CM/Rec(2019)1*, Committee of Ministers of the Council of Europe, 2019, s. 1–15, <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168093b26a>, [data dostępu: 08.04.2019].

- Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.
- Szahaj A., Jakubowski, Marek N., *Filozofia polityki*, PWN, Warszawa 2006.
- Traktat ustanawiający Unię Europejską, [http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14436&Itemid=436](http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=14436&Itemid=436) [data dostępu: 08.04.2019].
- Winiewski M., Hansen K., Bilewicz M., Soral W., Świdowska A., Bulska D., *Mowa nienawiści, mowa pogardy. Raport z badania przemocy werbalnej wobec grup mniejszościowych*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2017.
- Woźniak O., Ciesliński P., *Dlaczego kobiety dostały tak mało Nagród Nobla? To zapewne efekt Matyldy*, serwis Wyborcza.pl z 03.10.2016, <http://wyborcza.pl/1,75400,20779745,dlaczego-kobiety-dostaly-tak-malo-nagrod-nobla-to-zapewne-efekt.html> [data dostępu: 15.04.2019].



PAWEŁ TRZASKOWSKI

# Odpowiedzialność portalu za społeczność komentujących. Wnioski z krytycznej analizy hejtu

## 1. Krytyczna analiza hejtu

Słowo „hejt”, obecne w polszczyźnie stosunkowo krótko<sup>1</sup>, doczekało się już nie tylko skodyfikowanego zapisu (odpowiedni wpis pojawił się w zaktualizowanym wydaniu *Wielkiego słownika ortograficznego PWN* z 2016 roku<sup>2</sup>), ale także definicji w słownikach. W *Wielkim słowniku języka polskiego PWN*<sup>3</sup> hejt definiowany jest jako ‘obraźliwy lub agresywny komentarz zamieszczony w Internecie’. Natomiast w internetowym *Wielkim słowniku języka polskiego*<sup>4</sup> znaleźć można dwie definicje. Pierwsza dotyczy, tak jak w poprzednim przypadku, jednostkowego komentarza: ‘wypowiedź, napis lub obrazek o wymowie wrogiej lub krzywdzącej kogoś’. Druga definicja opisuje całe zjawisko, hejt to: ‘ogół negatywnych emocji i ocen, które wyrażają się we wrogich i krzywdzących wypowiedziach pojawiających się masowo’. Choć naturę hejtu dobrze oddawałaby synteza wszystkich trzech definicji, to ta ostatnia wydaje się wyjątkowo trafna, ponieważ zwraca uwagę na pozajęzykowy i masowy charakter hejtu. Jest to bowiem zjawisko społeczne, które jedynie objawia się w języku. Przy próbach opisu należy więc brać pod uwagę nie tylko samą formę hejtu, ale również to, jak powstaje i jakie ma skutki.

---

1 Dane zamieszczone w Google Trends pokazują, że słowa „hejt” zaczęto wyszukiwać na przełomie lat 2013/2014. Od tego czasu najczęściej pojawiało się w wyszukiwarce w styczniu 2019 roku, co ma najprawdopodobniej związek z zamordowaniem prezydenta Gdańska Pawła Adamowicza – to tragiczne wydarzenie sprawiło, że w mediach podjęto temat problemów debaty publicznej w Polsce i nieetycznego języka w ogóle.

2 *Wielki słownik ortograficzny PWN*, red. E. Polański, Warszawa 2016.

3 *Wielki słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 2018.

4 *Wielki słownik języka polskiego PAN*, red. P. Żmigrodzki, Kraków 2007 [online].

Polscy badacze skupiali się dotychczas przede wszystkim albo na próbach definicji hejtu, albo na opisie samego języka<sup>5</sup>. Pełne ujęcie tego zjawiska wymaga jednak podejścia interdyscyplinarnego. W tym artykule bynajmniej nie roszczę sobie prawa do takiego opisu – chciałbym jedynie zwrócić uwagę na pewne perspektywy, które są możliwe w badaniach nad tym zjawiskiem, oraz przedstawić kilka wniosków płynących z przeprowadzonego przeze mnie badania hejtu.

Artykuł oparty jest na analizie hejtu w komentarzach internetowych. Zebrałem i opisałem około 8400 nieetycznych komentarzy zamieszczonych pod 14 artykułami i materiałami wideo na portalach internetowych: „Youtube.com”, „Interia.pl”, „Onet.pl”, „Gazeta.pl” oraz „Wpolityce.pl”. Serwisy te zostały wybrane ze względu na popularność i różnorodność światopoglądową autorów publikacji oraz komentujących.

Do opisu posłużyłem się krytyczną analizą dyskursu (KAD). Wybór KAD podyktowany był kilkoma czynnikami. Przede wszystkim KAD – bardziej niż na budowaniu teorii – koncentruje się na opisywaniu problemów społecznych. Badacz zjawiska, który podejmuje się krytycznej analizy danego dyskursu, zajmuje stanowisko<sup>6</sup> – uważa, że jego praca naukowa ma także charakter społeczny i polityczny<sup>7</sup>, a celem badania jest nie tylko opis, lecz także próba naprawy krzywd i walka z niesprawiedliwością. Takie stanowisko należy bezsprzecznie zająć w stosunku do hejtu, jest to bowiem wykroczenie przeciwko etyce komunikacji, odmiana przemocy językowej, zjawisko niewątpliwie krzywdzące i szkodliwe. Badanie hejtu z pozycji neutralnej, traktowanie go jak ciekawy okaz, bez uznania negatywnego wpływu, byłoby niczym badanie śmiertelnych chorób bez przyjęcia założenia o ich niszczącym wpływie na ludzki organizm<sup>8</sup>.

Ponadto KAD to odpowiednie narzędzie do badania tego, w jaki sposób za pomocą tekstu i wypowiedzi można sprawować kontrolę nad drugim człowiekiem<sup>9</sup>. Według większości prekursorów tego podejścia, KAD powinna zajmować się relacją między dyskursem, władzą, dominacją, nierównością społeczną oraz stanowiskiem badacza wobec tych zjawisk<sup>10</sup>. Powinna również służyć do opisu relacji między poszczegól-

5 Między innymi: A. Naruszewicz-Duchlińska, *Nienawiść w czasach internetu*, Gdynia 2015; *Hejterstwo. Nowa praktyka kulturowa? Geneza, przypadki, diagnozy*, red. J. Dynkowska i in., Łódź 2017; K. Garwol, *Hejt w Internecie – analiza zjawiska*, „Edukacja – Technika – Informatyka” 2016, nr 4 (18), s. 304–309; E. Szymczak, *Hejting jako przykład współczesnego zagrożenia w przestrzeni społecznej*, „Studia Edukacyjne” 2015, nr 37, s. 91–107; M. Juza, *Hejterstwo w komunikacji internetowej: charakterystyka zjawiska, przyczyny i sposoby przeciwdziałania*, „Profilaktyka Społeczna i Resocjalizacja” 25, 2016, s. 27–50; H. Różyk, „Hejt” jako narzędzie walki politycznej, „e-Politikon” XVII, wiosna 2016, s. 121–145.

6 N. Fairclough, *Language and power*, New York 1989, s. 5.

7 T. A. van Dijk, *Badania nad dyskursem*, [w:] tegoż (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, Warszawa 2001, s. 32.

8 Tamże.

9 T. A. van Dijk, *Principles of critical discourse analysis*, „Discourse & Society” (London. Newbury Park and New Delhi), vol. 4(2), s. 249–250.

10 Tamże, s. 249, 252; R. Wodak, *Introduction*, [w:] tegoż (red.), *Language, Power and Ideology: Studies in political discourse*, John Benjamins Publishing Company 1989, s. 14; A. Warzecha, *Krytyczna analiza dyskursu (KAD) w ujęciu Normana Fairclougha: zarys problematyki*, „Konteksty Kultury”, t. 11, 2014, z. 2, s. 169; N. Fair-

mi grupami społecznymi a władzą. Władza, czyli kontrolowanie nieuprzywilejowanej grupy przez grupę uprzywilejowaną, oparta jest na dostępie do pewnych dóbr, które są cenione w danym społeczeństwie: do bogactwa, statusu społecznego, przynależności do danej grupy<sup>11</sup>. Takim dobrem jest również dostęp do dyskursu, należy bowiem pamiętać, jak słusznie ujęła to Ruth Wodak, że samym językiem nie da się sprawować władzy – za pomocą języka władzę mogą sprawować tylko ci, którzy już ją posiadli (*language only gains power in the hands of the powerful*)<sup>12</sup>.

Hejterzy uzurpują sobie władzę nad osobą, którą atakują. Dysponują indywidualnym głosem w sekcji komentarzy (hejt jako pojedyncza wypowiedź) oraz siłą wynikającą z masy wpisów, w których wyrażone są podobne poglądy (hejt jako ‘ogół negatywnych emocji i ocen’). Ponieważ władza polega między innymi na dostępie do dyskursów, to komentując tekst na portalu, użytkownik rozszerza w ten sposób swoją władzę. Nie ma natomiast rzeczywistej kontroli nad dyskursem, w którym uczestniczy, może jedynie do niego dołączyć.

Trudno właściwie jednoznacznie określić, na kim spoczywa odpowiedzialność za hejt, gdyż dyskurs dominacji i nierówności jest zawsze współtworzony<sup>13</sup>. Czy jest to użytkownik, który publikuje jeden nieetyczny komentarz? Czy winowajcą jest również ten, kto takie wiadomości upublicznia – czyli portal, który często nie tylko unika odpowiedzialności za słowa w sekcji komentarzy, ale też stronnictwym i nacechowanym materiałem wyjściowym prowokuje użytkowników do zamieszczania nieetycznych wpisów? Czy może winowajcą jest także ten, kto tylko czyta hejterskie komentarze i swoją bierną postawą upewnia pozostałych, że takie zachowania językowe są dopuszczalne, ponieważ nikt nie będzie przeciwko nim protestował?

Nieco jaśniej, choć również niejednoznacznie, prezentuje się to, kto w hejcie jest ofiarą. Intuicja nakazuje sądzić, że ofiarą hejtu jest osoba, w którą hejt został bezpośrednio wymierzony. Jednak co się dzieje, jeśli nie czytała tych treści? Albo czytała, ale nie poczuła się urażona? Może ofiarą jest postronny obserwator, który taki hejt przeczytał i zaczął odczuwać pogardę do opisywanej w niej postaci lub pomyślał, że taki język jest normą w komunikacji internetowej? A może, choć jest to teza cokolwiek kontrowersyjna, ofiarą jest sam hejtujący, który zamieszczając nieprzychylny komentarz (może nawet niespecjalnie wulgarny albo agresywny), mimowolnie stał się częścią tłumy dokonującego na swojej ofierze swoistego samosądu?

W tym artykule skupiam się tylko na jednym z wymienionych wyżej zagadnień – odpowiedzialności portalu za hejt publikowany w sekcjach komentarzy. Krytyka hejtu zazwyczaj koncentruje się na autorach poszczególnych wypowiedzi. Portal internetowy, który publikuje ich komentarze, unika odpowiedzialności za zamieszczone w nich

lough, A. Duszak, *Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy dla lingwistyki i nauk społecznych*, [w:] tychże (red.), *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Kraków 2008, s. 10; N. Fairclough, *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. 2nd ed., Routledge 2013, s. 8.

11 T. A. van Dijk, *Principles of critical discourse analysis*, s. 254.

12 R. Wodak, *Introduction*, s. 15.

13 T. A. van Dijk, *Principles of critical discourse analysis*, s. 255.



treści, przeważnie formułując stosowny zapis w regulaminie<sup>14</sup>. Zasadność i skuteczność takich zapisów należy w tym przypadku analizować z perspektywy nie językoznawstwa, lecz prawa (jak dotąd nieliczne procesy w Polsce pokazały, że odpowiedzialnością za hejt można obarczyć portal<sup>15</sup>). Niemniej z etycznego punktu widzenia serwis udostępniający przestrzeń do komentowania jest współodpowiedzialny za hejt, który może się w niej pojawić. W tym artykule postaram się przedstawić środki, które portale mogłyby przedsięwziąć, aby poprawić jakość komentarzy swoich czytelników. Kieruję się przy tym opinią R. Wodak, która uważa, że badanie metodą KAD powinno zawierać w sobie element prognostyczny – sugestie badacza co do tego, jak rozwiązać dany problem społeczny<sup>16</sup>.

Zanim przejdę do kwestii odpowiedzialności portalu za wpisy swoich użytkowników i przedstawię propozycje naprawy sekcji komentarzy, na podstawie wyników przeprowadzonej analizy omówię własną definicję hejtu. To konieczne, ponieważ zjawisko hejtu, rozpoznane stosunkowo niedawno, definiowane jest przez badaczy bardzo różnie.

## 2. Jak rozpoznać hejt?

Podczas prac nad krytyczną analizą dyskursu hejtu zebrałem 8400 komentarzy pod 14 różnymi materiałami zamieszczonymi na 5 portalach internetowych. Nie wszystkie z tych komentarzy były nieetyczne i nie wszystkie powinny być klasyfikowane jako hejt. Jak w takim razie rozpoznać te, które są hejtem?

W roku 1964 Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych wydał decyzję w sprawie *Jacobellis v. Ohio*. Spór dotyczył filmu *Kochankowie* Louisa Malle'a, który wywoływał kontrowersje obyczajowe, głównie za sprawą przedstawionej w nim sceny kobiecego orgazmu. Sprawa *Jacobellis v. Ohio* odnosiła się do zakazu wyświetlania, który władze stanu Ohio chciały nałożyć na film Malle'a. Sąd Najwyższy uznał, że zakaz wyświetlania filmu byłby niezgodny z pierwszą poprawką do konstytucji USA (tej, która mówi między innymi o prawie do wolności wypowiedzi). Po tym procesie do powszechnego użycia wszedł zwrot „I know it when I see it” (w przybliżeniu: „Potrafię to rozpoznać, kiedy to widzę”). Tymi słowami Potter Stewart, jeden z sędziów Sądu Najwyższego, odpowiedział na prośbę o zdefiniowanie twardej pornografii<sup>17</sup>. Mówiąc „I know it when I see it”, przyznawał, że pewne zjawiska są nieuchwytnie i niemożliwe do zdefiniowania, ale zarazem odwoływał się do indywidualnej wrażliwości i osądu odbiorców.

14 Na przykład: „Użytkownicy ponoszą całkowitą odpowiedzialność za wprowadzane przez siebie treści jak i szkody powstałe w wyniku ich zachowania niezgodnego z powyższymi zastrzeżeniami”. *Regulamin świadczenia usług elektronicznych przez grupę INTERIA.PL* [online].

15 M. Jałoszewski, *Gierych znowu wygrał z internetowymi hejterami*, „Gazeta Wyborcza” [online], 30 września 2016.

16 V. Kopińska, *Krytyczna analiza dyskursu – podstawowe założenia, implikacje, zastosowanie*, „Rocznik Andragogiczny” (Toruń), t. 23, 2016, s. 315.

17 *Jacobellis v. Ohio*, 378 U.S. 184 (1964), US Supreme Court [online].

Tak samo jest z hejtem – trudno o bezsporny osąd i jednoznaczną definicję (choć postaram się przedstawić przynajmniej jej zarys w dalszej części tekstu). Niemniej odbiorca, a już w szczególności ofiara, wie, kiedy hejt się dokonał.

Na podobnym założeniu oparta jest teoria *Dangerous Speech* („Niebezpiecznej mowy”) Susan Benesch<sup>18</sup>. Niebezpieczna mowa to termin, który powstał na określenie języka nawołującego bądź prowokującego do przemocy. Język ten wymierzony jest w społeczności (jednostek dotyczy tylko wtedy, kiedy reprezentują daną grupę) – ma obudzić w odbiorcy strach przed członkami tych grup. Podstawowym kryterium klasyfikacji wypowiedzi jako niebezpiecznej mowy jest to, czy po jej otrzymaniu odbiorca będzie bardziej skłonny do stosowania przemocy fizycznej wobec opisanej w niej grupy.

Autorzy teorii niebezpiecznej mowy słusznie podkreślają, że nie każda wypowiedź jest równie szkodliwa, niemożliwe jest również sporządzenie listy zakazanych słów. Nie tylko forma decyduje o niebezpieczeństwie wypowiedzi, lecz też kontekst, w którym dany tekst funkcjonuje. Pisał o tym także Michał Głowiński, formułując założenia mowy agresji:

W poszczególnych użyciach, a więc w praktyce wypowiedzeniowej, krystalizuje się mowa agresji. Jej uformowanie się w jakimś tylko stopniu zależy od samej materii językowej, czynnikiem dominującym są jednak sytuacje i konteksty, w jakich dana wypowiedź się realizuje i jakie w niej wyrażają się intencje mówiącego. Można zatem krótko rzecz sformułować: o języku agresji w niewielkim stopniu decyduje substancja, czynnikiem zasadniczym jest zaś funkcja<sup>19</sup>.

Autorzy teorii niebezpiecznej mowy dzielą wypowiedzi ze względu na stwarzany przez nie stopień niebezpieczeństwa. Niebezpieczeństwo ocenia się, biorąc pod uwagę pięć czynników: wiadomość, nadawcę, odbiorcę, medium oraz kontekst społeczno-historyczny. Inny zasięg oddziaływania i szkodliwość będzie miała oficjalna wypowiedź polityka w telewizji o ogólnokrajowym zasięgu, inny zaś nienawistny napis w przestrzeni publicznej, a jeszcze inny anonimowy komentarz pod artykułem na portalu informacyjnym.

Przeważająca większość analizowanych przeze mnie komentarzy nie spełniała definicyjnych wymagań niebezpiecznej mowy. Należy pamiętać, że to, co w teorii Benesch podlegało zmiennym, w przypadku hejtu w anonimowych komentarzach na portalach informacyjnych często jest stałe. Dla hejtu w sekcji komentarzy stałe są: medium (Internet), nadawca (przeważnie anonimowy komentujący) i odbiorca (również anonimowy, ale nieujawniony czytelnik). Różny jest kontekst (przede wszystkim portal, na którym pojawia się komentarz, lecz także czas, w którym się to dokonuje) oraz oczywiście sama wiadomość (choć nie jest to wcale oczywiste – analiza dyskursu pokazała, że hejterskie wpisy są bardzo schematyczne, ponadto w analizowanym

18 S. Benesch i in., *Dangerous speech: a practical guide*, 31 grudnia 2018 [online].

19 M. Głowiński, *Mowa agresji*, [w:] *Człowiek i agresja. Głosy o nienawiści i przemocy. Ujęcie interdyscyplinarne*, Warszawa 2002, s. 260–261.

przypadku oparte są na tym samym gatunku wypowiedzi, czyli na komentarzu). Te cechy sprawiają, że hejt w sekcji komentarzy ma niewielką siłę oddziaływania, nawet jeśli nawołuje do przemocy i nienawiści. Nie oznacza to jednak, że jest niewinny – mimo że odbiorca takiego komunikatu nie będzie raczej skłonny do stosowania fizycznej przemocy wobec ofiary hejtu, to jego opinia o niej może się pogorszyć. Zwracali na to uwagę autorzy raportu *Mowa nienawiści, mowa pogardy w Polsce 2016*, którzy doszli do wniosku, że zamiast o mowie nienawiści zasadniej jest mówić właśnie o mowie pogardy. Przeanalizowane przykłady ataków słownych wskazywały bowiem, że na tym uczuciu oparte jest zjawisko do tej pory nazywane mową nienawiści. Pogarda uniemożliwia odczuwanie empatii wobec pogardzanego, ustanawia wyraźną hierarchię „gorszy – lepszy”, a samo zjawisko mowy pogardy „zbudowane jest na tej poniżającej emocji, która blokuje jakiegokolwiek reakcje empatyczne i uprzedmiotawia innego człowieka”<sup>20</sup>. Tak też należy rozpoznawać hejt – **jeśli po przeczytaniu komentarza / grupy komentarzy odbiorca skłonny jest myśleć o opisanej w nim / nich osobie gorzej, z pogardą – wtedy takie wypowiedzi należy klasyfikować jako hejt**.

Szkodliwość pojedynczego, wyizolowanego z sekcji komentarzy wpisu łatwo jest zanegować. Dlatego też na hejt zasadniej jest patrzeć jako na szersze zjawisko, obejmujące wiele wypowiedzi. Takie spojrzenie pozwala zakwalifikować jako hejt niektóre wpisy, naruszające czyjąś godność, ale niełamające zasad kultury języka. Pewne teksty jawią się jako nieetyczne dopiero po poprawnym odczytaniu implikatury konwersacyjnej. Żaden algorytm filtrujący nie zatrzyma komentarza o treści „czysty dziadek”, a tylko nieliczni czytelnicy zgłosiliby go do usunięcia. Mimo to komentarz ten może być nieetyczny, jeśli spojrzysz się na szerszy kontekst, w którym występuje. W innych komentarzach kilkakrotnie pojawił się wątek komunistycznego zaangażowania dziadka opisywanej osoby<sup>21</sup>. W nawiązaniu do nich wypowiedź o treści „czysty dziadek” powtarza tę samą informację, staje się kolejnym głosem, który zarzuca komuś uwikłanie w komunizm, skazę na charakterze, uległość. Tym samym odziera Drugiego z godności, co jest głównym wykroczeniem przeciw etyce słowa, oraz wzbudza wobec niego poczucie pogardy. Taki komentarz powinien więc być uznany za element hejtu.

### 3. Definicja hejtu

Kryterium pogardy jest podstawowe do rozpoznania hejtu, nie jest to jednak jedyna cecha charakterystyczna tego zjawiska. Na podstawie przeprowadzonych obserwacji przyjmuję następującą, rozszerzoną definicję hejtu:

- Hejt to odrębna strategia komunikacyjna, która nie jest tożsama z nienawiścią oraz mową nienawiści. Często asocjacja hejtu z nienawiścią jest prawdopodobnie konsekwencją naturalnego i skądinąd logicznego kojarzenia hejtu z angielskim czasownikiem *to hate* oraz terminem *hate speech*. Etymologia oraz uzus wskazują na inny,

<sup>20</sup> M. Wiśniewski i in., *Mowa nienawiści, mowa pogardy. Raport z badania przemocy werbalnej wobec grup mniejszościowych*, Warszawa 2017, s. 9 [online].

<sup>21</sup> Komentarze pod materiałem wideo: *Mateusz Kijowski zMASAKROWANY przez dziennikarzy na konferencji prasowej w sprawie AFERY FAKTUROWE*, 5 stycznia 2017, „YouTube” [online].

sprecyzowany zakres użycia terminu *hejt*, który pochodzi od potocznego angielskiego zwrotu *to hate on somebody*, oznaczającego ‘silną niechęć, krytykę bądź agresję’ (‘expresses strong dislike for; criticize or abuse’<sup>22</sup>).

- Hejt to zjawisko charakterystyczne dla komunikacji internetowej. Używanie tego terminu do określania krytyki w innym kontekście ma charakter referencyjny, wskazuje na podobieństwo danej sytuacji do hejtu w sieci. Hejt należy rozpatrywać przede wszystkim z perspektywy medium Internetu.

- Hejt to strategia komunikacyjna w dużym stopniu oparta na agresji językowej. Jego celem nie jest komunikacja treści, lecz wyrażenie uczuć i emocji. Hejt nie jest nastawiony na reakcję odbiorcy ani kontakt z nim.

- Hejt może być wymierzony zarówno w jednostkę, jak i w grupę.

- Hejt zazwyczaj łamie zasady kultury słowa, ale nie jest to warunek konieczny jego zaistnienia. Niektóre pozornie nieszkodliwe wypowiedzi mogą zostać odczytane jako napastliwe ze względu na bliskość innych, *explicite* agresywnych treści, które przekazują te same emocje. Pełne odczytanie intencji komentujących możliwe jest dopiero po poprawnym rozpoznaniu implikatury konwersacyjnej.

- Hejt może przybierać różne formy, wyznaczniki językowe nie są wystarczającą podstawą stwierdzenia, czy dana wypowiedź może zostać sklasyfikowana jako hejt. Sam fakt pojawienia się agresji słownej również nie jest jednoznaczny z wystąpieniem hejtu.

- Hejt jest również bezpośredni (przyjmuje formę bezpośredniego ataku), powszechny (może wystąpić pod materiałem na każdy temat), masowy (wiele głosów wyraża ten sam negatywny pogląd), schematyczny (większość wypowiedzi powtarza te same treści w podobnej formie) oraz nieetyczny (wymierzony jest w godność ofiary).

Przeprowadzona przeze mnie krytyczna analiza hejtu pozwoliła także wskazać następujące cechy tych specyficznych komentarzy – wykorzystywane w nich strategie dyskredytacyjne oraz punkty zaczepienia ataku hejterów.

Strategie dyskredytacyjne wykorzystywane w hejcie to przede wszystkim: subiektywizacja, prowokacja obyczajowa, odwracanie uwagi, etykietowanie, deprecjacja, pryncypializm, insynuacje, wyśmianie i ośmieszenie.

Punkty zaczepienia hejtu to tematy, które hejterzy poruszają w swoich komentarzach, aby zdyskredytować ofiarę. Są to przede wszystkim: brak wiarygodności, nieuczciwość, niekompetencja, zależność / brak wolnej woli, uwikłanie, zdrada, seksualność, życie prywatne, wygląd, cynizm, hipokryzja oraz obcość / inność.

Powyższa lista nie jest kompletna bez szerszego omówienia oraz przykładów, które wymagają innej, o wiele obszerniejszej publikacji. Niemniej to skrótowe przedstawienie pozwala zarysować typ wypowiedzi, który publikowany jest w sekcjach komentarzy na portalach internetowych. Treść i forma tych wpisów stoi w wyraźnej sprzeczności nie tylko z zasadami etyki słowa, lecz również z regulaminami obowiązującymi na analizowanych stronach.

22 Cambridge English Dictionary [online].

#### 4. Zasady publikowania treści użytkowników na portalach internetowych

Wszystkie portale, których sekcje komentarzy były analizowane, mają regulaminy określające, jakie treści nie powinny być zamieszczane przez użytkowników. Każdy wydawca definiuje te wymagania inaczej, choć dotyczą one zazwyczaj podobnych zagadnień: naruszania praw autorskich przez komentujących, zrzeczenia się odpowiedzialności usługodawcy za komentarze użytkowników, zamieszczania przez komentujących spamu i reklam oraz innych treści niedozwolonych, w tym takich, które naruszają zasady kultury języka. Szczegółowe reguły dotyczące języka komentarzy internetowych w poszczególnych serwisach prezentują się następująco.

Regulamin „Wpolityce.pl” zabrania stosowania wulgaryzmów oraz publikowania treści, które powodują szkodę lub krzywdę osób trzecich lub instytucji. Niedozwolone jest również zamieszczanie komentarzy, które łamią normy moralno-etyczne, dobre obyczaje lub zwyczaje<sup>23</sup>. Serwis „Interia.pl”:

[...] zastrzega sobie prawo do usunięcia, już dodanych: Wpisów i Komentarzy, które zawierają zwroty lub określenia powszechnie uznawane za wulgarne (art. 3 Ustawy o języku polskim z dnia 7 października 1999r.) lub zwroty, lub określenia powszechnie uznawane za obraźliwe, lub mogące naruszać dobra osobiste osób trzecich, niezgodne z obowiązującym prawem [...]<sup>24</sup>.

Ponadto nad polem do wpisywania komentarza widnieje napis „Bez hejtu: Grupa Interia.pl przeciwstawia się niestosownym, nasyconym nienawiścią komentarzom, niezależnie od wyrażanych poglądów. Jeśli widzisz komentarz, który jest hejtem – **wyślij nam zgłoszenie**”<sup>25</sup>. Kliknięcie w ostatni zwrot przekierowuje użytkownika do formularza kontaktowego.

Do treści zamieszczanych na stronach serwisu „Gazeta.pl” odnoszą się trzy dokumenty. Część z nich dotyczy wypowiedzi na forum portalu, z braku szczegółowych informacji należy uznać, że zasady w nich przedstawione dotyczą również komentarzy pod artykułami:

Niedopuszczalne jest umieszczanie przez Użytkowników na stronach Forum.gazeta.pl oraz w komentarzach pod artykułami treści sprzecznych z prawem, wzywających do nienawiści rasowej, wyznaniowej, etnicznej czy też propagujących przemoc. Niedopuszczalne jest również umieszczanie na stronach Forum.gazeta.pl oraz w komentarzach pod artykułami treści uznanych powszechnie za naganne moralnie, społecznie niewłaściwe

23 Regulamin serwisów wPolityce.pl wGospodarce.pl wPolsce.pl abcTygodnik.pl [online].

24 Regulamin świadczenia usług elektronicznych przez grupę INTERIA.PL [online].

25 Napis ten nie był zamieszczony w okresie zbierania materiałów do badania, czyli od października 2017 do czerwca 2018.

(w tym zawierających wulgaryzmy, treści, którymi obraża się rozmówców lub atakuje ich personalnie, podszywa się pod inne osoby, treści stanowiących spam)<sup>26</sup>.

W „Netykiecie” można znaleźć następujące wytyczne dotyczące języka oraz zachowań użytkowników:

- Nie przeklinaj.
- Nie obrażaj i nie atakuj personalnie swoich rozmówców.
- Nie podszywaj się pod innych. [...]
- Ignoruj **trolle** – użytkowników, których jedynym celem jest dokuczanie i krytykowanie. Twoje odpowiedzi na ich posty tylko ich zachęcą do dalszej działalności. Wystarczy, że zgłosisz ich działalność administracji.
  - Uważaj z humorem i ironią! Mogą być niezrozumiałe albo obraźliwe. Możesz używać „smileyów”, czyli symboli oznaczających uczucia. Odczytuj je, przechylając głowę w lewo – uśmiech możesz przekazać jako :-) a „z przymrużeniem oka” jako ;-)
  - Jeśli chcesz zwrócić komuś uwagę, zrób to kulturalnie, najlepiej na adres prywatny. Staraj się doradzać innym, a nie wyśmiewać ich – każdy był kiedyś początkujący!<sup>27</sup>

Natomiast na podstronie „Forum Gazeta.pl – pomoc” wyjaśniono, dlaczego niektóre posty mogą zostać usunięte przez administratorów strony:

Dlaczego moja wypowiedź została skasowana?

Wypowiedź musiała naruszyć Regulamin, być sprzeczna z zasadami Netykiety lub mocno odbiegać od tematyki forum. Pozwalamy na publikację dowolnych poglądów, o ile ich głoszenie nie jest niezgodne z prawem. Nie ingerujemy w wolność słowa, chcemy tylko, żeby na forum było mniej spamu i wulgaryzmów. W przypadku rażących naruszeń Netykiety, administracja forum może usunąć wszystkie posty sprawcy z okresu, w którym naruszanie wystąpiło.

Informacje o przyczynie usunięcia są udzielane tylko autorom usuniętych wypowiedzi i tylko listownie [...]<sup>28</sup>.

Mimo że w grudniu 2018 roku „Onet” zrezygnował w ogóle z publikowania komentarzy użytkowników w sekcjach wiadomości i kultura<sup>29</sup>, to w regulaminie portalu nadal widnieje informacja, że użytkownik ponosi odpowiedzialność za swoje komentarze<sup>30</sup>.

Najbardziej szczegółowy regulamin dla swoich użytkowników, a dokładniej „wytyczne dla społeczności”, zamieszcza „YouTube”. Należy pamiętać, że te zasady

26 *Zasady korzystania z serwisów internetowych Agory SA* [online].

27 *Netykieta* [online].

28 *Forum Gazeta.pl – pomoc* [online].

29 PS, *Onet rezygnuje całkowicie z komentarzy w serwisach Wiadomości i kultura*. „Użytkownicy czytają inne materiały”, „Wirtualne media” 5 grudnia 2018 r [online]. Komentarze do krytycznej analizy dyskursu hejtu zostały oczywiście zebrane przed zamknięciem możliwości komentowania.

30 *Regulamin portalu internetowego Onet* [online].

odnoszą się zarówno do zamieszczanych w serwisie materiałów wideo, jak i do publikowanych pod nimi komentarzy<sup>31</sup>. Szczegółowo omówione są między innymi przypadki dotyczące nękania i poniżania. „YouTube” zabrania publikowania między innymi następujących treści:

- Ujawnianie danych osobowych, takich jak adres, prywatne adresy e-mail, prywatne numery telefonów, numer paszportu lub dane konta bankowego. [...]
- Treści, które są celowo publikowane w celu upokorzenia innych osób.
- Treści zawierające bolesne lub negatywne osobiste komentarze/filmy na temat innej osoby.
- Treści, które nakłaniają innych do nękania poszczególnych osób lub grożenia im w YouTube albo poza platformą. [...]
- Treści grożące konkretnym osobom przemocą fizyczną lub zniszczeniem mienia<sup>32</sup>.

Obserwacja, że regulaminy serwisów są nieprzestrzegane przez użytkowników, nie jest zaskakująca. Podczas zbierania materiałów do badania pod artykułami znalazłem między innymi następujące komentarze:

Żydzi w swej bezprzykładnej pazerności codziennie uporczywie pracują, by wszyscy Polacy ich znienawidzili. Znienawidzili czystą, bezinteresowną, dożywotnią nienawiścią. Która kiedyś znajdzie ujście<sup>33</sup>.

Ten polityczny trup cały czas jeszcze myśli, że żyje, jest zdrowy i wielka kariera przed nim chociaż smród padliny rozciąga się wokół niego i smród ten jest coraz silniejszy. Wszyscy go czują tylko nie on sam<sup>34</sup>.

Powinni przerobić tego Rydzyka na paszę dla kurczaków. Hit sezonu. Karma święcona<sup>35</sup>.

Zaskakuje jednak, że komentarze te można było przeczytać na portalach prawie rok po ich publikacji (zamieszczane były w kwietniu–maju 2018 roku i pozostawały nie-usunięte w momencie składania tego artykułu, czyli w marcu 2019).

## 5. Odpowiedzialność portalu za treści publikowane przez użytkowników

To, że komentarze jawnie sprzeczne z regulaminem są zamieszczane na portalach i przez długi czas pozostają nieusunięte, może być wyjaśnione na kilka sposobów:

- Ani czytelnicy, ani moderatorzy stron nie wiedzą o hejcie w sekcji komentarzy, ponieważ nikt jej nie czyta. Sekcja komentarzy funkcjonuje jako pewnego rodzaju

31 YouTube, *Zasady i bezpieczeństwo*. [online].

32 YouTube, *Zasady dotyczące nękania i poniżania w sieci* [online].

33 Komentarz pod artykułem: PZ, *Szkolujące słowa Fogelmana: Uważam, że w Polsce jest wielu antysemitów i wylazi ich coraz więcej*, 20 kwietnia 2018, „Wpolityce.pl” [online].

34 Komentarz pod artykułem: *Ryszard Petru: Po wyborach startuję z nowym projektem*, 16 maja 2018, „In-tertia.pl” [online].

35 Komentarz pod artykułem: mk, *„Rydzyk oburzony projektem zakazu hodowli zwierząt na futra. »Może zakażą hodowli kurczaków?«*, 10 maja 2018, „Gazeta.pl” [online].

bufor – przestrzeń do wyrażania negatywnych emocji. Zamieszczane tam wpisy nie są przez nikogo traktowane poważnie, nie stanowią przyczynku do dyskusji albo nawet sporu.

- Użytkownicy portali czytają nieetyczne komentarze, ale nie reagują, natomiast moderatorzy stron nie wiedzą o nich. Takie wyjaśnienie byłoby przykładem na desensytyzację czytelników<sup>36</sup> – przez ciągłą ekspozycję na dane zjawisko (w tym przypadku na hejt) społeczeństwo uodparnia się na nie i wykazuje wobec niego większą tolerancję. Skuteczna moderacja jest natomiast niemożliwa, ponieważ treści zamieszczanych przez użytkowników jest zbyt wiele.

- Czytelnicy wiedzą o hejcie i zgłaszają go administracji strony, ale moderatorzy decydują się go pozostawić – taką możliwość można wyjaśnić przynajmniej na trzy sposoby. Moderatorzy mogą uznać, że zgłoszony przez użytkowników komentarz nie łamie postanowień regulaminu. Mogą również pozostawiać niektóre kontrowersyjne wpisy, ponieważ te, które już usunęli, łamały zasady etyki słowa w jeszcze bardziej rażący sposób (zadziałał więc również mechanizm desensytyzacji). Możliwe także, iż moderatorzy celowo zostawiają kontrowersyjne wpisy, aby sekcja komentarzy zainteresowała więcej czytelników, co przekłada się na większą poczytność materiału (a więc w konsekwencji – także wpływy wydawcy z reklam).

- Czytelnicy wiedzą o hejcie i nie reagują, moderatorzy również wiedzą o hejcie i nie reagują – wszyscy uczestnicy tej sytuacji komunikacyjnej doszli do wniosku, że taki jest sposób komunikacji w Internecie, a jakiegokolwiek przeciwdziałanie temu zjawisku skończy się niepowodzeniem. Dlatego też niektórzy wydawcy, tak jak na przykład „Onet”, rezygnują z umożliwiania użytkownikom zamieszczania komentarzy.

Strony, które blokują możliwość zamieszczania komentarzy oraz usuwają wpisy użytkowników, często spotykają się z zarzutami o cenzurę i tłumienie wolności wypowiedzi. Ten sprzeciw internautów wynika z błędnej oceny roli wydawcy portalu internetowego.

Panuje powszechne przekonanie, że w sieci wszędzie można powiedzieć wszystko. Istotnie, dostęp do większości stron jest powszechny i darmowy (choć wraz z profesjonalizacją mediów internetowych i wprowadzeniem abonamentu na cyfrowe treści nie jest to już takie oczywiste), ale należy pamiętać, że większość podmiotów funkcjonujących w Internecie to prywatne przedsiębiorstwa. Strony internetowe mogą jawić się jako agora, miejsce dostępne dla wszystkich, w którym każdy ma prawo wyrazić swoją opinię (wydawcy portali mogą wręcz dążyć do osiągnięcia takiego wrażenia), są jednak utrzymywane głównie z pieniędzy reklamodawców. Użytkownik portalu nie ma wobec takiego reklamodawcy żadnych zobowiązań (może kupić jego produkt bądź nie), natomiast to właścicielowi portalu zależy na pozyskaniu obu – czytelnika oraz reklamodawcy. W tym celu dostosowuje do nich publikowane na stronie treści i dlatego też na popularnych portalach informacyjnych i społecznościowych, które mają trafiać do szerokiego odbiorcy, nie ma materiałów bardzo kontrowersyjnych (np. filmy, w których ukazana jest czyjaś śmierć) bądź obłożonych ograniczeniem wiekowym

36 Uniwersytet Warszawski, *Mowa pogardy* – wykład dr. hab. Michała Bilewicza, prof. UW, 18 maja 2018 [online].



(np. pornografii). Choć publikowanie takich treści zwiększyłyby poczytność w pewnej grupie społecznej, to odstraszyłyby inną – wraz z reklamodawcami, którzy chcieliby sprzedać jej swoje produkty. Obowiązują więc ograniczenia nałożone na publikowanie niektórych treści, często jednak egzekwowane są dyskretnie.

Ten sam mechanizm zaczyna powoli funkcjonować w przypadku nieetycznego języka. W obawie przed utratą bardziej wymagającego czytelnika wydawcy internetowi zaczynają wprowadzać albo dokładną moderację komentarzy (zrobiono tak na przykład w internetowym wydaniu dziennika „The New York Times”), albo rezygnują z nich w ogóle, tak jak „Onet”, którego zła jakość komentarzy była wręcz anegdotyczna. W poprawie jakości komunikacji internetowej kluczowy okazuje się więc konsumencki wybór – odpowiedni poziom komunikacji pojawi się na portalach, jeśli będą tego wymagać sami czytelnicy, a wydawca, w obawie przed ich utratą, dostarczy im treści odpowiedniej jakości<sup>37</sup>.

Mogłoby się więc wydawać, że rozwiązaniem problemu hejtu w Internecie powinien być bojkot konsumencki, wybór tylko tych wydawców, którzy zarówno w zamieszczanych przez siebie materiałach, jak i w treściach użytkowników, nie dopuszczają do hejtu i przestrzegają zasad etyki słowa. Zwolennicy bojkotu konsumenckiego często są krytykowani za idealistyczne podejście do reguł rynku, siła tego rozwiązania nie jest bowiem równa sile przyzwyczajeni biernych użytkowników – tych, którzy sami nie zamieszczają negatywnych treści, ale równocześnie nie chcą uczestniczyć w poprawie jakości komunikacji. Badania pokazują, że zdecydowana większość osób, którym zdarza się publikować negatywne, nieetyczne, hejterskie treści, nie robi tego stale lub nie ma złych motywacji. Innymi słowy, tylko nielicznym internautom zależy na sianiu chaosu, pozostali robią to albo nieświadomie, albo z przyzwyczajenia, które wynika z braku odpowiedniego wzorca komunikacji<sup>38</sup>. To, co portale mogą zrobić, aby poprawić jakość wypowiedzi w sekcjach komentarzy, to stworzenie jasnych reguł zachowania dla swoich społeczności oraz wprowadzenie usprawnień, które ułatwiałyby przestrzeganie i egzekwowanie tych zasad. Takie rozwiązania są już wdrażane przez twórców gier wideo przeznaczonych dla wielu graczy (MMO – *massively multiplayer online games*).

## 6. Przeciwdziałanie hejtowi na przykładzie gier MMO

Twórcom gier MMO, czyli takich, w których jednocześnie bierze udział wielu graczy za pośrednictwem Internetu, zależy na dobrej jakości komunikacji – *toksyczny*<sup>39</sup> język

---

37 Niektóre badania pokazują, że sama obecność negatywnych komentarzy sprawia, że odbiorca ocenia tekst wyjściowy (komentowany) gorzej: A. Felder, *How Comments Shape Perceptions of Sites' Quality and Affect Traffic*, „The Atlantic”, 5 czerwca 2014 [online].

38 The Berkman Klein Center for Internet & Society, *Susan Benesch on Troll Wrangling for Beginners: Data-Driven Methods to Decrease Hatred Online*, 25 marca 2014 [online].

39 „Toksyczny” to termin funkcjonujący w języku angielskim na określenie, w przybliżeniu, zachowań osób o ogólnie negatywnej postawie.

niektórych użytkowników skutecznie zniechęca innych do dalszej rozgrywki, a więc zmniejsza przychody wydawcy. Badania<sup>40</sup> prowadzone nad dużą grupą graczy jednej z popularnych gier MMO, *League of Legends*, wykazały, że zły język uruchamiał reakcję łańcuchową – gracze doświadczający *toksycznego* języka od innych uczestników, sami zaczęli się nim posługiwać w następnych rozgrywkach, w których uczestniczyli. Co ważne, większość użytkowników przyjmowała ten nieetyczny język za normę, choć nie aprobowała go. Gracze uważali, że *toksyczność* języka jest charakterystyczna dla komunikacji internetowej i nie ma innego sposobu na rozwiązanie tej sytuacji poza usuwaniem z gry tych, którzy regularnie i w drastyczny sposób łamią zasady kultury słowa.

Badanie zachowania graczy potwierdziło również, że zdecydowana większość z nich to tzw. normalni użytkownicy, którzy nie chcą celowo negatywnie wpływać na doświadczenia z gry doznawane przez pozostałych użytkowników. Zdarza się, że „normalni” gracze od czasu do czasu posługują się *toksycznym* językiem, co jest spowodowane albo złym doświadczeniem z poprzednich rozgrywek, albo wydarzeniami niezwiązanymi z samą grą (np. mieli zły dzień w pracy). Z prawa wielkich liczb wynika więc, że w rozgrywce, w której bierze udział wiele osób, prawie zawsze pojawi się gracz posługujący się nieetycznym językiem, choć nie zawsze intencjonalnie.

Aby poprawić język komunikacji między graczami, twórcy *League of Legends* podjęli następujące działania:

**Ochrona użytkowników przed negatywnymi zachowaniami** – wprowadzono możliwość wyłączenia komunikatora w grze, aby możliwe było nieotrzymywanie żadnych wiadomości od pozostałych graczy.

**Reformowanie lub usuwanie toksycznych użytkowników** – wprowadzono przejrzysty i jawny system oceny zachowania graczy, oparty na zgłoszeniach samych użytkowników. Ukarani otrzymywali dokładne informacje wyjaśniające, dlaczego i na jak długo kara została na nich nałożona. Byli instruowani, co mogą zrobić, żeby w przyszłości uniknąć zawieszenia, mogli również odwołać się od decyzji – wtedy ich sprawa rozpatrywana była ponownie.

**Stworzenie kodu zachowania i kultury współzawodnictwa** – wyjaśniono, co jest akceptowalne, a co niedopuszczalne w komunikacji między graczami. Reguły były egzekwowane szybko i konsekwentnie, co miało pomóc w stworzeniu społeczności, która wyznaje wspólne wartości i przestrzega właściwych dla siebie zasad.

**Nagradzanie pozytywnych zachowań** – w grach wideo właściwa postawa często zostaje niezauważona, ponieważ traktowana jest jak norma. Czasem mechanika gry wręcz wynagradza niepożądane zachowania<sup>41</sup>, dlatego też wprowadzono system nagród dla tych użytkowników, którzy nie byli zgłaszani za nieodpowiednie zachowanie przez innych graczy i nie otrzymywali kar.

**Reagowanie na negatywne zachowania** – negatywnie nastawiona, mała grupa może zdominować milczącą, neutralną większość. Zwracała na to również uwagę

40 J. Lin, *The science behind shaping behavior in online games*, Game Developers Conference 2013 [online]; tegoż, *More science behind shaping player behavior in online games*, Game Developers Conference 2015 [online].

41 B. Lewis-Evans, *Anti-social behavior in games: how can game design help?* Game Developers Conference 2015 [online].

S. Benesch. Badaczka uważa, że najlepszym sposobem walki z hejtem jest przeciwstawienie się mu (*counterspeech*) – ważne jest jednak, żeby język sprzeciwu również nie był nieetyczny, inaczej okaże się nieskuteczny<sup>42</sup>.

Wprowadzenie przedstawionych powyżej strategii przyniosło pozytywne skutki – liczba nieetycznych zachowań została znacząco zmniejszona, a gracze odczuwali zwiększoną satysfakcję i zadowolenie z rozgrywki. Z pojedynczych graczy stworzono społeczność, którą obowiązywały nie reguły hejtu, lecz współzawodnictwa.

Kluczową rolę, jaką w procesie ustanawiania norm odgrywa zorganizowana społeczność internetowa, pokazał również eksperyment przeprowadzony na popularnym wielotematycznym forum „Reddit.com” pod nazwą „The Place”. „Reddit” udostępnił swoim użytkownikom do edycji białe tło, na którym co 5 minut przez 72 godziny każdy użytkownik strony mógł zamieścić pojedynczy jednokolorowy piksel. Eksperyment miał sprawdzić, w jaki sposób zareaguje społeczność czytelników – czy zapanuje chaos, czy skoordynują swoje działania? A jeśli skoordynują, to jaki będzie efekt tej współpracy? Wbrew przewidywaniom twórców ostatecznym produktem internautów nie były swastyki i obscena (choć z początku wydawało się, że taki będzie efekt), lecz flagi narodowe, symbole ulubionych firm, cytaty, a nawet reprodukcja obrazu *Mona Lisa*<sup>43</sup>. Okazało się, że jeśli zaangażowani są wszyscy użytkownicy utożsamiający się z danym środowiskiem, a pewne ograniczenia technologiczne nie pozwalają na zautomatyzowaną, niszczyielską działalność, to społeczność jako całość okazuje się zdyscyplinowana, a dewiacje nikną w konfrontacji z normalnością.

## 7. Jak ograniczać hejt w sekcjach komentarzy – sugestie

Niektóre portale internetowe korzystają już z podobnych rozwiązań, aby poprawić jakość komentarzy swoich czytelników. Podstawowym wymogiem jest sama chęć naprawy – wydawca nie może zabiegać o zwiększenie liczby odwiedzających przez podsycanie lub utrzymywanie negatywnego języka w sekcjach komentarzy. Jeśli ten warunek zostanie spełniony, to na język komentarzy internetowych można próbować wpłynąć w następujący sposób:

**Wyznaczanie wzoru** – autorzy publikujący swoje teksty i wideo na portalu muszą przestrzegać zasad etyki i kultury słowa. Polaryzujący, niesprawiedliwy, bulwersujący bądź prześmiewczy materiał wyjściowy prowokuje komentujących do emocjonalnych reakcji<sup>44</sup>. Podobnie jak w przypadku hejtu w sekcji komentarzy, kontrowersyjne teksty przyciągają więcej czytelników. Dlatego też szanse naprawy języka komentarzy na portalach, które swoją poczytność budują na emocjach, jest niewielka. Wydaje

42 The Berkman Klein Center for Internet & Society, *Susan Benesch on Troll Wrangling for Beginners: Data-Driven Methods to Decrease Hatred Online*, 25 marca 2014 [online].

43 B. Simpson, M. Lee, D. Ellis, *How we built r/Place*, „Reddit.com”, 13 kwietnia 2017 [online]; A. Marantz, *Reddit and the struggle to detoxify the internet*, „The New Yorker”, 19 marca 2018 [online].

44 Należy zaznaczyć, że większość analizowanych na potrzeby tej pracy materiałów była właśnie taka – komentowane wiadomości były przynajmniej kontrowersyjne, a często wręcz otwarcie prowokacyjne.

się, że w takich przypadkach bardziej zasadne jest zrezygnowanie całkowicie z udostępniania użytkownikom możliwości komentowania.

**Wprowadzenie jasnych standardów społeczności** – zamiast (często dobrze ukrytych i pisanych zawiłym językiem) regulaminów, portale powinny przedstawiać swoim czytelnikom obowiązujące na ich stronach standardy społeczności. Wydawca informuje w nich, jakie treści dopuszcza, a jakich zabrania. Pokazuje też przy tym, jakiego odbiorcę chce przyciągnąć i jaką społeczność ma nadzieję stworzyć. Takie rozwiązanie przyjął na przykład portal crowdfundingowy (organizujący finansowanie czyjejś pracy przez społeczność) „Patreon”<sup>45</sup>. Serwis pozbawia możliwości finansowania tych twórców, którzy otwarcie łamią szczegółowe zasady społeczności<sup>46</sup>. Wyraźnie określone standardy społeczności obowiązują też w serwisie „YouTube”, choć trzeba zaznaczyć, że egzekwowanie tych standardów odbywa się głównie w materiałach wideo użytkowników. Natomiast zamieszczone pod nimi komentarze nie są (tak dokładnie) moderowane, często naruszają zasady etyki i kultury słowa. Istotne jest więc, aby portal prowadził konsekwentną moderację.

**Konsekwentna moderacja** – poza usuwaniem hejtu (co nigdy nie jest pozbawione kontrowersji, zwłaszcza jeśli przyjąć omawiane wcześniej, subiektywne przeciwieństwo, kryterium pogardy), moderatorzy mogą również usuwać te wiadomości, które nie odnoszą się bezpośrednio do komentowanego materiału. Wymiana poglądów w sekcji komentarzy mogłaby być moderowana tak, jak debata<sup>47</sup>. Jednym ze sposobów moderacji komentarzy internetowych jest wprowadzenie podziału na sekcje – w internetowym serwisie dziennika „The New York Times” wpisy użytkowników podzielone są na trzy grupy: *NYT Picks*, *Reader Picks*, *All* (odpowiednio: *wybrane przez redakcję*, *wybrane przez czytelników*, *wszystkie*). Dzięki temu czytelnik strony może wybrać, jakie komentarze przeczyta. Wprowadzenie takiego podziału pokazuje również użytkownikom, że prowadzona jest moderacja, a redakcja dba o poziom komentarzy na stronie. Dobrze byłoby również, by w moderacji i rozmowie brał udział sam autor komentowanego materiału (badania pokazują natomiast, że autorzy tekstów często nie czytają komentarzy czytelników<sup>48</sup>, co nie powinno dziwić, biorąc pod uwagę skalę hejtu). Nieskuteczną moderację zwykle tłumaczy się zbyt dużą liczbą komentarzy – rozwiązaniem tego problemu powinno więc być ich ograniczenie. Ważnym elementem skutecznej moderacji jest również wprowadzenie systemu nagród i kar.

45 The Rubin Report, *Patreon CEO Jack Conte: Lauren Southern, IGD, and Free Speech (Live Interview)*, 31 lipca 2017 [online].

46 Te decyzje nie są oczywiście wolne od kontrowersji – grupy wykluczone przez „Patreona” postulują tworzenie własnych stron o podobnym charakterze: B. Goggin, *Top Patreon creators, of the 'Intellectual Dark Web,' say they're launching an alternate crowdfunding platform not 'susceptible to arbitrary censorship'*, „Business Insider”, 17 grudnia 2018 [online].

47 J. Ellis, *Want better online comments? Moderate, moderate, moderate, moderate*, „NiemanLab”, 21 maja 2014 [online].

48 K. Erjavec, M. P. Kovačič, *Abuse of Online Participatory Journalism in Slovenia: Offensive Comments under News Items*, „Medijska istraživanja” 19(2), grudzień 2013, s. 55–73. Co więcej, liczba literówek i niedociągnięć w wielu artykułach zamieszczanych na portalach sugeruje, że w wielu przypadkach autorzy nie czytają nawet drugi raz tego, co sami napisali.

**Ograniczenie liczby komentarzy** – jednym ze sposobów (stosunkowo nieinwazyjnych i mało kontrowersyjnych) ograniczania liczby komentarzy jest wprowadzenie mechanizmów ułatwiających komentowanie intencjonalne, a uniemożliwiających komentowanie instynktowne. Niektórzy czytelnicy komentują odruchowo. Widząc materiał o osobie lub wydarzeniu, co do których nastawieni są negatywnie, bezrefleksyjnie zamieszczają hejterski wpis. Można temu zapobiec na kilka sposobów. Sekcja komentarzy nie musi być domyślnie widoczna dla wszystkich użytkowników – wyświetlenie wszystkich komentarzy powinno wymagać świadomej decyzji czytelnika (wystarczy zamieścić przycisk „Wyświetl komentarze” – tak zrobił między innymi „The New York Times”).

Możliwość komentowania powinna być udostępniona tylko przez pewien czas od ukazania się artykułu. Przeprowadzone przeze mnie badanie hejtu pokazało między innymi, że dyskusja trwa zazwyczaj do 48 godzin od ukazania się materiału wyjściowego, a komentarze zamieszczone po tym czasie mają charakter incydentalny, rzadko dotyczą meritum, często zaogniają spór bądź zawierają niechciane treści (spam).

Należy również rozważyć odsunięcie w czasie momentu opublikowania komentarza. Część portali stosuje moderację, w której wpis użytkownika nie pojawia się automatycznie na stronie – musi zostać najpierw zatwierdzony przez moderatora (niektórzy wydawcy, np. internetowe wydanie miesięcznika „The Atlantic”, zachęcają czytelników, aby zamiast komentarzy wysłali list do redakcji; wydaje się to do pewnego stopnia zasadne, same bowiem cechy gatunkowe komentarza utrudniają pełne i jasne wyrażenie myśli). Po wpisaniu komentarza użytkownik mógłby również otrzymywać od portalu wiadomość zwrotną, na przykład o następującej treści: „Czy jesteś pewien, że chcesz zamieścić komentarz o treści [tu wpis komentującego]? Tak / Nie”. Taka informacja oddala w czasie moment publikacji komentarza, daje komentującemu czas na zastanowienie się nad słowami, które chce opublikować (może nawet szansę na przeczytanie po raz pierwszy tego, co napisał). Wiadomość od portalu mogłaby także być rozszerzona o porady, najlepiej generowane losowo i niesztampowe (aby nie były traktowane przez czytelników jak kolejny punkt w internetowym regulaminie, który należy zatwierdzić), np. „Czy dociekliwy czytelnik znalazłby w Twoim komentarzu jakieś błędy ortograficzne?”, „Czy poczułbyś się urażony, gdybyś przeczytał taki komentarz adresowany do Ciebie?”, „Pamiętaj, że od internetowego hejtu cierpią również małe kotki” itp.<sup>49</sup> Wiadomość od portalu można również uzupełnić o rozszerzenia takie jak „Perspective”<sup>50</sup> – to interfejs programistyczny aplikacji (API), który w oparciu o zebrane opinie innych użytkowników pokazuje, jak toksyczna w odczuciu pozostałych internautów jest zamieszczana przez komentującego wiadomość.

Sposobem na ograniczenie liczby komentarzy mogłoby być również sprawdzanie wiedzy czytelników dotyczącej komentowanego materiału. Przed zamieszczeniem

---

49 Wydaje się, że podobne intencje mieli wydawcy portali „Interia”, zamieszczając nad polem do wpisywania komentarzy omawiany już tekst: „Bez hejtu: Grupa Interia.pl przeciwstawia się niestosownym, nasyconym nienawiścią komentarzom, niezależnie od wyrażanych poglądów. Jeśli widzisz komentarz, który jest hejtem – **wyślij nam zgłoszenie**”.

50 Na razie dostępny tylko w języku angielskim: [www.perspectiveapi.com](http://www.perspectiveapi.com)

wpisu komentujący mógłby otrzymywać pytanie dotyczące materiału wyjściowego – możliwość zamieszczenia komentarza pojawiałaby się po udzieleniu poprawnej odpowiedzi (a zablokowywała po złej). Autentyfikacja użytkowników za pomocą indywidualnych kont także mogłaby pomóc w ograniczeniu liczby niechcianych, anonimowych wpisów. Byłby to również warunek konieczny do wprowadzenia kolejnej istotnej zmiany w sekcji komentarzy – konsekwentnego systemu nagród i kar.

**Wprowadzenie systemu nagród i kar** – zastosowanie konsekwentnego systemu nagradzania i karania z pewnością wymaga pewnej weryfikacji kont użytkowników, nie musi ona jednak oznaczać podawania ich prawdziwych danych osobowych. Próby obarczenia komentujących większą odpowiedzialnością za treści, które publikują, były już podejmowane przez niektóre portale. Odpowiedzialność ta miała wynikać z Goffmanowskiej teorii „twarzy” w interakcjach międzyludzkich, którą sam autor rozumie następująco:

Pojęcie *twarzy* można zdefiniować jako pozytywną wartość społeczną przypisywaną osobie w danej sytuacji spotkania, gdy inni przyjmą, że trzyma się ona określonej roli. Twarz jest obrazem własnego „ja” naszkicowanym w kategoriach uznaniowych atrybutów społecznych, przy czym może to być obraz zbiorowy, jak wówczas, gdy ktoś wystawia dobre świadectwo swojej profesji bądź religii, wystawiając dobre świadectwo samemu sobie<sup>51</sup>.

Groźba „utruty twarzy” jest warunkiem harmonijnego, zrytualizowanego przebiegu ludzkich interakcji. Jeśli uczestnicy nie mają nic do stracenia, to wychodzą ze swoich ról, „pozwalają sobie na więcej”. Dlatego też sekcje komentarzy niektórych serwisów wymagają od użytkownika zalogowania się na jego profil na portalu „Facebook”. To rozwiązanie ma ograniczyć anonimowość komentujących, dać im „twarz”, sprawić, że będą bardziej odpowiedzialni za publikowane przez siebie słowa (taki system komentowania wprowadził na pewien czas m.in. „Onet”). Obserwacje pokazują, że takie rozwiązania działają połowicznie, ponieważ anonimowość nie jest główną przyczyną hejtu w Internecie<sup>52</sup> – jest nią za to brak odpowiedzialności.

Jak pokazuje przykład gier wideo oraz forów tematycznych, użytkownicy wytwarzają więzi ze swoimi awatarami, internetowymi *alter ego*. Wystarczy więc, że portal wprowadzi konieczność rejestracji. Dla zarejestrowanych użytkowników możliwość komentowania powinna być pewnego rodzaju przywilejem, nie powszechnym prawem<sup>53</sup>. Przywilej ten można komentującemu odebrać, jeśli nie stosuje się do zasad portalu (wspomnianych już wcześniej „standardów społeczności”). Kara mogłaby być podobna, jak w przypadku gier wideo – odebranie użytkownikowi na jakiś czas możliwości komentowania. Należy pamiętać, że aby była skuteczna, musi być nałożona niezwłocznie po popełnieniu wykroczenia i na podstawie przejrzystych zasad. Ukarany powinien również otrzymać wiadomość z wyjaśnieniem, za co i na jak długo

51 E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006, s. 5–6.

52 The Berkman Klein Center for Internet & Society, dz. cyt.

53 T. Moosa, *Comment sections are poison: handle with care or remove them*, „The Guardian”, 12 września 2014 [online].

został ukarany. Powinien także mieć możliwość odwołania się od decyzji moderatorów. W tym przypadku sprawiedliwość jest kluczowa – doświadczenia z zarządzania graczami pokazały, że niejasne i niekonsekwentne decyzje prowadziły do pogorszenia zachowań ukaranych: zamiast resocjalizacji, następowała recydywa<sup>54</sup>.

Nagrodą dla komentujących może być na przykład wyróżnienie wartościowego komentarza przez redakcję (tak jak we wspomnianym już przypadku „The New York Times”, którego redaktorzy wybierają najbardziej wartościowe komentarze do sekcji *NYT Picks*). Portal może również wprowadzić ranking komentujących (taki system oceniańia użytkowników obowiązuje na przykład na wielu forach tematycznych<sup>55</sup>).

**Edukacja użytkowników** – jedną z metod przeciwdziałania hejtowi jest zmiana sposobu postrzegania języka, jaki powinien obowiązywać w sieci. Powszechne przyzwolenie na nieetyczne wypowiedzi desensytyzuje społeczność internetową i osłabia skuteczność sprzeciwu. Materiały poświęcone właściwej komunikacji zamieszczane na portalach mogłyby pomóc w zmianie tego stereotypu. To rozwiązanie, tak jak wszystkie przedstawione wcześniej, wymaga jednak zaangażowania i środków. Sekcje komentarzy pozostawiane same sobie zapełniają się hejtem – bez aktywnego przeciwdziałania nie da się rozwiązać tego problemu. Bierność wydawcy, który udostępnia swój portal do publikacji niemoderowanych komentarzy, oznacza współodpowiedzialność za zawarty w nich hejt, chamstwo, postawy agresji i pogardy. Jeśli więc na danym portalu podjęcie działań mających na celu naprawę jakości komentarzy jest niemożliwe, to dla dobra debaty publicznej lepiej w ogóle zrezygnować z zamieszczania komentarzy czytelników.

## Bibliografia

- Benesch S. i in., *Dangerous speech: a practical guide*, 31 grudnia 2018. Dostępny w World Wide Web: < <https://dangerousspeech.org/guide/> >.
- Cambridge English Dictionary. Dostępny w World Wide Web: < <https://dictionary.cambridge.org/> >.
- Człowiek i agresja. Głosy o nienawiści i przemocy. *Ujęcie interdyscyplinarne*, Warszawa 2002.
- Duszak A., Fairclough N. (red.), *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Kraków 2008.
- Ellis J., *Want better online comments? Moderate, moderate, moderate, moderate*, „NiemanLab”, 21 maja 2014. Dostępny w World Wide Web: < <http://www.niemanlab.org/2014/05/want-better-online-comments-moderate-moderate-moderate-moderate/> >.
- Erjavec K., Kovačič M. P., *Abuse of Online Participatory Journalism in Slovenia: Offensive Comments under News Items*, „Medijska istraživanja” 19(2), grudzień 2013, s. 55–73.
- Fairclough N., *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language. 2nd ed.*, Routledge 2013.
- Fairclough N., *Language and power*, New York 1989.

54 J. Lin, *The science behind shaping behavior ...*; tegoż, *More science behind shaping player behavior ...*

55 Warto zwrócić uwagę na to, że na forach tematycznych problem hejtu jest znacznie mniejszy niż na portalach informacyjnych. Kluczowe wydaje się wykształcenie na tych stronach samokontrolującej się społeczności, często skupionej wokół jednego tematu (na przykład określonego sportu, modelu motocykla etc.).

- Felder A., *How Comments Shape Perceptions of Sites' Quality – and Affect Traffic*, „The Atlantic”, 5 czerwca 2014. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.theatlantic.com/technology/archive/2014/06/internet-comments-and-perceptions-of-quality/371862/>>.
- Forum Gazeta.pl – pomoc. Dostępny w World Wide Web: <<http://forum.gazeta.pl/forum/o,62499.html>>.
- Garwol K., *Hejt w Internecie – analiza zjawiska*, „Edukacja – Technika – Informatyka” 2016, nr 4 (18), s. 304–309.
- Goffman E., *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006.
- Goggin B., *Top Patreon creators, of the 'Intellectual Dark Web,' say they're launching an alternate crowdfunding platform not 'susceptible to arbitrary censorship'*, „Business Insider”, 17 grudnia 2018. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.businessinsider.com/jordan-peterson-n-says-hell-launch-patreon-alternative-before-christmas-2018-12?IR=T>>.
- Hejterstwo. Nowa praktyka kulturowa? Geneza, przypadki, diagnozy, red. J. Dynkowska et al., Łódź 2017.
- Jacobellis v. Ohio, 378 U.S. 184 (1964), US Supreme Court. Dostępny w World Wide Web: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/378/184/>>.
- Jałoszewski M., *Giertych znowu wygrał z internetowymi hejterami*, „Gazeta Wyborcza”, 30 września 2016. Dostępny w World Wide Web: <<http://wyborcza.pl/7,75398,20772822,giertych-znowu-wygral-z-internetowymi-hejterami.html?disableRedirects=true>>.
- Juza M., *Hejterstwo w komunikacji internetowej: charakterystyka zjawiska, przyczyny i sposoby przeciwdziałania*, „Profilaktyka Społeczna i Resocjalizacja” 25, 2016, s. 27–50.
- Kopińska V., *Krytyczna analiza dyskursu – podstawowe założenia, implikacje, zastosowanie*. „Rocznik Andragogiczny” (Toruń), t. 23, 2016.
- Lewis-Evans B., *Anti-social behavior in games: how can game design help?* Game Developers Conference 2015. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.gdcvault.com/play/1021799/Anti-Social-Behavior-in-Games>>.
- Lin J., *The science behind shaping behavior in online games*, Game Developers Conference 2013. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.gdcvault.com/play/1017940/The-Science-Behind-Shaping-Player>>.
- Lin J., *More science behind shaping player behavior in online games*, Game Developers Conference 2015. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.gdcvault.com/play/1022160/More-Science-Behind-Shaping-Player>>.
- Marantz A., *Reddit and the struggle to detoxify the internet*, „The New Yorker”, 19 marca 2018. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.newyorker.com/magazine/2018/03/19/reddit-and-the-struggle-to-detoxify-the-internet>>.
- Mateusz Kijowski zMASAKROWANY przez dziennikarzy na konferencji prasowej w sprawie AFERY FAKTUROWEJ, 5 stycznia 2017, „YouTube”. W chwili składania artykułu materiał wideo nie był już dostępny w serwisie.
- mk, *„Rydzik oburzony projektem zakazu hodowli zwierząt na futra. »Może zakażą hodowli kurczaków?«*”, 10 maja 2018, „gazeta.pl”. Dostępny w World Wide Web: <<http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114884,23380332,rydzik-oburzony-projektem-zakazu-hodowli-zwierzat-na-futra.html>>.



- Moosa T., *Comment sections are poison: handle with care or remove them*, „The Guardian”, 12 września 2014. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.theguardian.com/science/brain-flapping/2014/sep/12/comment-sections-toxic-moderation>>.
- Naruszewicz-Duchlińska A., *Nienawiść w czasach internetu*, Gdynia 2015.
- Netykieta Gazeta.pl. Dostępny w World Wide Web: <<http://forum.gazeta.pl/forum/o,62605,1617503.html>>.
- PS, *Onet rezygnuje całkowicie z komentarzy w serwisach Wiadomości i Kultura*. „Użytkownicy czytają inne materiały”, „Wirtualne media” 5 grudnia 2018. Dostępny w World Wide Web: <https://www.wirtualnemedi.pl/artukul/onet-rezygnuje-calkowicie-z-komentarzy-w-serwisach-wiadomosci-i-kultura-dlaczego-jak-komentowac>>.
- PZ, *Szokujące słowa Fogelmana: Uważam, że w Polsce jest wielu antysemitów i wyłazi ich coraz więcej*, 20 kwietnia 2018, „wpolityce.pl”. Dostępny w World Wide Web: <<https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/391184-szokujace-slowa-fogelmana-uwazam-ze-w-polsce-jest-wielu-antysemitow-i-wylazi-ich-coraz-wiecej>>.
- Regulamin portalu internetowego Onet. Dostępny w World Wide Web: <<https://polityka-prywatnosci.onet.pl/regulamin.html>>.
- Regulamin serwisów wPolityce.pl wGospodarce.pl wPolsce.pl abcTygodnik.pl. Dostępny w World Wide Web: <<https://wpolityce.pl/dokumenty/regulamin-serwisow>>.
- Regulamin świadczenia usług elektronicznych przez grupę INTERIA.PL Dostępny w World Wide Web: <<https://prywatnosc.interia.pl/regulamin#comnt>>.
- Różyk H., „Hejt” jako narzędzie walki politycznej, „e-Politikon”, XVII, wiosna 2016, s. 121–145.
- Ryszard Petru: *Po wyborach startuję z nowym projektem*, 16 maja 2018, „Interia.pl”. Dostępny w World Wide Web: <<https://fakty.interia.pl/polska/news-ryszard-petru-po-wyborach-startuje-z-nowym-projektem,nId,2582013>>.
- Simpson B., Lee M., Ellis D., *How we built r/Place*, „Reddit.com”, 13 kwietnia 2017. Dostępny w World Wide Web: <<https://redditblog.com/2017/04/13/how-we-built-rplace/>>.
- Szymczak E., *Hejting jako przykład współczesnego zagrożenia w przestrzeni społecznej*, „Studia Edukacyjne” 2015, nr 37, s. 91–107.
- The Berkman Klein Center for Internet & Society, *Susan Benesch on Troll Wrangling for Beginners: Data-Driven Methods to Decrease Hatred Online*, 25 marca 2014. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.youtube.com/watch?v=XUoGkOB1bAQ>>.
- The Rubin Report, *Patreon CEO Jack Conte: Lauren Southern, IGD, and Free Speech (Live Interview)*, 31 lipca 2017. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.youtube.com/watch?v=ofpbD-gCj9rw>>.
- Uniwersytet Warszawski, *Mowa pogardy – wykład dr. hab. Michała Bilewicza, prof. UW*, 18 maja 2018. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZklC6-gAqVI>>.
- Van Dijk T. A. (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, Warszawa 2001.
- Van Dijk T. A., *Principles of critical discourse analysis*, „Discourse & Society” (London), vol. 4(2). Newbury Park and New Delhi, s. 249–250.
- Warzecha A., *Krytyczna analiza dyskursu (KAD) w ujęciu Normana Fairclougha: zarys problematyki*. „Konteksty Kultury”, t. 11, 2014, z. 2.
- Wielki słownik języka polskiego PAN, red. P. Źmigrodzki, Kraków 2007–. Dostępny w World Wide Web: <<http://www.wsjp.pl>>.

*Wielki słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 2018.

*Wielki słownik ortograficzny PWN*, red. E. Polański, Warszawa 2016.

Wodak R. (red.), *Language, Power and Ideology: Studies in political discourse*, John Benjamins Publishing Company 1989.

YouTube, *Zasady dotyczące nękania i poniżania w sieci*. Dostępny w World Wide Web: <[https://support.google.com/youtube/answer/2802268?hl=pl&visit\\_id=636215053151010017-1930197662&rd=1](https://support.google.com/youtube/answer/2802268?hl=pl&visit_id=636215053151010017-1930197662&rd=1)>.

YouTube, *Zasady i bezpieczeństwo*. Dostępny w World Wide Web: <<https://www.youtube.com/intl/pl/yt/about/policies/#community-guidelines>>.

*Zasady korzystania z serwisów internetowych Agory SA*. Dostępny w World Wide Web: <<http://pomoc.gazeta.pl/pomoc/7,154322,12911765,zasady-korzystania-z-serwisow-internetowych-agory-sa.html>>.



## ŻYWE SŁOWO POSZUKUJĄCE

SIERGIEJ GINDIN

# Etyka filologa

### Od Autora do Czytelnika polskiego

W ciągu 25 lat, od roku 1992 do 2017, prowadziłem w Rosyjskim Państwowym Uniwersytecie Humanistycznym (RGGU) wykład kursowy *Wprowadzenie do filologii ogólnej*. Początkowo był to krótki cykl wykładów<sup>1</sup>, którego zadaniem było pomóc studentom zorientować się w rozmaitych, często sprzecznych, użyciach terminu „filologia”, zaznajomić ich z realnymi zadaniami, nad jakimi pracują współcześnie filologowie, i zarysować ogólną koncepcję zadań i struktury filologii, wyjaśniającą jej niezbędność dla społeczeństwa i jej miejsce we współczesnej humanistyce. (Czytelnikom polskim dostępne jest krótkie przedstawienie tej koncepcji)<sup>2</sup>. Zakres kursu został później rozszerzony. Wprowadziłem do niego zajęcia praktyczne, w ramach których studenci zdobywali podstawowe nawyki analizy tekstologicznej i komentowania tekstów.

W obu tych wersjach kurs kończył się wykładem na temat specyficznych problemów o charakterze etycznym, pojawiających się w pracy filologa, i norm, które mogą – w moim przekonaniu – pomóc w rozwiązywaniu tych problemów. Proponowany niżej tekst prezentuje jeden z takich wykładów w wersji zapisanej przez moich słuchaczy. Niestety, właśnie w tym przypadku początek wykładu dotyczył innej problematyki, dlatego też omówienie problemów etycznych filologii okazało się niedostatecznie pełne i nie dość systematyczne – proszę Czytelników o wybaczenie. Pocięszam się tym, że nawet taki niedoskonały tekst pomoże zwrócić uwagę na tę ważną problematykę.

1 С. И. Гиндин, *Введение в общую филологию. Программа курса*, Издательский центр РГГУ, 1994.

2 S. Gindin, *Czym jest filologia i jaką strukturę ma dzisiaj*, [w:] *Filologia. Lekcja Wolności*, red. M. Prussak, P. Bem, Warszawa 2017, s. 47–52.

Czytelnik powinien pamiętać, że mówiąc *filolog*, mamy zawsze na uwadze człowieka przygotowującego do wydania i objaśnienia cudzy tekst. Tekst ten może nie mieć nic wspólnego z literaturą piękną – filologia to nie to samo co nauka o literaturze. Niemniej jednak genetyczna i metodologiczna współzależność literaturoznawstwa i filologii sprawia, że wiele norm etycznych filologii rozciąga się i na literaturoznawstwo.

\* \* \*

Przywykliśmy do tego, że etyka – to coś ogólnoludzkiego. Mówimy o ogólnoludzkich normach, o ogólnoludzkich cechach, właściwościach moralności. Szczególnie w czasach Gorbaczowa podkreślano priorytet wartości ludzkich przed wszystkimi innymi. Nie mówi się na ogół o etyce fizyka czy o etyce chemika, choć mówi się o etyce uczonego – nawet dość dużo. Ścisłe rzecz biorąc, prawdziwa nauka stanowi poważny system etyczny – przynajmniej w naukach tzw. ścisłych, a szczególnie eksperymentalnych, mamy do czynienia z tym zjawiskiem, o którym pisał Wieniamin Kawierin, znający dobrze biologię. Mówił, że w biologii nie można naciągać wyników doświadczenia. Nasze doświadczenie, aby zostało uznane, powinno zostać opisane w artykule w taki sposób, by każdy człowiek mógł je powtórzyć. A jeżeli uczoney w innym laboratorium otrzyma odmienny wynik, to reputacja naukowa badacza zostanie poważnie nadwreżona. W naukach eksperymentalnych każdy człowiek powinien być maksymalnie konsekwentny i dokładny, przestrzegać norm prawdziwości i logiczności. Dlatego też o etyce mówić możemy w nauce.

W filologii jednak, przynajmniej do tej pory, eksperymenty nie miały szczególnego zastosowania. Zdawałoby się, że pojęcie to nie rozciąga się na tę dziedzinę nauki, ponieważ filologia ma zupełnie inne problemy i troski natury etycznej. W dużej mierze przybliżają ją one do historii, ale musimy podkreślić, że i własnych ma wiele. Wydaje się, że jeden ze specyficznych problemów tej dziedziny nauki jest stosunkowo mocno odczuwalny przez początkujących filologów. Nie wiem, czy ktoś z Państwa czytał wczesną powieść Aksionowa *Już czas, mój przyjacielu*. Jednym z bohaterów tego utworu jest krytyk literacki, drugi prawdopodobnie to pisarz. Ów pisarz mówi do krytyka: „Proszę powiedzieć, czy Pana nigdy nie przerażała niemoralność Pańskiego rzemiosła?”. Osoby, które wykazują się dużą dozą wrażliwości, nie przewrażliwione, lecz wrażliwe, faktycznie mogą odczuwać pewien kompleks niższości. Filolog to człowiek, który pracuje z tekstami już istniejącymi. Czy oznacza to, że filolog jest człowiekiem drugiego gatunku, człowiekiem pełniącym funkcję służebną? Oto jakiś natchniony Dmitrij Prigow coś wypisuje, a filolog zmuszony jest potem siedzieć i przygotowywać to do wydania lub pisać komentarze. Nic na to nie można poradzić. Jeżeli filolog będzie sam tworzył teksty za pisarzy, to przestanie być filologiem. Dlatego też, o zawodzie filologa, w pewnym sensie rzeczywiście, nie można powiedzieć, że jest wtórny, lecz pośredniczący. Gasparow nawet kiedyś w wywiadzie radiowym powiedział: „Tak, oczywiście, pasożytujemy na literaturze”. Lecz w rzeczywistości relacje są nieco inne. Chodzi o to, że dla społeczeństwa przy tym podziale pracy, który funkcjonuje, filolog jest tak samo pierwszorzędny, jak i autorzy, którzy piszą teksty, nie martwiąc

się o ich późniejsze wydanie i opracowanie. Dla społeczeństwa ważną wartość stanowi ogół tekstów wytworzonych przez to społeczeństwo i ludzkość w ogóle. Należy je chronić. Ów zbiór tekstów przyjęto czasem nazywać *tekstowym światem*, *światem tekstów* lub jeszcze inaczej – ja będę używał takiego wyrażenia – *zasobami komunikacyjnymi*. Stanowią one ogromną wartość dla społeczeństwa.

Wystarczy przyjrzeć się historycznym przykładom, pokazującym, w jaki sposób starożytne społeczeństwo troszczyło się o swoje najważniejsze teksty. W rzeczy samej – należy dbać o wszystkie teksty, dlatego że mają one podwójną wartość dla społeczeństwa. Po pierwsze – wartość stosowaną, stanowią bowiem odzwierciedlenie życia, są w pewnym sensie instrukcją jego obsługi. Dmitrij Siergiejewicz Lichaczow przedstawił takie rozumowanie: jeżeli na skutek jakiejś klęski rozpadną się wszystkie nasze budowle, zniknie cała infrastruktura, ale zostaną biblioteki, w których będzie można znaleźć opis tego, w jaki sposób przeprowadzono drogi, zbudowano budynki itd., to będziemy mogli wszystko odbudować, wszystko. A jeżeli wszystko się zachowa, a znikną tylko książki, to okaże się, że jesteśmy praktycznie bezradni. Dlatego, że cała nasza działalność, poczynając od codziennej, poprzez administracyjną, sądową, do tej najbardziej intymnej, związanej ze zdrowiem czy też przedłużeniem rodu, w ten czy inny sposób wydaje się związana z tekstami. Pomyślcie, ile matek bez książeczki doktora Spocka radziłoby sobie znacznie gorzej niż z jej pomocą. Okazuje się, że teksty, zbiór tekstów, świat tekstów mają w życiu społecznym ogromną wartość. Jednocześnie jest to świat samoistny, jedyny, w którym może istnieć wiele z tego, co jest specyficznie ludzkie. Na liście lektur studentów wielu uniwersytetów świata znajdują się prace Karla Poppera, jednego z największych filozofów XX wieku, który mówi, że fałszywy jest odwieczny dylemat, co jest pierwotne: byt czy świadomość, realne czy idealne, ponieważ człowiek żyje nie w dwóch, a w trzech światach. Jest świat materialny, zewnętrzny, otaczający człowieka. Istnieje także świat wewnętrznych stanów człowieka, naszych emocji, przeżyć, procesów myślowych, ale jest też świat trzeci, który Popper nazywa *światem obiektywnej treści świadomości*. Zamieszkują go idee, twierdzenia, wiersze – korelacje, które istnieją tylko w tekstach stworzonych przez człowieka. Dla tych z Państwa, którzy znają rosyjską poezję, Popper nie powiedział niczego nowego. Ten, kto czytał Aleksieja Konstantynowicza Tołstoja, pamięta wiersz: „Próżno wyobrażasz sobie, artysto / Że dzieł swych twórcą jesteś. / Odwiecznie unosiły się one nad ziemią”.

Obiektywna treść twierdzenia Pitagorasa to nie jest jakieś zjawisko funkcjonujące w świecie zewnętrznym, to nie jest stan umysłu i duszy Pitagorasa w momencie, kiedy je odkrył, lecz pewien obiektywny stosunek istniejący w skończonym świecie tekstów. Toteż człowiek, który nie żyje w owym świecie tekstów (tekstów w szerokim sensie – teksty muzyczne, teksty symfonii też tu będą należeć), zubaża swoje życie, nie żyje całkiem po ludzku. Ów trzeci świat jest równie ważny, być może czasem nawet istotniejszy. I jeżeli z tego punktu widzenia spojrzymy na pracę filologa, to okaże się, że filolog, choć oczywiście podąża za autorami, zdaniem Gasparowa, „pasożytuje na literaturze”. Lecz filolog, w tym samym stopniu co na przykład inżynier projektujący mosty, kształtuje jedno ze środowisk życia człowieka – świat tekstów. Bez pracy

filologów znaczna część tekstów nie istniałaby lub nie byłaby nikomu znana. Wszystko to, co filolodzy odkryli, znaleźli, opublikowali za autorów, którzy nie zdążyli tego zrobić, jest wspólnym dziełem autora i filologa. Czasem w dosłownym znaczeniu tego słowa. Dobrym przykładem jest tu wiersz Tiutczewa, który każdy z wydawców zmuszony był za autora dokończyć, zdecydować, czy będzie tam dwanaście, czy szesnaście wersów. Bez zaangażowania filologów niektóre z tekstów nigdy nie ukazałyby się drukiem. Przykładem mogą być utwory Płatonowa – wiele z nich nie ujrzałoby światła dziennego bez Natalii Wasiliewny Kornijenko, obecnie głównej specjalistki zajmującej się twórczością tego autora. I ... nie ukazałoby się drukiem wiele, wiele innych. W tym sensie więc zawód filologa jest tak samo twórczy, jak każda inna profesja związana ze światem zewnętrznym.

I w końcu – filolog troszczy się nie tylko o to, by tekst został opublikowany. Bez dużej przesady można powiedzieć, że bez filologów nie byłoby niemal połowy naszej literatury i połowy naszego świata tekstów, ponieważ filolog zajmuje się także zagospodarowaniem tekstów już istniejących. Zajmuje się tym, by nadawały się do użycia, by mogły funkcjonować. Opatruje je komentarzami, dba o ich poprawność, nie dopuszcza, by się gromadziły w nich błędy. Biorąc to pod uwagę, można powiedzieć, że zawód filologa – to zawód budowniczego tego tekstowego świata.

Dlatego też, jeżeli komuś z Państwa zawód filologa z jakiegoś powodu wydaje się wtórny, niech porzuci tę myśl, gdyż dobry filolog daje fory wielu autorom. Możecie Państwo pracować spokojnie, z przekonaniem. Będzie to prowadziło jedynie do dobrego. Sama praca filologa obfituje jednak w wewnętrzne sprzeczności, od których filolog nie może się uwolnić. Nie może ich ignorować, zobowiązany jest nad nimi pracować. Mówiłem kiedyś o tym, że na miejsce słowa „pomnik” Winokur wstawił słowo „przekaz”, mówiąc, że filologia może zajmować się także współczesnymi, powstającymi właśnie tekstami. Z reguły filolog pracuje nie tylko z tekstami stworzonymi przez inne osoby, opracowuje utwory, które powstały przed jego narodzeniem lub w miejscach geograficznie od niego odległych, w innej kulturze. Filolog mimowolnie staje się przedstawicielem autora – twórcy tekstu, i epoki, w której ten tekst powstał. Staje się reprezentantem kultury, w której został stworzony, prezentując go sobie współczesnym, swojej kulturze, dla której tenże tekst opracowuje. Tym samym filolog najczęściej występuje w imieniu ludzi, którzy sami nie mogą owego tekstu zweryfikować, ponieważ dawno odeszli, nie znają języka publikacji czy też języka komentarzy filologa itd. Pamiętają Państwo fragment, który jest u Pasternaka: „Na dniach wyszedłem książką...” czy u Mandelsztama: „Może właśnie w tej chwili Japończyk tłumaczy mnie na turecki”. Autor nie ma nad tym kontroli. W tym znaczeniu filolog jest monopolistą. To on decyduje o dzisiejszym kształcie tekstu Tiutczewa. W tym sensie jest jednocześnie wszechwładny, a zarazem znajduje się w trudnej sytuacji. Filolog bowiem, z jednej strony, nie ma nad sobą żadnego innego nadzoru kierowniczego niż nadzór innych filologów, ale z drugiej strony, jest to jednocześnie pierwszy z minusów pracy filologa. Pragnę, by dokonując wyboru, mieli Państwo tego świadomość.

Zilustruję to słowami Romaina Rollanda z przedmowy do jego wspaniałej książki, mojej ulubionej, *Colas Breugnon*. Romain Rolland mówi tak:

[...] przywiódł mi przed oczy przeszłość uśpioną, zdawało się na zawsze, oraz zbudził wszystkich Colasów Breugnon, których noszę w zanadru. Musiałem zabrać głos w ich imieniu. Te przekłete gaduły nie wygadały się dostatecznie za życia. Skorzystali z okoliczności, iż jeden z wnuków dostał zaszczytnego przywileju zostania pisarzem (zawsze tego zazdrościli), i uczynił ze mnie swego sekretarza. Daremnie się broniłem: – Dziadziu, zważ, proszę, że miałeś dość czasu na gadanie, dajże mi się teraz wyjęzyczyć. Każdy winien mieć swoją kolej! Odparli: – Słuchaj, smarkaczu! Powiesz swoje, gdy ja skończę<sup>3</sup>.

Jest to stała sytuacja, w której znajduje się filolog. Cały czas jest zmuszony, by przygotowywać, komentować cudze teksty, a chciałby naturalnie powiedzieć coś od siebie. Czas potrzebny na opracowanie cudzego tekstu jest często dłuższy niż ten potrzebny na napisanie swojego. A połączenie jednego i drugiego zwykle się nie udaje. Ta praca ma swoje zalety – dowiadują się Państwo dużo nowego, czują się człowiekiem, który jeżeli zechce, ma moc przywracania do życia, daje nowe życie cudzemu tekstowi, jaki bez filologa, jego kultury, jego epoki nie istniałby. Jednocześnie trzeba być gotowym na to, że własne prace będą leżały niedokończone w szufladach. Będą Państwo wzdychać: „Och, jak zaniedbałem swoje życie! Kiedy będę pisał?”. Są oczywiście szczęśliwcy, którym udaje się harmonijnie łączyć jedno i drugie, ale nie jest to zjawisko częste. Muszą Państwo wiedzieć, że jest to ciężar, który bierzecie na siebie, podobny do odpowiedzialności adwokata, zmuszonego, by zajmować się interesami swojego klienta, zamiast tego, by samemu żyć pełnią życia. Filolog bierze na siebie podobną odpowiedzialność.

Z tego wynikają najważniejsze sprzeczności w pracy filologa. Najlepiej scharakteryzował je Awiernicew w swojej niewielkiej, popularnej pracy, którą kiedyś napisał dla czasopisma „Junost”. Autor zaczyna od tego, że filologia to miłość do słowa – szczególny rodzaj miłości, miłość intelektualna itd., lecz my porywamy się na to, by przyrównać ją do tych rodzajów miłości, do których przywykliśmy w życiu. Jeżeli macie Państwo chomiczka, którego kochacie, to możecie powiedzieć, że jest Państwu bliski i drogi, jak to niedawno uczynił George Clooney, kiedy umarł mu dzik będący u niego od 18 lat. Pograżony w żalobie, powiedział też, że mimo iż jest rok świni, nie weźmie do siebie kolejnego dzika, tamten był mu tak bliski i drogi. Awierincew twierdzi, że filolog nie ma prawa do takiej bliskości w stosunku do ulubionego autora, ulubionego wiersza czy powieści. Filolog, po pierwsze, nie ma prawa, by mówić, że jeden tekst czy autor jest mu bliższy niż inne. Jest zobowiązany, by wszystkich darzyć jednakowym szacunkiem i przestrzegać tych samych zasad w pracy z każdym tekstem, każdym autorem. Housman, autor poezji dla dzieci, którego tłumaczył Marszak – był jednocześnie filologiem, znanym filologiem klasycznym. To on powiedział, że ten, dla kogo Wergiliusz jest cenniejszy niż Maniliusz, nie zasługuje na miano filologa. Myślę, że nigdy nawet nie słyszeliście nazwiska Maniliusz, któremu Housman poświęcił kilka lat, przygotowując czterotomowe wydanie utworów tego poety. Choć oczywiście dla przeciętnego człowieka Wergiliusz jest postacią ważniejszą i bogatszą, niemniej Maniliusz jest równie cenny, jak Wergiliusz. Filolog nie ma prawa mówić, że jakiś utwór

3 Cytat w tłumaczeniu Franciszka Mirandoli, za: R. Rolland, *Colas Breugnon*, Gdańsk 2000, s. 6.



uważa za bardziej wartościowy. Jeśli przychodzi mu zajmować się tekstem drugorzędym z punktu widzenia ogólnie przyjętych norm, lecz podjął się pracy nad nim, powinien robić to z równą starannością, zaangażowaniem, jak w przypadku pracy nad utworem genialnym.

Filolog, według Awierincewa, nie ma prawa do twierdzenia, że jakiś tekst, czy też autor, jest mu bliski. Dlaczego nie ma do tego prawa? Każdy tekst jest daleki dla filologa, kiedy nad nim pracuje, nie wtedy, kiedy czyta dla siebie czy dla swoich dzieci. Po pierwsze, należy uwzględnić to, że tekst powstał w innym czasie niż ten, w którym pracuje nad nim filolog. Mówiąc, że ten tekst jest mu bliski, filolog ignoruje ten dystans. Jeżeli uważamy, że tekst jest nam bliski, narażeni jesteśmy na mylną jego interpretację. Studenci, odczytawszy dedykację wiersza Puszkina (poświęconego Aleksandrowi Abramowiczowi Galiczowi), zinterpretowali ją jako dedykację współczesnemu im poecie Aleksandrowi Arkadiewiczowi Galiczowi. Postąpili tak, jakby utwór był im bliski w znaczeniu czasowym. Znają i cenią jednego Galicza i zakładają, że ten sam Galicz był ważny także dla Puszkina, mimo że w owym czasie tego im rówieśnego jeszcze nie było na świecie. Oczywiście jest, że jeżeli będą pamiętać o dystansie czasowym, zrozumieją, że nie może chodzić o tego właśnie Galicza. To samo odnosi się do interpretacji znaczeń, por. przykład ze *strasburskim paszтетem*, który każdy może zrozumieć po swojemu. Dotyczy to absolutnie wszystkich aspektów tekstu. Ludzie piszący tekst żyli w innych warunkach, byli inaczej wychowani, w czym innym pokładali nadzieję, o czym innym marzyli, inne znaczenia nadawali słowom. Dlatego też filolog pracuje nad tekstem, rozumiejąc, że mogą w nim działać zupełnie inne prawa niż te, do których on jest przyzwyczajony (poczynając od połączeń między słowami, a kończąc na realiach przedstawionych w tekście).

Niebezpieczeństwo, które wyróżnia jako pierwsze, Awierincew określa jako „niebezpieczeństwo metodologicznego spoufalenia”, kiedy my czytelnicy z góry zakładamy, że wszyscy ludzie są do nas podobni i nam bliscy, w związku z czym czytamy utwór tak, jakby był napisany dziś. Charakterystycznym tego przykładem jest znana interpretacja Michaiła Dudina wiersza Puszkina *Pamiętam cudne w mem życiu zdarzenie...*<sup>4</sup>, zgodnie z którą tekst dedykowany jest chłopce pańszczyźnianej Oldze Kałasznikowej; poeta miał z nią dziecko, życzenie to znalazło jakoby w wierszu swoje odzwierciedlenie. Jasne jest, że stosunki pana z poddaną to nie relacja, która w owym czasie mogła rodzić płomienne liryczne wyznania. Dziś jest to dla nas nieważne, ale dla Puszkina miało znaczenie. Taka interpretacja jest złamaniem zasad. Filolog cały czas powinien pamiętać o dystansie.

Ale wtedy może pojawić się inne niebezpieczeństwo. Występuje ono, kiedy filolog chce się ukryć. Ma świadomość, że tekst jest daleki od niego. Boi się w jakikolwiek sposób wyrazić swoją indywidualność. Pragnie się schować za tak zwanymi obiektywnymi metodami, szczegółowymi procedurami interpretacji tekstu czy wyliczeniami, badaniami, procedurami naukowymi. Awierincew uważa, że jest to drugie poważne niebezpieczeństwo, które określa jako niebezpieczeństwo „odsunięcia się”. Badacz

4 Tłum. Jakub Jurkiewicz.

akceptuje oczywiście wszystkie te dokładne metody, mówi: „nie przyjdzie mi do głowy szalona myśl, by wyśmiewać się ze specjalisty zajmującego się wersyfikacją, który dokonuje obliczeń”. Twierdzi, że celem ostatecznym jest rozumienie. Zdaniem Awierincewa: „filologia – to służba na rzecz rozumienia”. Proces rozumienia zawsze zawiera w sobie element subiektywny. Podejmując się tej pracy, filolog traci prawo do uchylania się od podejmowania własnych decyzji odnośnie do rozumienia i interpretacji tekstu. Powinien pamiętać, że ten proces zawiera element subiektywny i dążyć do tego, by ograniczać go wszelkimi sposobami, trzymać w ryzach. Przy tym Awierincew uważa, że nie można ukryć się za metodami i sądzić, że komentarz do tekstu może być sporządzony jedynie za pomocą wyliczeń i twardych procedur badawczych, pamiętając o dystansie, filolog mimo wszystko zawsze musi być w relacji z tekstem. Nie można go zastąpić komputerem, który wykona za niego całą pracę. Według Awierincewa komputer w pewnym stopniu można do tego przygotować, ale... Co leży, zdaniem Awierincewa, u podstaw tych sprzeczności? Filolog nie ma prawa ani pograżyć się w metodologicznej poufałości, ani odsunąć się, ukryć się za obiektywnymi metodami. Ma obowiązek współdziałać z tekstem, z autorem, którego reprezentuje. Podstawę do przewyciężenia tych trudności, które przedstawiłem w zarysie, stanowi wspaniała formuła zaproponowana przez Awierincewa – „odpowiedzialna wola zrozumienia Innego”. Jeżeli rozumienie jest podstawowym zadaniem filologii, to odpowiedzialna wola jest tym, co powinno cechować filologa. Z jednej strony, nie powinien pędzić, powinien mieć wolę zrozumienia, z drugiej strony, cały czas musi pamiętać, że wola wiąże się z odpowiedzialnością. Nie mówimy tu o samowoli, wola nie powinna przeistaczać się w samowolę. To wola, by nie zagubić się, nie zakłamać tekstu, nie odsunąć się.

Co jeszcze? Awierincew nie mówi jeszcze o jednej rzeczy, którą niemniej jednak milcząco zakłada? Reprezentuje filologię optymistyczną, optymistyczne podejście do filologii. Uważa, że zrozumienie jest możliwe, jeżeli jest wola, by zrozumieć. Tym samym milcząco zakłada, że mimo naturalnych różnic, zmian, które dokonywały się na przestrzeni wieków, ludzie są do siebie dość podobni, podobni na tyle, by możliwe było wzajemne rozumienie, rozumienie Innego. Jeżeli przejawiamy wolę, by go zrozumieć – jest to możliwe.

W tym planie od podejścia Awierincewa znacząco różni się (choć często ich zestawiają i porównują ze sobą) rozumienie filologii przez Gasparowa. Gasparow (*Etyczna koncepcja filologii*) – jest nawet autorem pracy *Filologia jako moralność*. W popularnych wywiadach rzeczywiście zawsze mówił, że filologia to rozumienie, a zadaniem filologii jest zrozumienie tekstu, a za jego pośrednictwem – człowieka. W tym sensie ani trochę nie różni się od Awierincewa, obaj badacze reprezentują identyczne stanowisko, które jak widać, wydaje się ogólnie przyjętym podejściem w filologii. Jednak ten, kto uważnie przeczyta artykuł Gasparowa, ujrzy w nim pewien tragizm. Autor twierdzi (takiego twierdzenia nigdy nie spotkamy u Awierincewa), że owe dawne teksty nie zostały napisane dla nas, a nie tylko to, że zostały napisane inaczej, w innych okolicznościach. Gasparow stanowczo twierdzi, że nie zostały napisane dla nas. Jest taki wspaniały fragment, filolog wychodzi od Buninowskich wersów, znacie ten genialny wiersz Bunina *Z mroku czasów na cmentarzu świata brzmiały jedynie pisma*. Tak oto, według

Gasparowa, owe pisma milczą dlatego, że nie zostały napisane dla nas. Twierdzi on z pewną polemiczną przesadą, że Puszkina jest dla nas równie niezrozumiałą jak Wergiliusz czy Owidiusz. Oznacza to, że każdy z dawnych tekstów jest, według niego, pewnym zamkniętym systemem, ale mimo wszystko trzeba z nim pracować. Pomóc go zrozumieć i przygotowywać do wydania. Dla Gasparowa rozwiązanie tego problemu tkwi w czymś innym. Jeżeli u Awierincewa wszystko kryje się w woli i podobieństwie, w ludzkim podobieństwie filologa i autora tekstu, to Gasparow podchodzi do dawnego tekstu tak, jak lingwista podchodzi do martwego języka.

Była taka szkoła lingwistyki – amerykańska lingwistyka deskryptywna. Wspaniała wielka szkoła, która głosiła ideę (we współczesnej lingwistyce odżegnują się od niej), że powinniśmy móc odtworzyć język na podstawie tych tekstów, które dotrwały do naszych czasów, zrekonstruować system językowy jedynie na ich podstawie. Niczego nie wiemy o języku, ale mamy wiele tekstów. Powinniśmy więc umieć stworzyć takie procedury, które pozwolą nam odtworzyć system języka, jego budowę. Podobnie Gasparow podchodzi do pracy filologa nad tekstem. To, co dla Awierincewa pełniło funkcję pomocniczą, owe ścisłe metody, dla Gasparowa stanowi istotę pracy filologa. Ich zastosowanie powinno sprawić, że milczący tekst przemówi do nas. Tekst jest dla nas niemy, ale jeżeli zastosujemy w odniesieniu do niego odpowiednie procedury, to dzięki nim odkryjemy system, stojący za tym tekstem, język, kulturę, poglądy i inne. Dlatego też w ostatecznym rozrachunku komentarz filolog pisze sam. Gasparow był mistrzem komentarzy, wspaniałym mistrzem. Ci z Państwa, którzy nie znają jego twórczości, niech odnajdą wydane w Charkowie jednotomowe wydanie Mandelsztama. Znajdują się tam w całości komentarze Gasparowa – jest to bardzo interesujące. Jednotomowa publikacja w czerwonej oprawie, która ukazała się w Charkowie 4–5 lat temu. To, czym zajmował się zawsze z taką pasją Gasparow, a przed nim Borys Jarcho, którego uważał za swojego nauczyciela, to nie badanie naukowe, ale pierwszy etap pracy filologa. Filolog odszyfrowuje tekst. Lingwistyka opisowa – to lingwistyka „odszyfrowywania”. Filolog występuje w roli szyfranta, powinien umieć dokładnie udowodnić swój pogląd.

Owa różnica ma charakter indywidualny. Stąd ten, kto czytał Awierincewa i Gasparowa, wie, jak różnie pisali oni o tych samych zjawiskach. Wydaje się, że w filologii należy uwzględnić oba podejścia. Filolog może przygotowywać tekst relatywnie niedawny i stosunkowo zrozumiały. W takim wypadku większy akcent kładzie na podobieństwo między ludźmi i na swoją wolę, którą wysuwa na pierwszy plan Awierincew. Filolog może także pracować z tekstami zrozumiałymi w niewielkim stopniu. Przy czym owe mało zrozumiałe teksty to niekoniecznie teksty dawne. Za przykład mogą tu służyć utwory postmodernistów w rodzaju Wsiewołoda Niekrasowa, które mogą być całkowicie niezrozumiałe dla zwykłych czytelników. Opracowanie owych tekstów należy rozpocząć od zastosowania dokładnych analitycznych procedur. Gasparow jest autorem analizy jednego z utworów W. Niekrasowa, nawiązującego do słynnej frazy z *Prologu* do poematu A. Błoka *Odwet*: „«Сотри случайные черты»”. Nie do końca zgadzam się z tą analizą, ale jest to na swój sposób bardzo głęboka praca filologiczna. Kiedy tekst jest w stosunku do nas bardziej oddalony w perspektywie historycznej, albo

trudniejszy, wtedy rośnie ciężar właściwy obiektywnych procedur, co zawsze akcentował Gasparow. Tym samym w pracy filologa zarówno jedno, jak i drugie podejście powinno zostać uwzględnione. Nie wykluczają się one wzajemnie.

Mówiłem o wspólnych podstawach etycznych. Wyzwanie, jak przybliżyć tekst, jak go nie zniekształcić, ma również wymiar etyczny, a tym samym wiąże się z normami etycznymi. To, o czym mówiłem do tej pory, to głównie nawiązania, kwintesencja tego, co twierdzili różni wielcy od Pointera do Gasparowa. Wszystko, co teraz powiem, będzie próbą skonkretyzowania tych bardzo ogólnych norm, których filolog musi przestrzegać, prezentując cudzy tekst czy pracując nad nim. Chciałbym, żeby mieli Państwo poczucie pewnego konkretnego. Wierzę, że możliwe jest stworzenie jakiegoś systemu profesjonalnych, a zarazem etycznych, zawodowo-etycznych norm, jak te, które obowiązują lekarzy. Ci z Państwa, którzy choć trochę mieli do czynienia z lekarzami, wiedzą, że każdy lekarz musi złożyć przysięgę Hipokratesa, by móc wykonywać swój zawód. Wszyscy znamy przynajmniej jej pierwszą zasadę – nie szkodzić! Oznacza to, że jeśli mamy do czynienia z trudną sytuacją, w której nasze zalecenie może pomóc pacjentowi lub pogorszyć jego stan, to podejmując decyzję, stosujemy zasadę: nie szkodzić. Niech Państwo odmówią pomocy lub przynajmniej nie pogarszają sytuacji. A dalej jest jeszcze kilka bardziej uczciwych zasad. Oczywiście, wszyscy Państwo są na tyle dorośli, by wiedzieć, że nie każdy lekarz w swoim życiu przestrzega tej przysięgi. Nie oznacza to jednak, że nie powinna ona istnieć. Nie znając jej, lekarze będą dużo częściej niż obecnie łamać tę zasadę. Teraz robią to z niedbalstwa, niezrozumienia, a wtedy uczyniliby to też dlatego, że w ich głowie nie zagościłaby w ogóle taka myśl. Tak samo jest z uniwersalnymi przykazaniami. Przykazania z *Kazania na górze* też nie zawsze są przez nas przestrzegane. Mam nadzieję, że większość z nas nie zabija, ale czy każdy człowiek może powiedzieć, że niczego w swoim życiu nie ukradł, że nie zazdrościł osła swojemu sąsiadowi. Myślę, że większość z nas tego doświadczyła.

Czy oznacza to jednak, że proponowanie tych wielkich zasad było niedorzeczne? Oczywiście, że nie. Znacząc je, przynajmniej jako normę, jako wzorzec, ludzie mają możliwość dążyć do ich przestrzegania. Dopóki nie są nazwane, nie są wypowiedziane, to nie działają jako mechanizm regulacyjny. Kiedy są sformułowane, działają. Podobnie, jak sądzę, jest w pracy filologa. Najważniejsze przykazanie, nie nazwałem go w tekście, które porównałbym do pierwszego przykazania medycznego, sformułowałbym w następujący sposób: nie zniekształcać! Dotyczy to zarówno pracy filologa, jak i krytyka literackiego czy teatralnego. Nie zniekształcaj tego, o którym piszesz, ponieważ on najczęściej nie może się przed tobą obronić. Jest bezbronny, zniekształcając go, stworzysz fałszywy obraz. Jeśli zniekształcisz tekst, w świat pójdzie utwór nieprawdziwy, tekst, którego autor nie napisał. Jeśli wypaczysz niektóre informacje o jego życiu, zawrzesz domysły, to wpłyniesz na jego mylny społeczny odbiór itd. To główna zasada (nie zniekształcać!), do której należy dążyć jako do pewnego ideału, przestrzegać jako normy w swojej pracy. Można jej nadać bardziej prywatny charakter, tworząc normy bardziej szczegółowe, przywołane przez mnie, które sformulowałem być może w sposób nieco chałupniczy, nie zawsze precyzyjnie. Najważniejsze jest

jednak nie to, jak zostały one nazwane, ale to, by mieli je Państwo na uwadze i pamiętali o nich w czasie swojej pracy.

Pierwszą zasadę sformułowałem, używając nieco dziwnego, nienaukowego określenia: nie przysłoń go. To niemal jak u N. Niekrasowa: „Nie pchaj się, Sergiej, nie pchaj się, Kuzia”. Nie przysłaniaj autora, nie przysłaniaj tekstu, o którym piszesz. Nie ograniczaj go własnymi pomysłami, „pod-utworami”. Bardzo często na interpretację tekstu wpływa stosunek filologa do niego – subiektywne poczucie bliskości czy zrozumienia. Bardzo wiele koncepcji, fałszywych koncepcji, które funkcjonują w naszych badaniach literackich, w historii literatury, zawdzięczamy właśnie temu, że filolog modeluje autora na swój sposób. Daje upust własnym pragnieniom, realizuje swoje pomysły... zamiast pomysłów autora. Można przytoczyć wiele przykładów z naszego życia. To, co się teraz robi na przykład z dziedzictwem Bachtina, to typowe przysłonięcie samego Bachtina. Dotyczy to 90% publikacji poświęconych temu autorowi. Nikt nie podejmuje się odtworzenia tego, jak Bachtin rozumiał pewne terminy, a jak nie mógł ich definiować. Autorzy dosyć mocno przysłaniają Bachtina sobą, swoimi wymysłami. Wspomniałem, że nawet tak znakomita lingwistka jak Anna Wierzbicka zniekształciła koncepcję gatunków mowy Bachtina. Stworzyła swoją własną, która jest bardzo interesująca, ale nie ma nic wspólnego z tym, co mówił Bachtin. Jest to jednak przypadek nieszkodliwy, ponieważ mamy tu jasne definicje, można się zorientować. Natomiast z tego, co piszą o Bachtinie inni krytycy literaccy, trudno cokolwiek zrozumieć... Jest także bardziej prywatny rodzaj zasłony, z którą możemy się spotkać bardzo często, a jest ona dość oczywista. Można jej bardzo łatwo uniknąć, przynajmniej w wersji idealnej.

Odnosi się do tego kolejna norma, którą nazwałem: opublikuj. Często mamy do czynienia z sytuacją, kiedy filolog odkrywa nieznane prace badanego autora i pisze swoją książkę lub artykuł na ich temat, broni swojej rozprawy im poświęconej, nie publikując przy tym ani jednego wersu z tekstu, który analizuje, z wyjątkiem swoich interpretacji cytatów. Jest to absolutnie rażące, pełne naruszenie norm filologicznych, a jednocześnie naruszenie tego, o czym mówił zarówno Kawerin, jak i ja. Kiedy zaczynasz interpretować tekst, którego nikt inny oprócz ciebie nie czytał, do którego dotarłeś w archiwum lub gdzieś odnalazłeś, a następnie zaczynasz tworzyć koncepcje na jego temat, nie publikując samego tekstu, pozbawiasz czegoś swoich kolegów, a w jeszcze większym stopniu czytelników. Czytelnikom nie dajesz możliwości przeczytania tekstu, a kolegom zweryfikowania twojej koncepcji. W jaki sposób sprawdzą to, co piszesz, jeśli będą musieli jechać do innego miasta, odnaleźć tam oryginalny tekst, uzyskać do niego dostęp. Dlaczego filolodzy tak robią? Czy mamy ku temu szczególny powód? Tak. W naszym systemie publikacja oryginalnego tekstu opatrzona genialnymi komentarzami nie może być podstawą do nadania tytułu doktorskiego. Podobnie w przypadku opracowania świetnego słownika nie otrzymają Państwo stopnia naukowego. Jest on przyznawany jedynie w przypadku pracy zatytułowanej: *O metodach budowy słownika* czy *O specyficznych problemach związanych z przygotowaniem publikacji Platona*. Jeśli napiszesz swoje, będziesz miał z tego korzyści – stopień naukowy, honorarium, reputację itp. Wydając pracę innego autora, przygotowując ją do druku, poświęcisz tyle samo czasu, a odniesiesz dużo mniejsze korzyści. Wszędzie na świecie

jest tak samo. Ludzie śpieszą się, by powiedzieć swoje, nie wysłuchawszy innych. Nieopublikowanie tekstu to pozbawienie jego autora możliwości odpowiedzi, wystąpienia. To tak jakby zgromadzić ludzi na dyskusję i od razu zacząć ją podsumowywać, nie udzielając nikomu głosu. Filolog piszący pracę na temat tekstu, który nie ukazał się drukiem i którego nie zamierza opublikować (kolejność może być czasem odwrócona – najpierw własna praca, potem publikacja oryginalnego utworu), jest jak podsumowujący nieodbyłą dyskusję. To jest pierwsze naruszenie.

Drugie naruszenie również dotyczy kwestii publikacji. Jest jeszcze jeden rozpoznańciony sposób działania. To opublikowanie tekstu, o którym piszesz w tekście własnego utworu, bez zaznaczenia tego w tytule. Jest taka praca, której autor niedawno odszedł, więc nie przytoczę teraz jego nazwiska, ponieważ nie może odpowiedzieć, zatytułowana *Materiały o historii poetyki językowej w Rosji*. W pracy tej wydrukowany jest zachowany fragment listu Trubieckiego do Jakobsona na temat jego książki o Chlebnikowie. W tytule nie ma słowa o tym, że w środku znajduje się tekst Trubieckiego na taki temat. Jeśli przypadkiem nie zajrzą Państwo do tej pracy, nigdy nie dowiedzą się, że jest on w ogóle opublikowany, nawet jeżeli interesują się Państwo Trubieckim, Jakobsonem itp. Autor tego artykułu postąpiłby poprawnie, gdyby do swojego opracowania dodał podtytuł *Z publikacją słynnego listu Trubieckiego...* lub gdyby po prostu wydał oddzielnie list Trubieckiego do Jakobsona, a swoje wnioski wydrukował w formie przedmowy lub w oddzielnej publikacji. Wiedzielibyśmy, że jest taki tekst w zasobach komunikacyjnych – Trubiecki o Chlebnikowie czy o Jakobsonie. Dopóki jest ukryty w taki sposób, nikt o nim nie wie. Umieszczanie cudzego tekstu w środku własnej pracy bez osobnego tytułu jest bardzo rozpowszechnioną praktyką. Czytelnik może nie wiedzieć, że ten tekst został opublikowany. Ta zasada – nadam jej osobną nazwę: „Nie publikuj cudzego tekstu w treści swojego utworu bez odpowiedniego osobnego tytułu” ma do tego zastosowanie. Mogę opowiedzieć, jak z filologicznej perspektywy etycznie słusznie postąpiła osoba niebędąca filologiem. Pewien człowiek, Bullitt, który był swego czasu amerykańskim ambasadorem w Moskwie, po przejściu na emeryturę postanowił napisać książkę o amerykańskim prezydencie Woodrowie Wilsonie. (Została niedawno przetłumaczona na język rosyjski). Zastanowił się i mówi: „Od dawna znam Freuda, a Freud przeanalizuje osobowość głębiej niż ja. Spytam go o opinię”. I napisał list. Freud w odpowiedzi przysłał charakterystykę Woodrowa Wilsona. Bullitt zasiadł do napisania książki z postanowieniem, że w ramach wdzięczności zacytuje Freuda w tekście. Nagle jednak pomyślał (powiem w tłumaczeniu, po angielsku brzmi to pięknie): Pogrzebać wypowiedź Freuda o Wilsonie w mojej własnej książce? Kimże ja jestem? I w efekcie ukazała się książka z dwoma nazwiskami: Bullitt i Freud *Woodrow Wilson*. Znalazł taki sposób, mimo że książka została napisana głównie przez niego, ale nazwisko Freuda wybrzmiało i wszyscy wiedzieli, że opinię Freuda będzie tam można przeczytać. To prawdziwie filologiczne podejście. Tego nie zrobiono w przypadku Trubieckiego.

Kolejne przykazanie, które jest łamane, niezauważalnie, ale bardzo często. Cóż, słowo „przykazanie” może brzmieć szumnie: traktuj wszystkich swoich bohaterów jednakowo. Dotyczy to nie tylko filologów, ale także krytyków literackich i teatralnych. Bardzo często, gdy zajmujemy się jakimś autorem i kochamy go miłością szczególną, mamy

tendencję do stosowania w odniesieniu do niego nieco słabszych wymagań moralnych, naukowych itp. niż do innych postaci, o których mówimy. To zjawisko jest powszechne. Aleksander Pawłowicz Czudakow na krótko przed śmiercią opublikował tom wybranych prac Winogradowa, w którym pisze o jego pracach z przełomu lat 40. i 50. Równoległe pisze też o Eichenbaumie. Wyczuwa się, że jest on gotów wybaczyć Winogradowowi to, co zarzuca Eichenbaumowi, mimo że z całą pewnością cenil obu autorów. Zwróć uwagę na jeszcze jednego filologa, którego bardzo szanuję. Jest to osoba, dzięki której możemy przeczytać utwory dwóch klasyków naszej literatury. Jednym z nich jest prozaik Zygmunt Krzyżanowski – wcześniej nie wiedzieliśmy nawet o jego istnieniu, drugim – poeta, pierwszorzędnny poeta – Georgij Arkadiewicz Szengieli, którego również przez wiele lat nie mogliśmy czytać. Ich utwory ukazały się w opracowaniu Wadima Pierielmutera, który sam jest poetą. Nie wiem, jakim jest poetą, ale filologiem jest znakomitym. A mimo to w artykule o Szengielim pozwolił sobie na zbyt wiele. Artykuł ten został wcześniej opublikowany w „Woprosach Literatury”. Ten, kto zechce go znaleźć, znajdzie. Pierielmuter analizuje w nim recenzję przekładu *Don Juana* Byrona, dokonanego przez Szengielego (nie będę jeszcze mówił o wnioskach, jakie z tego wyciągnął), która około roku 1950 została wydrukowana przez innego wybitnego człowieka – Iwana Aleksandrowicza Kaszkina, twórcę szkoły przekładu prozy angielskiej. Być może ci, którzy interesują się literaturą angielską czy amerykańską, znają to nazwisko. Kaszkin – to nie tylko wybitny teoretyk przekładu, ale też praktyk. Kaszkin w tekście swojej recenzji wyraża opinie trudne współcześnie do przyjęcia:

Tłumacze-empirycy, spóźnieni epigoni, przejawiało się w nich burżuazyjne, wąsko praktyczne podejście, obojętność w stosunku do jakości tłumaczenia, odzwierciedlał się w nich burżuazyjno-dekadentcki rozłam, wyrażający się w zepsuciu języka ojczystego, dla zadowolenia obcojęzyczności i językowego błazeństwa.

Jest to akt oskarżenia. Recenzja Kaszkina przekładu Szengielego jest naprawdę ostra, negatywna, choć samo tłumaczenie nie jest takie złe, jak mogłoby się wydawać. Dla Szengielego miało to fatalne skutki. Nie otrzymywał więcej zleceń na tłumaczenia z języków zachodnich. Tekst recenzji Kaszkina jest naprawdę okropny, jego celem było „zjechać kogoś” – jak to mówią. W punkcie 3 – *ocena moralna* ... Pierielmuterowi tak bardzo nie podoba się to, co napisał Kaszkin, że zaprzecza istnieniu szkoły Kaszkina w dziedzinie przekładu. Kaszkin, według niego, jest tak zły, że odmawia mu wcześniejszych osiągnięć. A w rzeczywistości, wszyscy rosyjscy tłumacze prozy angielskiej są uczniami lub dziećmi uczniów Kaszkina. W tym samym artykule poddano analizie książkę samego Szengielego o Majakowskim pt. *Majakowski z całą ostrością*, napisana 25 lat przed artykułem Kaszkina. Została ponownie opublikowana w tym wydaniu. Szengieli pisze o Majakowskim w następujący sposób:

Do jakiej warstwy społecznej przynależy Majakowski? Lumpenmieszczanin tworzy swoją poezję. Poezję agresywną i chamską. A dysponując pewnym talentem, czasem osiąga znaczące sukcesy. Poezja Majakowskiego – to poezja lumpenmieszczaństwa.

Jak widzicie Państwo, tekst Szengielego brzmi nie lepiej niż Kaszkin. Terminologia jest nieco inna, nie ma jeszcze nic o burżuazyjnych zniekształceniach języka ojczystego, ale Majakowski został mocno wychłostany. Przy tym, autor pracy nie tylko nie obwinia Szengielego za sposób, w jaki pisał o swoim bracie–poecie, lecz wręcz przeciwnie, podkreśla, że Szengieli ucierpiał, mówiąc prawdę o Majakowskim. Fakt, że Szengieli potem przestał publikować, był związany z uznaniem Majakowskiego przez Stalina za głównego poetę. Nikt nie miał odwagi wspomnieć o Szengielim, który tak zwymyślał Majakowskiego. Rodzi się zatem pytanie: O co chodzi? O to, że rugając Majakowskiego, Szengieli skrycie krytykował rewolucję, wykazał się odwagą, talentem, używał ezopowego języka, Kaszkin zaś podjął się interpretacji właśnie dlatego, że Szengieli był krytykiem Majakowskiego, z tego powodu inni poeci bali się poprzez publikację jego prac, obawiali się stanąć w obronie krytyka Majakowskiego.

Proszę zauważyć, że są to całkowicie różne podejścia. Nie twierdź, że Kaszkin miał rację ani że postąpił słusznie. O jakim postępku mowa – powiem o tym dalej. Tu należy powiedzieć, że Szengieli zniszczył Majakowskiego tak samo, jak Kaszkin następnie zniszczył Szengielego, a także przyznać, że Szengieli miał rysę na swej biografii. A przy okazji proszę pomyśleć, poeci po 30 latach może odmówili poparcia publikacji Szengielego nie dlatego, że nie chcieli być kojarzeni z krytykiem Majakowskiego, ale dlatego, że nie mogli mu wybaczyć wystąpienia przeciwko towarzyszowi. Było to złamanie etyki zawodowej w cechu poetów. Szengieli pozwolił sobie obrzucić błotem swojego kolegę po piórze.

Na starość Szengieli napisał wspaniały wiersz *Znałem ich wszystkich, konstelacja czterestu gwiazd*, w którym wymienia 14 wielkich poetów – jednym z nich jest Włodzimierz Majakowski. Rozumiał, że Majakowski jest wielkim poetą, a jednak napisał taką książkę. Nie zapominajmy, że Szengieli jest również wspaniałym teoretykiem poezji i wersyfikacji, miał więc przygotowanie naukowe, zgrzeszył zatem podwójnie, pisząc w ten sposób o Majakowskim. Zatem albo należy podejść do wszystkich jednakowo i przyznać, że Szengieli nie był bez skazy, poddać go równie surowej ocenie, albo jeżeli gotowi jesteśmy wybaczyć Szengielemu, to wybaczymy też Kaszkinowi. Może było coś, co sprawiło, że myślał w ten sposób. W tej pracy trzeba być konsekwentnym. Trzeba traktować wszystkich jednakowo.

Przechodzę do zagadnień bardziej ogólnych – sprawdzenia siły dowodu. Wspomniałem już, że między Gasparowem i Awierincewem istnieje pewna niezgodność co do miejsca, jakie w filologii powinny zajmować metody ścisłe. Awierincew mówi, że filologia powinna być nauką ścisłą (*naukoj strogoj*), lecz nie w takim sensie jak matematyka i logika<sup>5</sup> (*nauki tocznyje*). Co to znaczy *nauka ścisła*? To konieczność przeprowadzania dowodów; odpowiedzialność za to, co należy rozumieć, za odróżnianie tego, co jest jedynie hipotezą, od tego, co zostało udowodnione, oraz odpowiedzialność za sposób weryfikacji dowodu. W zbiorze Lichaczowa *O filologii* jest jeszcze artykuł

5 [Od red.] Naukowa ścisłość filologii podlega rygorom innym niż matematyczne czy logiczne. Bazuje ona na nieustannym intelektualnym i moralnym wysiłku, przewyciężającym wszelką dowolność i wyzwalającym możliwości poprawnego rozumienia.



o historyzmie. Nie będę w to teraz wchodził. Ci z Państwa, którzy są zainteresowani, niech do niego zajrzą. Dotyczy trzech grup czynników, na których przecięciu powstaje dowód literacki, dowód filologiczny. Nie będę się tym teraz zajmował, przeanalizuję to tylko na przykładzie Pierielmutera. Dowód w literaturoznawstwie, właściwie w żadnej z nauk, nie może być tak ścisły, jak w matematyce. We wszystkich naukach empirycznych dowód jest tylko prawdopodobny, a nie stuprocentowo twardy – jak w matematyce. Filolog pracuje, po pierwsze, z tekstami, ma naturalnie możliwość spojrzeć na jakieś niewyraźne miejsce w rękopisie w podczerwieni, sprawdzić dokładnie, jaka tam jest litera. Należy to zrobić, będzie to rodzaj dowodu, ale jest to raczej zagadnienie techniczne. Lecz ja chciałbym teraz mówić o możliwości dowodzenia, nie tyle w odniesieniu do tekstu, ile do problemów jego interpretacji, problemów rozumienia tekstu.

Wróćmy do sprawy Kaszkina i Szengielego. Jako że mamy do czynienia z żywymi ludźmi, autorami–bohaterami itp. – możliwość składania oświadczeń dowodowych jest w przybliżeniu taka sama jak w czasie rozpraw sądowych (można to uznać za kontrowersyjną analogię). Sąd także podejmuje decyzje w bardzo złożonej sytuacji: strony będące w sporze dysponują wieloma argumentami. Wybór argumentów powinien opierać się na analizie całego materiału. Bardzo ważna jest możliwość wyczerpania wszystkich argumentów i metod weryfikacji. To faktycznie teza o wyczerpaniu wszystkich możliwych sposobów sprawdzenia swoich twierdzeń. Jeśli Państwo coś twierdzą, to spróbujcie sobie wyobrazić, co może być sprzeczne z tym twierdzeniem, co może podważyć Państwa tezę. Oto przed Państwem nieprzyjemny fragment z recenzji Kaszkina, po ludzku bardzo nieprzyjemny. Ponieważ były to lata stalinowskie, późne lata, a począwszy od 1937 roku każda tego typu publikacja, każde publiczne wystąpienie mogło być brzemiennie w skutki, groziło zatrzymaniem, aresztem, w najlepszym przypadku – odmową dalszych publikacji, usunięciem nazwiska z tych prac, które zostały przyjęte do druku. Ale należy zadać sobie dwa pytania, przynajmniej te dwa, które Pierielmutter musiał postawić sobie sam.

Opowiem Państwu o podobnym przypadku. W roku 1958 miała miejsce kampania przeciwko Pasternakowi. Mikołajowi Rylenkowowi, słynnemu poecie mieszkającemu w Smoleńsku – teraz jest mało pamiętany, ale wtedy był bardzo sławny – przyłożono nóż do gardła. Rylenkow był bardzo przyzwoitym człowiekiem i nie chciał zabierać głosu w tej sprawie. Został jednak zmuszony. Napisał więc bardzo krótki tekst, w którym ubolewał, że Borys Leonidowicz Pasternak, którego darzył szacunkiem, wydał swoją powieść za granicą.

To bardzo delikatny zarzut. (A tak przy okazji, wiele osób uważało, że nie godzi się drukować za granicą). Kiedy odpowiedź Rylenkowa ukazała się drukiem, to z jego tekstu pozostał jedynie podpis autora. W artykule opublikowanym w gazecie nie pozostało ani jedno słowo napisane przez Rylenkowa. Co więcej, kiedy w 1937 roku odbywały się procesy, gdy poproszono pisarzy, by zaakceptowali jakiś wyrok śmierci, Pasternak odmówił podpisania tego zbiorowego listu. Mimo odmowy jego nazwisko zostało umieszczone pod tym listem. Należy więc sprawdzić, czy zachowały się rękopisy – tę pracę powinien wykonać Kaszkin.

Po śmierci Kaszkin ukazał się tom jego prac *Dla współczesnego czytelnika*. Zawierał recenzję prac Szengielego. Ale czy prawdziwą? Czy zachowały się jakieś notatki Kaszkin na temat tego tekstu? Czy wszystko w nim jest jego autorstwa? Do tej pory nie zostało to sprawdzone, więc mówienie o tym, że Kaszkin niszczy, jest nieuprawnione. Można powiedzieć: w tym opublikowanym tekście coś zostało zniszczone, ale nie można tego przypisywać Kaszkinowi. Nie twierdzę, że on tego nie napisał. Ale przynajmniej trzeba było to sprawdzić wszelkimi możliwymi sposobami.

Drugie pytanie, które trzeba było zadać. Każdy człowiek zazwyczaj ma pewne własne zasady, którymi kieruje się w życiu. To znaczy, że człowiek w życiu realizuje jakąś właściwą sobie strukturę postępowania. Kaszkin dużo drukował. Aktywnie działał na polu literatury. Czy taki miażdżący artykuł z pogróżkami odpowiadał jego charakterowi?

Tak jest w sytuacji, kiedy nie mamy bezpośrednich dowodów w postaci rękopisów na to, czy ów tekst został napisany przez Kaszkin, czy w redakcji za Kaszkin. Powinniśmy byli przyjrzeć się innym jego wystąpieniom. Nie zrobiłem tego. Ale miałem starszych przyjaciół, dużo starszych ode mnie, którzy znali Kaszkin bardzo dobrze. Taka Eugenia i Józef..., słynna moskiewska rodzina literacka. Zadzwoiłem do nich, kiedy to przeczytałem, i spytałem: „Eugenio Filipowna, czy Kaszkin mógł napisać takie rzeczy, czy to do niego podobne?”. Odpowiedziała: „Nigdy w życiu. To był szlachetny człowiek”. Nie twierdzę, że jej opinia jest ostateczną instancją. Ale Pierielmutter miał obowiązek spróbować to wyjaśnić, zanim wydał wyrok. Nie zrobił ani jednego, ani drugiego. Nie próbował znaleźć rękopisu, nie porównywał tej sytuacji do innych. Zatem jego wyrok na Kaszkin jest przedwczesny. Są ludzie, dla których takie zachowanie jest charakterystyczne. Na przykład dla Walentina Katajewa charakterystyczne było napisanie w roku 1937 niszczycielskiej recenzji poetyckiej... Jakiś czas potem w jego *Diamentowej koronie* znalazło to pełny wyraz. Nie wiemy, jak jest w przypadku Kaszkin.

Wyjaśnienie tego – to właśnie nasze zadanie. Nie ma logicznych podstaw, by grzebać szkołę przekładu Kaszkin. Tak rozumiem dowodzenie – sprawdź wszystkie swoje argumenty. Zadaż wszystkie możliwe pytania, które podważają twoją tezę. I dopiero wtedy, kiedy upewnisz się, że żadna konkurencyjna hipoteza nie pasuje, będziesz wiedział: Kaszkin napisał to w swoim rękopisie, własnoręcznie. Tak to było..., nie było żadnych okoliczności zewnętrznych. Nie obwiniamy Achmatowej o to, że napisała wiersze o Stalinie, kiedy... mogli ją rozstrzelać. Występowały okoliczności, w których każdy człowiek mógł sobie pozwolić na odstępstwo od zasad. Może w przypadku Kaszkin było też coś takiego, nie wiemy. Dopóki to nie zostanie zweryfikowane, nie możemy nic powiedzieć. To bardzo ważne. Nie wiem, czy przekonałem Państwa, czy nie, ale chcę, żebyście przynajmniej nad tym się zastanowili i pomyśleli, zanim wydacie wyrok.

Podsumowując. O społecznej i życiowej wartości filologii mówiłem już dużo na początku, że społeczeństwo nie może bez niej żyć, funkcjonować. Filologia ma jeszcze jedną wartość. Filolog, zapoznając się z tekstami innych ludzi, innych kultur, innych epok, zaczyna poznawać wiele różnych kulturowych indywidualności–języków. Tak jak botanik, kiedy zaczyna podróżować, odkrywa nowe gatunki roślin, podobnie filolog, zajmując się tekstami innych kultur, odkrywa zupełnie inne rodzaje myślenia, w tym myślenia artystycznego, inne sposoby wyrażania się i mówienia. A opracowując

je wszystkie (choćby jeden złożony tekst), przenosi je do swojej kultury, udostępnia je swojej kulturze, ludziom sobie współczesnym, poszerza horyzonty swojego społeczeństwa. Przygotowując tekst w swoim własnym języku, chociażby poprzez tłumaczenie, bezpośrednio poszerza horyzonty ludzi czytających. Jeśli przygotowuje oryginalny tekst w innym języku, np. opracowując perski rękopis do publikacji, to oczywiście poszerza nie tyle horyzont rosyjskiego czytelnika, ile horyzont rosyjskiej kultury. Tym sposobem filolog czyni społeczeństwo bardziej otwartym na inne opinie, inne stanowiska, inne indywidualności. A potem następuje to, co powiedział Lichaczow, że filologia poszerza kulturową wrażliwość społeczeństwa.

STANISŁAW ŚWIDER

## Etyka autentyczności na scenie

Refleksja, którą chcę się podzielić, jest owocem wieloletnich poszukiwań w zakresie słowa mówionego. Przed laty, kiedy wszedłem na drogę pracy ze słowem żywym, kiedy pojawiły się pierwsze poszukiwania zasad ekspresji mowy jako środka znaczącego w przestrzeni międzyludzkiej i kiedy podjąłem wyzwanie świadomego budowania wypowiedzi aktorskiej, pojawiło się pytanie: Jakie jest (jeżeli jest) kryterium określające wartość prawdy w ekspresji wypowiedzi werbalnej i niewerbalnej.

Pytanie to towarzyszyło mi od pierwszych dni zajęć w Szkole Teatralnej i związane było z uwagami, jakie serwowali nauczyciele poszczególnych poszukiwań warsztatowych. Wielokrotnie ja i moi koledzy–studenci otrzymywaliśmy uwagi, które kwitowane były mocną puentą: „To, co robisz na scenie, jest prawdziwe”, „To, co robisz na scenie, nie jest prawdziwe”.

Kryterium prawdy wisiało w powietrzu jak ostry miecz i określało jakość oddawanej ekspresji<sup>1</sup>. Co mogłem zrobić wobec „wybrzmiałego” już procesu wypowiedzi, jak mogłem dokonać oglądu jego prawdziwości, kiedy ekspresja już się dokonała? Mogłem i próbowałem odtworzyć środki wyrazu, aby przebiec pamięcią, czego świadomie (jeżeli świadomie) użyłem. Mogłem też, i z tego korzystałem, przyglądać się pracy kolegów–studentów, adeptów aktorstwa, aby następnie wsłuchiwać się w uwagi, jakie poczynią prowadzący zajęcia, i dokonać konfrontacji tego, co zobaczyłem, z uwagami nauczycieli, które usłyszałem. Usilnie próbowałem dokonać porównania, czy to, co ja zobaczyłem w propozycji ekspresji danej przez kolegę, jakkolwiek pokrywa się z tym, co zobaczył nauczyciel prowadzący, i czy „sakramentalne” kryterium prawdy w jego ocenie będzie kryterium prawdy w ocenie mojej.

---

<sup>1</sup> Konstantin Stanisławski, *Praca aktora nad rolą*, tłum. J. Czech, Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna im. Ludwika Solskiego w Krakowie, Kraków 2011; Peter Brook, *Pusta przestrzeń*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1981.

Wtedy to, po raz pierwszy taką mocą, pojawiło się wiele pytań, wynikających z podstawowego pytania o prawdę wypowiedzi:

- 1) Jak to się dzieje, że wypowiedź może być odbierana i określana jako prawdziwa lub nieprawdziwa?
- 2) Co decyduje o jakości i trafności takiej decyzji wartościującej?
- 3) Jak to się dzieje, że zewnętrzny odbiór ekspresji wypowiedzi nie pokrywa się wartością jako przeświadczeniem wewnętrznym?
- 4) Czy można mimowolnie budować wypowiedź nieprawdziwą?
- 5) Jaka intuicja zawodzi, że zachodzi proces budowania ekspresji nieprawdziwej?
- 6) Czy jest to błąd na poziomie świadomości, czy też, może, na poziomie dobieranych środków wyrazu?
- 7) Czy sprawa dotyczy werbalnej, czy też niewerbalnej ekspresji i środków prezentacji?
- 8) Jak należy naprawić błąd, aby pojawiła się prawda wypowiedzi?
- 9) Czy potencjalnie problem prawdy dotyczy każdej wypowiedzi, bez względu na „inwencyjny” materiał wstępny, czy też pewne wstępne inspiracje bardziej narażone są na nieprawdziwą ich artykulację, a inne mniej?

Z oczywistością zakłada się, że *Hamleta* napisał William Szekspir, i słowa „Być albo nie być”, niezależnie od tego, jak zostałyby przełożone, zapożyczone są z dramatu szekspirowskiego. Czy zatem – i tutaj jeszcze jedno zasadnicze pytanie o wartość zapożyczonej od Szekspira inwencji – potencjalna nieprawda, którą ja w konsekwencji posługiwania się słowami szekspirowskiego *Hamleta* przejmuję, została popełniona już przez samego Szekspira, piszącego słowa *Hamleta*? A może to ja nie potrafię wyartykułować prawdy słów *Hamleta*? Co zatem leży na przeszkodzie, by moja artykulacja stała się prawdziwa?

A potem przyszły nowe doświadczenia, związane z przestrzenią etyczną słowa mówionego. Rodząca się świadomość aktorska i zespół pytań ją konstytuujący zostały zastąpione przez rodzącą się świadomość reżysera – oto, wraz z zespołem pytań o prawdę, znalazłem się po drugiej stronie granicy scenicznej. Moim zadaniem stało się reżyserowanie wypowiedzi scenicznej. I wtedy pytania o prawdę powróciły.

Opiszmy takie doświadczenie: oto przede mną, na scenie, stoi aktor, którego obsadziłem w roli *Hamleta*. Za sprawą Szekspira zaopatrzyłem go w słowa monologu „Być albo nie być”. Określiliśmy czasoprzestrzenną sytuację, w której osadzamy graną postać. Dokonaliśmy umotywowania jego „poczucia dramatycznego”. To wszystko, jako założenia wstępne, zostało wyartykułowane i teraz pozostaje w pamięci, mojej i jego. I oto jestem odbiorcą jego ekspresji, założonego przez nas „etosu”. Oto teraz, wraz z recepcją jego scenicznej aktywności, doświadczam, że otrzymuję „komunikat”, który polaryzuje się we mnie w kategoriach prawdy/nieprawdy. I natychmiast rozbudzam siebie, aby postawić sobie pytanie, na które muszę znaleźć odpowiedź. Pytanie to brzmi: Z jakich powodów to, co otrzymuję w akcie ekspresji idącej ze sceny, kwalifikuję jako prawdziwe lub nieprawdziwe? Czy jest to tylko moje chwilowe wrażenie, ulotne odczucie, czy też otrzymuje to mocne znamię wartości ugruntowanej prawdy? I dalej pojawiają się kolejne pytania, na które winienem szukać odpowiedzi: Jakimi słowami opisać doświadczane przeze mnie spostrzeżenie? Jakie słowa w moich ustach będą miały

moc opisu, który przekona kolegę–aktora, że to, co on daje w ekspresji scenicznej, ma znamiona prawdy lub nieprawdy? W tym momencie jak echo powracają pytania wyżej postawione, które określały moją świadomość aktorską. One nadal są aktualne, gdyż potencjalnie są tymi samymi pytaniami, którymi żyje teraz aktor, obsadzony przeze mnie w roli Hamleta. Sytuacja się powtarza. Teraz ja staram się, najlepiej jak tylko potrafię, wyartykułować uwagi określające jego bycie w prawdzie granej roli.

Przede wszystkim musimy zauważyć, że nieustająco krążymy wokół pytania o subiektywne i intersubiektywne znaczenie prawdy. Tym, co nas łączy i dzieli w akcie nadawczo-odbiorczym, jest wartość prawdy: okazuje się, że kryterium prawdy nadawcy niekoniecznie musi pokrywać się z kryterium prawdy odbiorcy, i *vice versa*.

Aby rozpatrzyć tę sprawę, musimy wejść na teren retoryki, traktując akt mowy scenicznej jako akt retoryczny, istniejący w przestrzeni wspólnoty międzyludzkiej<sup>2</sup>. Zatem wszelka próba zobaczenia retorycznego aktu nadawczo-odbiorczego musi wyjść od umieszczenia go w kontekście rozważań antropologicznych, musi odsłonić zasadę organizującą wspólnotę porozumienia.

Ale retoryka funkcjonuje jako metoda zarówno komunikacji w odniesieniu do słowa mówionego i pisanego między ludźmi, jak i szukania prawdy i fałszu w określonej sytuacji oratorskiej ekspresji. Akt retoryczny wynika z pewnych przekonań dotyczących natury rzeczywistości, w której żyjemy, zdolności umysłu do jej poznania, natury języka, a w szczególności natury osoby ludzkiej, która posługuje się tą metodą. W ten sposób rozumienie retoryki, w podstawowym znaczeniu tego słowa, bezwzględnie zależy od wstępnych założeń epistemologii i ontologii, w których występuje. Skoro tak, to każde poszukiwanie zasad retoryki jest wyborem założeń antropologicznych. Ale jak nie ma zasad antropologicznych w ogóle, tak też nie ma retoryki w ogóle. To od nas zależy, jakim wstępnym założeniem będziemy wierni.

Jedno, jak się wydaje, jest elementarnie ważne: naszym zadaniem jest rozpoznać podstawowe zasady organizujące każdy brany pod uwagę system filozoficzny po to, aby w konsekwencji nie mieszać zasad retoryki wynikających z różnych założeń. Często bowiem mamy do czynienia z rodzajem synkretyzmu w doborze zasad filozoficznych, który prowadzi do nieudanej próby „koncyliacji” retoryki jako całości. Tymczasem każdy system filozoficzny, jak na kamieniu węgielnym, wsparty jest na jakimś fundamencie, z którego wywodzi implikacje natury czy to metafizycznej, czy to ontologiczno-epistemologicznej. I tak też jest z „królową sztuk wyzwolonych”, jaką pozostaje retoryka.

---

2 Termin retoryka jest jednym z podstawowych terminów, określających zjawisko konstytutywne dla bycia człowiekiem. Jednym z fenomenów określającym człowieka jest wpisanie go w akt mowy. Mowa poprzedza nasze poszczególne istnienie, jest, jak powie w XX wieku Martin Heidegger: „domostwem bycia” (M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977). Spośród materiałów źródłowych w języku polskim wymienimy tylko: M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998; Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1989; Cynceron, *O mówcy*, tłum. E. Rykaczewski, Poznań 1873; Kwintyliusz, *Kształcenie mówcy*, tłum. M. Brożek, Wrocław 1951; A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. J. Lorentowicz, Kraków 2007; Augustyn, św., *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1972; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.

Spróbujmy się temu przyjrzeć: każda aktywność retoryczna wymaga, po pierwsze, zbudowania płaszczyzny porozumienia między nadawcą i odbiorcą. Aby nadawane słowo mogło cokolwiek komunikować, musi dotyczyć przynajmniej częściowo znanej odbiorcy rzeczywistości i musi operować znanym, również przynajmniej częściowo, językiem. Określenie „częściowo” jest tu na miejscu, gdyż słowo ze swej istoty jest zjawiskiem wieloznacznym. Naczelnym zadaniem artykułowanego przez nadawcę słowa jest pogłębiać lub poszerzać wiedzę odbiorcy o znaczenia dotąd mu nieznanne lub słabo znane. Epistemologicznie podstawowym pytaniem pozostaje: Jak to zachodzi? Jaki proces ma miejsce w recepcji słowa przez odbiorcę, że ten dokonuje poszerzenia pola posiadanych znaczeń?

Ale aby to podstawowe zjawisko zaszło, słowa muszą odwoływać się do języka i znaczeń już znanych odbiorcy, w przeciwnym razie nie będą zrozumiałe. To zasada intersubiektywności świata przedstawianego oraz języka jego artykulacji: zakłada możliwość odwoływania się do obowiązującej już konwencji, do wspólnoty doświadczeń, do wartości uznawanych w grupie nadawców i odbiorców, po to właśnie, aby uruchomić proces poznawczy, określaný jako znaczeniowe „asocjacje”. Lecz – i tutaj odslaniam epistemologiczną preferencję, na której funduję swą poszukiwaną metodę skutecznej pracy retora – żaden rozbudzony proces asocjacji znaczeń nie zachodzi w próżni, każdy taki proces z istoty odwołuje się do interpretacyjnego horyzontu, do kontekstu.

Parafrazując słowa Hansa-Georga Gadamera z jego pracy *Prawda i metoda*, założycie powinniśmy to, że każdym aktem komunikacji retorycznej kierują określone ramy interpretacyjne. Można je też rozumieć jako konteksty czy kategorie pojęciowe, wewnątrz których odczytujemy każdą wypowiedź. Determinują one posługującą się nimi osobę do takiego, a nie innego postrzegania, do „układania w chronologię następstw” zjawisk nimi objętych. Żadne użyte przez nadawcę, a odebrane przez odbiorcę słowo nie może być interpretowane wyłącznie ze względu na „obiektywny” kontekst historyczny czy kulturowy, ze względu na „obowiązującą” semantykę znaczeń, w jakim jest podawane. Warunkiem możliwości wszelkiego rozumienia jest istnienie horyzontu myślowego współdzielonego przez nadawcę, odbiorcę i podawany komunikat, a słuchacz nie może się oderwać od przekonań, które już wcześniej włączył do swojego sposobu myślenia, chociaż może je zmieniać pod wpływem otrzymywanego komunikatu.

To, co nas interesuje w tym hermeneutycznym odkryciu, to prosta teza: odbiorca aktu komunikacji nie opuszcza horyzontu swojego świata, by „przeprowadzić się” do świata otrzymywanego, lecz każdorazowo wnosi w akt odbioru, właściwy sobie, motywowania własnym usytuowaniem zespół przekonań. W *Prawdzie i metodzie* powie Gadamer, że „własne idee interpretatora zawsze uczestniczą w przywracaniu sensu tekstu do życia. O tyle własny horyzont interpretatora jest istotny, ale nie jako własne stanowisko, podtrzymywane i forsowane, lecz raczej jako pogląd i możliwość, wprowadzane do gry, wystawiane na ryzyko i pomagające w rzetelnym przyswojeniu sobie treści tekstu”<sup>3</sup>.

3 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013; tegoż, *Koło jako struktura rozumienia*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. W. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 227–234; tegoż, *Czy poeci umilkną?*, Bydgoszcz 1998.

Zespół przekonań, ów własny horyzont, jest więc tłem niezbędnym do rozumienia artykułowanego słowa, i to symetrycznie dla obu stron – tak dla odbiorcy, jak i dla nadawcy. Bez rysowanego horyzontu sensu nie rozumiemy słów, których używamy, nie zbudujemy zjawiska, o jakim mowa, i nie będziemy wiedzieć, jak je interpretować. Na przykład, żeby zrozumieć pojęcie „niebycia” ze słów Hamletowskiego „być albo nie być”, trzeba przywołać funkcjonującą w tle ramę interpretacyjną relacji „bytu” i „niebytu”, trzeba na sposób fenomenologiczny ten „byt” i „niebyt” zobaczyć. Żeby zrozumieć pojęcie „mury Elsynoru”, trzeba odwołać się do architektury zamku, trzeba dokonać aktu oglądu przestrzeni zamkowej. I tu pojawia się, być może, podstawowe dla naszego rozważania pytanie: Jeżeli przyjmiemy, że każde pojęcie, każda słowna werbalizacja tak nadawcza, jak i odbiorcza pojawiają się w kontekście określonego horyzontu sensu, to co określa istnienie tego horyzontu? Czy w akcie horyzontalnego określania zjawiska komunikacji, tak nadawca, jak i odbiorca mają horyzont sensu, czy też, być może, horyzont sensu ma w bezwarunkowym posiadaniu świadomość nadawcy i odbiorcy? Czy jesteśmy wyposażeni w wolność i możliwość określania horyzontu i stymulowania jego kształtu, czy też jesteśmy przez niego radykalnie zdeterminowani?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, chciałbym poszerzyć krąg retoryczny o aktualne moje poszukiwania i, opuszczając na chwilę przestrzeń sceny teatralnej z jej pytaniami o prawdę wypowiedzi aktorsko-reżyserskiej, przyjrzeć się zjawisku, którego znajomość staram się pogłębić. Oto od lat, na co dzień, spotykam „ludzi słowa”, między innymi nauczycieli, wykładowców akademickich, którzy poprzez spotkania warsztatowe, jakie prowadzę, stawiają pod znakiem zapytania swoją oratorską profesję. W cyklu tych spotkań staramy się podjąć problem retoryki praktycznej w akcie wiedzy wykładanej w sposób akademicki.

Pytamy o podstawowe zasady organizujące wszelką wypowiedź akademicką: pytamy o to, co konstytutywnie składa się na istotę akademickiej wypowiedzi, którą uznajemy za „skuteczną”, oraz poszukujemy wszelkich zakłóceń wypowiedzi, powodujących „nieskuteczność” mowy<sup>4</sup>.

Oto wykładowca filolog rozpoczyna wykład i, stając przed studentami, stawia tezę: „Szekspirowski Hamlet stanie się dla nas podstawą do rozważań o dramacie elżbietańskiej Anglii”. Próbuje przybliżyć i opisać taki akt retoryczny „mowy akademickiej” w jego walorach i brakach. Po tak postawionej tezie wyprowadzane są stosowne implikacje. Stawiamy wtedy pytanie, dotykamy gruntu retoryki praktycznej: Co warunkuje ów akt w jego skuteczności, co umożliwia skuteczność aktu komunikacji? Takie pytanie, jak sądzę, zadaje sobie każdy retor, kiedy świadomie kieruje aparatem środków wyrazu, aby przeprowadzić proces komunikacji. Pytanie to może również brzmieć:

---

4 Teoretycy retoryki byli zgodni, że jej istotę stanowi przekonywanie, definiowane terminem perwazja. Z tego powodu, według Kwintyliana, retorykę można określić także jako moc przekonywania. Zdaniem Arystotelesa jest umiejętnością wynajdywania w mowie wszystkiego, co może mieć znaczenie przekonujące. Retoryka bowiem nie służy do nauczania, wyjaśniania czy argumentowania w kategoriach prawdy i fałszu – jej celem jest nakłonienie odbiorców, aby podzielili z autorem tezę, której dowodzi w wypowiedzi (M. Korolko, dz. cyt.).



Jak to się dzieje, że potrafię rozbudzić recepcję słuchaczy? I kolejne pytanie: Pod jakim warunkiem taki proces zachodzi? Jak to jest możliwe, że zespół słów, ułożonych w jakiś porządek następstw, jest w stanie „generować” w odbiorcy narodziny świata? Czy u podstawy takiego aktu skutecznej komunikacji leży jakaś zasada organizująca akt? Czy możemy tą zasadą świadomie i metodycznie „operować”? Czy zasada ta jest symetryczna dla obu stron, tak dla nadawcy, jak i dla odbiorcy?

Przypomnijmy, jak widział znaczenie retoryki jej antyczny fundator Arystoteles: „[...] retoryka jest to umiejętność metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające”<sup>5</sup>. Pójdźmy za sugestią Mistrza i spróbujmy, na miarę retorycznej praktyki, nazwać tę „umiejętność”, „to coś”, co pozwala „metodycznie odkrywać” „każdy przedmiot” w sposób „przekonywający”.

Odpowiedź na sugestie Arystotelesa przychodzi po wiekach. Weźmiemy pracę Martina Heideggera pod tytułem *Kant a problem metafizyki*. Parafrazując Martina Heideggera, moglibyśmy powiedzieć: Człowiek jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o urzeczywistnienie siebie samego, przede wszystkim w akcie poznania. Akt poznania to świadome, wyrażone w sądach, werbalizowane w słowie afirmowanie bytu<sup>6</sup>.

Taka afirmacja możliwa jest dzięki intencjonalności. W zrozumieniu tej zdolności u Kanta kluczową rolę odgrywa zjawisko wyobraźni<sup>7</sup>.

Wyobraźnia zatem – o nią właśnie nam chodzi – jest „fenomenem pierwszym”, horyzontem określającym i determinującym akt komunikacji z jego stronami: „nadawcą” i „odbiorcą komunikatu”. Wyobraźnia spełnia w Kantowskiej antropologii funkcję, którą moglibyśmy nazwać zasadą twórczą. To ona okazuje się „dynamicznym momentem” powstania: z jednej strony, naszego jestestwa, z drugiej zaś – wszelkiego świata w ogóle.

Moglibyśmy zatem powiedzieć, że poszukiwanym przez nas warunkiem możliwości skutecznego aktu komunikacji retorycznej, owym „czymś” z definicji retoryki

5 Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1988

6 M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, Warszawa 2012.

7 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 2010. W krytycznym rozumieniu Europejszczyka, wraz z opublikowaniem *Krytyki czystego rozumu* Immanuela Kanta, zmienia się dotychczasowy sposób rozumienia znaczenia wyobraźni w życiu człowieka. Przełom, który się dokonuje, wyrasta z Kantowskich przemyśleń, dotyczących ogólnej natury procesu poznania. W obszarze doświadczeń poznawczych, jakie proponuje *Krytyka czystego rozumu* Kanta, możemy uchwycić dwa istotne momenty, które w naszych poszukiwaniach „istoty” aktu retorycznego, są fundamentalne: odbiorczość wrażeń i samorzutność pojęć. Wymienione okoliczności, należą do konstytutywnych warunków poznawczych. Warunki te są albo empiryczne, „jeżeli w przedstawieniu zawarte jest wrażenie, które zakłada rzeczywistą obecność przedmiotu”, albo też czyste, „jeżeli w nim nie ma żadnej domieszki wrażenia”. Natomiast, co dla nas wiążące, do przejawiania się owych warunków dochodzi w formach naoczności, kiedy to za sprawą zmysłów ujawnia się twórcza możliwość wyobraźni. I, co zasadnicze, w myśleniu, jakie proponuje Kant, zmysły są również władzą, która jako pierwsza uzyskuje w poznaniu względną samodzielność. Dla naszego poszukiwania zasad „skuteczności retoryki”, ważnym jest, że: „Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić, aby pojęcia stały się zmysłowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w naoczności), jak i uczynić, by dane naoczne stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom)”. Dzięki zmysłom ujawnia się również sposób, w jaki przedmioty nas pobudzają. Jednak same zmysły nie są w stanie zapewnić nam całościowego oglądu rzeczy (*Anschauung*). Potrzebują wsparcia, to znaczy władzy wyznaczającej obszar ich doświadczeń. Tą władzą, do której w naszym odkrywaniu zmierzamy, jest władza wyobraźni.

Arystotelesa, jest wyobraźnia, w kształcie i znaczeniu zaproponowanym przez antropologię Immanuela Kanta. Wyobraźnia ta nie jest empiryczna, lecz transcendentalna – jest warunkiem możliwości przestrzenno-czasowych relacji, jakie zachodzą między pojęciami przez nas artykułowanymi, z jednej strony, a różnorodnością danych naszej zmysłowości, z drugiej strony. Tylko dzięki wyobraźni w akcie wolności możemy przekroczyć horyzont własnego doświadczenia i wejść w krąg doświadczenia innego człowieka, który mówi do nas ze sceny lub z dawnego tekstu dramatycznego.

Spróbujemy skupić uwagę na pracy wyobraźni w akcie retorycznej aktywności, spróbujmy ją podejrzyć w organizacji aktu nadawczo-odbiorczego, spróbujemy powiązać jej aktywność z pozostałymi dwoma porządkami: pojęciowości i zmysłowości, wyszczególnionymi przez Kanta.

Ale aby to uczynić, najpierw postawimy zagadnienie, które wydaje się podstawowe dla naszego wywodu, pytanie o skuteczność retoryki praktycznej (w naszym jej rozumieniu).

Już na początku, opisując doświadczenie pracy aktora i reżysera, postawiliśmy pytanie, które następnie poszerzyliśmy o „pole pracy” zawodowego retora, jakim stara się być każdy z akademickich wykładowców. Pytanie to brzmi: Jakie jest znaczenie i ranga wyobraźni w akcie retorycznym? Oraz: Jak powiązać prawdziwość przekazywanej (np. w wykładzie) treści z pracą wyobraźni nadawcy komunikatu? Tutaj jednak, nie wdając się w szczegóły, musimy poszerzyć kryterium mowy prawdziwej, jaką jako zadanie pozostawili nam starożytni Ojcowie greccy i rzymscy, o kryterium prawdopodobieństwa.

Prawdę, jako kryterium, według klasycznej definicji właściwość sądów, polegającej na ich zgodności z faktycznym stanem rzeczy, pozostawiamy w zawieszeniu. Na użytek naszych rozważań sięgamy po drugie ze starożytnych kryteriów retoryki skutecznej: zasadę prawdopodobieństwa. Jak już – mam nadzieję – zdołaliśmy wypunktować, interesuje nas ten porządek ekspresji mowy, który poprzedza lub omija założenia klasycznej epistemologii z jej wykładnią prawdy jako zgodności sądu z rzeczywistością. Zamiast prawdy proponujemy kryterium nazwane przez Arystotelesa, a za nim przez rzymskich nauczycieli retoryki, „prawdopodobieństwem”. W ten sposób obok „etyki prawdy” pojawi się „etos autentyczności”, związany nie z prawdą, ale z prawdopodobieństwem. U podstaw myślenia o prawdopodobieństwie znajduje się przekonanie, że prawda absolutna jest niemożliwa do poznania, a każda sprawa może być oceniana przynajmniej z dwóch różnych stron. Jest to wykładnia, którą zakładamy jako obowiązującą i która potwierdza radykalizm naszego osadzenia kontekstu w horyzoncie, o jakim mówiliśmy wyżej. Pełną definicję „prawdopodobieństwa” pozostawił nam w *Retoryce* Arystoteles: „Prawdopodobne, jest to, co zdarza się zazwyczaj, nie wszystko jednak absolutnie, jak niektórzy to definiują, lecz tylko to, co należąc do rzeczy, które mogą być inne, tak się ma w stosunku do tego, do czego jest prawdopodobne, jak ogólne do szczegółowego”<sup>8</sup>.

Orator tak powinien zbudować swoją mowę, żeby, niezależnie od klasycznego pojęcia prawdy, oddziałać na słuchacza „siłą prawdopodobieństwa”. Poszukajmy teraz

8 Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1988.

wspólnoty znaczeniowej dla kluczowych zjawisk, o których mówiliśmy. Zapytajmy: Jak się ma zjawisko „wyobraźni transcendentalnej” do kategorii „prawdopodobieństwa”? I czym jest dla „prawdopodobieństwa” – „etyka słowa autentycznego”? Jako odpowiedzią na tak postawione pytanie posłużymy się parafrazą interpretacji założeń filozoficznych Kanta, wyłożonych przez Heideggera. Według Heideggera, Kantowskie ujęcie wyobraźni transcendentalnej cechuje swego rodzaju brak powiązania z bytem. Jakby w swojej budowie wyobraźnia transcendentalna nie była zdana na obecność tego, co oglądane, lecz realizowała obraz sama – tzn. tworzyła go i kształtowała. Wyobraźnia uwolniona byłaby od determinacji obowiązujących widoków, tzn. byłaby zdolnością samodzielnego dostarczania „światoobrazów” samej sobie. Wyobraźnia miałaby moc recepcji, ale też moc twórczą, kształtującą obraz świata. Zatem, jak każda recepcja świata, miałaby w sobie konstytutywnie jednocześnie moc jego kreacji. Znaczyłoby to, że w akcie pracy wyobraźni, który towarzyszy każdemu aktowi retorycznemu, mielibyśmy do czynienia z „kreowaniem świata przedstawionego”. Akt takiej twórczej kreacji odbywałby się w polu uwagi nadawcy, ale jego świadkiem i odbiorcą byłby każdorazowo słuchacz wypowiedzi.

Siłą napędzającą akt wyobraźni jest zjawisko nazwane przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* – *Affection*<sup>9</sup> – samopobudzenie. Afektacja to klucz do pracy naszej twórczej wyobraźni. Bez „afektacji” wyobraźnia nasza w akcie mowy pozostaje „pusta”. I wtedy taką mowę oraz takiego mówcę odbieramy jako retora „nieautentycznego”.

Powoli zbliżamy się do rozstrzygającego punktu „skuteczności” aktu mowy. Powiemy tak: o skuteczności aktu mowy przesądza pobudzeniem „wypełniona” wyobraźnia. Zatem, ażeby wyobraźnia słuchacza została rozbudzona, wprzód musi nastąpić samorozbudzenie pola wyobraźni u nadawcy wypowiedzi.

Być może cała wyczerpująca praca przygotowania wystąpienia mówcy jest pracą jego wstępnego samorozbudzenia. W akcie prezentacji wypowiedzi nadawca utrzymuje samego siebie w procesie samorozbudzonej wyobraźni. Możemy powiedzieć o proporcjonalnej zależności: na miarę rozbudzonej wyobraźni nadawcy, następuje akt samorozbudzenia wyobraźni odbiorcy. I dobitnie musimy podkreślić, że jest to „imperatyw kategoryczny”: niemożliwe jest rozbudzenie wyobraźni odbiorcy bez uprzedniego samorozbudzenia wyobraźni nadawcy. Czym byłyby w takim wypadku

9 Lapidarnie problem ten podjął w swojej książce *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii* (Kraków 2008) Cezary Woźniak: „W *Krytyce czystego rozumu* Kant powiada: »że przestrzeń i czas zawsze muszą wpływać na pojęcie przedstawień przedmiotów«. Ten wpływ, inaczej też pobudzenie [*Affection*] pojęcia przedstawień przedmiotów przez czas, Heidegger interpretuje następująco: Czas jest czystą naocznością tylko o tyle, że sam z siebie preformuje widok następstw i, jako kształtujące odbieranie, zatrzymuje przy sobie ów widok jako taki. Czas jest zgodnie ze swoją istotą, czystym pobudzeniem samego siebie. To czyste samopobudzenie ustanawia jednocześnie strukturę podmiotowości, kształtując »skończony jaźniowy charakter w ten sposób, że jaźń może być samoświadomością«, bowiem to czas stanowi »wewnętrzna możliwość tego dopuszczenia, by coś się przed-stawiło«. Czas jako czyste samopobudzenie jest tą skończoną naocznością, która umożliwia i podtrzymuje intelekt. Według Heideggera takie ujęcie czasu, choć niewyrażone *expressis verbis* w filozofii Kanta, jest jednak zawarte w niej *implicite*. Jak wydobyła to jego interpretacja, Kant wychodziłby poza pospolite pojęcie czasu, tzn. poza pojęcie czasu jako kolejnych momentów »teraz«, ku transcendentalnemu rozumieniu czasu jako czystego samopobudzenia”.

„mowa nieetyczna” na poziomie aktu komunikacji? Powiedzmy to dobitnie, byłyby jakże często spotykaną „mową nieautentyczną”, mową, w której wyobraźnia nadawcy jest nieobecna ze względu na brak jej samorobudzenia, jest mową „bez obecności” mówiącego. Zapytajmy, czy to możliwe? Czy możliwa jest mowa, w której wyobraźnia mówiącego jest „nieobecna”. Oczywiście, jakże często ma miejsce rutyna mowy pustej wyobraźni, jakże często na poziomie prozodii otrzymujemy mowę „zmanierowaną” odmianami nieobecności nierozbudzonej wyobraźni nadawcy. Czy to jest dla odbiorcy mowy widoczne? Natychmiast. Nierozbudzona wyobraźnia słuchacza zaczyna się niepokoić tym, że nie idzie za potokiem słów, zaczyna odczuwać pustkę w polu własnej obecności, słyszy przygniatającą masę żargonu semantycznego i nie jest w stanie się pobudzić.

Zapytajmy zatem, czy przypadkiem nie jest tak, że wszystko, co zachodzi w polu recepcji słuchacza, zachodzi w polu jego wyobraźni? Oraz: Czy za pole wyobraźni słuchacza bezwzględnie nie jest odpowiedzialne pole wyobraźni nadawcy? Jeżeli tak by było, to kryterium określające „etykę mowy” byłoby wywiedzione z „etosu autentyczności”, a ten z kolei byłby ufundowany na „porządku wyobraźni”, opartym na jakże trudnym i wymagającym poświęcenia i oddania kryterium „samopobudzenia”. Stąd to „etyka słowa autentycznego” jest tak wymagającym rozbudzonej wyobraźni nadawcy aktem retorycznym.

Dlatego od mówiącego wymaga nieustannej dyscypliny samopobudzania, tak na etapie inwencji, jak i na dalszych etapach, aż po wypełnianie wyobraźnią artykułowanego słowa w akcie prezentacji. Dlatego, jako kryterium retoryczne, dyscyplina pozostawania w samopobudzeniu jest tak wymagająca i zmusza nadawcę słowa do bycia autentycznego.

## Bibliografia

1. Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1988.
2. Iłowiecki M., *Krzywe zwierciadło. O manipulacji w mediach*, Lublin 2003.
3. Kochan M., *Pojedynek na słowa. Techniki erystyczne w publicznych sporach*, Kraków 2005.
4. Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998, 1990.
5. Kuziak M., *Jak mówić, rozmawiać, przemawiać?* Kraków 2006.
6. Obremski K., *Retoryka dla studentów historii, polityki i dziennikarstwa*, Toruń 2004.
7. Perelman Ch., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, Warszawa 2004.
8. Puzynina J., *Język wartości*, Warszawa 1992.
9. *Retoryka*, red. M. Barłowska, A. Budzyńska-Daca, P. Wilczek, Warszawa 2008.
10. Rusinek M., Załazińska A., *Retoryka podręczna*, Kraków 2005.
11. Schopenhauer A., *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, Warszawa 1983.
12. Szymanek K., *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2001.
13. Szymanek K., Wieczorek K.A., Wójcik A.S., *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Warszawa 2003.
14. Tokarz M., *Argumentacja, Perswazja. Manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańsk 2006.
15. Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990.



ANDRZEJ BIAŁAS

## **Śmiertelne niebezpieczeństwo. Odpowiedzialność badacza w naukach przyrodniczych<sup>1</sup>**

Chciałbym zająć się etyką komunikacji w dziedzinie nauki, mając nadzieję, że nie wprowadzi to zbyt dużego dysonansu w konstrukcji tego tomu, który zgodnie z oczekiwaniami redaktorów jest poświęcony głównie problemom komunikacji w sztuce. Ale twórczość jest zasadniczym elementem zarówno sztuki, jak i nauki. Oczywiście, są również wielkie różnice, ale myślę, że właśnie z powodu tych różnic spojrzenie przedstawiciela nauk ścisłych na to zagadnienie może przynieść interesujące obserwacje. Ponieważ z oczywistych powodów nie mogę aspirować do opracowania naukowego w dziedzinie nauk humanistycznych, przedstawiam jedynie kilka luźnych uwag.

Aby uniknąć nieporozumień, dodam, że słowo „nauka” rozumiem tutaj w sensie, który w kręgu anglosaskim definiuje się jako „science”, czyli ograniczam się do nauk przyrodniczych i ścisłych. Wynika to po prostu z mojej niekompetencji w zakresie szeroko rozumianej humanistyki i nauk społecznych, gdzie zresztą, jak sądzę, problem etyki komunikacji jest znacznie bardziej skomplikowany.

Wydaje się w pierwszej chwili, że komunikacja w tak rozumianej sferze nauki nie powinna właściwie stwarzać żadnego problemu etycznego. Etyka komunikacji naukowej sprowadza się – jak w sądzie – po prostu do mówienia prawdy, tylko prawdy i całej prawdy. I tak jest rzeczywiście w przypadku komunikatów publikowanych w poważnych czasopiśmie naukowych. To nie znaczy oczywiście, że nie mogą się tam znaleźć doniesienia, które po pewnym czasie okazują się nieprawdziwe. Jak wiadomo, ludzie

---

<sup>1</sup> Wypowiedź wygłoszona w Senacie RP, publikowana także w czasopiśmie akademickim „Pauza”, nadesłana przez Autora.

są omylni, a uczeni są ludźmi. Ale jeżeli komunikat był ogłoszony w dobrej wierze i po badaniach przeprowadzonych z niezbędną starannością, trudno określać go jako nieetyczny. Wiadomo, że przypadki oszustw naukowych również się zdarzają, lecz są bardzo rzadkie, dość szybko wykrywane i całkowicie eliminują autora ze środowiska naukowego. Stąd – mam wrażenie – nie stanowią znaczącego problemu dla działania samej nauki i dla obiegu informacji naukowej w środowisku badaczy. Zwłaszcza że w naukach przyrodniczych i ścisłych nie mamy do czynienia z wątpliwościami co do samego pojęcia prawdy, ponieważ możemy się oprzeć na klasycznej arystotelesowskiej definicji. Prawo Archimedesesa jest po prostu prawdziwe i trudno je kwestionować w dobrej wierze.

Sytuacja nie jest jednak już tak klarowna, gdy rozpatrujemy przekazywanie wyników naukowych poza środowisko specjalistów. To nigdy nie było łatwe: z historii wiemy, że wielu wybitnych uczonych zapłaciło wysoką cenę za przekroczenie granic swego środowiska. Nie jest to łatwe również dzisiaj.

Trudno nie zauważyć, że dzisiejszy świat jest całkowicie zdominowany przez SPEKTAKL. Wszędzie: w polityce, w kulturze, w Internecie, a nawet (a może przede wszystkim) na giełdzie rzeczywistość odgrywa coraz mniejszą rolę. Liczy się obraz medialny, liczą się pozory. SPEKTAKL pożera rzeczywistość. W rezultacie współczesne społeczeństwo jest przepełnione kłamstwem. Można chyba nawet powiedzieć, że jesteśmy rządzani przez kłamstwo. Politycy, sprzedawcy, korporacje, media, używają stale kłamstw jako bardzo efektywnego narzędzia, i to tak często, że przestaje nas to już razić. W tej sytuacji ktoś, kto wystaje poza tę linię, próbując być prawdomównym w życiu publicznym, musi wyglądać na prymitywa lub głuptaka, a w najlepszym razie na naiwniaka.

W tej sytuacji bronię tezy, że zawód uczonego wymaga właśnie tej głupoty, tej naiwności, tej skrajnej uczciwości. W świecie, który ucieka od rzeczywistości, zastępując ją spektaklem, jesteśmy – na nasze nieszczęście, a może jednak szczęście – postawieni w niewdzięcznej roli „strażników prawdy”. Społeczeństwo oczekuje, a właściwie domaga się naszej prawdomówności. To jest podstawa autorytetu, jaki nauka i uczeni ciągle jeszcze posiadają.

Dlatego właśnie trzeba piętnować rozpalonym żelazem odchylenia od naukowej uczciwości. Tu panuje pełna zgoda i ten aspekt życia naukowego nie jest, jak dotąd, poważnie zagrożony.

Ale w relacjach ze światem, ze społeczeństwem, pojawia się problem. Świat chce się bawić, chce SPEKTAKLU. Nie chcę przez to powiedzieć, że nie da się zrobić spektaklu, który będzie przekazywał naukową prawdę. Ale to jest naprawdę trudne. Widać to w mediach: są zdominowane przez naukowe „sensacje” dnia, zazwyczaj obiecujące złote góry w postaci szybkich zastosowań albo ogłaszające tzw. przełom w naszej wiedzy. Większość z tych sensacji nie trwa zresztą dłużej niż kilka tygodni. Gdyby wszystkie były prawdziwe, już dawno rozwiązalibyśmy główne zagadki wszechświata i już dziś żylibyśmy w świecie bez zachorowań na raka, AIDS i Alzheimera.

W ten sposób, zamiast dowiedzieć się, na czym polega METODA NAUKOWA badania rzeczywistości, publiczność otrzymuje kompletnie fałszywy obraz nauki,

która – rzekomo – dostarcza stale lub bardzo często nowych odkryć, koncentrując się na osiągnięciu „użytecznych” zastosowań i „innowacji”. Ten populizm naukowy nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Bo te zastosowania nauki, które okazały się najbardziej użyteczne i naprawdę zrewolucjonizowały świat, niemal wszystkie wywodziły się z badań inspirowanych jedynie ludzką ciekawością. Przykłady są dobrze znane. O ile więc jestem osobiście przekonany, że faktycznie zwalczymy kiedyś raka, AIDS i Alzheimera, o tyle jest też jasne, że nie nastąpi to zaraz, a nawet nie jutro. W dodatku jest wielce prawdopodobne, że istotny postęp zostanie uzyskany z zupełnie nieoczekiwanej strony. Zatem optymizm na długą metę – tak; tanie sensacyjki – nie.

Wszystko to nie byłoby może tak bardzo groźne, gdyby nie wciągało również samych badaczy. Uczeni to jednak też tylko ludzie. Kiedyś im wystarczało, że zdobywali uznanie w kręgu fachowców. Ale dzisiaj to za mało. Dzisiaj sukces wymaga spektaklu dla mas i trzeba wykazać się niemal heroizmem, aby oprzeć się temu ciśnieniu, od którego zależą: kariera, pozycja w środowisku i pieniądze na badania. A masy domagają się, żeby było łatwo i żeby było pożytecznie. No to jest łatwo i pożytecznie. Deklarujemy wielkie odkrycie co tydzień, nową nadzieję dla ludzkości co dwa. Nie, to nie są kłamstwa, to tylko drobne korekty, optymistyczne interpretacje („przypiekamy wedle swych nadziei, dotrzynamy wedle swych obaw” – zauważył już dawno sławny Francuz). I tak właśnie systematycznie pozbawiamy się zasad. W dodatku niewielu z nas uważa takie zachowania za nieetyczne. Wielu raczej sądzi, że to właściwy sposób popularyzowania nauki w społeczeństwie.

Wiadomo jednak, że nie da się oszukiwać wszystkich bez końca. Obawiam się, że rzeczywistość i społeczeństwo właśnie wystawiają nam słony rachunek. Obserwuję ze zgrozą, jak w kształtowaniu opinii gusła zastępują naukę, szalbierze zastępują uczonych, a złudzenia zastępują fakty.

Czy można jeszcze temu zaradzić? To dobre pytanie.

Z pewnym przerażeniem obserwuję, że ten potwór zbliża się niebezpiecznie blisko do nauki. Grożąc zagładą.

Celem nauki jest bowiem POSZUKIWANIE PRAWDY, czyli – w przypadku nauk przyrodniczych – chodzi o uzyskanie prawdziwego opisu rzeczywistości materialnej. To jest fundament, poza którym nauki po prostu nie ma.





KRZYSZTOF MAURIN

## Odpowiedzialność<sup>1</sup>

### A. Dwukierunkowość

- Odp[owiedzialność] przed kimś (czymś)
- Odp[owiedzialność] za coś

Pojęcie odpowiedzialności pochodzi z prawa rzymskiego i z chrześcijaństwa: „sąd ostateczny”, „odpowiadać będę za czyny i zaniechania” (Mat. 25).

Mówiłem o odpowiedzialności nauki i nas wszystkich za przyszłość ludzkości, tutaj nie ma żadnej instancji, która by „sądziła”, jak i nie ma podmiotu chcącego przejąć kompetencje za losy ziemi. Niemniej przeto zaniechania obecnego pokolenia będą surowo oceniane przez pokolenia przyszłe (jeśli będą mogły egzystować).

B. Trzeba rozszerzyć pojęcie odpowiedzialności, uwolnić je od prawniczego (jedynie) aspektu. Odpowiedzialność nasza sięga dokładnie tak daleko, jak my przez nasze działanie i (jeszcze częściej) przez nasze zaniechanie możemy wpływać na bieg wydarzeń (Picht). Odpowiedzialni jesteśmy w obszarze możliwości.

A więc odpowiedzialność sięga tak daleko, jak daleko sięgają kompetencja, władza. To znaczy: nie jestem odpowiedzialny za to, co konieczne czy niemożliwe, za przebiegi, procesy, wydarzenia, które odbywają się z koniecznością („obroty ciał niebieskich” – choć tam będziemy może kiedyś odpowiedzialni) i nie jestem odpowiedzialny za sprawy przekraczające moją władzę i kompetencję. (Przykłady znajdzie każdy.)

---

1 Szkic do wykładu, prawdopodobnie wykładu inauguracyjnego rok akademicki, odtworzony z rękopisu po śmierci Autora, matematyka, specjalisty w zakresie analizy matematycznej, a zarazem założyciela i wieloletniego kierownika interdyscyplinarnego seminarium Układy Otwarte, prowadzonego na Wydziale Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego. Odtworzenia dokonali Kazimierz Napiórkowski oraz inni uczniowie Krzysztofa Maurina.

**Tym bardziej jestem odpowiedzialny, im większą mam władzę, im szerszy jest zakres moich kompetencji.** Jak wynika z tej charakterystyki odpowiedzialności, **nie** jest ona sprawą etycznej (moralnej) świadomości, lecz wypływa ze struktury wydarzeń. Struktura stanu rzeczy (rzeczywistość?) poddaje ludzi – czy chcą o tym wiedzieć czy nie – temu splotowi odniesień (*Verweisungen*), które konstytuują odpowiedzialność. Rzeczywisty problem odpowiedzialności za wydarzenie **nie** wychodzi od podmiotu i jego etycznej decyzji, lecz od (samego) wydarzenia:

**Przykład:** Pociąg się wykoleił i powstaje natychmiast pytanie: „Kto jest za to odpowiedzialny”. Wykolejenie się pociągu nie jest czynem etycznym, lecz jest **mechanicznym następstwem** jakiegoś zaniedbania: na przykład nieporządne spojenie szyn, kiepski podkład, zdezelowane koła wagonów czy też nadmierna szybkość (w określonych warunkach): może maszynista nie został poinformowany, że na tym odcinku toru należy jechać wolniej itd.

Wydarzenie wskazuje na sprawcę, choćby nie poczuwał się do odpowiedzialności, choćby nie zgadzał się ponosić moralnych konsekwencji.

C. Historią (Dziejami) nazywa się zespół (*Inbegriff*) wszelkich procesów w czasie, które podpadają w obszar możliwej ludzkiej odpowiedzialności (tzn. kompetencji). Dlatego dzieje to historia władzy. Innymi słowy: historia jest horyzontem odpowiedzialności (horyzont historii: czas).

Historia jest pewną możliwością w przyrodzie: jest tam wszędzie realizowana, gdzie człowiek poznaje swoją odpowiedzialność i ją realizuje. Ponieważ człowiek w realizacji swej historii **nie** wykracza z przyrody, lecz wkracza w swe możliwości (o których często przedtem nie wiedział) istnienia w przyrodzie, dlatego historia ludzkości jest (przede wszystkim) dziejami „opanowywania przyrody”.

Każdy etap duchowego rozwoju, każda faza w procesie społecznym i każda nowa faza porządku politycznego jest dokonywana przez otwarcie nowych obszarów przyrody, nowych źródeł energii. Ponieważ historyczna odpowiedzialność wskazuje człowiekowi [drogę] poza niego w przyrodę, odpowiedzialność jest odpowiedzialnością nie tylko za ludzi, lecz za **rzeczy**, procesy i „przyrodę”: za zwierzęta, rośliny, surowce, wodę, powietrze.

Wróćmy teraz do tego, co znamy:

### 1. Odpowiedzialność przed historią

### 2. Odpowiedzialność za historię

Ad 1. U ludzi, którzy przez los, urząd zostali postawieni na eksponowanym stanowisku (mężowie stanu, filozofowie, wizjonerzy (prorocy), poeci), wypowiadała się zawsze ta świadomość własnej odpowiedzialności w **szczególnej formie**: pojedynczy człowiek, a także grupy (stan, naród, państwo) „ma[ją] odpowiedzialność przed historią”. Historia nie jest tu kiepskim surogatem Boga: chodzi o zrozumienie, że w dziejach narodów, państw, a także w historii ducha **są wydarzenia, które nadają całym grupom, a nawet ludzkości nowy zwrot, a co za tym idzie, nadają nowy sens historii.** Kto ma takie kompetencje, ponosi odpowiedzialność **przed** historią: Historia funkcjonuje jako trybunał; wydobywa następstwa tych czynów (**zaniedbań**) na światło dzienne

i zawiera wzorce, wedle których można je osądzać, nie jest sędzią, tylko horyzontem, w obrębie jakiego można zdefiniować odpowiedzialność.

Ad 2 a) Myśl, że tak cała ludzkość, jak i poszczególni ludzie ponoszą odpowiedzialność za **przyszłą** historię, jest niełatwa do zrozumienia, a jeszcze trudniejsza w świadomej **realizacji**. Trudniej zrozumieć, że jesteśmy odpowiedzialni także za **minioną** historię.

Wydarzenia nie są (na ogół) czymś zakończonym, martwym, mają swój dalszy bieg i rozwój. Dlatego odpowiedzialni jesteśmy za „testament” (spuściznę) minionych pokoleń: za to, co zrobimy z pracą, walką, marzeniami: byśmy sami i nasza teraźniejszość stali się możliwością, dla której oni pracowali. (Człowiek ma niesamowitą możliwość przegapienia możliwości, „przeputania” szans, by historia się działa i – nie przejmując odpowiedzialności – pozbawia się możliwości bycia człowiekiem i stawiania się nim.)

Wszystko, co czynią ludzie, ma jakieś odniesienie do przyszłości i dlatego ponosimy odpowiedzialność za myśli, idee, dzieła tych wieków i tysiącleci, które wywierają na nas ciągle wpływ.

b) Historia przekazała nam, niestety, nie tylko pozytywne możliwości: wielkie idee, rozpoczęte wspaniałe dzieła, które mamy podjąć, kontynuować, realizować. Historia to także dzieje pomyłek, „błędów i wypaczeń”, zbrodni. Niesiemy winy naszych „ojców” i ludzi, którzy mieszkali na tych terenach aż do »7. pokolenia« i dalej. Przykład: musimy ciągle płacić za tych ludzi, którzy „przeputali” Rzeczpospolitą szlachecką, którzy na skutek prywaty, niedbalstwa, lenistwa zabagnili naszą politykę i gospodarkę w wieku XVII i przeszkodzili dobrym inicjatywom np. Wielopolskiego.

Słabość naszej gospodarki jest m.in. konsekwencją braku odpowiedzialności, rzetelności, sumienności poprzednich pokoleń... Ponosimy tego konsekwencje, czy to nam się podoba, czy nie. Baczmy, by nasze dzieci i ludzie tu mieszkający nie przeklinali nas! (Oczywiście, przed sądem nie mogę odpowiadać za to, że mój prapradziadek skradł komuś kozę... Zwykle ludzie, którzy uważają, że nie mogą ponosić przykrych konsekwencji zaniedbań swych ojców, tym bardziej pyszną się „wspaniałymi tradycjami naszego oręża” itd.)

Pokolenie, które zapomina, że możliwość swego działania i myślenia zawdzięcza tradycji tysiącleci, nie będzie w stanie przekazać od siebie niczego, co przyszłe pokolenia powinny zachować („przeminie jak zły sen”). Pokolenie, które nie jest gotowe „płacić” za winy swych przodków i ponosić konsekwencji, nie pojmie nigdy swej odpowiedzialności za przyszłe pokolenia.

Zdolność podejmowania odpowiedzialności jest tym samym co człowieczeństwo.

[I pojawia się] niewłaściwy stosunek do odpowiedzialności.

Jak widać z „definicji” odpowiedzialności, możliwe są różne odejścia od właściwego ujęcia odpowiedzialności; mają one oczywiście fatalne następstwa. [Wymieńmy najistotniejsze:]

1. Przesadne podejmowanie kompetencji, którym nie mogę sprostać (podpisywanie umów na napisanie książki, podejmowanie się odczytów, wykładów, które przerażają me siły). Obowiązki pracy i stanu (rodzina) mogą popadać w kolizję. Mogę przez pewien czas pracować ponad siły; działać w niezliczonych komisjach, lecz gdy:

- a) siły mi nie starcza,
- b) moje kompetencje zawodzą,
- c) popadam w konflikt z innymi obowiązkami,

innymi słowy, gdy podjąłem się lekkomyślnie zadań lub – co gorsza – gdy będąc kierownikiem jakiegoś zespołu, obarczyłem tym zadaniem mych współpracowników (jeszcze gorzej, gdy nie poinformowałem ich przedtem i nie zasięgnąłem ich rady i nie otrzymałem ich zgody), wtedy rezultatem jest np. a) zawał, b) rozbite nerwy, c) często ucieczka w chorobę (emigracja wewnętrzna lub zewnętrzna).

2. Obawa podjęcia odpowiedzialności: często ludzie bardzo sumienni, „odpowiedzialni” wyolbrzymiają konsekwencje ewentualnych swych czynów: boją się ruszyć ręką, bo... Gdy taka postawa przekroczy pewne granice, staje się (lub też świadczy) o chorobie psychicznej: ucieczka w nieodpowiedzialność, a więc w infantylnizm lub chorobę, jest rezygnacją z pełni człowieczeństwa, bo przecież czujemy, że prawdziwy człowiek to człowiek odpowiedzialny. „Może on być miłym, uroczym pozerem, dobrym towarzyszem zabawy”, lecz trudno go traktować poważnie (nie jest np. materiałem na męża).

3. Całe społeczeństwa, nie tylko grupy i poszczególni ludzie, mogą nie podejmować, nie chcieć widzieć zobowiązań i kompetencji (np. wyżywienie, pomoc Trzeciemu Światu, ograniczenie własnej konsumpcji, by umożliwić bardziej sprawiedliwy podział). Prowadzi to do permanentnej nieczystości sumienia, stąd agresywność i choroba: całe społeczeństwo może być chore.

#### **D. Obszary kompetencji (dziedziny), podział pracy**

Gdy mówi się o **odpowiedzialności**, wychodzi się z założenia, że nasz świat (historyczny) ma taką strukturę, która pozwala odgraniczać obszary (zakresy) kompetencji. To całkiem podstawowe, elementarne założenie leży u podstaw wszelkiego możliwego społecznego i politycznego porządku. Państwo, Kościół, związek zawodowy, [...]², zakład pracy, a nawet rodzina są ukonstytuowane jako obszary kompetencji i dzielą się z kolei na (drobniejsze) obszary kompetencji. U podstaw każdego podziału pracy leży właśnie podział na zakresy kompetencji. Na nim bazuje więc nie tylko struktura społeczeństwa, lecz także i struktura ekonomii. Różne kompetencje znajdują się w nieustannej kolizji, która wynika nie tylko z dążenia (żądzy) władzy różnych grup (i frakcji), lecz także z różnych struktur przecinających się obszarów rzeczowych. Wszelkie próby, by te obszary raz na zawsze rozgraniczyć, są niweczone przez dynamikę historii, która wynika z kolei z kolizji uzurpowanych kompetencji. Mimo to państwo i społeczeństwo mogą istnieć jedynie na podstawie podziału kompetencji. A ponieważ zakresy kompetencji są równe zakresom odpowiedzialności, wynika stąd, że tam jedynie istnieją społeczeństwo, gospodarka, państwo i tam jedynie **istnieje historia, gdzie istnieje odpowiedzialność**.

Treść zadań określana jest nie przez suwerenną wolę podmiotu, który stawia sobie zadania, lecz **przez strukturę rzeczową problemów**, które osoba kompetentna musi

2 Nie potrafiliśmy odczytać tego wyrazu.

rozwiązać, gdy ma sprostać stojącemu przed nią zadaniu. Struktura zadania, a nie struktura podmiotu, określa tory, po których musi poruszać się nośnik odpowiedzialności, jeśli ma – jak to się mówi – „wrosnąć w swoje zadania”.

E. **Zadania tworzą podmiot „osoby”** (hierarchia, anarchia). Jak mówiłem, w końcu wszelki twór polityczny zawdzięcza swoje powstanie temu, że mają być rozwiązane zadania, które jedynie w ten sposób mogą być rozwiązane. **Przykład:** powstanie klasycznego **państwa narodowego**, klasycznego, bo Hegel właśnie na tym przykładzie zademonstrował powstanie współczesnego pojęcia **podmiotu**. Krąg zadań powoduje, że powstaje podmiot: grupa, która stanowi nośnik odpowiedzialności. Każdy podmiot – pojedyncza osoba czy grupa – zainteresowany jest swym trwaniem, samozachowaniem. Ale często tak się dzieje, że podmiot interesuje się bardziej sobą niż zadaniami, które go ukonstytuowały. Zainteresowanie własną stabilizacją powoduje powstanie **hierarchii** (z przewagą zainteresowania stabilnością urzędów nad elastycznością w stosunku do zmieniających się zadań).

**Anarchia** jest, przeciwnie, stanem, w którym żadne zadanie nie może być wykonane, bo nie potrafią się ukonstytuować podmioty podejmujące odpowiedzialność. Nieporozumienie w stosunku do **odpowiedzialności** może doprowadzić do totalizmu: do przekonania, że odpowiedzialność wywodzi się z jedyne go nośnika odpowiedzialności. **Mądry szef**, przekazując, delegując zakres odpowiedzialności sprawia, że podwładni stają się współpracownikami i przekazanie władzy następuje bez zaburzeń. Zły szef to ten, kto chce wszystko sam robić i kontrolować: wszystko musi przejść przez jego ręce, być zaopatrzone jego podpisem. Skutek: nie jest [w stanie] naprawdę kontrolować, wychowuje ludzi na obojętnych urzędników...

Mówi się (i to jest reguła), że w pewnych historycznych konstelacjach zarysowują się zadania, do których rozwiązania nie ukonstytuował się (jeszcze) żaden podmiot, czy to tych zadań się nie postrzega, czy też nikt nie chce objąć [...]. Prowadzi to do kryzysów, i katastrof, procesów upadku. Katastrofy, kryzysy, procesy rozkładu powstają wtedy, gdy nie ma podmiotów, które podjęłyby się zarysowujących się zadań, i gdy – co gorsza – ludzie nie chcą widzieć tych zadań.

F. **Obszary możliwej odpowiedzialności**, (potencjalnych) odpowiedzialności są zawsze dużo liczniejsze niż te faktycznie realizowane. Są w końcu zadania, których **nikt** nie chce się podjąć. Ale tak długo, jak nie powstaje podmiot, **możliwa odpowiedzialność** nie jest w stanie się zrealizować. Lecz realna odpowiedzialność **jest naznaczona odpowiedzialnością potencjalną**: Ponosimy odpowiedzialność i za to, że poznajemy **możliwą odpowiedzialność za nowe** zadania, które nie leżą jeszcze w kompetencji nikogo, a od których rozwiązania zależą losy ludzkości, społeczeństwa, państwa. Wymagają one ukonstytuowania się ponadnarodowych podmiotów. Jeśli tym zadaniom nie sprostamy i tych zadań nie zauważymy, to późniejsze pokolenia słusznie będą nas obwiniać (tak jak i my poprzednie obwiniamy). „Istnieje podobnie jak światowa opinia publiczna, tak coś w rodzaju »kosmicznego sumienia«, które potrafi poznawać odpowiedzialność, za którą żaden rząd nie czuje się kompetentny” (Picht).

Każdy myślący człowiek jest współodpowiedzialny za to, żeby te przyszłe zadania zostały rozpoznane, zauważone – te zadania, dla których nie ma jeszcze podmiotów.

Brak nośników odpowiedzialności spowodowany jest w dużej mierze tym, że nie poznaliśmy, co naprawdę odpowiedzialność oznacza. Nasze zrozumienie odpowiedzialności należy do minionej epoki. Dlatego rozwijane tu pojęcie odpowiedzialności wiąże w nierozdzielalną całość teorię i praktykę. Człowiek jest istotą, która staje wobec zadań, a lepiej powiedziawszy: istotą, przed którą stają zadania, dlatego ludzki byt zawsze jest egzystencją w obrębie horyzontu rozpoznanych obszarów działania.

**Życzenia:** zobaczyć zadania, które stają przed Wami: tak żyć, by minione pokolenia radowały się z rozpoczętej przez was realizacji, a pokolenia po nas następujące nie musiały się wstydzić, lecz były z was dumne i wam wdzięczne.

ROZMOWY

ROZMOWA I

## Ludzie teatru

### *O odpowiedzialności za słowo w teatrze*

#### Uczestnicy

prof. dr hab. Jarosław Gajewski (Teatr Narodowy,  
Akademia Teatralna im. A. Zelwerowicza w Warszawie),  
dr hab. prof. PAN Jagoda Hernik Spalińska (Instytut Sztuki PAN),  
dr hab. Marcin Bartnikowski (Teatr Malabar Hotel, Akademia Teatralna),  
dr Anna Gajewska (Teatr Dramatyczny w Warszawie, Akademia Teatralna),  
Oskar Hamerski (Teatr Narodowy, Akademia Teatralna),  
Maja Margasińska (dramatopisarka, krytyk teatralny),  
z udziałem o. Pawła Krupy OP

Sobota, 2 grudnia 2017, godz. 10.00

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Symposium „Odpowiedzialność za słowo w komunikacji literackiej”

**Magdalena Saganiak:** Proszę Państwa, zapraszam na podium grupę, która przedyskutuje nową serię problemów. Grupę przedstawi Pani profesor Jagoda Hernik Spalińska.

**Jagoda Hernik Spalińska:** Dzień dobry, witam w imieniu całej naszej grupy i dziękuję za zaproszenie na symposium. Bardzo nam miło, że możemy być jego częścią. Mówię „my”, bo wszyscy jesteśmy uczestnikami seminarium, które się odbywało w tym roku we współpracy z Instytutem Sztuki Akademii Teatralnej. Pomysłodawcą tego seminarium był siedzący tu Pan profesor Jarosław Gajewski. Zaproponował



seminarium na temat starej książki Rolanda Barthes'a *Fragmety dyskursu miłosnego*, aby potraktować ją jako pretekst do stworzenia nowych fragmentów dyskursu miłosnego. Wśród uczestników tego seminarium znalazły się osoby, które siedzą na widowni. Są częścią naszej grupy, niemniej jednak musieliśmy wybrać jakąś reprezentację na sympozjum. Dotyczy ono odpowiedzialności za słowo w teatrze, więc wybraliśmy osoby zajmujące się teatrem, są reżyserami, aktorami, piszą dla teatru lub o teatrze, oraz ojca Pawła Krupę, który również miał w życiu pewien epizod teatralny. Jest jeszcze jeden nasz kolega, który się razem z nami przygotowywał do tego sympozjum, ale z powodów, o których sam powie, nie może być z nami *in person*. W pewnym momencie po prostu go włączymy.

Przedstawię kolejne osoby, które zabiorą głos. Pierwszy wystąpi Pan prof. dr hab. Jarosław Gajewski, który rzeczywiście – zarówno w szkole teatralnej, gdzie wiele lat pracuje, jak i w Teatrze Narodowym – jest kimś w rodzaju teatralnego bóstwa. Jeszcze niedawno był dyrektorem Teatru Polskiego w Warszawie.

**Jarosław Gajewski:** Byłem zastępcą ds. artystycznych dyrektora Teatru Polskiego. Dołączam się do tego, co powiedziała Jagoda – dziękujemy serdecznie Pani profesor Saganiak i doktorowi Wernerowi za zaproszenie. Dziękuję za te pierwsze dwa wystąpienia<sup>3</sup>. Właściwie po profesorze Starnawskim już się nie chce gadać. Brodski mówił, że po tych poetach w ogóle odechciewa się gadać. Nawet jeśli wszystkiego nie powiedzą, to poruszą wszystko, co trzeba, i reszta wydaje się zbędną gadaniną. Szczególnie serdecznie dziękuję za temat, ponieważ doskonale problematyzuje on większość, jeśli nie wszystkie, sprawy sztuki. „Problematyzuje” to znaczy „uświadamia” skalę problemów, skalę możliwości, skalę zadań i, co więcej, ich nierozwiązywalność – poza kategoriami miłości. Ale o tym odrobinę później. Pierwszym problemem jest sama odpowiedzialność, o której Państwo mówili. Znalazłem kilkanaście synonimów słowa „odpowiedzialność” i wśród nich jest jedno, które jest bardzo adekwatne do tematu tej konferencji, a mianowicie „słowność”. Wśród synonimów tych jest też „dojrzałość”, „racjonalność”, „rzetelność” i „wiarygodność”. Te refleksje, które przygotowałem dla Państwa, będą w niewielkim stopniu spójne. Oczywiście, ich doskonała spójność nie jest chyba w ogóle możliwa, ponieważ mieszam pewien swój namysł z własnym doświadczeniem.

Zacznę od tego, że ogólnie rozumiana odpowiedzialność jako obowiązek moralny lub prawny ponoszenia konsekwencji za czyny swoje lub innych, sprawia, że tytuł tego seminarium – w każdym razie pierwsza jego część – rodzi dwa zasadnicze pytania: o szkody, które ponosi odbiorca komunikatu literackiego, i o ryzyko, jakie podejmuje jego twórca. Przepraszam Panią profesor Saganiak, że się powtórzę, ale z krótkiej rozmowy przy kawie wynikła jedna teza, którą tutaj dla Państwa przygotowałem.

Otóż artysta, przypuszczam, że również twórca komunikatu literackiego, jest, z jednej strony, kimś bardzo odpowiedzialnym w każdej chwili swojego życia, zwłaszcza w akcie tworzenia dzieła literackiego, a z drugiej strony, musi być kimś krańcowo

<sup>3</sup> Rozmowa odbywała się podczas jednodniowego sympozjum „Odpowiedzialność za słowo w komunikacji literackiej”, po wstępnych referatach prof. prof. Witolda Starnawskiego i Magdaleny Saganiak.

nieodpowiedzialnym, żeby tego zadania się podjąć. Świadomość skali odpowiedzialności, możliwości szkód, które może swoim dziełem wyrządzić, mogłaby się okazać paraliżująca. W związku z tym artyści, w tej liczbie część z nas siedzących przed Państwem, będą, z jednej strony, mówić, że są nieustannie obciążeni odpowiedzialnością za to, co robią i zamierzają zrobić, a z drugiej strony, będą podejmować swoją działalność, okazując się w znacznym stopniu nieodpowiedzialnymi. Odpowiedzialność ma przede wszystkim te dwa aspekty: moralny i prawny. O moralnym jest trudno mówić, jak o wszystkich tematach humanistycznych. Odpowiedzialność prawna natomiast ma po prostu kilkanaście kategorii dobrze opisanych, od cywilnej przez karną, deliktową, po odpowiedzialność na zasadzie ryzyka. Te wszystkie odpowiedzialności są jakoś opisane przez prawo, są opisane konsekwencje, które podmiot odpowiedzialny musi świadczyć za podejmowanie rozmaitego ryzyka i rozmaitych działań.

Drugim po odpowiedzialności problemem zawartym w tytule sympozjum jest „słowo”, o którym mówił Pan profesor Starnawski. Tutaj najchętniej bym się wstrzymał od swoich półrefleksji ze względu na ten referat. Na koniec wystąpienia przypomniałbym natomiast fragment poematu Cypriana Kamila Norwida pod tytułem: *Rzecz o wolności słowa*, gdzie zarówno ontologia i aksjologia słowa, jak i rzecz najważniejsza – sama wolność słowa, są rozważane i studiowane. W pierwszej części tego poematu Norwid twierdzi, że przymierzanie się do tego szczególnego tworzywa artystycznego, jakim jest słowo, wymaga próby stworzenia dzieła. Dlatego on sam bierze się za poemat. Wyjaśnia to w pierwszej części, którą, jeśli Państwo pozwolą, za chwilę przeczytam.

Z problemami odpowiedzialności i znajomości samego słowa wiąże się inny, bardzo teatralny, bardzo aktorski – problem ucieleśniania słowa. Przyjmując współodpowiedzialność z autorem literatury dramatycznej, aktor ręczy za jego słowo swoim życiem. W tym rozumieniu podejmuje krańcową odpowiedzialność. Ponosi ją, kompromitując się, będąc niedoskonałym w ucieleśnianiu słowa, tak w krótkim, jak i w długim okresie swojego funkcjonowania publicznego. Według człowieka, który sformułował prawa twórczości aktorskiej, Konstantego Siergiejewicza Stanisławskiego, wielkiego człowieka teatru, dla aktora „zrozumieć” znaczy „poczuć”. W dalszej konsekwencji: „zrozumieć” znaczy „właściwie, organicznie, prawdziwie, sensownie ucieleśnić słowo”. Mówimy oczywiście o teatrze literackim. Właściwie zrozumieć – tu zaczyna się i kończy problem odpowiedzialności aktorskiej – to dobrze ucieleśnić słowo, stać się słowem autora. Za to się ponosi odpowiedzialność raczej po akcie niż przed nim.

Chociaż jednym z synonimów odpowiedzialności jest roztropność, rzeczowość, trzeźwość, przewidywalność, aktor nie jest w stanie przewidzieć konsekwencji ucieleśniania słowa, do jakiego się posuwa na scenie. W znacznym stopniu pomaga mu w przedsięwzięciu tego aktu przestrzeń sceny, czyli swego *sacrum*: przestrzeń przyzwolenia na ryzyko, wzywająca do ryzyka. Nie znaczy to, że – niezależnie od swojej nieświadomości – aktor zwolniony jest od ponoszenia konsekwencji swoich błędów na scenie, o czym mówił Pan profesor, dość radykalnie stwierdzając, i trudno się z tym nie zgodzić, że teatr jest zdarzeniem realnym. Niezależnie od tego, że czasem zajmuje się fikcją, przepraszam, że znowu się powtórzę, teatr nie wyrzeka się rzeczywistości. Chce zbudować pewną perspektywę jej oglądu. Podobnie jak sam komunikat

literacki, teatr chce być treningiem w nazywaniu rzeczy. Jest częścią kultury, która zajmuje się właśnie tym – dawaniem rzeczy właściwego słowa.

Ryzyko polega na tym, że ten akt może zaciemnić, spłyć ogląd rzeczywistości. Nadzieją jest to, że może go rozjaśnić. Znalazłem też taki termin prawniczy, który nazywa się „egzoneracja” czy raczej „okoliczności egzoneracyjne”. Oznaczają one stany faktyczne oraz prawne, na które może powołać się zobowiązany do naprawienia szkody w celu zwolnienia się od odpowiedzialności „na zasadzie ryzyka”. Ryzyka, którym jest uprawianie sztuki. Ono zawsze jest jakimś ryzykiem. Wśród tych okoliczności egzoneracyjnych jest na pierwszym miejscu siła wyższa. Myślę, że ta okoliczność stanowi pewne usprawiedliwienie w nieobejmowaniu przez artystów realizowanego dzieła świadomością odpowiedzialności. Otóż ta siła wyższa to sam żywioł słowa, które jest bezpośrednio powiązane z Logosem. Kiedy pierwszy filozof czy pierwszy człowiek, który używał tego terminu, Heraklit z Efezu, mówi do swoich współobywateli Efezjan: „Nie mnie słuchajcie, lecz Logosu!”, zwraca się do nich jako człowiek nie do końca odpowiedzialny za słowo, za logos. Zwraca się do nich raczej jako ktoś, kto pobudza ich słuch, wzrok, zdolność myślenia, niż jako człowiek odpowiedzialny za to, czego każe im słuchać. W ten sposób zwraca uwagę na to, że może sam ma udział w Logosie, może ma zdolność uczestniczenia w nim, ale nad Logosem nie panuje. Wydaje się, że jest to najpoważniejsze, być może jedyne, usprawiedliwienie ludzi, którzy zajmują się ekspresją, twórczością artystyczną czy wyrażaniem siebie.

Już skończył się mój czas, ale chciałbym przypomnieć pewien tekst. Państwo na pewno znacie taką kategorię jak *emploi* aktorskie, czyli sposobność aktorska do grania jednych ról bardziej, a innych mniej. Istnienie tej kategorii świadczy, z jednej strony, o ryzyku, a z drugiej strony, o odpowiedzialności, jaką podejmują ludzie obsadzający aktora. Zdają sobie sprawę z tego, że pewien aktor może ucieleśnić słowo lepiej lub gorzej. Aktor z *emploi* bliższym kontekstu słowa bez wątpienia może ucieleśnić je lepiej.

Teraz *Rzecz o wolności słowa*. Pozwolę sobie Państwu przypomnieć ten poemat, dlatego, że dla mnie ma on w sobie moc. To taki manifest artystyczny Norwida koncentrujący się wokół słowa jako żywiołu, jako tworzywa artystycznego, z jednej strony, a z drugiej – jako czegoś, nad czym artysta w ogóle nie jest w stanie zapanować, ale w czym może mieć swój udział.

Co znacząłyby ludzkość, gdyby ją kto zmierzył,  
 Jak ona jest i w taką, jak jest ona, wierzył?  
 Co ona by znaczyła, widziana tak szczerze,  
 Jaką znam i oglądam, nie zaś, jak w nią wierzę?  
 Co by ona znaczyła?  
 Dziewięćset milionów  
 Skazanych na śmierć istot – parę zaludnionych  
 Półwyspów... Oto wszystko – i trup w każdej chwili  
 Zowąd – a zowąd słabe niemowlę zakwili –  
 Oto i wszystko  
 Ludzkość z takowem obliczem,

Lubo to jej obliczem, nie byłaby niczem,  
Jakby do samej siebie twarzą poniżona,  
Przestawała być sobą – wszelako to ona  
I to własny jej obraz – i ten ją zagładza;  
Tak ludzkość bez boskości sama siebie zdradza,  
Aż dopiero, gdy w eter opłynie niebieski,  
Powraca jej majestat i szkarłat królewski,

Aż dopiero widziana, jaką była, bywa  
I będzie, to, zaiste, jest ludzkość prawdziwa.  
Nie inaczej z człowiekiem. Gdy nań kto poziera,  
Jak on jest i purpurę mu królewską zdziera,  
Oglądając go lichym od stopy do powiek,  
Jak pyłu garść rwanego wiatrem... – Cóż tam człowiek!

Ale pył ów, odniesion harmonii stworzenia,  
Kiedy atomem swoim w gwiazdę się zamienia,  
I wielka rzecz stąd rośnie co godzina, co wiek,  
Co era – to mówimy wtedy: oto człowiek!

A jak z ludzkością całą, a jak z oderwanie  
Uważanym człowiekiem, zarówno się stanie  
I ze słowem; to, wzięte odrębnie, cóż znaczy?  
Niewierny dźwięk, i przywieść mocen do rozpaczy,  
Tak niewierny, tak kłamny wnętrznemu znaczeniu,

Jak zmarłego by poznać chciał kto po dzwonieniu.  
Lecz tenże dźwięk niewierny dostrojony otwarciu  
W Grecji do roześpiewu, do milczenia w Sparcie,  
Do mlecznej drogi prococtw gwiazdami w Judei,  
Do litery u Rzymian, Słowian – do nadziei...

Nareszcie do słów wielkich, co na zawsze nowe,  
Niczyje, wszędy własne, nigdzie nie miejscowe,  
Skądśiś natchnione duchem... Dopiero takową  
Zmierzone próbą, wybrzmi ta rzecz wielka – słowo!

Najmniej-bo znaną rzeczą, lub znaną najbłędniej,  
Bywa słowo. Nałóg je codzienny podrzędni  
I rozlewa jak wodę tak, że nie ma chwili  
Na globie, w której nic by ludzie nie mówili,  
A jako w gospodarskich zaprzętach bez końca,  
Nieustanniej się wody używa niż słońca,

Tak i słowo brzmi ciągle i ciągle jest w ruchu,  
 Bardziej niż światłość jego promieniująca w duchu,  
 I, gdy wciąż wszyscy mówią, mało kto się spyta,  
 Jaki też jest cel słowa? Jak słowo się czyta  
 W sobie samem?... I dziejów jego promień cały

Rozejrzeć mało kto jest ciekawy, zuchwały.  
 A jednak – niech no wolność mowy kto znieważy,  
 Ten sam, co nią pomiatał, głośno się uskarży,  
 I będzie mówił: «Jako? Wszak słowo jest wolne,  
 Te, co pierwej jak kwiaty sam deptałem polne,  
 I nad którym wśród licznych zatrudnień hałas  
 Nieco się zastanowić zbywało mi czasu!...»  
 Tu cóż powiem?... I czyliż, od tych mniemań oto  
 Spółczesnych rozpoczynasz, snować mam nic złotą  
 Aż do świtu, gdzie pierwsze są mowy zaczęcia,  
 Lub odwrotnie? Sam nie wiem.  
 Szkodzą mi pojęcia  
 O człowieku od strony, gdzie blask rajszych progów,  
 Zaś od społecznej strony huragan nałogów.  
 Z obu krańców dwie chmury; kierunkiem więc trzecim,  
 Orfejskim, pójdę, którym, choć wątpimy, lecim,  
 A który nieraz w tęczę mieni chmurny temat,  
 By ludzie o nim rzekli: «To nic, to poemat!»  
 Przypomnę, jak bywało za czasów prawdziwie  
 Wieszczych; co zmarłe uczczę, co kona ożywię.  
 Lat sto tam, ówdzie rzucę, drugie zaś sto minę,  
 Idąc za gwiazdą, która nie świeci godzinę...  
 Rzeczy nudne wytoczę... Albowiem szanowni  
 Poprzednicy, poeci, pisarze wymowni,  
 Ośpiewali już wszelki wdzięk ojczystej ziemi,  
 Źródło każde i brzozę z włosy zielonemi,  
 Wszelaką stokroć polną, każdy liść stokroci,  
 Tęczę – rosę – i promień zorzy, co je złoci; –  
 Tak, że mnie nie zostało, jedno mieć na pieczy  
 Prosty, spólny interes pospolitej rzeczy.

Tu się kończy pierwszy fragment *Rzeczy o wolności słowa* i tu się kończy moja wypowiedź, dziękuję.

**Jagoda Hernik Spalińska:** Dziękuję bardzo Panu profesorowi Gajewskiemu. Oczywiście, jest to część większej całości, więc kontynuujemy. Proszę o zabranie głosu Marcina Bartnikowskiego, aktora, reżysera, autora, twórcy Teatru Malabar Hotel, który jest jednym z największych odkryć teatralnych ostatnich lat w Polsce. Marcin

Bartnikowski ma jeszcze drugą stronę i wtedy nazywa się doktor habilitowany Marcin Bartnikowski i na Wydziale Aktorskim Akademii Teatralnej w Warszawie. Filia w Białymstoku jest członkiem Senatu. Oddaję Ci głos.

**Marcin Bartnikowski:** Chciałbym zacząć od krótkiej prowokacji, od takiego amatorskiego mojego manifestu. Brzmi to mniej więcej tak: teatr to akt nieodpowiedzialności, teatr wzniesła pożar. Podpalacz jest człowiekiem nieodpowiedzialnym, ryzykantem i prowokatorem. Pożar nie jest wyłącznie aktem zniszczenia, jest aktem oczyszczenia, w którym powstają nowe jakości. Tutaj się bardzo mocno zapożyczam u starszego mojego wybitnego kolegi Eugenio Barby, który w książce *Spalić dom* wskazuje na uwięzienie twórcy teatralnego we własnej biografii. Ma on na myśli przede wszystkim reżysera, ale zastosować to można także do innych twórców: aktorów, dramaturgów, scenografów, do każdego, kto stwarza nowe dzieło będące dziełem teatralnym.

Zacytuję fragment wspomnianej książki, gdzie wcześniej mówi on o swoim studiowaniu na Wydziale Reżyserii Akademii Teatralnej w Warszawie i o swoich fascynacjach, między innymi Grotowskim: „Byłem jedynie epigonem mieszkającym w starym domu przodków. Zawzięłem się, żeby rozszyfrować ich sekrety i ekscesy. Swoim zapalem podłożyłem ogień pod ich praktyki i wizje. W dymie pożaru dostrzegłem sens, który był tylko mój. Moja mała tradycja stawiała mnie wobec pytania, jak uciec przed zachłannością teraźniejszości i ocalić odpryski przeszłości, chroniąc ich przyszłość? Odpowiedź brzmiała: tradycja nie istnieje. To ja jestem tradycją pełną życia. Materializuje ona doświadczenia moje i moich przodków, których spopieliłem, i wykracza poza nie. Zagęszcza spotkania, napięcia, nieporozumienia, cienie, rany oraz drogi, na których nieustannie gubię się i odnajduję. Kiedy zniknę, ta tradycja pełna życia zgaśnie. Być może pewnego dnia jakiś młody człowiek pod naciskiem swoich mrocznych sił odkopie moje dziedzictwo i przejmie je, spalając temperaturą swoich działań. Tym sposobem aktem namiętności, woli i buntu mimowolny spadkobierca pozna intuicyjnie mój sekret w tym samym momencie, w którym uchwyci swój sens swojej heretyckiej tradycji”.

Nieustannie spalamy stare domy, aby wznosić nowe. Czytamy literaturę przez siebie, przez swoich aktorów, reżyserów, nieustannie modelując myśl autora, będąc z nim w dialogu na różnych poziomach. Moja podstawowa myśl to ta, że w teatrze zawsze naruszamy coś w dziele literackim, za które się bierzemy. Nie ma innej możliwości. Naruszamy po to, aby przełożyć na inny język – nawet jeśli mówimy o tym, co profesor Gajewski nazwał teatrem literackim. Nikt nie jest w stanie zrobić Brechta – to jest przykład z Barby – tak, jak zrobiłby to Brecht, i to mimo wskazówek pozostawionych przez tego autora i dokładnych opisów jego spektakli. Bo Brecht–reżyser dodaje Brechta–człowieka do Brechta–pisarza. Brecht gada z Brechtem. Były takie próby rekonstrukcji, chociażby *Wesela* Wyspiańskiego, które okazały się próbami jałowymi. Reżyser gada z pisarzem bez względu na to, czy realizuje wszystkie literki z dramatu, czy przetwarza, kompiluje i dopisuje, a aktorzy – mniej lub bardziej świadomie – ten dialog rozszerzają o siebie. Najbardziej zaskakujący i nieprzewidywalny poziom tej komunikacji rodzi spotkanie z widzami. Według słownika, odpowiedzialność to obowiązek moralny odpowiadania za swoje lub czyjeś czyny. Pytanie brzmi:

Kto odpowiada tu za kogo? Reżyser za pisarza? Pisarz za widzów? Widzowie za siebie? Widzowie za wymowę spektaklu?

I znowu cytat z Barby: „Przedstawienie jest konkretną, aczkolwiek niematerialną rzeczywistością, która wymyka się swoim autorom i promieniuje logiką emocjonalną odmienną dla każdego pojedynczego widza. To właśnie temperatura dramaturgii organicznej aktorów fascynuje, nawet jeśli jest niewytłumaczalna i groźna. Ten ewokacyjny wymiar nie rodzi się z dramaturgii narracyjnej, lecz z organicznej dramaturgii aktorów oraz dramaturgii widzów. Przedstawienie jest Lewiatanem nękanym przez duchy uwolnione z brzucha i głowy tych, którzy zostali przez niego połknięci. Moim zadaniem, jako reżysera, było pomóc przyjść na świat Lewiatanowi, który połknie widza”.

I dalej: „Wobec przedstawienia reżyser jest jednym z widzów. Mnie też opowiadało ono raz za razem różne historie. Dopiero po zakończeniu, wielokrotnym obejrzeniu, odkrywałem prawdę lub prawdy, które mi mówiło. Nie zmuszałem go, żeby przekazywało tylko jedną treść. Utkąłem pajęczynę możliwych znaczeń. Uwolniłem przedstawienie, zaś ono, pusty rytuał, wznosiło się na mojej drodze, a jego głos nie był echem mojego głosu reżysera”.

Tutaj podam prosty przykład wymykania się znaczeń. Ja sam najczęściej jestem aktorem, ale czasem też dramaturgiem w takim nowoczesnym znaczeniu. Czasem jestem dramatopisarzem i piszę własne teksty, czasem kompiluję, a najczęściej współpracuję z reżyserem nad taką myślową tkanką spektaklu. Kiedyś pisałem scenariusz do spektaklu *Tutli-Putli, kto jest dziki* według Witkacego, Malinowskiego i Czaplickiej. Odpowiedź panny Tutli-Putli z dramatu Witkacego na propozycję swatów z księciem krwi: „Nie lubię konstytucyjnych monarchów”, nie kojarzyła mi się z niczym poza – tak jak to jest w dramacie – kaprysem kobiety–demonia, która znajduje błahy powód do odrzucenia kolejnych zalotników. Reżyserka spektaklu i grająca w nim aktorka tak właśnie pracowały nad tą kwestią, tak ją odczuwały. Okazało się, że publiczność czyta powyższe zdanie w kontekście politycznej zawieruchy wokół Trybunału Konstytucyjnego jako komentarz do postawy Jarosława Kaczyńskiego i żywo reaguje śmiechem, brawami, komentuje po spektaklu. Zresztą ożywienie, mówiąc delikatnie, współczesnej sceny politycznej wpłynęło na odczytywanie znaczeń przez widzów również w innych spektaklach. Na przykład w *Don Juanie, albo naszym własnym Inferno*, spektaklu także z moim scenariuszem na podstawie Moliera i Bergmana, zupełnie inaczej zaczął wybrzmiewać monolog Don Juana o obłudzie religijnej, a konkretnie o podszywaniu się pod człowieka religijnego, pełnego wiary, w celu uzyskania korzyści politycznych. Oczywiście, nie jest tak, że wszystko dzieje się przez widza, bez udziału twórców – że to taka rozpędzona kula, nad którą nie mamy żadnej kontroli. Wspomniane spektakle to przecież nie są farsy, komedie, musicale, tylko przedstawienia podejmujące tematykę moralności, prawdy, kultury narodowej. Jest rzeczą naturalną, że ich widzowie są wyczuleni na te sprawy, ale także w swoim odbiorze nieprzewidywalni.

Powróćmy jeszcze do początku tego wielokanałowego dialogu, czyli dialogu między tekstem, twórcami teatralnymi i widzem, który dzieje się na różnych poziomach. To nie tylko poziom relacji teatr–widz czy dzieło–widz. Jest też kanał zwrotny. Aby podać

przykład, jak można manipulować znaczeniami, nie zmieniając ani jednej litery, chciałbym powołać się na fakt związany z cytowaną książką. Odbyło się kiedyś w Instytucie Teatralnym takie spotkanie, promocja książki, na którym był Eugenio Barba i Julia Barber, jego aktorka. Prezentowała ona krótki warsztat pracy nad słowem, bardzo prosty, którego fragment teraz wykorzystam – oczywiście po swojemu. Cała rzecz opierała się na zdaniu: „Text is a carpet that has to fly away”, czyli w wolnym tłumaczeniu: „Tekst to dywan, który powinien polecieć bardzo daleko”. Wypowiadałam się tu z pozycji aktora, ale to jest oczywiście wiedza znana wszystkim reżyserom i przez nich wykorzystywana. Otóż za pomocą podstawowych, bardzo prostych narzędzi: akcentu, intonacji, pauzy, by wziąć tylko te trzy – możemy modelować znaczenia tego zdania, nie zmieniając tekstu. Jeśli powiem: „**Tekst** to dywan, który powinien polecieć bardzo daleko”, akcentując pierwsze słowo, zwracam uwagę na jego ważność i na to, że on jest najistotniejszy w komunikacji. Jeżeli powiem inaczej: „Tekst to dywan, który **powinien** polecieć bardzo daleko”, mówię, że nie zawsze tak się dzieje, że tekst nie zawsze jest tym nośnikiem, ale powinien nim być; nadal wierzę w moc tekstu. Mogę też zaakcentować słowo „powinien”, ale wykorzystam pauzę: „Tekst... to dywan, który **powinien** polecieć bardzo daleko”. Wprowadzam w ten sposób rodzaj zaprzeczenia. Pauza sugeruje, że nie zawsze tak się dzieje. Jeżeli powiem: „Tekst to dywan, który powinien polecieć **bardzo** daleko”, sugeruję, że jestem zawiedziony, bo poleciał na niewielki dystans. Jeżeli powiem: „Tekst to dywan, który powinien polecieć bardzo **daleko**...”, Wznosząca intonacja i akcent na końcu sugeruje, że to nie jest realne. To oczywiście bardzo proste ćwiczenie, ale pokazuje ono, że barbarzyńca, który zmienia, tnie i przestawia, nie zawsze zmienia znaczenia tekstu – naprawdę, można je odmienić bardzo klasycznie.

Przejdźmy dalej, pozostając przy szkolnych ćwiczeniach, ale dodając jakieś głębsze znaczenie literackie. Często pracuję ze studentami nad zmianami interpretacji jednego z moich ulubionych wierszy Norwida: *W Weronie*. Przeczytam go Państwu w całości i pokażę dwie rzeczy.

Nad Kapuletich i Montekich domem,  
Splukane deszczem, poruszone gromem,  
Łagodnie oko błękitu.

Patrzy na gruzy nieprzyjaznych grodów,  
Na rozwalone bramy do ogrodów --  
I gwiazdę zrzuca ze szczytu;

Cyprysy mówią, że to dla Julietty,  
Że dla Romea -- ta łąza znad planety  
Spada... i groby przecieka;

A ludzie mówią, i mówią uczenie,  
Że to nie łyż są, ale że kamienie,  
I że nikt na nie... nie czeka!



Oczywiście, w tej chwili próbowałem to przeczytać trochę po norwidowsku, trochę jak romantyk, który nie wie, czy to cyprysy czy ludzie mają rację. Nawiasem mówiąc, to jest jeden z ulubionych utworów mojego byłego promotora – wcześniej studiowałem polonistykę – który twierdził, że Mickiewicz troszkę „przekabacił” polski romantyzm na antyświecenie. Romantycy europejscy kochali tajemnice. I tutaj, o ile Mickiewicz w *Romantyczności* opowiada się wyraźnie za czuciem i wiarą przeciw szkiełku i oku, o tyle Norwid tego nie robi, i to jest właśnie piękne w tym wierszu. My jednak możemy zrobić tak, że na końcu powiemy:

A ludzie mówią, i mówią uczenie,  
że to nie łyż są, ale że kamienie,  
i że nikt na nie... nie czeka!

I wtedy jesteśmy Śniadeckim.

Możemy być również Mickiewiczem i dyskredytować Śniadeckiego, mówiąc:

Cyprysy mówią, że to dla Julietty,  
**Że dla Romea** -- ta łyża znad planety  
Spada... i groby przecieka;

A ludzie mówią, i mówią uczenie,  
Że to nie łyż są, ale że kamienie,  
I że nikt na nie... nie czeka!

Oczywiście, reżyser – włączając ten wiersz do swojego spektaklu – raczej nie będzie się zastanawiał nad różnymi możliwościami interpretacyjnymi, tylko zadziała zgodnie ze swoją potrzebą, filozofią, tematem spektaklu czy, jak pisze Barba, „zgodnie ze swoją osobowością i swoją biografią”. Aktor na ogół, chociaż nie zawsze, będzie się starał wypełnić to zadanie. Tutaj też sprawa jest skomplikowana, bo są aktorzy, którzy czują się wyłącznie narzędziami w rękach reżysera, i tacy, którzy bardzo dużo proponują i wnoszą do spektaklu – nie tylko w sensie wykonawczym, ale także znaczeniowym.

Pojawia się pytanie: Co, jeśli intencja reżysera nie pokrywa się z intencją pisarza? Wydaje mi się, że bez sensu byłoby robić spektakl pacyfistyczny wyłącznie na podstawie *Mein Kampf* lub spektakl faszystowski na podstawie tekstów Johna Lennona. Ale nawet jeśli tak się wydarzy, to czy oryginalny tekst i jego przesłanie zostanie zupełnie zatarte i zniszczone? Moim zdaniem, choć nie uważam, by tak należało robić, nie ma takiej możliwości. Będzie to raczej bitwa dwóch racji i tylko z pozoru reżyser będzie miał tu przewagę, ponieważ tekst pod spodem jest żywy, istnieje, jest w dialogu. Nie lubię bitew w teatrze, wolę dialog. Jeśli jest to ścieranie się czy prowokacja, to po to, żeby stworzyć coś nowego. To, co dzieje się między tekstem a twórcą teatralnym, należy, według mnie, rozważać jako dialog, nie jako wykonanie. Nawet zestawienie

sprzecznych ze sobą racji służy prowokacji, rozwojowi, budowie czegoś nowego. Spalenie i odnowa.

Możemy się wadzić w jakiejś sprawie. Po to, żeby coś zakiełkowało – nawet jeśli to coś jest kontrowersyjne, niejasne, nie do końca rozstrzygalne. Stąd owa odpowiedzialność budzi mój sprzeciw. Bo jak możemy być odpowiedzialni za coś, za proces, którego częścią są widzowie. Odpowiedzialność ogranicza wyobraźnię. Istnieją autorzy otwarci na wyżej opisaną sytuację oraz tacy, którzy uznają swoje dzieła za nieprzekładalne na język teatru, tak jak Gabriel Garcia Marquez niezgadający się w ogóle na to, by go realizować w teatrze. Wyjątkiem był moment, gdy dowiedział się, że jest poważnie chory i chciał zapewnić byt swojej rodzinie. Pozwolił wtedy zekranizować *Miłość w czasach zarazy*. Są też autorzy, którzy uważają swoje teksty za zamknięte partytury teatralne. Przykładem jest Beckett. Cenię sobie Beckettowskie spektakle, które widziałem, i bardzo mi szkoda, że w ten sposób sam skazał się – moim zdaniem – na powolne teatralne zapomnienie. To przykre, bo to fantastyczny dramatopisarz.

Z punktu widzenia prawa autorskiego sprawa jest jasna. Skoro ktoś sobie nie życzy, to koniec. Chciałbym teraz zebrać to wszystko, posługując się znanym powszechnie przykładem: *Klątwą* na podstawie Wyspiańskiego i w reżyserii Frlijicia. To spektakl, o którym dużo się słyszy (szczególnie od osób, które go nie widziały) i wokół którego narosło wiele mitów. Mamy tu do czynienia z wyraźnym dialogiem między współczesnymi monologami wypowiedzianymi przez aktorów a fragmentami scen z dramatu Wyspiańskiego. Nie sposób potraktować tego inaczej niż jako wariację na tematy zaczerpnięte z oryginalnej *Klątwy*, jako próbę odnalezienia jej we współczesnym kontekście, ostrą prowokację do dyskusji nad nierozwiązanymi od dziesięcioleci problemami relacji państwo–Kościół, pedofilii czy stosunku do obcych. Tak naprawdę nic się tu Wyspiańskiemu nie dopisuje. Jego tekst ewokuje zasadnicze tematy poruszane przez reżysera. Ciekawe jest to, co się dzieje z tymi współczesnymi tekstami. Frlijić wszystko bierze w nawias, wszystko podważa. Nie tylko to, przeciw czemu występuje, ale także to, za czym się opowiada. Nie tylko wspomniane wcześniej tematy, ale też relację widz–aktor, kwestię powinności sztuki i samego siebie. Z tym ostatnim obchodzi się, delikatnie mówiąc, w sposób obrazoburczy i zarazem dowcipny. I oto niektóre z tych prowokacji zaczynają żyć własnym życiem. Na przykład monolog, gdzie stawia się pytanie, czy kwestia na temat zabójstwa Kaczyńskiego byłaby nadużyciem i przekroczeniem wolności twórczej, wypowiedziany jest przez aktorkę kryjącą się za postacią w sztuce, ale w obiegowej świadomości funkcjonuje on jako rzeczywiste nawoływanie do zbrodni – co jest nieprawdą. Więcej jeszcze: owo nawoływanie przypisywane jest aktorce, a nie postaci, którą gra. Czy odpowiedzialność za to ponosi aktorka, reżyser, dramaturg, widz czy nieodpowiedzialna krytyka? Oglądanie tego spektaklu jest nierozłączne z chłonięciem jego percepcji. Burza medialna, która zapewne była przez reżysera zamierzona, dobudowała do spektaklu nowe znaczenia i zbudowała jego legendę jeszcze przed premierą. Przedzieranie się przez protest ONR-u i kordon policji w celu obejrzenia spektaklu, to także jego część.

Kto i w jakim stopniu jest za to odpowiedzialny? Gdyby spektakl został zignorowany, pozostałby ciekawostką teatrologiczną, o którą kłóciłaby się garstka specjalistów.

To naturalnie nie było intencją twórców. Nie sądzę, aby nie zdawali sobie z tego sprawy, ale jestem pewien, że obecnie granych jest wiele ostrzejszych, bardziej obrazoburczych spektakli, które nie przebijają się do masowej świadomości i przez to nie mają takiego kontekstu, nie budują takiej dyskusji.

W moich oczach, najbardziej wartościowe w *Klątwie* jest kontrapunktowanie dramatycznych i drażliwych obyczajowo i religijnie treści wątkami autotematycznymi. To gorzki spektakl o teatrze i aktorach. Ta przytłoczona kontrowersją warstwa znaczeniowa jest przeoczana przez odbiorcę, choć w spektaklu mówi się o tym dużo i głośno. Szkoda, że odbiór spektaklu naznaczony jest tym percepcyjnym brakiem.

Mam świadomość, że powyższym wywodem sam sobie zaprzeczam. Mówiąc, że nie do końca da się uciec od odpowiedzialności, robię to jednak dla wyostrenia problematyki. Chcę troszkę sprowokować. Jest jeszcze jeden powód, dla którego zwracam się przeciw odpowiedzialności. Temat odpowiedzialności teatru wobec literatury brzmi postulatycznie. Nie podoba mi się to. Żyjemy w czasach powrotu cenzury. Przykładów na to jest coraz więcej, dlatego obawiam się, że takie obrady mogą być potencjalnie niebezpieczne dla twórców. Ich wnioski można by łatwo przeobrazić w cenzorskie postulaty, przez co są one przejawem nieodpowiedzialności. Oczywiście mówiąc: „Jestem nieodpowiedzialny”, „Państwo jesteście nieodpowiedzialni”, nikogo nie obrażam, bo sam przed chwilą stworzyłem apoteozę odpowiedzialności, zjadając własny ogon. Z całą pewnością uważam, że nie ma przepisu na wykorzystywanie literatury w teatrze. Można to robić dobrze albo źle.

„Kochaj i rób, co chcesz”, „Trzeba palić domy”. Dziękuję bardzo.

**Jagoda Hernik Spalińska:** Dziękuję bardzo. Nasza dyskusja jest skonstruowana w ten sposób, że najpierw wszyscy zabierają głos, a na koniec ojciec Paweł Krupa to komentuje. Rozumiem, że wtedy Państwo także się włączą. Teraz głos zabierze Anna Gajewska, aktorka Teatru Dramatycznego w Warszawie, ale również dr Anna Gajewska, wykładowca Szkoły Teatralnej. Proszę.

**Anna Gajewska:**

słowa zostały zużyte  
przeżute jak guma do żucia  
przez młode piękne usta  
zamienione w białą  
bańkę balonik  
osłabione przez polityków  
służą do wybielania  
zębów  
do płukania jamy  
ustnej  
za mojego dzieciństwa  
można było słowo  
przyłożyć do rany  
można było podarować

osobie kochanej  
teraz osłabione  
owinięte w gazetę  
jeszcze trują cuchną  
jeszcze ranią  
ukryte w głowach  
ukryte w sercach  
ukryte pod sukniami  
młodych kobiet  
ukryte w świętych księgach  
wybuchają  
zabijają<sup>4</sup>

Dlaczego zaczęłam spotkanie z Państwem od słów wiersza Tadeusza Różewicza? Po pierwsze, dlatego, że oddają one, moim zdaniem, kondycję słowa w dzisiejszym świecie. Jego wagę i znaczenie, z jednej strony, i dewaluację, z drugiej. Żyjemy w czasach mass mediów, słowa są wszędzie. Ilu z nas zaczyna dzień od sprawdzenia Facebooka, włączenia telewizora, radia w samochodzie. Ciągłe maile, SMS-y, rozmowy przy kawie, czasem jakaś książka. Słowa zalewają nas. Coraz częściej zdarza się, że ludzie szukają schronienia przed słowami. Joga, medytacja, mindfulness, czyli technika uważności, mają służyć wyciszeniu potoku słów, odpoczynkowi od ich nadmiaru. Rozmawiałam ostatnio ze znajomą, która mówiła o kontakcie z osobą głuchoniemą, posługującą się językiem migowym. W kontakcie z tą osobą zachwycała ją oszczędność słów, ich świadomy wybór, precyzja komunikatu. Z tego samego powodu wybrałam wiersz Różewicza na rozpoczęcie naszego spotkania. Nie ma w nim słów zbędnych – w odróżnieniu od naszej zagadanej, rozgadanej, przegadanej rzeczywistości.

Jak to się ma do teatru? Teatr jest miejscem, które rezonuje z aktualną rzeczywistością, opowiada o niej, stawia pytania jej dotyczące, klóci się z nią. Teatr zmienia się wraz ze zmieniającą się rzeczywistością, ale jedna rzecz pozostaje w nim niezmienna: Teatr zawsze był i jest miejscem wyboru słowa; teatr wybiera słowa, którymi chce komunikować się z widzem. Ponieważ jestem aktorką, skupię się na tym, jak rozumiem odpowiedzialność aktora za słowo i pozwolę sobie podzielić się z Państwem konkretnymi doświadczeniami, jakie były udziałem moim lub moich kolegów, a wiązały się właśnie z tym zagadnieniem. Tu po raz trzeci powtórzę definicję słowa „odpowiedzialność”, ale myślę, że powtarzanie pozwoli nam ją sobie utrwalić. Moje rozumienie tego słowa jest w zasadzie spójne z definicją ze *Słownika języka polskiego*, która mówi, że: „Odpowiedzialność to obowiązek moralny lub prawny odpowiadania za swoje lub czyjeś czyny i przyjęcie na siebie obowiązku zadbania o kogoś lub o coś”.

Pierwszym etapem odpowiedzialności za słowo w teatrze jest odpowiedzialność dyrektora artystycznego, który zazwyczaj współpracuje z kierownikiem literackim. Do teatru przyciąga nas bowiem aktor, reżyser, ale często też słowo, czyli

4 S. Różewicz, *Słowa*, [w:] tegoż, *Wyjście*, Wrocław 2004.

tekst. Idziemy na słowa – Szekspira, Kafki, Czechowa. To zarówno prawna odpowiedzialność dotycząca zadbania o uzyskanie ewentualnie wymaganych praw autorskich, jak i odpowiedzialność związana ze świadomością roli słowa w teatrze i jego wpływu na widza.

Kolejną osobą odpowiedzialną za słowo jest reżyser, który odpowiada za kontekst, w jakim słowa padną, za wizję artystyczną i wymowę spektaklu. I właściwie dopiero na końcu tego, powiedziałabym, artystycznego łańcucha pokarmowego – przynajmniej w teatrze instytucjonalnym – znajduje się aktor. Widzę tu różnicę między teatrem instytucjonalnym a teatrem typu Malabar Hotel. Jestem jednak w tej chwili aktorką Teatru Dramatycznego i dlatego mówić będę o teatrze instytucjonalnym. Aktor w zasadzie nie ma w nim wpływu na dobór repertuaru. Często może – lub nie – mieć wpływ na wizję reżysera, ale ostatecznie jest on na scenie rodzajem medium przekazującego treści wybrane i ukształtowane przez kogoś innego.

Czy to znaczy, że aktor nie ma żadnego pola do własnej interpretacji, a tym samym nie ponosi za słowo odpowiedzialności? Czy jest jak żołnierz, postawiony w sytuacji przymusu wykonania rozkazu – niezależnie od tego, co o nim myśli? Zacznę od tego, za co moim zdaniem, aktor jest odpowiedzialny. Według mnie, jest odpowiedzialny za swój warsztat. Wydaje się to banalną refleksją, dopóki nie pójdziemy do teatru i nie spędzimy w nim irytującego wieczoru, nie słysząc i nie rozumiejąc, co aktor do nas mówi. To jest część techniczna warsztatu aktora. Następna część to myślenie i czucie. Dzięki tym narzędziom jest on zdolny konstruować role i interpretować tekst. Jestem wykładowcą, podobnie jak moi koledzy, i wiem, że system kształcenia w Polsce przygotowuje aktora do samodzielnej interpretacji tekstu i budowania roli.

Jak to się ma do relacji aktora z reżyserem? Bardzo dużo zależy od osobowości reżysera, od jego myślenia o teatrze i jego podejścia do aktora. Może traktować go jako współtwórcę i wtedy wizja artystyczna kształtuje się jako wynik wspólnej pracy, co aktorowi daje – mogę to potwierdzić na podstawie własnego doświadczenia – poczucie moralnej i artystycznej współodpowiedzialności za artystyczny efekt. Reżyser może również uznać, że aktor jest tylko wykonawcą jego wizji i narzędziem w jego rękach. Co dzieje się w takim przypadku? Jak wygląda odpowiedzialność aktora za słowo, gdy, na przykład, wewnątrz nie zgadza się on z wyborem repertuarowym dyrektora teatru, z przesłaniem danego dzieła albo z jego interpretacją dokonaną przez reżysera?

Nie wiem, jak to wygląda w innych teatrach, ale mój macierzysty Teatr Dramatyczny pozwala mi raz w sezonie zrezygnować z roli. Można powiedzieć, że w sytuacji wspomnianego konfliktu jednorazowo rozwiązuje to problem, ale nie rozwiązuje zagadnienia jako takiego, bo problem konfliktu może pojawić się na różnych etapach pracy.

Przykład pierwszy. Pewna aktorka brała udział w produkcji teatralnej, gdzie na końcowym etapie pracy nad przedstawieniem wizja reżysera i opinia dyrektora, który przyjmuje spektakl i doprowadza go do premiery, stały nagle w sprzeczności z tym, co ona myślała na temat tej sztuki, swojej roli, i tym, jak konstruowała ją we współpracy z reżyserem. Oczekiwano od niej radykalnej zmiany interpretacji. Dostosowała się do tych oczekiwań, zagrała premierę, a trzy dni później złożyła wymówienie z pracy. Kiedy rozmawiałam z nią po tym fackie, mówiła, że nie była w stanie

wypowiadać słów, które w tak rażący sposób odbiegały od tego, jak ona je rozumiała. Nie była w stanie wziąć odpowiedzialności za taką ich interpretację.

Nie stanęłam nigdy przed aż tak dramatycznym wyborem w moim życiu zawodowym, ale w ostatnim czasie także miałam sytuację, która dała mi do myślenia. Parę tygodni temu zgodziłam się na przeczytanie książki dla Programu z Polskiego Radia. Zgodziłam się w ciemno i z wielką radością, bo bardzo lubię to robić. Nie pytałam nawet o tytuł książki czy autora. Dotychczas nie zdarzyło się, żeby jakaś pozycja literacka znacząco mnie zawiodła. Jakie było moje rozczarowanie, gdy zaczęłam nagrania. Język tego dzieła, sposób myślenia i wrażliwość autorki, poruszane zagadnienia i jej stosunek do nich były bardzo dalekie od mojego patrzenia na świat. Wykonałam swoją pracę, ponieważ podpisałam umowę, ale zrobiłam to ze swego rodzaju moralną niestrawnością. Moralna niestrawność to jeszcze nie zatrucie, ale wystarczyło, żebym zaczęła się zastanawiać, gdzie przebiega granica odpowiedzialności za słowo, które nie jest moje, ale któremu – jak powiedział profesor Gajewski – ja daję życie, ucieleśniam je.

Gdzie jest granica odpowiedzialności aktora za słowo, które, choć nie jest wyrazem jego prywatnych myśli, to staje się żywe za jego udziałem? W moim odczuciu granicą tą jest moralna szkoda: moja moralna szkoda związana z zaprzeczaniem samej sobie i domniemana przeze mnie moralna szkoda widza. Pojmuję je przez pryzmat moich wartości. Mogę nie aprobować estetycznych wyborów dyrektora teatru, który wybrał taki, a nie inny tekst. Mogę nie zgadzać się z gustem reżysera. Mogę patrzeć na świat inaczej niż autor dramatu. Jeśli jednak słowo w teatrze zagrażałoby wyznawanym przeze mnie wartościom, to miałabym poważny problem z wzięciem za nie odpowiedzialności.

Jeszcze jeden przykład. Nie dotyczy on, co prawda, teatru, ale uważam, że także wiąże się z odpowiedzialnością aktora za słowo. Od ponad 15 lat intensywnie pracuję w dubbingu i używam mojego głosu różnym postaciom, również wielu postaciom z gier komputerowych. W ostatnich latach obserwuję, nie tylko ja zresztą, jak zatrważająco niski jest poziom tłumaczeń filmów, głównie tłumaczeń z angielskiego. Nagminnie zdarza mi się wraz z reżyserem lub realizatorem dźwięku poprawiać w nich błędy stylistyczne, gramatyczne, składniowe. Nie mówię już o tym, że tłumaczenie jest zazwyczaj kalką z angielskiego. Kiedy jednak mam na nagranie pół godziny, a błędów jest mnóstwo, po prostu macham ręką i nagrywam te nieprawidłowe stylistycznie, gramatycznie, składniowo i w ogóle nie po polsku brzmiące zdania. Jeszcze gorzej rzecz się ma z gramami komputerowymi, bo tu bardzo często zdarza się, że producent mówi: „Nie wnosimy zmian” – bez względu na moje protesty. Jak w tym wypadku wygląda moja odpowiedzialność za słowo, skoro mam świadomość, że te bajki będą oglądały dzieci?

Teoretycznie można by powiedzieć: „Tłumacz źle przetłumaczył, reżyser zaakceptował – biorę kasę i wychodzę”. Mimo to mam poczucie, że jestem z tym później utożsamiana, to do mnie dzwoniли koledzy z pytaniem: „Co ty za gniota nagrałaś w tej Trójce?”.

Kolejne zagadnienie dotyczy odpowiedzialności widza. Wydaje mi się, że bardzo często to my, aktorzy, obarczani jesteśmy pełną odpowiedzialnością za efekty naszej

pracy. Widz raczej nie zna kuchni, nie wie, jaka droga do nich prowadzi i dlatego to aktorom się za nie dostaje, co też było doświadczeniem aktorów z *Kłątwy*.

Mysząc o tym spotkaniu i przygotowując się do niego, pytałam wielu moich kolegów aktorów, co oni myślą o odpowiedzialności. Muszę powiedzieć, że duża część z nich nie miała na ten temat żadnej refleksji i twierdziła, że aktor jest do grania i tyle. Dyrektor coś wybrał, reżyser każe robić, to robię. A dubbing to już w ogóle jakaś czysto techniczna praca – gdzie tu mowa o odpowiedzialności. Pomyślałam więc, że kolejny i chyba najważniejszy problem dotyczący odpowiedzialności, to świadomość aktora bądź jej brak, że określony efekt wypowiedzianych przez niego słów zależy od tego, czy i w jaki sposób aktor da tym słowem wybrzmieć ze sceny. To od aktora zależy, jak potraktuje samego siebie w teatrze – czy jako wykonawcę czyjeś woli uchylającego się od odpowiedzialności za wypowiedzane słowa, czy jako świadomego ich znaczenia artystę, który bierze za nie odpowiedzialność. Ta ostatnia postawa nie jest łatwa. Jak mówi Freud, większość ludzi tak naprawdę nie pragnie wolności, bo wolność niesie ze sobą odpowiedzialność, a odpowiedzialność jest przerażająca.

**Jagoda Hernik Spalińska:** Dziękuję bardzo Ani Gajewskiej. Poprosimy teraz o wystąpienie Oskara Hamerskiego. Oskar jest aktorem Teatru Narodowego i, jak wszyscy aktorzy w tym gronie, wykładowcą Akademii Teatralnej.

**Oskar Hamerski:** Dzień dobry Państwu, nazywam się Oskar Hamerski i jestem aktorem. Przepraszam bardzo, że nie mogę być z Państwem osobiście, ale w tej chwili właśnie uczestniczę w próbie do spektaklu *Śmierć Dantona* w Teatrze Narodowym w reżyserii Barbary Wysockiej, która, niestety, mnie z niej nie zwolniła. Jagoda poprosiła mnie o to, żebym się nagrał. Robię to z niechęcią, ponieważ nie uważam, aby moje przemyślenia były jakies niezwykle fascynujące i oto mają Państwo tego dowód.

Chciałem powiedzieć parę słów, jako praktyk, na temat odpowiedzialności aktora za słowo w teatrze. Moim zdaniem, aktor jest odpowiedzialny jedynie za to, co ma napisane w umowie o pracę. Bardzo często jest tak, że zakres odpowiedzialności określają zapisy umów prawnych – jestem odpowiedzialny za to, za co dostaję pieniądze. Ja dostaję pieniądze za jedno, a ktoś inny za coś drugiego, i to wyznacza ramy naszej odpowiedzialności. Za co odpowiedzialny jest aktor w tym kontekście? Za to, by komunikat wypracowany w procesie prób dotarł do widza. Aktor jest medium, dzięki któremu komunikat ten ma wybrzmieć w sposób jasny, przejrzysty i czytelny. Ma wybrzmieć tak, aby widz nie miał problemu z jego rozszyfrowaniem. I w tym momencie pojawia się kwestia słowa, to znaczy tekstu. Aktor jest za nie odpowiedzialny w tym sensie, że powinien mówić głośno i wyraźnie, aby być dobrze zrozumianym. Wiadomo natomiast, że treść komunikatu słownego nie zależy tylko od tego, co jest napisane w tekście literackim. Słowo, które aktor wciela w siebie, zawsze puchnie w sens poprzez jego ton, jego emocjonalność, ciało, ekspresję. Powinno być jednak z góry ustalone, o jakie sensy chodzi. W tym momencie to już nie jest kwestia odpowiedzialności aktorskiej, bo duże znaczenie ma tu sam sens dzieła literackiego oraz to, co sądzi autor czy reżyser. Aktorski wycinek odpowiedzialności za słowo, jako odpowiedzialności za treść komunikatu, jest bardzo nieduży. Jest to przede wszystkim kwestia dykcji, głośności i wyrazistości ciała. Wszystko inne nie istnieje. Nie ma żadnej innej odpowiedzialności. Oczywiście

aktor może czuć się odpowiedzialny, za co chce. Może on szlachetnie podejmować odpowiedzialność np. za reżyserię i klócić się z reżyserem. Może, jeśli ma na to ochotę, brać odpowiedzialność za fałszywe tłumaczenia. Kto mu tego zabroni? W takiej sytuacji, ponieważ ostatecznie aktor nie jest prawie za nic odpowiedzialny, może dochodzi do sporów, co jest czym zakresem odpowiedzialności.

Komunikat słowny w przedstawieniu nie jest budowany tylko przez aktora. Tworzony jest przez tłumacza, scenografa, muzyków, dyrektora teatru, a nawet dział reklamy. Do ostatecznego wykrystalizowania się sensu przedstawienia dochodzi zaś w momencie spektaklu, czyli kontaktu z widzem. I to widz ostatecznie nadaje sens sztuce. To widz – mówię tu o publiczności, w tym też o krytykach, mediach i wszystkich tych, którzy zachowują pamięć o spektaklu lub głoszą, często wbrew intencjom autorów, jak powinno się o nim myśleć – dopełnia sens tego cudu, który wydarza się dzięki współpracy tylu osób. Na pewno więc aktor nie jest odpowiedzialny za treść spektaklu – nie może być. Najsmutniejsze jest to, że dochodzi do sytuacji, w jakich aktor – od zarania dziejów nic się tu nie zmieniło – utożsamiany jest z postacią, którą gra. Ostatni jaskrawy tego przykład przeżyła Julia Wyszwińska z Teatru Powszechnego, którą, po odegraniu roli Młodej w spektaklu *Kłątwa*, spotkała ogromna fala nienawiści i która ostatecznie pociągnięta została do odpowiedzialności karnej przez samego prezesa TVP. Wstrzymał on premierę spektaklu Teatru Telewizji, w którym zagrała główną rolę. Napisał, że w TVP nie ma miejsca dla osób, które obrażają świętości Polaków i namawiają do zbrodni. Mówił to o aktorce, chociaż ona tylko grała swoją postać.

Oczywiście, marzeniem każdego aktora jest zagrać postać tak realnie, żeby wpływając na emocje widzów i pociągając ich za sobą – żeby wywarło to na nich piorunujące wrażenie. Ale kiedy to już się stanie, aktor nad tym nie panuje. Nad emocjonalnością widza nikt nie jest w stanie zapanować. Jeśli widz zostanie głęboko poruszony, mogą z tego wynikać rewolucje. Słynne *Dziady* Dejmkowskie nie były pomyślane jako próba podburzenia ludu. Widownia sama nadała temu taki sens i studenci wyszli na ulicę. Teatr bardzo silnie wpływa na emocje, ale ich nie kontroluje.

Czy aktor jest zatem odpowiedzialny za to, co za jego sprawą później dzieje się z widownią? Nie. Nie, bo nie wie z góry, co się może wydarzyć. Może się tego tylko domyślać.

W tym momencie przypominam sobie moją ciotkę, która powiedziała mi zaraz po szkole teatralnej: „Graj w serialach! Ale nigdy nie graj pedofili”. Dlaczego? Żeby nie robić wstydu rodzinie. Ludzie, którzy mają głowę na karku i podchodzą do tego świadomie, wiedzą, że teatr to teatr, a życie to życie. Niestety, u większości następuje pomylenie jednego z drugim – większość nie potrafi odróżnić rzeczywistości od fikcji. Najczęściej jest tak w przypadku telewizji. Na przykład mój kolega, który zagrał mafioza w serialu *Plebania*, spotykał się z autentycznymi oznakami wrogości: ludzie nie odpowiadali mu na powitanie, mamy z dziećmi nie chciały wsiadać z nim do windy itp. Kolega, który zagrał pedofila w *M jak miłość*, spotkał się wręcz z aktami agresji. Pytano, jak on tak może, albo pluto na jego widok. Matki zabierały dzieci z piaskownicy, kiedy on przychodził ze swoimi.

Oczywiście, w drugą stronę jest bardzo podobnie. Jeśli ktoś zagrał dobrą postać, to ma wiele przywilejów: jest przepuszczany w kolejkach, nie dostaje mandatów, jest



rodzajem bóstwa w środowisku, które reprezentował. Na rolach mocnych facetów wypłynął Ronald Reagan czy Arnold Schwarzenegger. Ten pierwszy został ostatecznie prezydentem Stanów Zjednoczonych, ten drugi – gubernatorem Kalifornii. W tej chwili o wejściu w świat polityki myśli podobno George Clooney. Dzieje się to jakoś tak, że aktorzy otrzymują od publiczności nową wersję siebie. Publiczność patrzy na nich jak na osoby prywatne. Role przyklejają się do aktorów.

Dlaczego o tym mówię? Dlatego, że odpowiedzialność aktora za słowo często związana jest z tym, co dzieje się poza teatrem. Aktor rozpoznawalny dzięki telewizji staje się kimś w rodzaju celebryty. Celebryta z kolei jest kimś w rodzaju bożka, a bożek powinien znać odpowiedzi na wszystkie pytania. Wobec tego jest stale śledzony, cały czas na świeczniku, a każde jego słowo uchodzi za ważne – jest darem dla wiernych. I tutaj odpowiedzialność za słowo aktora–celebryty jest ewidentna, ponieważ może on zrobić bardzo wiele z ludźmi, którzy są jego wyznawcami. Siła słowa aktorskiego jest w tym wypadku o wiele większa niż w teatrze. Chcę tu zwrócić uwagę na fakt, że to, co mówi rozpoznawalny aktor poza sceną teatralną, jest niezwykle ważne i może wpływać na rzeczywistość dużo bardziej niż sztuka, w której uczestniczy. Dziękuję bardzo.

**Jagoda Hernik Spalińska:** Kończymy już pierwszy, aktorski, cykl i rozpoczynamy drugi, składający się z dwóch wystąpień osób piszących albo dla teatru, albo o nim. Zaczyna Maja Margasińska, która jest wprawdzie teatrolożką, ale zabierze głos jako autorka tekstów. Maja współpracuje z Teatrem Dom w Łodzi, adaptowała też *Szkspira dla dzieci* w teatrze Grotesk w Krakowie. Jest autorką tekstów dramatycznych i książki *Skąd wieje wiatr*.

**Maja Margasińska:** Dzień dobry Państwu. Zacznę od tego, że wiele osób marzy, by pisać dla teatru i gdyby zapytać kóregokolwiek z autorów, czy chciałby, aby jego sztuki zostały wystawione, każdy niezawodnie i bez namysłu odpowiedziałby: „tak, oczywiście!”. Nie jest to jednak wcale takie oczywiste.

Ostatnio „popelniłam” sztukę dla dzieci o psie Kasztanie, który został detektywem. Jest to sztuka napisana wierszem, dwunastozgłoskowcem, do tego rymowanym, i z piosenkami. Ta forma sprawiła mi bardzo dużo frajdy w trakcie pracy, ale kosztowała też bardzo dużo trudu. Premiera odbywała się w Teatrze Dom w Łodzi. Siedząc na widowni, słyszałam każdą zmianę słowa, każdą zamianę wersu, każde przeskokowanie średniówki, każde potknięcie, każdą zmianę rytmu, szyku i melodii języka. To mnie tak irytowało, że nie mogłam się skupić na przedstawieniu, które zresztą wzbudziło zachwyty małych widzów. Ci natychmiast zakochali się w głównym bohaterze, byli zachwyceni lalkami i klaskali podczas piosenek. Sztuka spełniła swoją rolę i nikt nie zauważył tego, czym zadreślałam się przez całe przedstawienie.

Znacznie bardziej skomplikowany przypadek opowiedziała mi Lidia Amejko, pisarka i dramatopisarka, autorka wielu słuchowisk radiowych, za opowiadania dwukrotnie nominowana do nagrody literackiej NIKE. Otóż na premierze jednej z jej sztuk okazało się, że reżyser dopisał do oryginalnego tekstu Lidii kilka swoich kwestii, nie uzgadniając tego wcześniej z autorką. Gdyby jeszcze były to teksty najwyższej literackiej próby, być może konsternacja Lidii byłaby mniejsza. Były to jednak słowa banalne,

niestety, i spłaszczające oryginał. Po przedstawieniu reżyser zaprosił Lidię na scenę jako autorkę. Nie chciała wyjść, a reżyser był bardzo zdziwiony.

Kolejnym przykładem, który chciałabym przywołać, jest *Punkt Zero: laskawe*, spektakl na podstawie prozy Jonathana Littella. Spektakl wstrząsający, a jednak całkiem zmieniający wymowę powieści, której główny bohater – inteligent, esteta, miłośnik sztuki i muzyki poważnej – beznamyślnie ogląda ludzi prowadzonych do komór gazowych, a potem układanych w stosy. W spektaklu Mariusza Opryńskiego Max Aue współżyje z siostrą, uprawia seks z członkami elitarnej grupy zwanej „Członkami śmierci”, morduje matkę i ojczyzna oraz zabija Żydów. Chodziłoby więc o to, że w świecie nazistów kazirodztwo, homoseksualizm i matkobójstwo są częścią ludzkiej egzystencji. Oczywiście możemy mówić, że nie jest to dosłowna adaptacja, ale raczej konceptualizacja – wyciągnięcie z Littella esencji, pokazanie najważniejszych wniosków, przemyśleń, największych dylematów. Ale prawdą będzie również to, że Opryński dokonał istotnych zmian w materii powieści. Czy zrobił to dobrze, czy źle – to już zupełnie inna kwestia.

Ostatnio karierę robi sformułowanie–wytrych „na podstawie”. *Morfina* na podstawie powieści Szczepana Twardocha. *Lalka* inspirowana Prusem. *Księgi Jakubowe* na podstawie Tokarczuk. Może to oznaczać, że z rzeczonych tekstów pochodzi wyłącznie tytuł, nazwiska bohaterów, jedna czy dwie luźno zarysowane sceny i kilka lub zgoła żadna kwestia, a reszta jest owocem nieskrępowanej wyobraźni reżysera i dramaturga.

Geoffrey Wagner już w 1975 dokonał podziału adaptacji na: transpozycję (czyli dokładne przeniesienie tekstu), komentarz (reżyserską modyfikację) i analogię (całkowite odejście od pierwowzoru). Michael Klein i Gilian Parker proponują inny podział: na dekonstrukcję tekstu, jego interpretację lub też tworzenie na jego podstawie całkiem autonomicznego dzieła. W dobie postmodernistycznego teatru mamy do czynienia głównie z analogią i dekonstrukcją. Autor teatralnych tekstów oczywiście musi sobie zdawać z tego sprawę. Musi wiedzieć, że spektakl z konieczności ma charakter zwielokrotnionej transformacji: dramaturg – reżyser – aktorzy – widzowie, która zawsze deformuje pierwowzór. Nawet najwierniejsze przeniesienie tekstu na scenę jest jego deformacją – Marcin już trochę o tym mówił. Reżyser realizujący przedstawienie na podstawie sztuki jest jej komentatorem i interpretatorem. A przecież nawet on jest tylko ogniwem pośrednim pomiędzy surowym tekstem a gotowym spektaklem, ponieważ swój pomysł inscenizacyjny i scenariusz kieruje do kolejnych odbiorców, którymi są aktorzy, scenografowie, operatorzy światła czy dźwięku. Oni dopiero przekazują to wszystko widzom. Pierwotne znaczenie tekstu załamuje się na kolejnych odbiorcach niczym światło na soczewkach. Autor, oddając gotową sztukę reżyserowi, nigdy nie wie, jaki będzie ostateczny efekt.

**Jagoda Hernik Spalińska:** Dziękujemy Mai. Teraz ostatnie wystąpienie z tego cyklu, a potem już komentarz. Ja chciałabym powiedzieć coś o odpowiedzialności za słowo w kontekście pisania o teatrze i powołać się przy tym na doświadczenie krytyka i historyka–teoretyka teatru. W zasadzie oba te doświadczenia łączą się ze sobą na pierwszym etapie rozwoju teatrologa, kiedy czyta on cudze recenzje i uświadamia sobie, jak bardzo ważne jest to, co może w nich odnaleźć dla osiągnięcia podstawowej wiedzy

o przedstawieniu. Na tym wczesnym etapie najważniejsze jest to, żeby po lekturze recenzji móc wiedzieć, jak ono wyglądało – co się wydarzyło na scenie. W krytyce teatru dawnego jest to podstawowy sposób na ocalenie, opisanie przedstawienia, z którym nie mamy już żadnego kontaktu. I to się wydaje najprostsze i najbardziej podstawowe do momentu, w którym zdajemy sobie sprawę z tego, że opisujemy również aktualne przedstawienia. Wtedy to, co uchodzi za tak oczywiste – pisanie o tym, co się wydarzyło – przestaje takim być.

Całe życie pamiętałam tekst Konstantego Puzyny zatytułowany *Gorejąc nie wiesz* i wydawało mi się zawsze, że to jest dokładnie to, co powinien robić krytyk teatralny – oddawać słowem atmosferę tego, co zobaczył. Tylko sztuka słowa może oddać sztukę teatru. Nie nagranie czy dokładny opis scen, tylko to samo napięcie w słowach krytyka, z którym spotkał się on na scenie. To daje wyobrażenie. Chciałam Państwu przeczytać fragment tego tekstu, żeby pokazać, jak wyglądało przedstawienie w ujęciu Puzyny. Na potrzeby naszego spotkania sięgnęłam po tomik dzieł zebranych autora, przeczytałam ten tekst i ze zdumieniem stwierdziłam, że Puzyna nie pisze nic o tym, jak wyglądało przedstawienie. Nie pisze ani kto grał, ani jaki był tytuł sztuki. Możemy domyślić się, że było to *Koło czy tryptyk* teatru studenckiego. Puzyna opisał je tak sugestywnie poprzez swój odbiór, że kiedy przeczytałam to po raz pierwszy, miałam wrażenie, że czytam opis przedstawienia, a był to tylko opis jego uczuć. Dla historyka ta droga, która wydawała mi się najbardziej obiecująca przy opisie przedstawienia (wywoływanie wrażenia), byłaby czymś strasznym. Historyk, sięgając po ten tekst Puzyny, nie dowiedziałby się, jak to przedstawienie wyglądało, i nie mógłby go odtworzyć.

Jeżeli zaczniemy opisywać przedstawienia aktualnie eksploatowane, to będzie to tzw. spoilerowanie, czyli niszczenie komuś przyjemności podążania za tym, co dzieje się na scenie. Już ta forma pisania wydaje się nieodpowiedzialna, bo odbiera teatrowi to, co chciał dać widzom. Krytyka łączy się też z pojęciem oceniania. Tymczasem z pozycji kogoś, kto nie pracuje w teatrze, ocena tego, co dzieje się na scenie, jest ryzykowna. Teatrolodzy wiedzą coś na ten temat, ale musieliby pracować w teatrze, żeby odpowiedzialnie o tym napisać. Pozostaje pytanie, czy powinni? Można by się zastanowić, po co w ogóle oceniać? Po co ta analiza? Jeżeli jeszcze teatrolog, co się często zdarza, pracował w teatrze – tak było i w moim przypadku – ocena przychodzi mu z coraz większym trudem. Oczywiście, może napisać, co mu się podobało, ale to też ma już cechy oceny. Człowiek, który widział, jak to wszystko się rodzi, zamyka się, nie chce o tym pisać. Ja sama złapałam się na tym, że kiedy piszę o przedstawieniu, to piszę o tym, co mnie interesowało. Zaczynam rozgrzebywać te wątki, które wydały mi się ciekawe, rozbudowuję to, interpretuję i daję jako opis przedstawienia. Pamiętam, jak ktoś kiedyś mi powiedział: „Pójdę na to przedstawienie, bo tak dobrze o nim napisałaś”. A ja pomyślałam tylko, czy ta osoba zobaczy to, co ja opisałam. Zrozumiałam, że krytyk pisze również o sobie. Czy zatem przedstawienie jest tylko pretekstem, żebyśmy jeszcze raz zaprezentowali interesującą złożoność własnej osobowości. Jaka tu jest odpowiedzialność krytyka? Ta myśl także przeszkadza w pisaniu.

Kolejny paradoks jest taki, że jeśli napisze się o przedstawieniu dobrze, to jest spore prawdopodobieństwo, iż nie będzie się ono podobało osobie, która przeczytała opis,

a potem poszła na spektakl. Ludzie mówią wtedy, że wcale nie jest taki dobry, że spodziewali się czegoś lepszego. Kiedy z kolei napisze się źle o przedstawieniu, to ci, którzy go widzieli, twierdzą, że jednak nie jest takie złe, że nie miałam racji. I co tu zrobić? Jeżeli chcesz dobrze dla przedstawienia, to napisz o nim źle. Nie pisz dobrze, bo ludzie nie zobaczą, że jest dobre. Bycie krytykiem wydało mi się w związku z tym za bardzo skomplikowane i w pewnym momencie zrezygnowałam z tego, wracając do pisania o teatrze w kontekście historycznym, a w każdym razie innym niż kontekst aktualnego życia teatru.

Jednakże od czasu, gdy „boksowałam” się z tematami odpowiedzialności krytyka za słowo, zaszło wiele zmian we współczesnej estetyce i w pisaniu o historii teatru również. Dotarły do tej dziedziny nauki nowe prądy. Wszystko to, o czym mówił Pan profesor – zawieszenie pojęcia prawdy, zlikwidowanie hierarchii. W historii jako nauce humanistycznej, która wydawała się największym bastionem faktów, która uchodziła za najbliższą empirii, pojawił się wraz z Alunem Munsłowem nowy prąd: historia eksperymentalna. Munsłow przedstawił całkiem nową koncepcję pisania dzieł historycznych, inspirowaną zarówno tymi nowymi prądami filozoficzno-estetycznymi, jak i tzw. mock-dokumentem. Ten rodzaj dokumentu mówi o tym, jak mogło być, co mogło się wydarzyć. To trochę jak *Zelig* Woody’ego Allena. Ale *Zelig* to jednak był film, a tu używa się estetyki dokumentu, żeby opowiedzieć o czymś, czego nie było. Kręci się filmy dokumentalne ze świadkami, z elementami prawdy, ale o czymś, co się nie wydarzyło. Coś, co było tylko ciekawostką filmologiczną, obecnie staje się metodologią historyczną. Piszemy historie, których nie było. Wolno jest napisać dzieło naukowe, które bazuje na wymyślonych przez historyka faktach. W takiej sytuacji również pisanie o historii teatru ma przed sobą nowe, szerokie perspektywy i stawia przede mną ponownie problem odpowiedzialności za słowo, tym razem odpowiedzialności historyka teatru. Każdy historyk wie, jak bardzo kłamie, gdy pisze. Jak dostosowuje fakty, które zebrał, do wizji, którą sobie wytworzył. Dotąd robił to, bo nie miał innego wyjścia, bo nie da się opisać wszystkiego. Teraz jednak zadekretowane zostało jawne odrzucenie uczciwości wobec materiału, który próbujemy zebrać i przedstawić, chcąc w jakiś sposób ratować przeszłość dla przyszłości. Tak więc mój powrót do pisania o historii teatru stawia mnie w sytuacji, w której już byłam – w sytuacji pytania o odpowiedzialność za słowo, które mam napisać.

Dziękuję bardzo. To tyle, jeśli chodzi o mnie. Prosiłabym teraz dr. Pawła Krupę, który był członkiem Międzynarodowej Komisji ds. Wydania Dzieł św. Tomasza i dyrektorem Instytutu Tomistycznego. Ojciec Paweł Krupa – być może te trzy słowa wyczerpują wszystko. Prosimy, żebyś skomentował to, co zostało tu powiedziane. To jest moment, w którym otwieramy się na dyskusję. Mamy na nią aż 40 minut.

**o. Paweł Krupa:** Bardzo dziękuję za zaproszenie. Usiądę tak, aby widzieć i was, i pozostałych. Czyniąc to, już ostatecznie staję po stronie tych kwiatków, które tutaj są tyle zdobiące, co niepotrzebne – choć może nie będzie aż tak źle. Sądzę, że zostałem zaproszony do tego grona, które przez dłuższy czas rozmawiało i będzie rozmawiać o „dyskursie miłosnym” (w rozumieniu, które wprowadził Roland Barthes), ponieważ jestem historykiem teologii średniowiecznej, historykiem idei. Jest to bardzo

wygodna specjalizacja, bo historyk idei to ktoś, kto może mówić o wszystkim – kto dużo czytał, dużo rzeczy wie lub też ma takie wyobrażenie o sobie. Myślę jednak, że to nie tylko z tego powodu się tutaj znalazłem, ale także z uwagi na to, kim jestem w znaczeniu bardziej podstawowym. Otóż zanim zostałem historykiem idei, byłem już bratem kaznodzieją. Kazanie nie jest niczym innym jak komunikatem, i to komunikatem literackim. Jest tak, nawet jeżeli kazanie to nie zostało napisane uprzednio, jak robiono dawniej. Spotkałem się z tym we Francji, gdzie wyjechałem jako wykształcony kaznodzieja, wyświęcony kapłan. Wszedłem na ambonę, a reakcja moich braci była potem taka „No wiesz, tak bez kartki... To tak jednak nieporządnie wygląda, nieodpowiedzialnie”. Co więcej, był tam taki zwyczaj – teraz, gdy są nagrania i mp3, pewnie to zaniknie – że wierni przychodzili po mszy świętej i prosili o kopię kazania. Trzeba było je mieć nie tylko napisane, ale i skserowane, bo wierni chcieli to przeczytać, przemyśleć, zanieść innym.

Mam przez to wrażenie, że i ja, i wy – każdy na swój sposób – uczestniczymy w komunikacji, i to w komunikacji specyficznej. Jestem trochę w tej linii, o której mówiła profesor Saganiak. Ja, wychodząc na ambonę, mam zasadniczo skomentować słowo Boże, co do którego wierzę, że jest natchnione, ale o którym wiem także, że ono samo stanowi już interpretację. Przecież prorok, który widział Boga – zdajemy sobie z tego sprawę – nie wiedział, co widzi. Opisał coś, co go absolutnie przekracza. Wprawdzie wierzę, że Bóg chciał, aby ten tekst tak właśnie wyglądał, ale mam świadomość, iż na samym początku jest on już swego rodzaju interpretacją. Potem jest komentarz do komentarza i jeszcze tradycja. Mógłbym przecież powiedzieć wiernym: „Weźcie sobie i przeczytajcie”. Po co mam to komentować?

W tym miejscu, nawiązując do tego, co mówiła Jagoda, powstaje dylemat – po co właściwie mam wychodzić na ambonę? Jednocześnie jednak jestem strażnikiem, heroldem – sam nie wiem, jak to nazwać – może po prostu służą tego przesłania, które zostało mi przekazane i w które wierzę. Ja nie tylko je rozumiem, ale także chciałbym przekazać dalej – wobec tego wychodzę na ambonę. Łatwiej byłoby zapewne dać wiernym tekst do przeczytania: „Przeczytaj sam. Co ci w duszy zagra, będzie dobre”. Ja jednak mogę ich jakoś do tego przygotować, i tak właśnie rozumiem to, co robię – jako przygotowanie. W pełni zgadzam się z tym, co Jarosław powiedział na początku o nieodpowiedzialnej odpowiedzialności. Trzeba być naprawdę nieodpowiedzialnym człowiekiem, żeby zaryzykować wyjście i skomentowanie na przykład Pisma Świętego. Komentując jakieś prawdy wiary, narażam siebie i słowa na ryzyko ze względu na swą małość, niezrozumienie, ograniczenie. Podejmuję jednak to ryzyko, bo wydaje mi się, że to, co mam do zrobienia, jest ważniejsze niż ewentualne potknięcie. W kaznodziejstwie – nie wiem, w jakim stopniu dzieje się tak w przypadku aktorów – jest to element posłania. To świadomość, że jestem użyty, posłany i nie robię tego tylko dlatego, że tak mi się podoba, ale że widzę sens takiego działania, że jestem do niego popchnięty przez kogoś innego.

Zgadzam się z dr. hab. Marcinem, że postulat odpowiedzialności jest w pewien sposób podejrzany. Kiedy ktoś mówi, że powinienem być odpowiedzialny, że obywatel, twórca powinien być odpowiedzialny, przypomina się to wszystko, co słyszeliśmy

od cenzury: „Towarzyszu pisarzu, musicie być odpowiedzialni za masy”. Wydaje mi się, że postulat odpowiedzialności sformułowany zewnętrznie, heteronomicznie, pociąga za sobą ryzyko manipulacji i cenzury. Natomiast wewnętrzna świadomość odpowiedzialności jest czymś absolutnie koniecznym, niezbywalnym i naturalnym. Jeżeli zastanowię się na tym, co robię, ta myśl musi się pojawić. Może mam ją przez wychowanie, może przez moją wiarę w Boga, ale ona już jest w środku. Nie rozpoznaję jej jako zewnętrznie narzuconej cenzury, tylko jako wewnętrzną troskę.

Przywołam dwa ciekawe przykłady. Jeden z cudzego, drugi z własnego doświadczenia. Mam wrażenie, że o jednym wspominałem podczas naszego seminarium, więc przepraszam, jeśli się powtórzę. Otóż jeden z moich współbraci – rzecz dzieje się we Francji – głosił wielokrotnie kazania dla grupy sióstr dominikanek z Betanii, które tym się charakteryzują, że rekrutują członkinie swojego stowarzyszenia również wśród kobiet z przeszłością. Piękne zgromadzenie, należą do niego były więźniarki, zbrodniarki, które nie są jedynie podopiecznymi zakonnicy, ale zakonnicami. Mają zakaz mówienia o przeszłości – ich życie zaczyna się od nowa, gdy zakładają welon zakonny. Kończąc swoje kazanie, mój współbrat uniesiony natchnieniem mówi do nich: „Bo lepiej jest kochać źle, niż nie kochać wcale”. Po wszystkim idzie do zakrystii, a tam wchodzi zakonnica, staruszka w weloniku, i dziękuje mu za kazanie. Mówi, że dziękuje za piękne słowa, ale chciałaby się odnieść do tego, co powiedział na koniec. „Gdy miałam 14 lat, zgwałcił mnie mój ojciec i gwałcił mnie aż do mojej pełnoletności, cały czas powtarzając, że mnie kocha. Wie ojciec, ja bym wolała, żeby on mnie nie kochał wcale, niż kochał źle. Dziękuję, do widzenia”.

Druga sytuacja. Głoszę kazanie w moim malutkim wiejskim kościółku u sióstr dominikanek – nie z Betanii – i za chwilę mam powiedzieć, że głos wewnętrzny Boga ma być czasami silniejszy w nas niż nasz rozsądek lub to, co mówią ludzie. I w tym momencie zauważam w zgromadzeniu kobietę, która jest głęboko nerwowo chora – ma okropną obsesję niszczącą ją i jej otoczenie. To były ułamki sekund. Pomyślałem, że nie mogę tego powiedzieć, bo kobieta ta wyjdzie z mocnym przekonaniem, jakoby miała tkwić w swojej obsesji. Połknąłem te słowa, ale miałem też wielki niesmak do siebie. Nie opowiadałem przecież za to, jak ona to odbierze, a moim zadaniem było powiedzieć słowo Boże. Poza tym, jeśli mam być szczery, powziąłem sobie takie postanowienie, że nie będę się bardzo sugerował obecnością tej czy innej osoby, aczkolwiek...

Bardzo wsłuchałem się w to, co mówiła Anna Gajewska. Ten Różewicz był wstrząsający. Kiedy on to pisał – a wszystko się zgadza i jest aktualne. Pewnie do końca świata będziemy walczyć o to, żeby słowo było wierne prawdzie, a nie tylko miało służebną rolę wobec różnych ideologii. Bardzo podobała mi się kategoria akceptowalności. Pomoże mi ona w moim myśleniu o kaznodziejstwie jako teologicznej teorii akceptowalności. Polem naszego działania jest coś akceptowalnego – coś, co nakłada ramy, ale jednocześnie otwiera horyzonty, których nie obejmujemy. My na przykład poruszamy się w obrębie dogmatów, ale dogmat to coś, co nas przekracza.

Chcę wam na koniec powiedzieć, że kiedy mówicie o sobie i swoim doświadczeniu – o aktorach, sztuce, literaturze – czuję, jak bardzo prawdziwie i na jak wielu poziomach to we mnie rezonuje – tak po bratersku, jeśli mogę się w ten sposób wyrazić.

Rezonuje to we mnie tak bardzo – na wszystkich strunach – że jestem jak harfa. Po-  
tem pomyślałem sobie, że chyba raczej jak bęben... Dziękuję.

**Magdalena Saganiak:** Wydaje mi się, że profesor Starnawski mógłby teraz zabrać głos.

**Witold Starnawski:** Wiele rzeczy zostało powiedzianych w tej rozmowie, dialogu  
czy też sporze. Były to rzeczy ważne i wzbudzające kontrowersje. Chciałem odnieść się  
tylko do kilku z nich. Na początek kwestia prowokacji, spalenia domu i tego, o czym  
mówił Pan Jarosław Gajewski. Mnie to bulwersuje. Spalenie domu jest zniszczeniem  
czegoś, jest złem. Zło czasem trzeba czynić: wyrwać komuś ząb, uciąć nogę. Ale poja-  
wia się tu pytanie o rację – pytanie, w imię czego to jest robione. To nie zawsze wystar-  
cza. Komuniści przecież mordowali ludzi w imię wielkich ideałów. Pojawia się więc  
drugie pytanie: czy to, co się robi, oznacza zabicie czegoś w człowieku albo samego  
człowieka. Czy w związku z tym jest tak, że są jednak jakieś granice prowokacji – cze-  
goś nie wolno nie dlatego, że ktoś nas skaże, bo jest cenzura, ale dlatego, że to ozna-  
cza zabicie człowieka albo czegoś w człowieku.

Mam jeszcze uwagę co do tego, że prowokacja może być czymś łatwym. Jeśli ktoś  
zna mechanizm prowokacji, to wie doskonale, że są dwie dziedziny, w których pra-  
wie każda prowokacja będzie skuteczna – seks i religia. Chciałem tu zwrócić uwagę  
na to, co jest ostatnio w cywilizacji, także w sztuce, modnym i zarazem bardzo niebez-  
piecznym stereotypem. Chodzi mianowicie o przełamywanie tabu. Tabu w społecz-  
ństwie spełnia ważną rolę – osłania pewną tajemnicę człowieka i społeczeństwa. Czy  
jego przełamywanie może być uzasadnione potrzebą indywidualnej ekspresji autora?

I jeszcze jedna rzecz – zacieranie różnic między światem fantazji i światem re-  
alnym. To zacieranie czasem jest mieszaniem, myleniem tropów. To tak, jak w filo-  
zofii postmodernistycznej, która wchodzi w buty literatury, ułatwiając sobie sytu-  
ację. Ale bywa też odwrotnie. Czasem bowiem sztuka przestaje rozumieć konwencję  
i wchodzi w realność. Podejmuje wtedy działania nie zawsze z dobrym skutkiem,  
wobec których my pozostajemy zdezorientowani. Przykładem może być uznanie  
za sztukę odegrania wszystkich elementów mszy na scenie lub wystąpienie w stroju  
ekstrawaganckim na procesji Bożego Ciała. W tych przypadkach prowokacja wcho-  
dzi w rzeczywistość.

I ostatnia moja uwaga. Zawód aktora – szkoda, że nie ma Pana Oskara Hamerskie-  
go – to rzeczywiście zawód niebezpieczny, ryzykowny. Ale jednocześnie w stwierdze-  
niu, że aktor jest tylko narzędziem i nie ponosi odpowiedzialności, zakłada się odper-  
sonalizowanie aktora. To jest wygodne. Aktor podpisuje kontrakt, a potem nie ponosi  
za nic odpowiedzialności – chyba, że zechce. Nie może być tak, że bierzemy za coś od-  
powiedzialność, a potem się z niej zwalniamy. Jesteśmy odpowiedzialni, bo taka jest  
sytuacja. Jeżeli ktoś zostaje ojcem, to jest odpowiedzialny, bo jest ojcem.

**Magdalena Saganiak:** Dziękujemy, Panie profesorze. Od razu *ad vocem*: Marcin  
Bartnikowski.

**Marcin Bartnikowski:** Bardzo dziękuję. A propos granic prowokacji... Oczywiście,  
zgadzam się absolutnie, że takie granice muszą być. Sam Eugenio Barba mówi  
w swojej książce o paleniu domów jako o śnie. To jest metafora, która wzięła się z tego,  
że w pewnym momencie musiał on się odciąć od swojej kultury narodowej, żeby

stworzyć coś nowego. Stąd właśnie – nie będę tego, rozwijać szczegółowo – wynikało marzenie o spaleniu spektaklu. Było to marzenie na tyle niebezpieczne, że Barba nigdy go nie zrealizował. Metafora spalania domu należy bardziej do sfery idei; to ja spalam w sobie pewien temat – jestem naczyniem, w którym pewne treści literackie i intelektualne przetwarzane są przez moją biografię. To, co powstaje w tym spalaniu duchowym, może być na pozór bardzo podobne do tego, co w sobie spaliłem, ale to coś jest rozsądzone, rozpulchnione we mnie i pozostaje w sferze marzeń. Już sam ten fakt świadczy o tym, że granice prowokacji muszą istnieć. Tak jak powiedziałem, nawet przy prowokacji istnieją pewne zasady. Nigdy nie wpadłbym na to – pewnie nawet taki prowokator jak Friljić też by nie wpadł – żeby w teatrze zabić człowieka czy kogoś skrzywdzić fizycznie. Mamy prawo, które pewne rzeczy określa i na coś nam nie pozwala. Anarchia i prowokacja, to dwie różne rzeczy.

Nie zgadzam się z tym, że prowokacja jest czymś martwym. Zgadzam się natomiast, że najłatwiej prowokować seksem i religią, co często bywa najbardziej banalne. W przypadku *Kłatwy*, jak powiedziałem, to percepcja spektaklu wyciągnęła te tematy – tak naprawdę jest ich dużo więcej. Prowokacja dotyczyła tu spraw artystycznych. Te są dużo bardziej skomplikowane i dlatego zostały przeoczone. W moim wystąpieniu chodziło mi zasadniczo o taką prowokację, która może być początkiem dialogu. Bez względu na to, czy zgadzam się, czy nie zgadzam z reżyserem, jestem ciekaw, do czego ktoś mnie może sprowokować.

**Witold Starnawski:** Nie miałem poczucia, że opowieść o ryzyku przedsięwziętym przez twórcę teatru czy aktora ma ton prowokacji. Coś mi umknęło. Natomiast abso-lutnie zgadzam się z Panem, jeśli chodzi o krytyczny stosunek do wypowiedzi Oskara Hamerskiego. Nie można mówić, że aktor jest odpowiedzialny tylko za to, co jest w umowie...

**Magdalena Saganiak:** W sensie prawnym jest.

**Jarosław Gajewski:** Tak, ale ustaliliśmy, że odpowiedzialność jest wielopoziomo-wa i wielotorowa. Pod koniec lat 30. w Teatrze Polskim miała miejsce prowokacja grupy studenckiej Skamander w czasie premiery sztuki *Pani Choryżyna* Stefana Krzywoszewskiego. To bodaj Lechoń wszedł na scenę i powiedział, że prezentacja tej sztuki na deskach Teatru Polskiego jest profanacją tej sceny, skandalem kulturalnym i że trzeba sprawić, aby dyrektor Szyfman poczuł, że ponosi większą odpowiedzialność za to, co jest na tej scenie. Tuż po tym wystąpieniu na scenę wyszedł Józef Węgrzyn i powiedział: „My niewinni, nam grać kazali”. Opisując ten fakt, jeden z reductowców, aktorów Teatru Reduta, zauważył, że było to możliwe w czasach, kiedy Reduta nie miała jeszcze wpływu na odpowiedzialność ludzi teatru.

Walcząc o realizację swojej osoby, o urzeczywistnianie wartości, które nas określa-ją, musimy brać odpowiedzialność także za to, co każe nam grać dyrektor czy reżyser, a zatem za naszą obecność na scenie, która – jako sfera *sacrum* czy też fikcji – chroni nas tylko do pewnych granic. Myślę, że będąc na scenie jako postać, nie przestajemy żyć jako człowiek, który tę postać buduje. Wydarzenie teatralne jest trybem naszego urzeczywistniania się, stawania się sobą. Wyrzekanie się tej świadomości jest rodza-jem autodestrukcji.



Co do destrukcji w sztuce, sprawa jest oczywista. Destrukcja jest dopuszczalna tam, gdzie prowadzi do twórczości. Mamy prawo spalić dom, jeśli jesteśmy w stanie go odbudować lub zbudować piękniejszy.

**o. Paweł Krupa:** Broń Boże, nie potępiłbym prowokacji jako takiej. Wydaje mi się tylko, że jej granicą jest, z jednej strony, odpowiedzialność rozumiana wewnątrznie jako wierność sobie, czyli prawdzie i sumieniu, a z drugiej strony, odpowiedzialność rozumiana zewnątrznie, czyli prawnie. Granicę tę stanowi ponadto powaga sytuacji, która popycha nas do prowokacji. Na dowód tego, że prowokacja może stać się święta, mamy chociażby przykład Świętego Franciszka z Asyżu. W momencie, gdy rozebrał się on publicznie do naga, rzucił swoje ubranie ojcu pod nogi i powiedział: „Oddaję ci wszystko, co mi dałeś, i idę, bo mnie tam woła Chrystus”, dokonał prowokacji. Była to prowokacja wobec społeczeństwa, które go wychowało i które on kochał. Sprawa była jednak poważna i należało dać temu wyraz. Tym zatem, co wydaje mi się usprawiedliwiać prowokację – nawet jeśli bywa ona szokująca – są: odpowiedzialność, powaga sytuacji i ewentualnie brak innego sposobu działania.

**Magdalena Saganiak:** Widzę, że zgłasza się dr Mateusz Werner.

**Mateusz Werner:** Dzień dobry. Na początku chciałbym wyrazić moją wdzięczność za to wszystko, co Państwo nam przedstawili. Miałem wrażenie, że biorę udział w prawdziwym sympozjonie – że była to prawdziwa uczta. Cieszę się ogromnie, że jesteśmy w takim gronie i że punkty widzenia tak różne, jak stanowiska Jarosława i Marcina, mogły być przedstawione przy jednym stole. Rzecznicy stanowiska bliskiego Barbie, czyli zwolennicy palenia domów, najczęściej w ogóle odrzucają rozmowę o odpowiedzialności, traktując tę kategorię jak wziętą z innego, nierewolucyjnego porządku. Dlaczego podpalacze mieliby brać udział w konferencjach poświęconych skuteczności gaszenia czy wodnistości wody. To jest wspaniale, że mogliśmy zebrać się i wysłuchać tych stanowisk.

Nie będę wygłaszał koreferatu – chociaż miałbym na to ogromną ochotę – i ograniczę się do pytań. Pytanie pierwsze do profesora Jarosława. Ogromnie spodobało mi się stwierdzenie, że „spektakl jest treningiem nazywania rzeczy” – że scena teatralna, to scena mowy. Można tak powiedzieć tylko z perspektywy Kratylosa – kogoś, kto uznaje uniwersalność logosu i dla kogo imperatywem jest przedstawienie idealnej korespondencji rzeczy i słowa – ich adekwacji. Problem polega na tym – jak to zostało przedstawione w referacie profesora Starnawskiego – że dzisiaj korespondencyjna definicja prawdy nie obowiązuje. Jest manifestacyjnie przekraczana i kwestionowana. W jakimś sensie z tej kontestacji pojęcia logosu i jego uniwersalnej prawdomocności bierze się etos teatru performatywnego. Moje pytanie do Ciebie jest następujące: Jak oceniasz ten trening nazywania rzeczy w teatrze performatywnym, który z definicji zrywa z lojalnością wobec tekstu i autora?

W jakimś sensie do etosu teatru jako sceny mowy nawiązywał ojciec Krupa, który mówił, że sam jest interpretatorem interpretatorów – że już prorocy byli interpretatorami logosu. Zdaje się, że Mojżesz, który przedstawił nam 10 przykazań, też był

interpretatorem, bo pierwsze tablice stłukły się. Nie mamy więc wglądu ejdetycznego w źródło aksjologii, ale jedynie relację z drugiej ręki – jakąś narrację. Pytanie do ojca jest takie: Czy ambona i przestrzeń sakralna kościoła nie jest w tym układzie teatrem performatywnym? Czy nie jest z góry skazana na pogodzenie się z tym, że adekwacja jest niemożliwa – że jej poszukiwania są utopijne?

Teraz mam pytanie do Marcina. Powiedziałeś tutaj, że jedynym kryterium sensu jest tak naprawdę osobowość, biografia autora spektaklu. Twoim zdaniem, to jest fundament, na którym może on zbudować nowy dom. Nie dając się sprowokować prowokacyjności Twojej wypowiedzi, chciałbym głębiej wniknąć w jej przesłanie i zapytać Cię na serio: Czy uważasz, że w sytuacji, w której jedynym kryterium jest osobowość autora, ktoś jeszcze oprócz niego samego będzie chciał w jego domu zamieszkać? Bo teatr Jarosława, czyli teatr będący sceną mowy, jest apelem o odszukanie jakiegoś wspólnego, uniwersalnego pola znaczeń, sensu i wartości. Kiedy odrzucamy tę możliwość, każdy buduje swój własny teatr, swoją własną scenę, każdy sam jest zarazem autorem i aktorem, reżyserem i widzem, bo każdy ma inną osobowość i inną biografię. Wiem, że nie jesteś nihilistą i że zniszczenie stanowi dla Ciebie tylko konieczny etap budowania domu. Pytanie jednak brzmi: Kto w nim zamieszka? Jest to pytanie o możliwość kultury, możliwość spotkania i wspólnoty widowni.

Kolejne pytanie kieruję do Pani Gajewskiej. Uważam, że niezwykle uczciwie podzieliła się Pani z nami dylematem moralnym współczesnego aktora. Myślę, że to, co Pani odczuwała, czytając tekst, z którym się nie identyfikuje, jest potwierdzeniem odkrycia Heideggera, iż mowa to domostwo bycia. Wniosek z tego wyciągnęła współczesna psychoanaliza, która traumy leczy poprzez wypowiedzenie czegoś. Traumą można tak wyleczyć, ale można też tą drogą jej się nabawić. Pani świadectwo jest na to dowodem. W jakimś sensie podobną praktyką traumatyzującą jest uczestniczenie w spektaklach, które eksploatują nagość wbrew woli aktorów. Można by im zarzucać brak profesjonalizmu, mówiąc: „nagość jest kostiumem...”, „to wszystko jest konwencją...”, „to jest narzędzie gry aktorskiej...”, „wstyd jest czymś drobnomieszczańskim...” itd. Mimo to dochodzi tu jednak do pewnego przekroczenia. Widoczne jest ono zwłaszcza tam, gdzie aktorzy heteroseksualni zmuszani są do symulowania nago aktów homoseksualnych na scenie. Jeżeli okażą nieposłuszeństwo, wylatują z roli lub z teatru. To coś podobnego do gwałtu. Wiem o tym, bo miałem kiedyś studentkę, która napisała pracę magisterską na ten temat. Od niej dowiedziałem się, że przekraczanie tabu nagości jest obecnie szeroko praktykowane w teatrze i stanowi przyczynę wielu ludzkich dramatów.

Mam też wątpliwość co do wypowiedzi Pana Hamerskiego. Wiem, że go tu nie ma, ale może ktoś zechce odpowiedzieć w jego imieniu. To, o co mi chodzi, pojawiło się w wypowiedzi Marcina o Pani Wyszynskiej. Hamerski także o niej mówił. Dlaczego ludzie plują jej pod nogi, a Kurski wyrzuca z Telewizji, skoro tylko grała pewną postać. Chciałem tu przypomnieć o filmie Istvána Szabó *Mefisto*, przybliżającym postać Hendrika Hoefgena, słynnego aktora niemieckiego, który stał się ulubieńcem Goebbelsa i pierwszym aktorem Trzeciej Rzeszy. Można by powiedzieć, że on tylko grał takie role, był profesjonalistą, człowiekiem do wynajęcia, przezroczytym medium... A jednak nie. Mimo wszystko czujemy, że jest gdzieś ta granica, której nie wolno przekroczyć.

Z tego powodu polscy aktorzy, którzy brali udział w filmach propagandowych – był taki film Goebbelsa z 1941 roku – byli po wojnie sądzeni. Między innymi brat ojca Marka Kondrata dostał za to 5 lat więzienia. Dlaczego? Bo nadużyli zaufania społecznego. Aktorstwo jest zawodem zaufania społecznego i dlatego fakt, że ludzie plują pod nogi aktorom grającym pedofilów w telenowelach, nie powinien nas dziwić. Wasze zdziwienie świadczy o tym, że zapomnieliście o funkcji społecznej teatru. Nie rozumiecie związku teatru z rzeczywistością społeczną. Rzeczywistość ta jest kształtowana przez fikcję – wiemy to od socjologów. Pewne fikcyjne narracje, również naukowe, kształtują wyobraźnię społeczną i popychają tłumy do działania. Społeczeństwa wychowują się przez telenowełe. Nie możecie o tym zapomnieć.

Zastanawiam się, skąd się bierze ten bunt przeciwko naiwnemu czytaniu filmów czy spektakli. Naiwnemu, czyli zapoznającemu konwencjonalność czy też fikcyjność postaci. Nie buntujcie się przeciwko temu, bo właśnie to sprawia, że wasza praca ma sens. Gdyby była to wyłącznie konwencja czy umowa, wtedy to, co stworzyliście, nie miałyby żadnego znaczenia. Mam nadzieję, że ktoś poczuje się sprowokowany tym, co powiedziałem.

Zadajesz pytanie – zwracam się tu do Mai Margasińskiej – „Czy autor odpowiada za odczytanie swoich tekstów?”. Pasolini napisał kiedyś wspaniały tekst o tym, że synowie odpowiadają za zbrodnie swoich ojców. Taki sens miała dyskusja w Niemczech na temat tego, w jaki sposób hitlerowcy zawłaszczyli sobie Nietzschego. Czy gdyby Nietzsche im na to nie pozwolił, to mogliby to zrobić? To działa w dwie strony i odpowiedź jest taka, że autor jest za to odpowiedzialny. Taka jest moja hipoteza. Jakieś 15 lat temu Kołakowski z Michalskim zrobili w Pałacu Kultury publiczną debatę o Nietzschem. Michalski bronił Nietzschego, Kołakowski pokazywał, w jaki sposób Nietzsche pozwolił, by tak rzec, na doktora Rosenberga.

Ostatnia kwestia – do Jagody. Krytyka teatralna jest dzisiaj elementem promocji sektora przemysłu kulturalnego, jakim jest teatr. Rzeczywiście krytyk powinien sobie zadawać pytanie, w jaki sposób jego słowo zostanie wplecione w narrację promocyjną. Miałem kiedyś podobną sytuację do Twojej. Uważając się za transparentne, przezroczyste medium, przeprowadziłem wywiad z młodym reżyserem. Nie szanowałem go i nie ceniłem w ogóle, ale był modny, więc uznałem, że to może kogoś zainteresować. Człowiek ten zrobił kolosalną karierę i zarobił pieniądze na dwa kolejne filmy. Mówiono mi potem, że go wypromowałem. Do dzisiaj sobie pluję w brodę, bo był to wyjątkowy głuptas i ktoś inny mógłby zrobić filmy za te pieniądze. Nie zdawałem sobie sprawy z potęgi swojego wyboru. Wzięła się ona stąd, że odczytano mój wywiad jako kredyt zaufania dla reżysera, którego wcześniej bardzo krytykowałem. Krytycy powinni o tym pamiętać. Przepraszam, że nadużyłem Państwa czasu.

**Magdalena Saganiak:** Proszę. Są inne głosy. Profesor Wiesław Macek z Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego.

**Wiesław Macek:** Proszę Państwa, chciałbym podziękować serdecznie za wypowiedzi nawiązujące do tego, co powiedział profesor Starnawski. Według mnie, najważniejsza jest perspektywa ontologiczna – to, że słowo, logos czy inaczej mówiąc, nauka,

tworzy nowy świat. Świat ten przypomina trzeci świat Karla Poppera – świat bez podmiotu poznającego, który żyje swoim życiem.

Druga moja uwaga dotyczy odpowiedzialności. Uczę na tej uczelni filozofii matematyki. Matematyka to nauka o ideach. Podstawowe pytanie jest takie: Czy matematyk tworzy te idee czy je odkrywa? Czy odkrywa niewidzialną rzeczywistość idei tak, jak twierdzi Popper, czy też tworzy je w swoim umyśle tak, jak mówił Kartezjusz? W kontekście dramatycznego pytania Pana Hamerskiego przyszła mi do głowy pewna myśl. Za co aktor jest odpowiedzialny? Jeśli tylko odtwarza, to za nic. Jeśli jednak nie tylko odtwarza, ale też tworzy ten świat, to nie mam jasnej odpowiedzi na pytanie o zakres jego odpowiedzialności. Logika naukowa mówi mi jednak, że jest jakaś odpowiedzialność.

**Magdalena Saganiak:** Bardzo proszę. Profesor Teresa Dobrzyńska z IBL PAN.

**Teresa Dobrzyńska:** Bardzo dziękuję. Dziękuję przede wszystkim uczestnikom panelu, ale też wszystkim Państwu, którzy swoim myśleniem i głosami wzbogacają tę dyskusję. Jest to gąszcz problemów. Chciałabym zwrócić uwagę na sprawę, która nie była podejmowana. Komunikacja poprzez teatr – poprzez wypowiedzi ludzi piszących o teatrze, dramaturgów, krytyków, organizatorów sceny – jest częścią kultury, która jest tworem wielopokoleniowym. Ludzie teatru, ale tak naprawdę wszyscy ludzie, uczestnicy różnych dyskusji społecznych, muszą mieć świadomość, że jest to komunikacja, w której uczestniczą zarówno ludzie o dużych kompetencjach, jak i młodsze pokolenia. Powiem rzecz dość naiwną. Wydaje mi się, że jeżeli wszelka aktywność twórcza polegać będzie tylko na paleniu domów, to jest w tym ogromne niebezpieczeństwo. Jeżeli będziemy mieli wokół siebie same pożary – jako metafora narzuca się tu pożar Rzymu – to gest podpalacza przestanie być czytelny. Będą same prowokacje i transgresje. Trzeba jakoś zadbać o równowagę. To bardzo ważne, aby w kulturze pozostawały postawy pełne pietyzmu do różnych wartości. Tymczasem wątek tradycji pojawił się tu tylko na krótko. Mówię o tradycji nie tylko jako o bagażu przeszłości, z którym trzeba się rozprawić, aby móc wyrazić siebie, być wobec siebie uczciwym. Oczywiście, nie jesteśmy jedynie wyćwiczeni na ustalonych wartościach i mamy też w sobie nową energię, ale jeżeli uczestnictwo w życiu zbiorowym ma polegać tylko na aktach transgresji, kultura zostanie anihilowana, zamieni się w sumę egotycznych aktów, które dla innych ludzi będą niezrozumiałe. Możliwe, że przerysowuję tę kwestię w mojej wypowiedzi. Doceniam odwagę i jestem przeciwna cenzurze narzucanej prawnie. Niemniej jednak musi istnieć jakaś samokontrola i rozumienie tego, że żyjemy w bardzo złożonym świecie, w którym trzeba zachować równowagę między pietyzmem, szacunkiem do wartości przekazywanych z pokolenia na pokolenie a igraniem z tymi wartościami. Wszystkie akty transgresji możliwe są przy tym wyłącznie wtedy, gdy mamy ustabilizowany poziom wyjściowy i gdy wiemy, z czym prowadzimy dialog. Padało tu sformułowanie, że teatr jest dialogiem. Warunkiem dialogu jest jednak to, że trzeba słyszeć głos, z którym się dialog prowadzi.

Chciałabym jeszcze poruszyć sprawę performatywności – jest ona bardzo ważna. Następuje konfrontacja dwóch pojęć: z jednej strony, mamy sztukę, leżącą w rejonie fikcji,

a z drugiej – kulturę, w którą obecnie bardzo mocno wchodzą performatywne nurty. Rodzi się pytanie, jak dalece tak naprawdę można przeprowadzić granicę między przedstawieniem teatralnym a wiecem z jakimś programem politycznym? Czy spektakl teatralny, pomyślany jako prowokacja polityczna czy obyczajowa, nie staje się widowiskiem społecznym podszytym różnymi intencjami politycznymi? Zatarcie tej granicy to bardzo niebezpieczna sytuacja. Nie można mieć też pretensji do ludzi, którzy przyszedłszy na spektakl teatralny, odczuwają opór przed uczestniczeniem w wiecu.

**Jadwiga Puzynina:** Może trochę przerysowaliśmy sprawę tradycji, ale tak jak Ty, chciałam bardzo zdecydowanie upomnieć się o przeszłość. Przeszłość szanowana jest przez autorytety. Sprawa autorytetu, to także coś, co dotąd się tu nie pojawiło, a jest ważne. W przeszłości autorytetów było wiele. Należą do nich także twórcy ważnych dokumentów europejskich, tego z ONZ z 1948 roku i późniejszego: Unii Europejskiej z roku 2007. Wszędzie tam pojawiała się sprawa godności drugiego człowieka jako coś bardzo ważnego. Wydaje mi się – chciałabym zapytać, co Państwo o tym sądzą – że również ludzie nieżyjący powinni być traktowani jako godni szacunku. To, co się robi m.in. w teatrze z tekstami nieżyjących autorów – to, że przekształca się je w bardzo brzydki sposób – jest obrażą tych autorów. Mam takie doświadczenie z Gardzienicami, gdzie oglądałam spektakl poświęcony *Weselu*. Do spektaklu wprowadzono taką ironię i taką brzydotę, że było mi bardzo przykro w imieniu Wyspiańskiego.

Bardzo się cieszę, że Pan Jarosław Gajewski mówił o Norwidzie i czytał go. Norwid traktował przeszłość bardzo poważnie i szukał w niej tego, co było dobre. Inni mówią, że w pewnym sensie ku przestrodze nawiązywał też do tego, co złe. W każdym razie zawsze pozostają tu ważne wartości dobra i zła. Jeśli chodzi o budowanie wyłącznie własnego świata wartości, to chciałabym odesłać Pana i innych zwolenników takiego indywidualizmu, jak Bauman czy Barańczak, do *Etyki autentyczności* Charlesa Taylora. Mówi on o tym, że autentyczność musi wspierać się na szerokim horyzoncie. Trzeba wybierać to, co widzi się jako dobre, i w ten sposób budować własną autentyczność.

Pan twierdził między innymi, że mówić należy tak, aby było to dla widowni zrozumiałe. Ja myślę, że to nie tak. Należy wiedzieć, co się chce przekazać i za to być odpowiedzialnym. Na widowni są różni ludzie i być może najważniejsze, to trafić nawet do niewielkiej grupy, która jest w stanie zrozumieć, co mamy do powiedzenia – która przyjmie to, co akurat będzie Pan chciał przekazać.

I jeszcze ostatnia rzecz. Pamiętajcie, że odpowiedzialność to jedna z cech moralnych, ale zarazem też tak zwana cecha instrumentalna. Odpowiedzialność może dotyczyć złych rzeczy i być odpowiedzialnością wobec niewłaściwych ludzi. Może służyć dobru albo złu. Jeśli mówi się o odpowiedzialności, to trzeba bardzo wyraźnie powiedzieć: wobec kogo i za co ma się być odpowiedzialnym.

**Stanisław Gajda:** Gajda, Uniwersytet Opolski. Ja również przyłączam się do wyrazów wdzięczności pod Państwa adresem za te poruszające emocjonalnie i intelektualnie wystąpienia. Nie będę zadawać pytań. Chcę za to odwołać się do pewnej abstrakcji – do relacji między sztuką, moralnością i nauką... Przez co najmniej dwa i pół tysiąca lat byliśmy pod wrażeniem teorii kalokagatii, gdzie trzy wartości: dobro, piękno, prawda traktowano jako jedność – chociaż Platon prymat przyznawał dobru, a więc moralności,

która tym samym była dominującym elementem w owej jedności. Czasy nowożytne dokonały tu wielkiego „rozróżnorodnienia”. I nauka, i sztuka, i moralność rozdzieliły się, stając się autonomicznymi bytami. Postmodernizm próbował dokonać odwrotu, „odróżnorodnienia”, które jednak nie było powrotem do kalokagatii. Myślę, że życiowej prawdy najbliższa jest koncepcja komplementarności sztuki, nauki i moralności. Ta idea była różnie interpretowana. Kryje się w niej, co także Państwo pokazywali, pewna autonomia nauki i sztuki, ale też ich nieuniknione wzajemne oddziaływanie. Ta autonomia, to wewnętrzny dialog tradycji: to pewna kontynuacja, ale też – nawiązując do tego, o czym była tu mowa – palenie. Nieuniknione jest uwarunkowanie sztuki przez inne sfery, także naukę. Ewidentne są uwarunkowania społeczno-kulturowe, w tym polityczne. Tak jak kwadratura koła, jest to nierozwiązywalne. Państwo mówili tu o bardzo konkretnych, a nawet osobistych doświadczeniach. Z pozycji tej wielkiej abstrakcji, trzeciego świata, wygląda to tak. Moje „ja” pozostaje w relacji także z tym trzecim światem wielkiej abstrakcji. Nie ma tu łatwego wyjścia i dlatego skazani jesteśmy na dramatyzm naszego życia i naszych profesji.

**Michał Galaszewski:** Pan profesor w drugim pytaniu powiedział wszystko to, co ja chciałem powiedzieć. Mam jeszcze tylko jedną uwagę odnośnie do cenzury. Zostało tu powiedziane, że sama dyskusja o odpowiedzialności w kontekście sztuki stanowi wstęp do cenzury. Wyłączenie sztuki z dyskusji o odpowiedzialności jest próbą nadania jej statusu odmiennego od całej reszty ludzkich działań widzianych w horyzoncie ich skutków. Jak zostało powiedziane, nie da się do końca oddzielić sztuki od rzeczywistości – granica między nimi jest mocno rozmyta. Immoralizm w odniesieniu do sztuki to totalna utopia. Trudno sobie wyobrazić sytuację, w której ktoś mógł wystawić w teatrze *Mein Kampf* z afirmatywnym odniesieniem do jej treści... Pan profesor wspominał o zmuszaniu aktorów do pewnych aktów, na które oni się nie godzą. To przykład godzenia w normę, którą jest dobro ludzkiej osoby. Przykład ten pokazuje, że w pewnych sytuacjach musimy odnosić się do sztuki tak, jak gdyby nie była ona czymś zupełnie odseparowanym od reszty rzeczywistości.

**Jagoda Hernik Spalińska:** Chciałabym wyjaśnić, że to ja poprosiłam Oskara, żeby się nagrał. Uważam, że to niedobra praktyka, kiedy ktoś nieobecny występuje, bo nie może się odnieść. Mimo to namówiłam go na nagranie i dlatego powinnam teraz wypowiedzieć się w jego imieniu. Jestem przekonana, że gdyby chodziło o konflikt między obowiązkiem obywatelskim i zawodowym, Oskar nie użyłby takich słów. Zakładał on działanie w niepodległym kraju.

**Anna Gajewska:** Mam jedno pytanie do Pana doktora. Czy ja dobrze zrozumiałam...? Mamy nie dziwić się, że ktoś aktorów obrzuca błotem za granie roli pedofila, bo aktorzy muszą mieć świadomość swej społecznej odpowiedzialności. O to Panu chodziło...? Czy wobec tego funkcją społeczną jest ukrywanie, unikanie tematów trudnych i kontrowersyjnych?

**Jarosław Gajewski:** Nie widzę tu bezpośredniego związku... Odpowiem Mateuszowi na pytanie o definicję prawdy w teatrze. Otóż, paradoksalnie, czyli raczej nie ironicznie, ale w trybie zbliżenia do tajemnicy, w teatrze chodzi o prawdę. Jeśli nie ma

prawdy, to teatr jest nic niewart. W performatyce chodzi o prawdę. Powiedziałbym, że często akt destrukcji dokonywany przez performera jest aktem wiary w to, że destrukcja ta nie stanowi końca świata – że jest początkiem czegoś. Kryje się za tym wiara w sens, wartość i znaczenie mojego aktu. Mam tę wiarę, nawet jeśli jest ona tylko manifestacją mojej indywidualności, spójności mojej osoby – „manifestacją jedności mojej osobowości”, jak mówił Witkacy.

Otóż fakt, że człowiek czyni jakiś akt, sprawia już, że rzecz nabiera sensu. Dzieje się tak, ponieważ jesteśmy osobami. Manifestowanie się jest urzeczywistnianiem siebie i jako takie ma zdolność odsłaniania wartości. W *Dialektyce twórczości* profesor Stróżewski twierdzi, że powołaniem artysty jest odsłanianie wartości. Myślę, że w teatrze, paradoksalnie, chodzi o prawdę. Prawda w sztuce, zgodnie z tomistyczną definicją, rozumiana jest jako adekwatność treści i formy. W konsekwencji, zamiast definicji prawdy Tomasza z Akwinu, mamy do czynienia z definicją prawdy w sztuce. Mówi ona, że nie chcemy robić rzeczy bez sensu.

Wracając do pytania Pani profesor Puzyniny o godność... w teatrze, odpowiem, że w teatrze pierwszym obowiązkiem aktora jest walka o godność postaci – niezależnie od tego, czy to jest szubrawiec, czy postać świetlana. Naszym obowiązkiem jest poinformować widza o stanie jego godności, jego walce o godność, naruszeniu jego godności. Gdyby zredukować działanie aktora w pracy nad postacią do jednej kwestii, to nadal dałoby się powiedzieć, że jest to walka o godność postaci. W innym wymiarze teatr jest walką o godność człowieka – tego, który czasem obnażając się na scenie, walczy w jakiś sposób o godność postaci. W przypadku performera jest to walka o własną godność. Myślę, że wiele zależy tu od kontekstu, który trzeba starać się jak najgłębiej rozumieć. W moim wystąpieniu powiedziałem, że odpowiedzialność aktora w pracy nad rolą czy tekstem zaczyna się i kończy na próbie rozumienia tego, co ma do powiedzenia. Przy czym, to rozumienie jest procesem i nie kończy się z chwilą wyjścia na scenę. Widownia też bierze udział w kreacji tego rozumienia – dopełnia je. Aktor dziwi się czasem, że przedstawienie, w którym gra, jest czymś innym w odbiorze widowni. Znam taki przypadek. Chodzi o *Wyzwolenie Wyspiańskiego* w reżyserii Kazimierza Dejmka z 1982 roku, w którym Jan Englert grał rolę Gustawa-Konrada.

Jest jeszcze jedna rzecz, o której trochę mówiłem na samym początku. *Ars longa vita brevis*. Sztuka jest od nas większa, a my wступujemy w nią, próbując za jej pomocą coś zakomunikować, stać się bardziej sobą, odkryć siebie, urzeczywistnić jakieś wartości. Mamy tu znany przykład *Dziadów* Dejmka. Dejmek jako ideowy komunista robił przedstawienie dla uczczenia 50. rocznicy rewolucji październikowej. Będąc jednak większym artystą niż komunista, zrobił dzieło, które nie miało żadnego wymiaru propagandowego, tylko wymiar społeczny, religijny i – nieszczęśliwie – bardzo polityczny. Gdy przekroczył tę granicę, bardzo chciał się ze wszystkiego wycofać. Świadczą o tym jego listy do KC i do przyjaciół, a także zapiski profesora Raszewskiego, kierownika literackiego Teatru Narodowego. Teatr niechcący przekroczył tu swą granicę.

Jako artyści parający się żywiołem większym od nas – żywiołem ekspresji apelującej do wyobraźni wspólnoty – jesteśmy wezwani do bycia świadomymi tej granicy.

Jak wiecie, jestem autorem takiego ryzykownego równania, które budzi wśród nas kontrowersje, ale nad którym Pani profesor Saganiak – przy pewnej dozie ostrożności – jest gotowa się pochylić: świadomość = miłość. Wszystkie procesy poznawcze rozpoznają jako akty miłosne. Nie możemy poznać czegoś, do czego nie mamy pozytywnego stosunku. Czego nie chcemy zrozumieć jako czegoś godnego poznania. W związku z tym ostatecznie uważam, że tylko w tych kategoriach możemy znaleźć rozwiązanie problemu odpowiedzialności w teatrze. Jest nim nieustanne wyprzedzanie naszych działań świadomością miłosną, aktem miłosnym. Jak mówił ojciec Paweł, trzeba kochać, mimo że kochanie może być obarczone ryzykiem błędu. Jako artysta czuję swoją powinność moralną podejmowania tego ryzyka. Rozumiem to w takim duchu, w jakim mówił o tym John Cage, autor słynnego utworu 4:33. Zapytany przez żurnalistę NYT: „Co to jest sztuka?”, Cage odpowiedział: „Wszystko, co zdecydujemy, że nią jest”. „Czy to znaczy, że każdy może uprawiać sztukę?” Zdaniem Cage’a, „oczywiście, każdy”. „A dlaczego nie każdy uprawia sztukę?”. Odpowiedź Cage’a brzmi: „Nie wiem”. Powód uprawiania sztuki przez kogośkolwiek jest jego osobistą tajemnicą. W każdej sferze istnienia czy stawania się sztuki napotyamy tę kategorię. Nawet jeśli sztuka stara się naruszać granice, to zawsze w nadziei, że ustanawia nowe. Dejmek także ustanowił nowe granice sztuki w momencie, w którym je przekroczył. Oddzielną sprawą jest to, co profesor Dobrzyńska mówiła o dojrzewaniu do wartości, które niesie tradycja. Na dobrą sprawę, jesteśmy przede wszystkim przeszłością. Teraźniejszość jest bardzo cienką warstwą naszego komplementaryzowania się z tym, co minione.

**Marcin Bartnikowski:** Mówiłem Jagodzie i Jarkowi, że nie powinienem tu wystąpić. Nie dlatego, że podpalacze nie rozmawiają z budowniczymi, ale dlatego, że nie jestem dostatecznym podpalaczem. Ja jestem jak taka cicha msza w bocznym ołtarzu. To, co wszyscy tu powiedzieliście, świadczy o tym, jak bardzo odbiór modeluje wypowiedź. Ja w żadnym momencie nie powiedziałem, że należy odrzucić tradycję. Powiedziałem jedynie, że mimowolnie jesteśmy w dialogu z tradycją i że jest tak bez względu na to, czy bierzemy utwór w całości, czy go dekomponujemy. Mówiłem wręcz jak piewca przeszłości, że autor zdeterminowany jest przez własną biografię, z czego nie wynika, że przez inne rzeczy już nie. Metafora spalania oznacza proces, w którym udział bierze moja biografia – moja przeszłość – i to, co ja sam z niej wezmę. Reżyser, który nie jest interpretatorem, przedstawia dzieło jałowe i puste – widziałem wiele takich spektakli. Widziałem też jednak takie, na przykład spektakle Jarockiego, które były blisko dzieł wyjściowych, ale stanowiły efekt spalania, bo wyraźnie widać było w nich reżysera i jego myśl. Tworząc, nie tyle niszczyliśmy tradycję, ile zawsze dodajemy do niej siebie. Oczywiście ja także widzę wielkie niebezpieczeństwo w teatrze zdominowanym przez egotycznego reżysera, który pisze tylko dla aktorów. To prosta droga do śmierci teatru. Jak widać, żeby bardziej się z wami pokłócić, na moim miejscu siedzieć musiałby Marcin Cecko. A propos *Wesela*, o którym wspominała Pani profesor... Skąd wiemy, że Wyspiańskiemu by się to nie podobało? Mogłoby się nie podobać, ale mógłby też być zachwycony. W kwestii godności zgadzam się, choć nie jestem pewien, czy w tej sprawie możemy ferować nasze wyroki tak łatwo.



Ostatnia rzecz. Z jednej strony, ja też próbuję uciec od odpowiedzialności, a z drugiej – mówię tu o pewnych granicach, a więc jednak od niej nie uciekam. Z cenzurą sprawa jest równie nieprosta. Rozmawialiśmy z Anią o *Mein Kampf* i tego rodzaju rzeczach... Nie będę tego rozwijać, ale uważam, że to, o czym rozmawiamy, jest w tym momencie niebezpieczne. Mówię „w tym momencie”, ponieważ zachodzą obecnie takie rzeczy, jak na przykład odbieranie dotacji tylko dlatego, że komuś nie podoba się dany spektakl. Mamy obecnie do czynienia z pewnym kuriozum w kulturze i ja się tego boję. Tak naprawdę, bałem się też wystąpić tutaj.

**Maja Margasińska:** Chciałam powiedzieć, że rozmowa ta przypomina mi rozważania Hannah Arendt na temat odpowiedzialności za zło. Kto ponosi odpowiedzialność za spektakl – reżyser, autor, aktorzy, producenci, widzowie czy może krytycy? Pisząc dla teatru, zdajemy sobie sprawę z tego, że tekst jest tylko kanwą, na której spektakl dopiero powstanie. Marcin Bartnikowski pokazał przed chwilą, czytając Norwida, że tekst można zaprezentować na różne sposoby. Jaki wpływ ma Norwid na to, jak Marcin go przeczyta i jakie sensy to przed nami odsłoni? Norwid nie ma na to wpływu. Tak samo jest z *Zimową opowieścią* Hycnara, która kompletnie zmieniła swe pierwotne znaczenie. Gdyby Szekspir chciał, aby spektakl nie niósł ze sobą nadziei, napisałby tragedię zamiast komedii. Nie twierdzę, że spektakl Hycnara nie podobałby się Szekspirovi, bo tego nie wiem. Założenie Szekspira było jednak zupełnie inne.

Ponosimy odpowiedzialność etyczną i estetyczną za słowo napisane, wyłączając jego wybrzmienie ze sceny. Autor przecież nie bierze udziału w próbach i nie decyduje, kto będzie jego tekst realizował. Nie możemy powiedzieć: „Ja nie chcę, żeby to robił Garbaczewski!”. Jeżeli chcesz, aby odpowiedzialność za wybrzmienie tekstu ze sceny ponosił także autor, to musisz dać nam większe prawa.

**Jarosław Gajewski:** Natura teatru jest paradoksalna. Wiemy to co najmniej od dialogu *Ion* Platona. Aktor przychodzi z festiwalu i mówi, że odniósł tam sukces. Sokrates podważa to, sugerując, że to jednak był sukces Homera. W rezultacie sprawa zostaje rozmyta. Poczucie sukcesu – w przeciwieństwie do poczucia odpowiedzialności, które prawnie jest rozumiane jako ponoszenie ujemnych konsekwencji czynu przynoszącego jakąś szkodę – jest rozdzielone między autora i aktora. Sokrates dochodzi więc do wniosku, że żadnemu z nich nie należy się nagroda.

Myślę, że pojęcie zawodu aktora jako zawodu zaufania publicznego jest rzeczą dosyć świeżą. Dla Sokratesa aktor był rzemieślnikiem, który oddawał tekst.

**o. Paweł Krupa:** Chodzi mi o to, że kiedyś obowiązywał pewien prymat tekstu, a aktor był jego nośnikiem. „Najlepszy” – mówię żartem oczywiście – stosunek miał do aktorów Kościół, który nie chował ich w poświęconej ziemi, uważając za podejrzanych i niegodnych poważnego traktowania. To myśmy im narzucili w którymś momencie inną rolę. W polskim kontekście – przez to wszystko, co się działo w latach komunizmu – stali się oni wieszczami. Obecnie – tak mi się wydaje – to trochę od was zależy, kim, w jaki sposób i w jakich proporcjach będziecie. Przed wami są dwie możliwości. Pierwsza możliwość: jesteśmy, tak jak tutaj powiedział Oskar, rzemieślnikami i nie pytajcie nas, jak świat wygląda – my tylko odgrywamy sztukę. Druga możliwość:

zrobiono z nas wieszczów, a my podejmujemy to dziedzictwo trochę na serio. Sądzę, że sprawa jest otwarta i w żaden sposób nie oceniałbym waszego wyboru. Prawdę mówiąc, to i jeden, i drugi model może się świetnie obronić i być bardzo prawdziwy, etyczny i godny szacunku.

A teraz słowo o performatywności. Myślę, że tak naprawdę dużo zależy od naszego zrozumienia Boga i jego komunikowania się ze światem. Im bardziej Bóg zostanie odsunięty od tego świata w domenę niepoznawalności – tam, gdzie Mu jest obojętne, co się dzieje ze światem i czy ten świat Go pozna – tym bardziej można powiedzieć, że działalność kaznodziejska pójdzie w kierunku *performance'u*. Widać to – mówię o tym z całym szacunkiem – we wspólnotach tradycji protestanckiej, zwłaszcza tych skrajnych. To, co serwuje kaznodziejstwo, ma być przeżyciem, które doprowadzi cię do wyboru Jezusa Chrystusa jako twojego Pana i Zbawiciela – al-leluja! Nie musisz wiele rozumieć. Chodzi o to, żebyś poczuł. Aktor wtedy zrozumie, kiedy poczuje. Tradycja rzymskokatolicka rozpoznaje Boga jako tego, który chce się udzielić. Chrystus mówi: „Będziecie moimi uczniami, poznacie prawdę i prawda was wyzwoli”. Wizja Boga, który jest poznawalny, choć oczywiście w sposób niedoskonały, zakłada drogę poznawania prawdy, a więc wysiłek nie tylko uczuciowy, ale także intelektualny. Zdecydowanie jestem tutaj wyznawcą Augustyna, który zawarł to wszystko w stwierdzeniu: „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie już znalazł”. Święty Tomasz także świetnie wiedział, że nie wyczerpie nigdy przedmiotu swojego poznania – że pozostanie ono quasi-poznaniem. Mimo to dążył do niego z samozaparciem i odwagą godną najwyższej pochwały. Nie będąc już w stanie bronić naukowości teologii, mówił, że „*est quasi quedam scientia*” („jest pewnego rodzaju wiedzą”). To jego słynne *quasi* jest fascynujące.

**Oskar Hamerski** (wypowiedź nadesłana): W związku z tym, że moja wypowiedź wzbudziła niepokój niektórych osób, a nie mogłem osobiście odpowiedzieć na zarzuty, chcę dodać kilka słów wyjaśnienia.

W umowie prawnej zawieranej z teatrem jest zapis, który mówi, że: „Aktor wykona powierzona mu rolę w sposób artystyczny, osobiście, **sumiennie**, ze starannością, jakiej wymaga zakres roli”. Nie jest więc tak, że jako aktor całkowicie zrzucam z siebie odpowiedzialność („sumiennie” znaczy przecież także „odpowiedzialnie”). Zwracam tylko uwagę na jej zawodowy zakres praktyczno-prawny (i za co mogę być pociągnięty do odpowiedzialności). Praca aktora teatralnego jest przede wszystkim pracą rzemieślniczą. Wypracowany w czasie długich prób efekt (na który składa się szczegółowy przebieg zachowań, słów, uczuć i myśli odgrywanej postaci) należy precyzyjnie i prawdziwie powtórzyć w niezmienionej formie nawet setki razy. Prawda, precyzja i powtarzalność. Na tym polega podstawowa odpowiedzialność zawodowa aktora za słowo. Dobry profesjonalny zespół teatralny zbudowany jest na wzajemnym zaufaniu. Wierzmy, że każdy odpowiedzialnie pełni swoją funkcję. Ostateczny kształt przedstawienia jest wypadkową pracy tylu osób, że – moim zdaniem – najlepiej brać odpowiedzialność za siebie. To jest niezbędne minimum, o którym mimo wszystko często się zapomina.

Teatr – w moim pojęciu – jest osobną przestrzenią sztuki, a sztuka jest nierozzerwalnie związana z odważnym i bezkompromisowym poszukiwaniem prawdy.

Inaczej jest z przestrzenią pozateatralną (np. telewizją) i związaną z nią odpowiedzialnością. Tego dotyczyła druga część mojej wypowiedzi. W telewizji często ewidentne kłamstwo podaje się widzom jako realną rzeczywistość. Widzowie nie wiedzą, co jest fikcją, a co prawdą. Dobrym przykładem są choćby reklamy telewizyjne. Jak tutaj wygląda odpowiedzialność aktora za słowo? Czy reklamować alkohol, który odpowiada za ponad połowę aktów przemocy w rodzinie? Czy wspierać swoim wizerunkiem działalność banku, który stosuje nieuczciwe praktyki i oszukuje klientów? W jaki sposób odpowiedzialnie wykorzystać władzę, jaką daje zdobyta w telewizji popularność? To są pytania, nad którymi zastanawiają się młodzi aktorzy, których często popularność zaskakuje i oszołamia.

ROZMOWA II

## Jadwigi Puzyniny z młodzieżą akademicką *O sensie, wartości i odpowiedzialności*

### Uczestnicy

**prof. dr hab. Jadwiga Puzynina (Uniwersytet Warszawski,  
Zespół Etyki Słowa przy Radzie Języka Polskiego PAN)  
członkowie Koła Literackiego Studentów UKSW:  
Sylwia Stolarczyk (przewodnicząca), Marcin Adamski,  
Maciej Koszewski, Weronika Rychta, Maciej Woźniak  
opiekun Koła, dr hab. prof. UKSW Magdalena Saganiak**

Uniwersytet Warszawski, Pracownia Języka Cypriana Norwida  
Sobota, 6 kwietnia 2019, godz. 12.00

**Jadwiga Puzynina:** Zaproponowałam Państwu do przeczytania rozdział *Odkrywanie sensu* z książki Andrzeja Grzegorzcyka pod tytułem *W poszukiwaniu ukrytego sensu. Myśli i szkice filozoficzne*, bo wydaje mi się, że sprawa sensu życia jest czymś bardzo ważnym. Jestem ciekawa, jak odczytaliście ten tekst.

**Weronika Rychta:** Zaskoczyło mnie, że sens jest w nim ujmowany w perspektywie psychologicznej, na przykład jako coś, co bierze się z poczucia komfortu, bez jakiegokolwiek wskazania na związek sensu z duchowością.

„Nasuwa się pytanie: co spowodowało przeżycie sensu rzeczywistości od początku istnienia gatunku ludzkiego, a więc może jeszcze zanim ukształtował się język?

Można przypuszczać, że w największym stopniu do powstania tego przeżycia przyczyniły się dwa przeciwstawne sobie rodzaje zjawisk: 1) zjawiska pozytywne (związane z życiem społecznym): prokreacja, rozwój rodziny i ekspansja całej współzyskującej wspólnoty oraz 2) stany negatywne ludzkiej egzystencji, dotykające każdą jednostkę:

cierpienia, niepowodzenia, a przede wszystkim śmierć najbliższych i świadomość zbliżania się własnej śmierci.

Zjawiska te do dzisiaj wyznaczają przeżycie sensu istnienia i sensu świata wielu ludzi<sup>1</sup>.

**Sylwia Stolarczyk:** Sens ujęty jest jako coś relatywnego, ponieważ dla każdego coś innego może być sensem.

**Jadwiga Puzynina:** To znaczy, że można różnie sens życia odczuwać i budować.

**Maciej Koszewski:** Natomiast mnie zadziwiło, że autor tak mocno podkreśla związek sensu z czynami.

„Można jednak przypuszczać, że obok percepcji wydarzeń życiowo korzystnych i niekorzystnych dla jednostki lub zbiorowości mogło się narodzić dość wcześnie jeszcze jedno niezwerbalizowane przeżycie (narzędzie intelektualne) wyznaczające sens życia jako całości i sens jednostkowych zachowań, a mianowicie odczucie wartości bezinteresownych działań, przekraczających zysk życiowy własny lub zbiorowy odczuwany jako własny<sup>2</sup>”.

Zrodziło się we mnie pytanie, co wtedy, gdy człowiek dokonuje czynów, które nie mają sensu, na przykład pod wpływem przymusu. Czy wtedy jego życie traci sens?

**Jadwiga Puzynina:** Właśnie, zgadzam się z Państwem. Mnie też wiele rzeczy w tym tekście się nie podoba, na przykład podział na działanie (jako charakterystyczne dla człowieka) i czynienie (nieświadome, charakterystyczne dla zwierząt) – tak odrzucający zwierzęta. Moim zdaniem one w pewnym zakresie też działają.

**Magdalena Saganiak:** Wybierają sobie partnerów życiowych, budują gniazda, gromadzą materiał i wiedzę – myślę, że można powiedzieć, że wiedzą – że szykują je dla piskląt, które się pojawiają.

**Jadwiga Puzynina:** Jak wobec tego patrzeć na sprawę „zwierzę a człowiek”?

**Magdalena Saganiak:** Profesor Grzegorzczak chyba właśnie po to wprowadził to rozróżnienie, żeby mieć dystynkcję zwierzę–człowiek. Inaczej nie miałby na czym jej zbudować.

**Jadwiga Puzynina:** Można ją jednak zbudować inaczej. Pewne elementy wartości są niedostępne dla zwierząt. Niedostępne estetycznie, niedostępne etycznie... Chociaż tu się zastanawiam. Czy na pewno etycznie? Czy zwierzęta nie mają jednak swojej etyki? Ptakom zależy na ich dzieciach, istnieje więc etyka rodzinna – ale chyba tylko rodzinna, nie ma natomiast etyki ogólnej.

**Magdalena Saganiak:** W opowiadaniu Żeromskiego *Zapomnienie* jest wstrząsający obraz wrony rozpaczającej po swoich dzieciach, którym ktoś obcina łapki, żeby pokazać, że je upolował, że zwalcza wrony... Mimo to Żeromski wprowadza przeciwstawienie człowiek–zwierzę, bo narrator mówi, że wronie jest dane zapomnienie – tak sobie wyobraża – a jemu nigdy. Przypuszcza, że wrona zapomni o swoim nieszczęściu.

**Jadwiga Puzynina:** W ogóle zasadnicza różnica to brak pamięci wstecz u zwierząt. Ich pamięć sięga tylko do własnego życia. Nie tworzą żadnej sztuki, żadnej literatury...

**Magdalena Saganiak:** Ale śpiewają.

1 A. Grzegorzczak, *Odkrywanie sensu*, wyb. i oprac. R. Grzegorzczakowa, Lublin 2018, s. 190.

2 Tamże, s. 195.

**Maciej Koszewski:** Nie mają samowiedzy.

**Jadwiga Puzynina:** Właśnie, dużo mniejszy zakres wiedzy. Na to wszystko kładzie nacisk Barbara Skarga w książce *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. To bardzo ciekawa książka, choć też nie we wszystkim się z nią zgadzam. Przedstawia naszą przeszłość w ten sposób, że najpierw była mistyka, metafizyka – jako tajemnica. Potem ludzie tę tajemnicę różnymi metodami czynili ludzką, powstawały religie. Autorka nie czuje się członkiem żadnej religii – nadal uważa, że metafizyka to tajemnica, ale też nie wierzy, aby rozum wystarczał. Ujmuje ten problem inaczej niż Leszek Kołakowski, z którym się bardzo przyjaźniła. W tekście *Kompletna i krótka metafizyka* Leszek Kołakowski pisze o czterech filarach metafizyki. Pierwszy filar u niego to rozum, wiedza. Drugi filar to już Bóg. On był dobrze zorientowany w rozwoju nauki i widać uważał, że także rozumowo można dojść do tego, że musi być ktoś niezwykły. Zaraz po Bogu pojawia się miłość, a na końcu śmierć, która jest znakiem zapytania, jak rozumiem. Pewną odpowiedź na to było coś, co powiedziała Barbara Skarga, gdy pytano ją o Kołakowskiego: „No, ale nie wątpię, że my się tam spotkamy”, więc jednak jej metafizyczna tajemnica też prowadzi do życia wiecznego.

**Magdalena Saganiak:** W perspektywie życia wiecznego kwestia odpowiedzialności i kwestia wartości są rozwiązywane inaczej, niż gdyby go nie było.

**Jadwiga Puzynina:** Właśnie. Przejdźmy do sprawy wartości, którymi zajmuję się całe życie. Moja pierwsza książka, *Język wartości*, jest najbardziej znana. Mogłam napisać ją dość wnikliwie, ponieważ zostałam zaproszona do wykładania w Holandii, ale pierwsze półrocze właściwie zostawiono mi na pracę badawczą. Siedziałam cały czas w bibliotece i przeczytałam ogromną ilość prac dotyczących wartości.

**Magdalena Saganiak:** Po francusku?

**Jadwiga Puzynina:** Głównie po angielsku, chociaż czytam i po francusku, więc jeśli były tam książki w tym języku, też je czytałam. Zebrałam ogromną bibliografię. Zastanawiam się nad wartościami przez cały czas. Każdy może powiedzieć, że się jakimś wartościami kieruje w życiu. Jestem ciekawa, jak dla Państwa powstają wartości, skąd się biorą Wasze wartości.

**Maciej Woźniak:** Grzegorzczuk pisał, że wartości powstają dla każdego na drodze rozumu, doświadczenia – każdy dochodzi do własnych wartości. Jedne wartości są dla danej osoby bardziej doniosłe, inne mniej. Jedne są ważniejsze, inne mniej ważne. Zastanawiam się, czy rzeczywiście wartości powstają tylko przez naszą własną percepcję, nasze własne doświadczenie. Pytanie, czy są wartości obiektywne, które są doniosłe z natury rzeczy. Wartości, które są dla mnie ważne, takie jak wiara czy rodzina, poznałem poprzez wiarę chrześcijańską. Z jednej strony, można powiedzieć, że są dane z zewnątrz, jako coś obiektywnego, ale z drugiej strony, można by polemizować, czy to też nie jest rodzaj doświadczenia. Każdy ma własne doświadczenie religijne. Za tekstem Grzegorzczuka można powiedzieć, że te wartości się budują na drodze rozumu – tylko takiego, który podąża drogą religijną.

**Maciej Koszewski:** W tym tekście poraża założenie, że wartości rodzą się tylko ze sfery rozumowej. Grzegorzczuk twierdzi, że europejskie myślenie o wartościach jest bardzo intelektualne. Wydaje mi się, że to nie jest całkiem prawdziwe. Istnieje wiele

wartości, które rodzą się nie tylko z czystego rozumu (tak po kantowsku rzecz ujmując). Myślałem o miłosierdziu. Widzimy na przykład bezdomnego – czysto racjonalnie możemy stwierdzić, że sam zasłużył sobie na taki los: nie postarał się o pracę, o zorganizowanie sobie życia... Ale jednak nie jesteśmy tacy okrutni, jest coś w naszych uczuciach, co każe nam współczuć, nieść pomoc. Ta wartość rodzi się nie z rozumu.

**Weronika Rychta:** Wartości są bardzo powiązane z emocjami, zwłaszcza z bólem, z tym, że jesteśmy w stanie odczuć ból i wyobrazić sobie ból drugiej istoty. Na tym budujemy system zachowań: co możemy drugiemu człowiekowi, albo sobie, zrobić, a czego nie możemy. Wartości w pewnym sensie są nadbudową na podstawowym odczuciu bólu. Wydaje mi się, że to jedno ze źródeł wartości.

**Sylwia Stolarczyk:** Według mnie świat wartości buduje się w nas przez literaturę piękną. Ostatnio czytałam opowiadanie Mikołaja Leskova *Interesujący mężczyźni* i zrozumiałam, czym jest honor, jak on jest ważny w życiu człowieka. W dzisiejszych czasach honor nie jest może zbyt istotny, zwłaszcza w życiu kobiety – ta wartość jest zapomniana, a ja ją sobie przypomniałam i odkryłam na nowo. To właśnie literatura piękna uczy mnie takich zachowań i tego, jak warto w życiu postępować, a jak nie.

**Jadwiga Puzynina:** Bardzo wzniosłe odbieracie wartości, a tymczasem każdy człowiek ma swoje wartości, bardzo różne wartości... Dla kogoś wartością może być samochód, dla kogoś tylko przyjemność – jest hedonistą. Wymiar wartości jest ogromny, w różnych kierunkach ogromny. Można powiedzieć, że wartość to jest to, co ja chcę, żeby było i żeby się nie zmieniało albo żeby zmieniało się na lepsze. W każdym razie wchodzi tu element „chcieć”, „ja chcę”. Skąd się bierze „chcę”? Niestety, z tym bywa bardzo różnie. Państwo powołujecie się na piękne autorytety różnego typu, natomiast bardzo często oddziałują na przykład media ze swoją propagandą, taką lub inną. W tej chwili mamy świetne tego przykłady, jeśli chodzi o sprawy seksu, o którym ma się mówić z dziećmi. Dwie strony zupełnie różne, różne ich wartości.

**Magdalena Saganiak:** Ale czy z tego by wynikało, że Pani Profesor by się opowiadała za skrajnym relatywizmem: że każdy ma swój system wartości, że one właściwie są nieporównywalne i nie istnieje możliwość wskazania, który system jest w jakiś sposób cenniejszy czy bardziej adekwatny?

**Jadwiga Puzynina:** Myślę, że w rzeczywistości tak jest... Rzeczy, które nam się tak podobają, to zwykle ze względu na to, że one mają pewne wartości przymiotnikowe. Dla jednego ten samochód będzie ważny, bo lubi wygodnie jeździć, dla innego, bo lubi szybko jeździć.

**Magdalena Saganiak:** Jest też znakiem prestiżu.

**Maciej Woźniak:** Może zapewniać bezpieczeństwo – poczucie, że mam samochód, więc mogę się swobodnie przemieszczać.

**Maciej Koszewski:** Spojrzałbym jeszcze właśnie w takim aspekcie na ten typ wartości materialnych: że one bardzo często są odpowiedzią człowieka na jakieś kompleksy, że to nie jest tak, że jest tylko czysta chęć posiadania, ale może za tą chęcią stoi skrywany brak wewnętrzny.

**Jadwiga Puzynina:** Owszem, ale wartościowanie może być też skutkiem wpływu jakiejś grupy, do której się należy. Sprawą niesłychanie ważną jest to, na czym chcemy

oprzeć nasz system wartości. Jestem bardzo związana z filozofią Taylora, który uważa, że każdy ma swoje wartości i poglądy, ale że zawsze powinien te poglądy opierać na dobrze widzianym ogólnym horyzoncie swojej kultury, że powinien tego szukać i tym poprawiać to, co sam wybrał. To w zasadzie ciągle sprawa wyboru związanego z pewnym autorytetem. Teraz tak mało mówi się o autorytetach... Autorytety są ogromnie ważne, moim zdaniem, bardzo ważne. W tej chwili jest taka próba przywrócenia autorytetu Jana Pawła II.

**Magdalena Saganiak:** Są też liczne próby jego obalenia, co pośrednio świadczy o tym, że jednak jest on znaczącą postacią.

**Jadwiga Puzyńska:** Tak samo dzieje się z Franciszkiem, i to w samym Kościele. To są dla mnie skandale Kościoła, że oni się nie umieją pogodzić, mają zróżnicowane poglądy i nawzajem się oskarżają.

**Magdalena Saganiak:** Wewnątrz hierarchii kościelnej?

**Jadwiga Puzyńska:** Tak, wewnątrz hierarchii.

**Magdalena Saganiak:** Jak Pani Profesor odniosłaby się do poglądu, że to, co się toczy w Polsce, jest wojną nie polityczną, ale kulturową? Walką tradycyjnego świata wartości ze światem wartości liberalnych, światem ponowoczesnym?

**Jadwiga Puzyńska:** To bardzo różnie wygląda. Nie wiem, jak to rzeczywiście rozumieć, bo i tu, i tam są ludzie o podobnych przekonaniach, podobnie wierzący, ale i tu, i tam są niewierzący. I tu, i tam są tacy, którzy są dobrze przygotowani do pracy, jaką wykonują, i tacy, którzy nie są właściwie przygotowani. Te zróżnicowania są bardzo trudne. Mogę Państwu opowiedzieć o bardzo ciekawej konferencji, na której byłam, zorganizowanej przez Fundację Służby Rzeczypospolitej. To opozycyjna fundacja, w której są jednak też i księża: ksiądz Sieniuk i ksiądz Zięba. Coś bardzo ciekawego zaczęło się dziać z tą fundacją dzięki księdzu Ziębie. Ostatnie spotkanie było zupełnie inne niż poprzednie, w których też uczestniczyłam i zostałam na jednym z nich bardzo zgorziona: silne ataki na Kościół, na jakie nikt nie odpowiadał, jedynie Zanussi, ale jego głos był później przemilczany. Okazał mi wdzięczność, gdy do niego później zadzwoniłam i podziękowałam za ten głos. Teraz zebranie przebiegło według zupełnie innej koncepcji, obmyślonej przez Ziębę. Zaprosił ludzi o różnych poglądach politycznych, a wszyscy mieli mówić o tym, co chrześcijaństwo może zrobić dla Polski i dla całego świata, co jest ważne w chrześcijaństwie. Najpierw były pojedyncze głosy ludzi o różnych przekonaniach, potem panel, także młodych ludzi, którzy skupili się na ataku na biskupów polskich i chęci właśnie jakiejś zmiany w episkopacie, ale cały czas wracała kwestia, jak chrześcijaństwo może sprzyjać dobru, po prostu rzeczywistemu dobru ludzi.

**Magdalena Saganiak:** Usilnie wprowadza się myśl, że chrześcijaństwo jest siedliskiem wszelkiego zła. Począwszy od pedofilii w Kościele, inkwizycji, stosów, do zniewolenia człowieka przez fałszywy system wartości, natomiast ta liberalna ideologia, wyzwalająca, jest przedstawiana jako jedyne dobro.

**Jadwiga Puzyńska:** To złe rozumienie... My natomiast zdecydowanie podkreślaliśmy konieczność odwoływania się do Chrystusa, do tego, czego od ludzi żądał Chrystus, jaki program życiowy przygotowywał. W każdym razie jest to całkiem nowa



wizja tego kongresu. Opowiadałam tam o Zespole Etyki Słowa Rady Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk, o tym, że budujemy mosty, zasypujemy rowy – trzeba tylko działać dużymi grupami. Pomocne tu jest odwołanie do Andersona, a za nim do Taylora, którzy uważają, że istotne jest zwiększanie liczby ludzi, którzy będą oddawać głosy za tym, jak oni wyobrażają sobie dobro, wobec tego właśnie nasz zespół, to jest jedyny zespół Rady Języka Polskiego, który ma stu osiemdziesięciu członków, choć teraz będzie to musiało być zmienione z powodów urzędniczych... Urzędniczość wchodzi teraz wszędzie, ale może damy sobie z tym radę. Działanie coraz większą grupą jest niesłuchanie ważne. Tu dzieje się coś bardzo dobrego. Jest sporo ludzi, którzy zajęli się sprawami edukacji. Na nasze spotkania przybywa ostatnio wielu nauczycieli. Na spotkaniu o etyce słowa w Płocku było ich dwustu. Właściwie o etyce komunikacji, bo teraz nie można mówić tylko o słowie. Komunikacja jest w całości bardzo ważna. Trzeba uwzględnić, że jest język gestów, język obrazkowy.

**Magdalena Saganiak:** Pani Profesor, rozumiem, że wartością jest dialog, porozumienie, pokojowe współistnienie ludzi o różnych poglądach dla wspólnego dobra, ale cóż, jeśli oni to wspólne dobro rozumieją całkiem inaczej i na tym właśnie tle nie mogą się zupełnie zgodzić? Ta sytuacja, przynajmniej w jakimś stopniu, zachodzi teraz w Polsce. Nie wystarcza wzajemny szacunek dla poglądów – trzeba jednak wprowadzić pojęcie prawdy, ponieważ ci ludzie spierają się o jakąś prawdę, o to, co w ogóle jest wartością, którą można urzeczywistnić. Ten spór niekiedy jest tak głęboki, że zdaje się nierozwiązywalny. Tak jak są zupełnie sprzeczne systemy wartości, tak istnieją grupy ludzkie, którzy nie mogą się pod tym względem zgodzić. Faktem jest, że one muszą współistnieć i że trzeba wybrać jakiś *modus vivendi*, natomiast pod względem teoretycznym, filozoficznym czy metafizycznym zgoda nie jest możliwa. Czy Pani by się zgodziła z takim myśleniem?

**Jadwiga Puzynina:** Myślę, że warto odwoływać się do tych dwóch wspaniałych dokumentów: Powszechnej deklaracji praw człowieka ONZ 1948 roku i Karty praw podstawowych Unii Europejskiej z 2007 roku. Otóż i tu, i tam jest mowa o tym, że musi być pełny szacunek dla każdego innego człowieka, czy on jest głupi, czy niepełnosprawny, czy jest byłym przestępcą...

**Magdalena Saganiak:** Ale jeśli jest przestępcą aktualnym? Jeśli jest szaleńcem (wiem, że Foucault i temu by zaprzeczył), jeśli jest w przekonaniu większości szkodnikiem, to cóż? Rozumiem, że należy mu się szacunek, ale czy należy się szacunek wyznawanym przez niego wartościom?

**Jadwiga Puzynina:** Na pewno nie.

**Magdalena Saganiak:** Czyli istnieje jakiś sposób ewaluacji?

**Jadwiga Puzynina:** Wartości poszczególnych osób pozostają inne – trzeba mieć świadomość, że istnieją ludzie, którym tak układa się los, że ich wartości ukształtowały się inaczej niż moje.

**Magdalena Saganiak:** Ale czym innym jest chyba rozumienie czyjejs postawy, a czym innym jej aprobata pod względem etycznym?

**Jadwiga Puzynina:** Pod względem etycznym musimy tego człowieka uznać za wartego uwagi.

**Magdalena Saganiak:** To jest ta wielka chrześcijańska miłość czy też to, co Pan Maciej nazwał miłosierdziem. Miłosierdzie należy się każdemu. Miłość chrześcijańska obejmuje wszystkich jednakowo. To jest właśnie naśladowanie Chrystusa, który wprowadził dobrego łotra do królestwa niebieskiego. Jednak dobry łotr powiedział przynajmniej jedno zdanie, że tak powiem, do rzeczy – otworzył Chrystusowi drogę, by go zbawił... Mógł tego nie zrobić.

**Jadwiga Puzynina:** Na krzyżu padły jednak też słowa: „Ojczy, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”.

**Maciej Koszewski:** Urzeczywistnienie określanych wartości oceniamy zawsze w perspektywie wartości naczelných: prawdy, dobra, piękna. Te konkretne wartości, które ja jako jednostka realizuję, też są jakoś analizowane i podlegają ocenie właśnie w świetle prawdy.

**Jadwiga Puzynina:** Prawda jest tak różnie rozumiana... Trzeba sobie wybrać jakieś jedno rozumienie prawdy i o nim mówić, bardzo wyraźnie podkreślając, o jakie rozumienie chodzi.

**Magdalena Saganiak:** Widzę w naszym społeczeństwie wielkie łaknienie prawdy. Spór, który jest pomiędzy opozycją a tak zwaną partią rządzącą, polega na tym, że jedni drugim zarzucają kłamstwo, i to jest jeden z podstawowych elementów tego sporu.

**Jadwiga Puzynina:** I nigdy nie wiemy, co jest naprawdę kłamstwem, a co prawdą.

**Magdalena Saganiak:** W tej całej precesji symulaków, jak mówi Baudrillard, już w ogóle nie wiemy, co kto mówi, co kto myśli, co kto robi, co chciał zrobić. Trudno ocenić skutki działania. Staralam się przekonać co do tego, czy nasze państwo faktycznie stoi na skraju bankructwa z powodu tak zwanego „rozdawnictwa”. W zależności od tego, z jakiego źródła korzystałam, otrzymywałam informację, że owszem, chyli się ku upadkowi albo że pniemy się do góry pod względem ekonomicznym. Myślę, że kluczowa jest tu kwestia zaufania. Tak jak Pani Profesor mówiła, są ludzie o takich i takich przekonaniach po obu stronach. Tu już nie chodzi o przekonania – chodzi o to, kto komu ufa, gdzie jest ktoś, kto ma dobrą wolę i mówi prawdę.

**Jadwiga Puzynina:** Tylko czy to zaufanie zawsze opiera się na tym, na czym powinno? Chyba tylko wówczas, gdy mamy autorytety, których zachowanie dowiodło, że są tego godne. Takim autorytetem jest właśnie Chrystus.

**Marcin Adamski:** W polityce każdy tworzy własną prawdę. Jedni ludzie tkwią w prawdzie prawdy rządzącej, inni w prawdzie opozycji. I jedna, i druga strona nie chce słyszeć argumentów drugiej strony. Wolą sobie skakać do gardeł, zamiast szukać pojednania. Nie powinniśmy opierać swoich poglądów tylko na poparciu dla jednej i drugiej strony, ale cały czas szukać argumentów na uzasadnienie tego, w co wierzymy, co jest trudne, gdy media zaprzysiężone z jedną lub drugą stroną opakowują swoje wersje w odpowiednią szatę językową, by przekonać widzów, że to one mówią prawdę. Granica między pojęciem prawdy i faktu jest nieoczywista.

**Weronika Rychta:** W odniesieniu do tego, co mówi Marcin, pomyślałam, że wracamy do punktu wyjścia, czyli pytania, jak rodzą się wartości. Myślę, że wiele wartości, które wyznajemy, w ogóle nie są nasze. Tak jak mówi Marcin, ludzie nie chcą poznać i rozumieć argumentów drugiej strony, nie chcą nawet poznać swoich własnych

i ich dogłębnie przeanalizować, bo te wartości, które dana osoba ma, to nie są wartości, do których w swoim faktycznym doświadczeniu, przeżyciu dochodzi, tylko wartości, które przyjmuje, najczęściej chyba dlatego, że tak jest wygodnie. Przyjmuje jakiś zestaw i się go trzyma.

**Sylwia Stolarczyk:** Nie wiem, może jestem troszkę naiwna, ale wydaje mi się, że nie jest aż tak trudno dojść do prawdy, przynajmniej rozumianej przyziemnie, na przykład dotyczącej polityki. Nie mówię o prawdzie, czy Bóg istnieje czy nie istnieje, ale choćby jak jest z finansami naszego państwa. Dochodzenie do prawdy powinno odbywać się właśnie za pomocą argumentów, tylko argumentami powinny być fakty, a zamiast faktów mamy opinie. Jeśli pojawiają się jakieś argumenty, to są argumenty emocjonalne, a nie intelektualne – oparte na logice. Mamy tyle baz danych, tyle informacji... Tylko że one są przetwarzane, interpretowane. Czytałam kiedyś artykuł o grupie językoznawców, która przeanalizowała paski pod wiadomościami z programu TVP 1 z czterech miesięcy. Okazało się, że siedemdziesiąt pięć procent to były opinie, a dwadzieścia pięć – fakty. Opisano też, jaką funkcję miały pełnić te opinie: manipulacyjną, perswazyjną i tak dalej.

**Jadwiga Puzynina:** A jak Pani rozumie znaczenie słowa „fakt”?

**Sylwia Stolarczyk:** To rzetelna informacja podana bez słownictwa wartościującego.

**Magdalena Saganiak:** Fakt to chyba przede wszystkim zdarzenie. Pierwsze znaczenie: zdarzenie, drugie: informacja o tym zdarzeniu.

**Weronika Rychta:** Jednak dojście do faktów – w znaczeniu informacji – wydaje mi się coraz trudniejsze. Mamy coraz więcej portali, z których czerpie się informacje, ale jest ich tak dużo, że wydają się bagnem albo buszem, do którego się wchodzi i w którym trudno się odnaleźć, zwłaszcza że mamy coraz więcej fake newsów – wiadomości, które nie mają żadnego pokrycia w rzeczywistości, a są z jakiegoś powodu produkowane, wypuszczane w świat.

**Maciej Koszewski:** Powstaje ciekawe pytanie, czy to nie oznacza, że człowiek stracił umiejętność obiektywizacji. Że na wszystko patrzymy bardzo subiektywnie.

**Weronika Rychta:** Myślisz, że miał kiedykolwiek tę umiejętność?

**Sylwia Stolarczyk:** I tu potrzebny jest właśnie autorytet.

**Magdalena Saganiak:** Człowiek w tym społeczeństwie ma utrudniony dostęp do prawdy, bo każdy fakt jest zapośredniczony przez wiele różnych źródeł, które go podają, interpretują, zestawiają. Nawet coś takiego jak liczba w słowniku statystycznym jest czymś, co podlega interpretacji, rzeczy można na różne sposoby wyliczać.

**Sylwia Stolarczyk:** Na przykład zarobki nauczycieli.

**Maciej Woźniak:** Jest prawda, nieprawda i statystyka...

*Śmiech uczestników dyskusji*

**Maciej Woźniak:** Gdy mówimy o faktach, opiniach i próbie obiektywnej oceny rzeczywistości, warto pamiętać, że liczy się też to, jak dobierane są fakty, w jakim natężeniu podawane są w danym medium – to także wpływa na percepcję. Przez to niektóre wydarzenia wydają nam się ważne, inne mniej, co może nie być zgodne z ich rzeczywistym znaczeniem. Jest to więc kolejne utrudnienie w drodze do tego, co obiektywne.

**Weronika Rychta:** A mnie zastanawia, co sądzi Pani Profesor o próbach wprowadzenia prawnego zakazu publikowania fałszywych informacji albo używania mowy nienawiści. Czy ktoś jest w stanie prawnie ocenić, co jest mową nienawiści, a co jest nieprawdziwą wiadomością dziennikarską?

**Magdalena Saganiak:** To wymagałoby wprowadzenia cenzury prewencyjnej, która jest czymś, czego wszyscy nie chcemy.

**Marcin Adamski:** To godzi w koncepcję wolności.

**Weronika Rychta:** Jednak nasza wolność jest ograniczona. Wszyscy zgadzamy się na ograniczenie wolności, które polega na karaniu za przestępstwa. Wydaje mi się, że najważniejszą kwestią jest w tym przypadku problem, co uznamy za przestępstwo.

**Jadwiga Puzynina:** To istniało przez szereg lat za rządów Platformy Obywatelskiej, na przykład Dorota Zdunkiewicz-Jedynak z Rady Języka Polskiego orzekała, co jest mową nienawiści jako ekspert sądowy.

**Magdalena Saganiak:** Orzekała na przykład, co jest, a co nie jest obrażą czy uszczerbkiem godności osobistej. To jest bardzo trudne, ponieważ w wypowiedzi można wprowadzać, na przykład, pewne elementy ironii albo fałszywej pochwały. Różne są językowe sposoby wyminięcia użycia jakiegoś jednoznacznie negatywnego określenia, a jak go nie ma, to nie ma mowy nienawiści, czyli nie ma obrazy.

**Jadwiga Puzynina:** Tak, to znaczy jest pewna część zachowań, których nieironiczność nie budzi wątpliwości, bo ironia jest migotliwa. Może być tylko pewnym żartem, ale może być czymś innym. Jest też różnica między tym, jak odbiera nieetyczne zachowania ten, do którego są one skierowane, a jak osoba postronna. Niejednokrotnie właściwie to nie było nic takiego złego, a ten się obraża i odwrotnie – to samo. To są rzeczywiście bardzo skomplikowane sytuacje, to trudno ująć w troki.

**Magdalena Saganiak:** Tutaj dochodzimy do tego punktu, który ja bym chciała wydobyc, do punktu odpowiedzialności za słowo, bo chcielibyśmy od Pani Profesor użyć światła słowa w tej kwestii.

**Jadwiga Puzynina:** To teraz cała seria słów, które chcę Wam powiedzieć. Mianowicie, Grzegorzczuk wprowadza w swej pracy bardzo ważne pojęcie ważności, którą ludzie przypisują jakimś słowom czy jakimś typom komunikacji – wszystko jedno jakiej. Natomiast ważność stanowi o hierarchiach, o tym, jakie kto ma hierarchie wartości. Dalej pojawia się przy wartości słowo powinność, na przykład Jan Paweł II bardzo kładł nacisk na to, że nie ma poszanowania wartości bez uznania swojej powinności. Powinność wiąże się ze słowem doniosłość – coś jest bardzo doniosłe. Wydaje się, że człowiek rozumie swoje wartości jako zobowiązujące go do tych dwóch rzeczy – do powinności i doniosłości tego, co on czyni.

**Magdalena Saganiak:** Tak, tu chodzi o działanie, także słowne na przykład?

**Jadwiga Puzynina:** Różne. Słowne, komunikacyjne, ale w zasadzie nie tylko komunikacyjne. To wydaje się, że właśnie ten człowiek odpowiada za to, co czyni, za to, co mówi, za to, jak się komunikuje. Teraz jest sprawa tego – przed kim odpowiada? Tu jest właśnie ta odpowiedzialność, ale wobec kogo?

**Magdalena Saganiak:** U Grzegorzczuka to jest chyba przede wszystkim przed samym sobą. To jest jak w tym buddyjskim pytaniu: „Wyobraź sobie, że jesteś w tym

pokoju z bardzo godną osobą. Kto jest tą bardzo godną osobą? Ty jesteś tą bardzo godną osobą”.

**Jadwiga Puzynina:** Nie wiem, czy u Grzegorzcyka tak wyraźnie jest powiedziane, że człowiek odpowiada tylko przed sobą.

**Magdalena Saganiak:** Na pewno nie tylko, ale jeżeli każdy sam ustanawia, w jakimś stopniu opierając się na własnych doświadczeniach, co jest dla niego wartościowe, to odpowiada później sam przed sobą. Ktoś inny, mający inne przekonania, nie może go rozliczać.

**Jadwiga Puzynina:** Tak, ale jeżeli ten ktoś ma jakieś autorytety... Znów wracam do autorytetów...

**Magdalena Saganiak:** Tak, to wtedy odpowiada przed autorytetem – jeśli go uzna.

**Jadwiga Puzynina:** Zatem, co to są za autorytety? Jest – na przykład – odpowiedzialność prawna, przed prawem tylko, ale może być też odpowiedzialność przed Chrystusem, którego wyznaję.

**Magdalena Saganiak:** Czyli jak widziałaby Pani zakres odpowiedzialności za swoje słowo?

**Jadwiga Puzynina:** On bywa różnie rozumiany.

**Magdalena Saganiak:** A jak Pani go rozumie?

**Jadwiga Puzynina:** Myślę, że najważniejszy jest wtedy, kiedy ponosimy odpowiedzialność przed naszym rzeczywistym autorytetem.

**Magdalena Saganiak:** A jeśli inni tego autorytetu nie uznają?

**Jadwiga Puzynina:** To trudno – muszą ponieść odpowiedzialność przed swoim autorytetem.

**Marcin Adamski:** W polityce istnieją właśnie autorytety. Po stronie jednej i drugiej partii politycznej są osoby, które uważają się za autorytety – na mocy wykształcenia, stopni naukowych. Mamy autorytety, które mówiąc, kształtują światopogląd innych ludzi. Nie zapominajmy też o rodzicach. Dla dziecka rodzic jest znaczącym autorytetem, wskazuje mu, co jest dobre, co złe, co należy zrobić, a czego unikać.

**Magdalena Saganiak:** Aczkolwiek bardzo często odpowiedzialność polega na tym, żeby zerwać z tym, co powiedzieli rodzice.

**Jadwiga Puzynina:** Wspomnę o pewnym filmiku. Opowiadał o człowieku, który przez rodziców został wychowany źle, jako młody chłopiec zachowywał się okropnie. Powinien wielokrotnie siedzieć w więzieniu za to, co robił. Straszne rzeczy. Potem zetknął się z kimś, kto zainteresował go sportem, i to wystarczyło, że ten przestał być taki zły, bardzo się przejął sportem, rzeczywiście bardzo dużo osiągnął, ale później spotkał kogoś, kto go nawrócił – i z kolei stał się sportowcem nawracającym innych sportowców, dzieci. Są różne drogi, którymi ludzie idą, więc zmieniają się typy odpowiedzialności.

**Magdalena Saganiak:** Czy to znaczyłoby, że to, co wartościowe, przyciąga? Że ma jakiś blask? Święty Tomasz mówił o blasku piękna: że jest jakiś blask, który przyciąga, który sprawia, że ktoś kątem oka zobaczy, ktoś mu na chwilę pokaże, a już będzie szedł w tę stronę. Taki jest blask świętości, dobra, miłosierdzia, piękna – tych najwyższych, chociaż oczywiście nie dla wszystkich, wartości.

**Sylwia Stolarczyk:** Tu akurat bym się nie zgodziła, bo myślę, że negatywne rzeczy, destrukcyjne, też przyciągają. Nawet nie wiem, czy nie z większą siłą. Chociażby jakieś seriale telewizyjne, czy *reality show* typu *Big Brother*. Przecież to przyciąga tyle tysięcy ludzi – są jak zahipnotyzowani...

**Magdalena Saganiak:** Ale czym przyciąga? Często się zastanawiam – co tam jest? Może oni tam szukają czegoś, co jest wartością, a co gdzie indziej ujawniłoby się pełniej, lepiej, tylko oni o tym – na razie – nie wiedzą?

**Jadwiga Puzynina:** Może właśnie, oglądając, uświadamiają sobie, że to, co się tam pokazuje, jest złe i wobec tego nie należy postępować tak jak w serialu.

**Magdalena Saganiak:** Ja myślę, że w *Big Brotherze* jest poszukiwanie prawdy. Zamiast fikcji tych idiotycznych seriali, gdzie po raz pięćdziesiąty czwarty następuje wymiana partnerów, żeby w ogóle jeszcze móc dopisać tysiąc pięćset sześćdziesiąty czwarty odcinek i już trzecia czy czwarta aktorka gra tę samą bohaterkę i zupełnie jest niepodobna do tej pierwszej, ale to nikomu nie przeszkadza, bo w czołówce napisano, kto to jest. Może zamiast tego kretynizmu ktoś chce zobaczyć jakiś kawałek życia, może to jest coś wartościowego dla widza? Ten kawałek życia poucza nas. Oczywiście prawda jest lepiej, intensywniej, w bardziej skondensowany i bardziej formalnie zorganizowany sposób ukazana w sztuce wysokiej, ale ona jest na razie niedostępna dla tego kogoś.

**Maciej Koszewski:** Bo wymaga zaangażowania i trudu. Łatwiej jest obejrzeć taki program i nawet się nad nim zastanowić, niż podjąć refleksję nad czymś, co jest trudne, co wymaga jakiegoś usytuowania się wobec tradycji.

**Magdalena Saganiak:** Tak, wymaga kompetencji! Wymaga głębokich kompetencji, które niby powinna przekazać szkoła, ale nie przekazuje. Dlaczego – to już jest inna sprawa.

**Sylwia Stolarczyk:** Ma Pani rację. Może najpierw *Big Brother*, a później Czechow? *Śmiech uczestników dyskusji*

**Magdalena Saganiak:** Może, ja na to liczę! Skądinąd wiem, bo moi koledzy i koleżanki pracują przy tłumaczeniu harlekinów i mówili... Zresztą sama to wiem, bo jak się tylko pojawiły, to kupiłam kilka tych książeczek, żeby zobaczyć, co to takiego jest. Po przeczytaniu trzeciej okazało się, że powtarza się ten sam schemat fabularny co w pierwszej, tylko bohaterka nazywa się inaczej lub ma inną sukienkę albo pije innego drinka – zawsze tak jest – przy kominku.

*Śmiech uczestników dyskusji*

**Maciej Woźniak:** Mam nadzieję, że przy innym kominku?

**Magdalena Saganiak:** Oczywiście, w innym mieście i tak dalej. Zatem, dowiedziałam się od moich kolegów, że z czasem czytelniczki znudziły się tymi fabułami, więc zaczęto dostarczać im ciekawszych fabuł i w tej chwili pojawiają się ponoć zupełnie interesujące rzeczy. Tak samo, słyszałam, że bardzo ambitne propozycje pojawiają się w powieściach dla dzieci i młodzieży, dlatego że gdzie indziej nie można tego wydać, a młodzież jest bardziej elastyczna i przeczyta, a za młodzieżą może podążą ludzie starsi? Dlatego to mówię, bo dostrzegam, że następuje samoistny rozwój ku czemuś bardziej złożonemu, bardziej wartościowemu. Pani Sylwio, staram się na to patrzeć

optymistycznie, chociaż wiem, że zło samo w sobie jest bardzo atrakcyjne. Ono nie jest wartością, ale przyciąga. Chyba dlatego, że wiąże się z siłą, z posiadaniem siły.

**Weronika Rychta:** To by ładnie korespondowało z tym, co było napisane w artykule Grzegorzcyka, że spośród wartości najważniejsze jest dla nas to, co cenimy najwyżej, a spośród antywartości to, czego najbardziej chcemy uniknąć – czyli właśnie bieguny są najbardziej atrakcyjne.

**Jadwiga Puzyrina:** Tak, to jest wszystko bardzo trudne, ale niewątpliwie ja, kiedy patrzę na taki film, to właśnie się umacniam przy innych wartościach niż te, które tam są podawane. To mnie umacnia.

**Magdalena Saganiak:** Ale co tam właściwie jest podawane, w takim *Big Brotherze*? Nie wiem, nie widziałam żadnego odcinka. Wypowiadam się na podstawie opinii innych, natomiast wiem, że dziesięć czy piętnaście lat temu w Niemczech w *Big Brotherze* zwyciężył bohater, który w jednym z odcinków miał się wypowiedzieć: „Kto to Goethe? Nigdy w życiu o nikim takim nie słyszałem i nie zamierzam. On coś pisał? Nie zamierzam tego czytać!”.

**Weronika Rychta:** Groza.

**Magdalena Saganiak:** To się ponoć tak spodobało, że został wybrany na jakiegoś idola, bohatera. Otrzymał nagrodę. Możemy się zastanowić, co właściwie zostało tutaj powiedziane? Co zostało zrobione? Czy on rzeczywiście nie wiedział, kim jest Goethe? Wiedział. Co on właściwie zrobił? On zaprzeczył pewnej tradycji uprawiania sztuki czy tradycji uprawiania kultury. Dlatego zyskał taki rozgłos. A może pokazał fałsz tej kultury?

**Sylwia Stolarczyk:** Tak. Podobnie jak „Słowacki wielkim poetą był”.

**Magdalena Saganiak:** Tak! Wszyscy mówią „Goethe, Goethe”, a przypuszczalnie tego Goethego nikt nie czytał, wszyscy udają. Może on obnażył kłamstwo i dlatego się spodobał? Interpretacja tego faktu nie jest jednoznaczna.

**Jadwiga Puzyrina:** Tak. Podobnie ze sztuką współczesną, która nie uznaje piękna za naczelną wartość. Moja wnuczka, bardzo interesująca się sztuką, oglądała wystawę w Zachęcie i powiedziała po tej wystawie: „Wiesz, babciu, te niepiękne – wręcz brzydkie – spośród obrazów, dają dużo do myślenia”.

**Magdalena Saganiak:** Tak. W estetyce istnieje refleksja o, dawnym już, cyklu Ksawerego Dunikowskiego *Kobiety ciężarne*. Autor zdecydował się pokazać ciało zdeformowane. Te kobiety nie są młode, niekoniecznie piękne, niektóre są już w pewnym wieku, ale wciąż jeszcze są zdolne do poczęcia, urodzenia i w tym też jest jakieś piękno, ale inne. Może nie estetyczne, ale etyczne. Piękno macierzyństwa. Leopold Staff zajmował się rozważaniami o sztuce i pisał o ostatniej *Piecie* Michała Anioła, o tak zwanej *Piecie Rondanini*. To pieta zupełnie różna od tej rzymskiej, gdzie piękna młoda kobieta trzyma na kolanach również pięknego, młodego mężczyznę – cała ta grupa jest bardzo piękna. A *Pieta Rondanini*? Matka Boska trzyma przed sobą Chrystusa i te dwa ciała do siebie przylegają, są niedokładnie obrobione, zrośnięte, jakby ten zmarły Chrystus wciąż jeszcze wychodził z łona swojej matki, będąc z nim w dalszym ciągu zrośnięty. Ona natomiast jest z nim zrośnięta swym bólem. W pewnym sensie to jest brzydkie, ale jaśniej jest tym jeszcze innym pięknem, które można by nazwać pięknem prawdy.

**Jadwiga Puzynina:** Wracając jeszcze do wartości, chciałabym zwrócić uwagę na to, jak często bywają różnice zdań. Na przykład dwie panie mówią o tej samej szkole. Jedna mówi, że to świetna szkoła, druga, że bardzo zła. Dlaczego? Dlatego, że jedna bierze pod uwagę to, jak tam uczą, a druga widzi, że to fatalne miejsce, warunki. Już pojawia się różnica zdań. Zawsze ze względu na jakieś cechy. Właśnie te cechy są czymś podstawowym, na pewno nie zdarzenia. Te też ujmujemy przez cechy. Czy czynność może świadczyć o wartości? Nie jestem o tym przekonana. Przede wszystkim cechy. Miałam takie doświadczenie z moją przyjaciółką, Renatą Grzegorzczukową. Dyskutowaliśmy o tym, co stanowi o dobroci człowieka. Nie mogłam się zgodzić, że o dobroci stanowi to, jak wyobraża sobie pomoc czy ogólnie kontakt z tą osobą ten, o kim w tym sensie mówimy, że „jest dobrym człowiekiem”. Określenie „dobry człowiek” ma różne znaczenia. Tutaj kluczowe jest znaczenie dobroci. Wówczas zaczęłam szukać, jak to jest w słownikach. W każdym słowniku przypisuje się dobroci inne cechy. Ostatecznie to można rozumieć, że są takie cechy, które są rzeczywiście konieczne, i są takie, które są dodatkowe, ale oczywiście wpływające.

**Magdalena Saganiak:** Które więc byłyby konieczne, jeśli można spytać?

**Jadwiga Puzynina:** Konieczne jest to, że się ma dobre myśli o kimś i działa się dla dobra tego kogoś.

**Magdalena Saganiak:** Chociaż, jak ogólnie wiadomo, można czasem zaszkodzić, mając dobre chęci. Czy intencja jest więc czymś istotnym?

**Jadwiga Puzynina:** Tak, tu na przykład pojawia się problem tak zwanego białego kłamstwa. Jest to różnie rozumiane. Przyjmowałam białe kłamstwo jako takie, które można wybaczyć, bo jest dla dobra, na przykład, bardzo ciężko chorego człowieka, który wyraźnie boi się śmierci. Mówimy mu: „Wszystko będzie dobrze, lekarze pracują nad twoim zdrowiem, proszę, nie niepokój się”. Wydawało mi się, że to usprawiedliwia, natomiast wielu lekarzy i księży uważa, że nie.

**Magdalena Saganiak:** Czy to oznacza, że zmieniła Pani zdanie?

**Jadwiga Puzynina:** Być może trzeba mówić o tym, że to jest nadal niedobrym czynem, ale godnym wybaczenia, bo pochodzącym z dobrych intencji.

**Magdalena Saganiak:** Czyli ta intencja byłaby czymś ważniejszym od skutku? Przecież „po owocach poznacie”. Jak się bierze pod uwagę grzech, to właśnie rodzaj intencji jest najważniejszy, nawet nie sam skutek. W koncepcji chrześcijańskiej odpowiedzialności za swoje czyny grzechem, a zwłaszcza grzechem ciężkim, jest świadome wykroczenie przeciwko woli Boga, wybór zła.

**Maciej Woźniak:** Świadome i dobrowolne.

**Magdalena Saganiak:** Tak, świadome i dobrowolne, nie pod przymusem.

**Jadwiga Puzynina:** Tu na przykład pojawia się problem zeznań przed UB, które składano w męczarniach.

**Magdalena Saganiak:** Pamiętam taką sprawę ze stanu wojennego, kiedy grupie internowanych zaproponowano wyjście na wolność pod warunkiem, że podpiszą deklarację, że nigdy nie wystąpią czynnie przeciwko legalnej władzy polskiej. Ci ludzie radzili się duchowych przewodników, co mają zrobić, bo oni chętnie opuściliby to internowanie, ale jednakowoż nadal zamierzali działać czynnie przeciwko tej władzy,



która ich uwięziła. Zalecono im podpisywanie tych dokumentów, czyli po prostu deklarowali kłamstwo. To było moralnie dwuznaczne, ale taka ponoć była wykładnia etyczna Kościoła polskiego. Chodziło o większe dobro, czyli ochronę życia, czyjegoś zdrowia, możliwości działania, i to jest istotniejsze niż deklaracja, która i tak jest czyniona wobec kogoś, kto i tak nie jest odpowiedzialny i nie ma dobrej woli ani nie jest kimś, kto chce czynić dobrze.

**Maciej Woźniak:** Poza wszystkim, przykazanie mówi „nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu”, a tu mówimy o działaniu przeciw systemowi.

**Magdalena Saganiak:** Jeżeli ja wiem, że chcę działać przeciwko niesprawiedliwości wokół mnie, a deklaruję na jakimś kawałku papieru, że nigdy tego nie będę robić...

**Maciej Adamski:** To jest hipokryzja?

**Maciej Koszewski:** Dochodzimy do ważnego wniosku, że kiedy mówimy o wartościach czy odpowiedzialności, musimy wejść w głęboki kontekst danej sytuacji. Przychodzi taki moment, że nie możemy pozostać na poziomie ogólności, że musimy wejść głęboko w dane zdarzenie. Pewne sprawy trzeba rozpatrywać z konkretną perspektywą danej sytuacji, danego człowieka, jego położenia, sytuacji materialnej, politycznej...

**Maciej Woźniak:** Historycznej, możliwych uwarunkowań.

**Maciej Koszewski:** Tak. Przychodzi taka chwila, kiedy nie możemy operować tylko ogólnymi pojęciami.

**Magdalena Saganiak:** Wtedy się okazuje, że ogólne pojęcia są bardzo często niewystarczające do rozwikłania tej sytuacji. Życie nam stale narzuca nowe problemy moralne, które wymagają doskonalenia naszego podejścia do moralności, wartości i odpowiedzialności. To jest proces, a nie wiedza, którą można raz nabyć i używać jej przez całe życie.

**Maciej Koszewski:** Tego typu myślenie o ocenie moralnej możliwej tylko w indywidualnej sytuacji danego człowieka, pojawia się w teologiczno-moralnych rozważaniach wokół tak zwanych „drugich małżeństw” w kontekście ich pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Papież Franciszek zaleca, aby każdy przypadek kierownicy duchowi badali oddzielnie, nie podaje w tej sytuacji rozwiązania ogólnego. Wydaje się, że żyjemy w czasach, w których trudno ocenić coś tylko ogólnie, że istnieje potrzeba zindywidualizowanego oglądu.

**Weronika Rychta:** To świadczy o tym, że jest jednak taka wartość, która nawet najogólniej ujęta jest zawsze niepodważalna – i to jest miłość, bo właśnie miłość sprawia, że chcemy sytuację danego człowieka rozpatrzyć indywidualnie i spojrzeć na to, co faktycznie się stało, zamiast nakładać etykietę.

**Jadwiga Puzynina:** Tak, miłość... ale miłość do kogo? Mam na myśli sytuację osoby męczzonej przez śledczych UB, którzy chcą się dowiedzieć, kto z kim współpracował, kto jest jeszcze do uwięzienia. Ta osoba oczywiście kłamie, ale kłamie tym urzędnikom, więc to jest sytuacja, w której to kłamstwo można absolutnie usprawiedliwić.

**Magdalena Saganiak:** Tak, ja też mam poczucie, że to przypadek, w którym możemy powiedzenie nieprawdy absolutnie usprawiedliwić. Nie miałabym tutaj wręcz najmniejszego zastrzeżenia. To jest ochrona życia innych ludzi. To jest wartość nadrzędna, która jest na pewno wyższa od mówienia prawdy.

**Weronika Rychta:** Co ciekawe, to jest poniekąd ochrona i tych ubowców przed uczynieniem zła człowiekowi, któremu chcą zaszkodzić.

**Magdalena Saganiak:** Też można to tak powiedzieć, tak, to jest bardzo ciekawa uwaga.

**Jadwiga Puzynina:** Tak.

**Magdalena Saganiak:** Przypomniał mi się przykład, który bardzo mnie poruszył. W jednym z opowiadań Korczaka jest taka scena... Podczas okupacji w sierocińcu dzieciom przydzielano dziennie jedną kromkę chleba z marmoladą. Korczak zauważył, że jedno z dzieci już nie żyje, a drugie dziecko kładzie mu na poduszce kromkę chleba z marmoladą. Korczak zapytał: „Czemu to robisz?”, nie wiedząc, czy to dziecko zdaje sobie sprawę z tego, czy ktoś żyje, czy nie żyje. Okazało się, że dziecko rozumie, że to drugie już nie żyje, ale wie, że należy mu się ta kromka chleba z marmoladą, więc mu ją przynosi. To poruszająca scena, wokół której Korczak osnuwa rozważania o miłości i sprawiedliwości.

**Jadwiga Puzynina:** Tak. Ta miłość... Tylko gdzie ona ma sięgać i jak?

**Magdalena Saganiak:** „Z nich zaś największa jest miłość”.

**Głosy wielu osób:** Tak!

**Magdalena Saganiak:** To chyba mogłaby być puenta naszej rozmowy?

**Jadwiga Puzynina:** Tak, miłość do wszystkich, także do tych, których niby potępiamy, z którymi się nie zgadzamy.

**Magdalena Saganiak:** Których chcielibyśmy kochać mądrze, choć nie wiemy, jak ich kochać, żeby się im przysłużyć i urzeczywistnić przez tę miłość dobro.

**Jadwiga Puzynina:** Tak.



# **Streszczenia**

## **Artykuły naukowe**

**Witold Starnawski**

### **Kilka uwag na temat odpowiedzialności za słowo z perspektywy ontologicznej**

Rozważania nad ponoszeniem odpowiedzialności (i współodpowiedzialności) za słowo w świecie realnym i intencjonalnym (w świecie sztuki) prowadzone są z perspektywy filozofii klasycznej i teorii osoby (myśl Karola Wojtyły – Jana Pawła II i Romana Ingardena). Słowo nie jest własnością osoby ani tylko jej narzędziem, ma ono nie-indywidualny charakter. Człowiek jest twórcą słowa, lecz nie stwórcą rzeczywistości, do której się ono odnosi. Tworzenie jest naśladowaniem stwarzania – zwłaszcza w przypadku świata intencjonalnego (wyobrażonego). Źródłem obecnego kryzysu słowa jest zerwanie związku słowa z rzeczywistością, jego instrumentalizacja oraz to, co można by określić jako „depersonalizację słowa”. Odrębnym problemem jest odpowiedzialność za słowo w świecie sztuki (nie-realnym), w tym dopuszczalność i granice stosowania prowokacji czy problem udawania czy też „kłamstwa”.

**Szymon Kurpanik**

### **Rozum odpowiedzialny za słowo**

Problem odpowiedzialności za słowo potraktowany został w artykule jako zjawisko z istoty swej złożone: wymagające analizy, która na poziomie teorii łączy z sobą różne jego aspekty: moralny i racjonalny, indywidualny i społeczny. Artykuł pokazuje, jak możliwa jest tego rodzaju analiza po „zwrocie językowym” we współczesnej filozofii i humanistyce, a zatem bez „mocnego” uzasadnienia metafizycznego lub transcendentального. Możliwość tę rozpoznano i opisano z perspektywy teorii Jürgena Habermasa. Oznacza to, że pojęcie „odpowiedzialności za słowo” wywiedziono

tu ze struktury rozumu komunikacyjnego, ograniczając jego zasięg jako podstawy uzasadnienia praw regulujących nasze zachowania językowe. Teoria rozumu komunikacyjnego implikuje pojęcie „odpowiedzialności komunikacyjnej” odpowiednie do warunków racjonalnego dyskursu, którego wyniki cechuje zarazem intersubiektywność i obalalność w praktyce językowej. Artykuł jest próbą wykazania, że tym, co prawo może gwarantować w owym kontekście, nie jest żadna uniwersalna definicja odpowiedzialności za słowo, ale sama możliwość jej uzyskiwania dzięki językowemu porozumieniu racjonalnych podmiotów komunikacji.

**Magdalena Saganiak**

### **Słowo badacza wobec słowa twórcy – problemy metodologiczne i etyczne**

Autorka ujmuje wypowiedź jako akt osadzony w regułach pragmatyki języka. Odpowiedzialność za słowo w komunikacji literackiej rozumie jako odpowiedzialność za swoje słowo – wchodzące w relację ze słowem już wypowiedzianym (ogłoszonym), zwłaszcza słowem cudzym (niewłasnym). Relacje między wypowiedziami są regulowane przez pragmatyczne normy językowe i normy społeczne. Jedną z najbardziej wyrazistych norm jest tzw. dopuszczalność. U jej podstaw – jak pokazuje badanie – stoi godność mówiącego i zakaz odmawiania mu odpowiedzialności za jego wypowiedź. Niedopuszczalne jest przypisywanie czyjejś wypowiedzi celu, sensu i relacji do rzeczywistości, której nie posiadała. Jest to atak na godność i naruszenie tożsamości tej osoby.

Autorka przenosi rozważania na relację między wypowiedzią literacką a jej odczytaniem w nauce, w sztuce interpretacji i na scenie – w różnych ujęciach metodologicznych. Rozważa odrębność wypowiedzi literackiej na tle innych aktów mowy, takich jak: fikcjonalność, wielopoziomowość, ukrycie i rozszczepienie podmiotu wypowiedzi w tekście. W ujęciu hermeneutycznym, fenomenologicznym, strukturalistycznym czy semiotycznym utrudnia to zadanie odpowiedzialnego odczytania, ale go nie unie możliwia, każda bowiem wypowiedź literacka danego czasu historycznego wchodzi w pewną grę społeczną, którą można odtworzyć jako zespół pragmatycznych reguł nadających sens i służących odczytaniu sensu, będących niezbywalnym kontekstem tej wypowiedzi. Inaczej ujmuje się tę kwestię w metodologiach postmodernistycznych, które odmawiają autorowi panowania nad sensem tekstu, bezprawnie zakładając jego niespójność. Uzyskują ją niekiedy poprzez wpisanie tekstu w obce mu dyskursy i konwencje komunikacyjne.

**Agata Brajerska-Mazur**

### **Lojalność tłumacza**

W artykule omówiono zmieniające się teorie przekładoznawcze, które lokują wierność tłumaczy w różnych elementach procesu translacyjnego. Raz wymaga się od nich

wierności wobec autora tekstu źródłowego, innym razem wobec oryginału lub kolejno: czytelników pierwowzoru, kultury wyjściowej, kultury docelowej, odbiorcy przekładu, zleceniodawcy przekładu, norm docelowych itp. Raz traktuje się tłumacza jako kopistę, innym razem pozwala mu się ingerować w tekst i być jego drugim autorem (czasem ważniejszym niż twórca pierwowzoru!). Te zmieniające się normy translatoryczne są opisane w artykule z punktu widzenia ETYKI SŁOWA, stąd najbardziej uwypuklona została w nim jedna z nowszych teorii przekładu – tj. szkoła manipulistów. Od lojalności tłumacza (wobec kogo? czego?) zależy kształt przekładu, który z kolei wpływa na rzesze czytelników, ich poglądy i postawy życiowe. Gdzie więc tłumacz ma tę lojalność lokować, wobec kogo i czego ma być wierny? W artykule zostają także udzielone odpowiedzi na te pytania.

**Mirosława Ołdakowska-Kufłowa**  
**Sprawczość czy manipulacja?**

**Kilka uwag na marginesie aktualnych trendów w humanistyce**

Artykuł dotyczy niektórych typowych cech terminologii, używanej we współczesnej humanistyce performatywnej, w posthumanizmie, w transhumanizmie i w antropologii rzeczy. Przeanalizowano kilka przykładów specyficznego użycia wyrażeń językowych, podporządkowanego czynnikom, które wyżej wymienione trendy uznają za podstawową wartość podejmowanych działań. Ich celem jest odrzucenie wizji świata ukształtowanej z ludzkiego i humanistycznego punktu widzenia. Dokonuje się to poprzez zatarcie różnicy między ludźmi, zwierzętami, roślinami, urządzeniami elektronicznymi i tak zwanymi istotami mieszanymi. Jak wykazują badania, wyrażenia te przejawiają cechy mowy, które Michał Głowiński określił jako typowe dla propagandy komunistycznej. Dotyczy to zwłaszcza zjawiska arbitralnego używania wyrażeń wziętych z języka ogólnego i nadawania im innego sensu, co prowadzi do dewastacji systemu znaków, którym mówi cała społeczność.

**Maria Anna Dudek**  
**Rzecz o wolności słowa,**  
**czyli Norwidowa refleksja nad słowem i odpowiedzialnością za słowo**

Artykuł poświęcony jest rozważaniom nad słowem, w tym odpowiedzialnością za słowo, w poemacie *Rzecz o wolności słowa* Cypriana Kamila Norwida. Omawia podstawowe kategorie antropologiczne w twórczości poety (gesty, interakcja, sytuacja przestrzenna), a także główne wątki tematyczne analizowanego utworu: uprzedmiotowienie słowa, rola języka w budowaniu tożsamości kulturowej, wynalazek pisma, terminologia muzyczna, chrześcijański *logos*, etyka słowa oraz ciekawość kulturoznawcza. Całość rozważań podsumowuje ogólna refleksja humanistyczna, podkreślająca wagę wolności słowa i odpowiedzialności za słowo.

**Marzena Mroczek**

**Kształowanie odpowiedzialności dziecka w pismach literackich Janusza Korczaka.  
Rekonesans**

Janusz Korczak traktował okres dzieciństwa nie jako przygotowanie do dorosłości, ale jako ważny etap w życiu człowieka, w którym dziecko podejmuje już działania, za jakie jest odpowiedzialne. Nauczał dziecko nie tylko szacunku dla dorosłych, ale także szacunku dla innych dzieci i samego siebie. W jednej z pogadarek radiowych uświadamiał dziecku, za co może być szanowane: za odwagę przyznania się do winy (i nauczał, że nie ma takiej wielkiej winy, której nie można by wybaczyć), czyli za odpowiedzialność za swój postępek. W akcie przyznania się do winy, kiedy mały człowiek używa słowa „Ja”, staje się ono najpiękniejszym słowem świata, ponieważ w nim ujawnia się człowieczeństwo. W utworach literackich Korczak opisywał także bardziej złożone przypadki dojrzewania dziecka do odpowiedzialności, kiedy młody człowiek staje się świadom niemożliwości dochowania norm, których jest uczony, a zarazem pragnie ich przestrzegać, co sprawia, że czuje się zarazem winnym, usprawiedliwionym i żądającym sprawiedliwości. Autorka osadza Korczakowskie myślenie o odpowiedzialności w refleksji Romana Ingardena, który wiązał człowieczeństwo z odpowiedzialnością, a odpowiedzialność z wolnością i możliwością działania, wskazując na ograniczenia odpowiedzialności w warunkach ograniczenia wyboru działania.

**Maciej Woźniak**

**Sposoby ekspozycji problemów etycznych w *Mistrzu Bronisława Wildsteina***

W artykule analizie poddano powieść *Mistrz Bronisława Wildsteina*. Analiza utworu polskiego prozaika stanowi wstęp do rozważań nad istotą gatunku powieściowego. Przedstawione w artykule refleksje koncentrują się wokół dwóch głównych, łączących się ze sobą kwestii – biograficznej natury powieści, a przede wszystkim pytania o etyczne przesłanie utworu. Postawione zostaje również pytanie szersze – w jakim stopniu literatura może i powinna stawiać sobie za cel podnoszenie problemów etycznych. W rozważaniach na ten temat przywołane zostają myśli m.in. Stanisława Barańczaka, Ericha Auerbacha czy Vladimira Nabokova.

**Paweł Kuciński**

**Słowo w służbie ideologii**

Niniejszy artykuł jest próbą współczesnego odczytania klasycznej relacji słowa – literackiego i szerzej, rozumianego jako tekst kultury – estetycznego do ideologii, w jej klasycznych i można sądzić – wciąż jeszcze mających swoje reperkusje społeczne i semiotyczne – definicjach. Nowe zderzenie dwu sił: polityki i estetyki/kultury następuje w koniecznym związku z kategorią odpowiedzialności: pojęciem nie tylko z zakresu etyki teoretycznej, ale przede wszystkim praktycznych uwarunkowań dyskursu i praktyki społecznej w ogóle. Autor dowodzi, jak zmieniało się podejście do ideologii

od jawnej próby sił – klasyczne definicje ideologii ścierały się z klasycznym rozumieniem literatury i sztuki, ich antropologią, do prób lub raczej – immunizacji – polityki przez sztuki i kulturę, właśnie w etyce odpowiedzialności jako narzędziu krytycznego myślenia o historii – upatrującej sukcesu słowa wolnego i niezawisłego.

**Ewa Rosiak-Zięba**

### **O poprawności politycznej, tzw. mowie nienawiści i odpowiedzialności za słowo**

Niniejszy artykuł jest próbą współczesnego odczytania klasycznej relacji słowa – literackiego i szerzej, rozumianego jako tekst kultury – estetycznego do ideologii, w jej klasycznych i można sądzić – wciąż jeszcze mających swoje reperkusje społeczne i semiotyczne – definicjach. Nowe zderzenie dwu sił: polityki i estetyki/kultury następuje w koniecznym związku z kategorią odpowiedzialności: pojęciem nie tylko z zakresu etyki teoretycznej, ale przede wszystkim praktycznych uwarunkowań dyskursu i praktyki społecznej w ogóle. Autor dowodzi, jak zmieniało się podejście do ideologii: od jawnej próby sił – klasyczne definicje ideologii ścierały się z klasycznym rozumieniem literatury i sztuki, ich antropologią; do prób lub raczej – immunizacji – polityki przez sztuki i kulturę, właśnie w etyce odpowiedzialności jako narzędziu krytycznego myślenia o historii, upatrujących sukcesu słowa wolnego i niezawisłego.

**Paweł Trzaskowski**

### **Odpowiedzialność portalu za społeczność komentujących. Wnioski z krytycznej analizy hejtu**

W artykule podjęto zagadnienie odpowiedzialności portalu internetowego za komentarze zamieszczane przez jego użytkowników. Autor oparł swoją pracę na założeniach krytycznej analizy dyskursu, która często zawiera w sobie komponent prognostyczny – receptę badacza na rozwiązanie danego problemu społecznego. Tym samym w tekście przedstawiono działania, które mogą zostać podjęte przez moderatorów i administratorów stron, aby przeciwdziałać nieetycznym zjawiskom językowym (hejtowi). Na język komentujących można wpłynąć, próbując wyznaczyć odpowiedni wzorzec komunikacji, wprowadzając odpowiednie regulaminy i konsekwentnie je egzekwując, ograniczając liczbę zamieszczanych komentarzy oraz implementując sprawiedliwy i przejrzysty system nagród i kar dla użytkowników.

### **Żywe słowo poszukujące**

**Siergiej Gindin**  
**Etyka filologa**

Zapis wykładu, dotyczącego etyki filologa, kończącego cykl „Wprowadzenie do filologii ogólnej”, prowadzony przez Siergieja Gindina w Rosyjskim Państwowym Uniwersytecie Humanistycznym (RGGU), dokonany przez uczniów. Dotyczy specyficznych



problemów o charakterze etycznym, pojawiających się w pracy filologa, i norm, które mogą być pomocne przy ich rozwiązywaniu. Awierincew mówi: „Filologia to odpowiedzialna wola zrozumienia Innego”. Tak ujęta praca filologa rozpięta jest między sprzecznościami. Z jednej strony, filolog powinien przestrzegać zasady dystansu wobec tekstu, zakładając, że jego autor i współcześni mu odbiorcy różnią się od współczesnego odbiorcy, ale z drugiej strony, powinien też zaangażować się osobiście w proces rozumienia tekstu, kontrolując jednakże element subiektywny. W pracy z konkretnym tekstem powinny kierować filologiem praktyczne zasady: „Przed wszystkim staraj się tekstowi nie szkodzić” (analogicznie do zasady lekarzy), „Nie przysyłaj sobie tekstu, który wydajesz lub tłumaczysz”, „Opublikuj tekst nieznanymi i podaj o tym informację”, „Traktuj wszystkich autorów jednakowo”, „Wykorzystaj wszystkie dostępne ci źródła informacji, aby upewnić się o autentyczności tekstu i warunkach jego powstania”. Sprawy te zostały omówione na konkretnych przykładach krytycznych tekstów, opublikowanych w Rosji radzieckiej, godzących w dobre imię uznanych osób świata literackiego, które mogły powstać pod przymusem lub zostać sfalszowane przez państwowego wydawcę ze względów politycznych.

### **Stanisław Świder** **Etyka autentyczności na scenie**

Autor jest aktorem, reżyserem i nauczycielem mowy scenicznej. Porusza zagadnienie prawdy w odniesieniu do gry aktorskiej. Zastanawiając się nad możliwością przedstawienia tego zagadnienia, wchodzi na grunt retoryki. Widzi ją jednak nie jako uniwersalną sztukę posługiwania się słowem w celu wywarcia pożądanego efektu u słuchaczy, lecz postuluje istnienie wielu typów retoryki. Każdy z nich jest związany z określoną wizją świata i słowa, które go opisuje. Każda aktywność retoryczna, także akt mowy scenicznej, polega na zbudowaniu płaszczyzny porozumienia między nadawcą a odbiorcą. Autor przedstawia to porozumienie w kategoriach Gadamerowskich, odwołując się do znanej metafory fuzji horyzontów. Zauważając jednak konieczne oddalenie tych horyzontów, wynikające z odmienności doświadczeń nadawcy i odbiorcy, poszukuje sposobu opisu sfery, w której może dojść do ich przecięcia lub przynajmniej zbliżenia. Dochodzi do wniosku, że warunkiem zbliżenia horyzontów jest użycie wyobraźni. W tym punkcie rozważań odwołuje się do Kantowskiego rozumienia wyobraźni, przefiltrowanego przez interpretację Heideggera. Wyobraźnia ta nie jest empiryczna, lecz transcendentna – jest warunkiem możliwości przestrzenno-czasowych relacji, jakie zachodzą między pojęciami przez nas artykułowanymi, z jednej strony, a różnorodnością danych naszej zmysłowości, z drugiej strony. Tak rozumiana wyobraźnia odpowiada za akt szczególnego wzbudzenia nadawcy (retora, aktora), który to akt – jeśli jest nacechowany autentycznością – może sprawić wzbudzenie widza. Autor rozróżnia etykę prawdy (posługującą się Arystotelesowską koncepcją prawdy) i etykę autentyczności, którą wiąże z kategorią prawdopodobieństwa, wprowadzoną również przez Arystotelesa w *Poetyce* i w *Retoryce*.

**Andrzej Białas**

### **Śmiertelne niebezpieczeństwo. Odpowiedzialność badacza w naukach przyrodniczych**

Mowa wygłoszona w Senacie RP, publikowana także w czasopiśmie akademickim „Pauza”. Stawia problem odpowiedzialności badacza nauk empirycznych, który z pozoru wydaje się prosty, a w każdym razie prostszy niż w naukach humanistycznych. Uczony powinien głosić prawdę, a w naukach przyrodniczych wciąż jeszcze można ją rozumieć w klasycznym sensie Arystotelesowskim. Zasada weryfikacji głoszonych prawd w doświadczeniu, które mogą powtórzyć inni badacze, dość skutecznie broni świat nauki przed pomyłkami lub mistyfikacjami. Pojawia się jednak niebezpieczeństwo, polegające na tym, że uczeni przyrodznawcy są zmuszani do brania udziału we współczesnym życiu społecznym, które opiera się na nieustannym spektaklu. Trwa spektakl medialny, który pożera rzeczywistość i sprawia, iż jesteśmy otoczeni przez kłamstwo. Chociaż społeczny prestiż uczonego wciąż jeszcze polega na służbie prawdzie, zachowanie tej „nawnej” postawy staje się zadaniem heroicznym. Ranga badacza poza jego środowiskiem i możliwość uzyskania przez niego środków na badania jest coraz bardziej uzależniona od czynników, które nie mają nic wspólnego z poszukiwaniem prawdy i rozpoznaniem merytorycznej wartości badań.

**Krzysztof Maurin**  
**Odpowiedzialność**

Krzysztof Maurin twierdzi, że zdolność podejmowania odpowiedzialności jest tym samym, co człowieczeństwo. Wiąże jednak odpowiedzialność nie z nastawieniem podmiotowym, ale ze strukturą stanu rzeczy w obszarze możliwości. Tym bardziej jestem odpowiedzialny, im większą mam władzę, im szerszy mam zakres kompetencji. Rzeczywisty problem odpowiedzialności nie wychodzi od podmiotu i jego decyzji etycznych, lecz od samej sytuacji. Dlatego istnieją zadania tak trudne, że nikt nie chce się ich odpowiedzialnie podejmować. Na tle takiego rozumienia odpowiedzialności Maurin wprowadza rozumienie historii jako zespół procesów w czasie, które podpadają w obszar możliwej ludzkiej odpowiedzialności. Historia ludzkości jest horyzontem odpowiedzialności. Jest to odpowiedzialność za przeszłość, za „spuściznę minionych pokoleń: za to, co zrobimy z pracą, walką, marzeniami: byśmy sami i nasza terażniejszość stali się możliwością, dla której one pracowały”. Jest to także odpowiedzialność za przyszłość – jesteśmy rzeczywiście odpowiedzialni przed następnymi pokoleniami za stany rzeczy, które wynikną z naszych działań i będą dla nich sferą możliwego działania. Przed ludzkością stoją dziś zadania większe niż kiedyś, ponieważ każdy etap rozwoju nauki i cywilizacji powiększa obszar możliwości i zwiększa zakres odpowiedzialności. Zadania te są tak wielkie, że mogą je odpowiedzialnie podjąć już tylko podmioty zbiorowe.



## **Abstracts**

**Witold Starnawski**

### **Some remarks on responsibility for the word from an ontological standpoint**

The proposed considerations on responsibility, including shared responsibility, for words in the real world and in an intentional one (the world of art) are from the standpoint of classical philosophy and the theory of person (specifically, the thought of Karol Wojtyła/John Paul II and Roman Ingarden). Word is not property of a person, nor is it merely a person's tool or instrument; word is non-individual. A creator of words, man is not the creator of the reality to which the words refer. Creative acts imitate the Creation, which is particularly true for the intentional (imagined) world. The present-day crisis of word is the severed connection or association between the word and the reality as well as instrumentalisation and 'de-personalisation' of the word. Responsibility for the word in the (non-real) world of art is a separate problem, which extends to admissibility and limits of provocation or the issue of pretending/'misrepresentation'.

**Szymon Kurpanik**

### **The reason's responsibility for words**

The article approaches responsibility for words as an essentially multilayered problem that calls for analysis which would merge its different aspects on the level of theory. Demonstrated are the ways in which such analysis is feasible after the linguistic turn in contemporary philosophy and human sciences, with no 'powerful' metaphysical or transcendental justification. This feasibility is recognised and characterised from the standpoint of the theory proposed by Jurgen Habermas. Consequently, the notion of 'responsibility for the word (for words)' is deduced from the structure of communicative reason, which limits its range as the basis for justification of the laws

regulating our linguistic behaviour. The theory of communicative reason implicates the notion of 'communicative responsibility' which is adequate to the conditions of rational discourse, whose results are inter-subjective and which can always be challenged through linguistic practice. The article seeks to prove that what can be guaranteed by the law in this context is no universal definition of responsibility of words but the very possibility of arriving at such a definition through language-based communication and mutual understanding between reasonable actors of communication.

### **Magdalena Saganiak**

#### **Researcher's word versus creative artist's word: methodological and ethical issues**

The essay approaches utterance as an act embedded in the rules of language pragmatics. Responsibility for the word in literary communication is understood as responsibility for the author's own word which enters into a relationship with the already-uttered (announced) word – particularly, someone else's (not the author's own) word. Relations between the utterances are regulated by pragmatic linguistic norms and social norms – 'admissibility' being one of the most expressive standards. As shown by research, its foundation is the dignity of the uttering individual and the ban on denying his/her responsibility for his/her utterance. Ascribing one's utterance a purpose, sense or meaning, and/or relation to the reality that is *not* there is inadmissible – this being an attack on the dignity and infringement of the person's identity.

These considerations are transferred to the relation between the literary utterance and its readings in science, in the art of interpretation, and on the stage, in different methodological approaches. Considered is a distinctiveness of the literary utterance compared to the other acts of speech, with its fictionality, multidimensional/multi-level character, hidden and split 'speaking subject' in the text. In the hermeneutic, phenomenological, structuralist, or semiotic approaches, this makes a responsible reading difficult – but does not prevent it, since any literary utterance produced in a given historical period or moment enters a certain social game that is reconstructible as a set of pragmatic rules that give meaning and serve the reading of a meaning or sense – and, form the utterance's indispensable context. Postmodern(ist) methodologies tend to offer a different approach, denying the author's right to be in control of the text's meaning, illegitimately assuming its incoherence. Such effect is at times achieved through making a text part of discourses and communication conventions that are basically alien to it.

### **Sergey Gindin**

#### **The ethics of philologists**

A transcript of the lecture on the ethics of philologists, which crowned a series of 'Introduction to General Philology' lectures delivered by Sergey Gindin at the Russian State University for the Humanities (RGGU) and taken down by the attending students, deals with specific ethical problems appearing in philologists' work and the norms or standards that may prove helpful in solving them. In Sergey Averintsev's

words, "Philology is a responsible will to understand the Other". In such an approach, the effort and activity of a philologist balances between contradictions. On the one hand, the philologist should observe the principle of keeping a distance toward the text concerned, assuming that both the author and his/her contemporary readers were different from the researcher's contemporary ones. On the other, s/he should get personally involved in the process of comprehending the text, whilst keeping the subjective element under control. In his or her work on a specified text, the philologist should be driven by the practical principles: "Above all, do your best not to do harm to the text" (analogously to the physician's oath); "Do not obscure the text you are editing or translating with your own self"; "Publish an unknown text and notify the others"; "Treat all the authors equally"; "Make use of all the sources of information available in order to make certain the authenticity of the text and the conditions of its production". These aspects are discussed with use of concrete examples of critical texts published in the Soviet Russia and tarnishing the good name of noted and respected exponents of the literary circles. Such texts might have been written under coercion or forged by the State-controlled publishers for political reasons.

**Agata Brajerska-Mazur**  
**Loyalty in translator's work**

The essay discusses various changing translational theories which place the translator's loyalty in different elements of the translational process. Some of the theories place a bet on loyalty toward the author of the source text; others require faithfulness toward the original work or to its readers, source culture, target culture, target recipients, translation commissioner, norms of the target culture, and so on. Translators are sometimes treated as mere copyists, and sometimes as the 'second author' (often even more important than the one who wrote the original texts). The article describes these changing translational norms from the standpoint of ethics of the word, focusing on one of the recent theories called the 'Manipulation School'. A translator's loyalty (to what and whom?) thoroughly influences the translation in its final form, which, in turn, affects its readers, their views and attitudes. So, where should translators place their loyalty, to *whom* and to *what* namely should they be faithful? The essay does provide some answers.

**Mirosława Ołdakowska-Kufłowa**  
**Agency or manipulation? A few remarks on the fringes of current trends in humanities**

The article includes observations on some characteristics of expressions typical for authors of the new humanities, performative humanities, posthumanities, transhumanities, and the anthropology of things. Some examples of the specific use of language subordinated to agency, which the aforementioned trends recognise as the basic value of the undertaken actions, are analysed. They serve to reject the world's vision which is formed by human and humanistic point of view. This is accomplished by blurring

the differences between people, animals, plants, objects, electronic devices and the so-called mixed beings. The study on these ways of language usage have shown that they have some features which some years ago Michał Głowiński described as specific to communist propaganda. It mainly concerns the phenomenon of arbitrary usage of expressions taken from general language which leads to its devastation – as, inter alia, some of its elements are adopted, but they are given another sense.

**Maria Anna Dudek**

***On the liberty of the Word: Norwid's reflection on the word and responsibility for it***

The article deals with the consideration over the word, including responsibility for one's words, in the poem *Rzecz o wolności słowa* [On the Liberty of the Word] by Cyprian Kamil Norwid. Presented are some basic anthropological models in Norwid's poetry (gestures, interaction, spatial situation) as well as the main themes of the poem: objectification of the word, the role of language in constructing cultural identity, the invention of writing, music terms, the Christian *logos*, the ethics of word, and curiosity for different cultures. The analysis is summarised with a general humanistic statement emphasising the importance of freedom of speech and the liberty of the word, as well as the responsibility for one's words.

**Maciej Woźniak**

***The display of ethical problems in Bronisław Wildstein's novel Mistrz***

The article analyses the novel *Mistrz* [The Master] by Bronisław Wildstein, Polish fiction writer and journalist. The proposed analysis is an introduction to some considerations on the essence of the genre of novel. The reflection focuses on two main interrelated issues, the biographical nature of the novel and, primarily, the question of the work's ethical message. A broader question is also posed – namely, how literature can and should set as its goal the raising of ethical problems. In seeking an answer, thoughts of Stanisław Barańczak, Erich Auerbach, Vladimir Nabokov and other authors are recalled.

**Marzena Mroczek**

***The shaping of child's responsibility in Janusz Korczak's literary writings.  
An exploratory study***

Janusz Korczak approached the childhood period as not the one of preparation for adulthood but an important period in a human's life, during which the child already takes actions for which s/he is responsible. Korczak taught children respect towards their elders as well as for the other children and themselves. In one of his radio talks he made his young listeners aware of what it is that s/he might win respect: the courage of admitting his/her guilt (there is no guilt so serious that would not be forgiven, he taught) – that is, responsibility for one's transgression. In the act of admitting one's

fault, when the boy or the girl uses the word 'I', the latter becomes the most beautiful word in the world as it is in it that humanity reveals itself. In his literary pieces, Korczak described even more complex instances of the child's maturing toward responsibility, when the young man becomes aware of the impossibility to observe the norms or standards s/he has been taught whilst in parallel s/he is willing to follow them, which results in his/her feeling guilty, pardonable, and demanding justice at the same time. Korczak's reflection on responsibility is set by the author in the context of Roman Ingarden's thought that associated humanity with responsibility, and responsibility with freedom and possibility to act, pointing to the limitations of responsibility under the conditions of restricted choice of action.

**Paweł Kuciński**  
**Words in service of ideologies**

The paper seeks to propose a modern reading of the classical relationship between the word – in its literary dimension and in a broader (aesthetic) context, as a cultural text – and ideology, in its classical definitions which possibly still imply certain social and semiotic repercussions. A recent clash between the two forces, politics and aesthetic/culture, occurs in the necessary association with the category of responsibility. The latter is a notion not only in the domain of theoretical ethics but it primarily relates to the practical determinants of social discourse and practice in general. The author demonstrates how the approach towards ideology evolved: from an overt trial of strengths/forces onwards, with classical definitions of ideology clashing against the classical understanding of literature and the arts, their anthropology, up to the attempts at immunising politics by the arts and culture, in the ethics of responsibility as an instrument of critical thinking about history that apparently strives for success of the Word, possibly free and independent.

**Ewa Rosiak-Zięba**  
**Political correctness, 'hate speech', and responsibility for the word**

Political correctness is an emotive phenomenon. Its advocates postulate taking efforts to combat discrimination against certain minorities, while opponents, not necessarily questioning this objective, have reservations about at least the proposed measures. This paper explores the most important points related to this phenomenon with regard to the issue of responsibility for the word. Analyses include not only the broadly understood concept of political correctness (involving, *inter alia*, struggling against the so called 'hate speech') but also selected strategies for implementing its postulates. Proposed is a definition of the concept of responsibility for the word as an obligation to bear the consequences of a given statement towards an entity or entities due to a certain norm or a set of norms. Concluding analyses concern some political correctness issues in the aspect of the relations between standards of freedom of speech and responsibility for the word.



**Paweł Trzaskowski**

**Website's responsibility for the commentators' community.  
Conclusions of a critical analysis of hateful/spiteful online comments**

This article addresses the issue of websites' responsibility for the comments that are posted by their users. According to the principles of critical discourse analysis, my work includes a prognostic component – the researcher's proposed solution of a given problem. Thus, the essay proposes actions that can be taken by online moderators and site administrators to counteract unethical language on the Internet [referred to in Polish as *hejt* (a Polonised version of 'hate')]. This language can be influenced by trying to establish the appropriate communication pattern, imposing relevant regulations and consistently enforcing them, limiting the number of comments, and implementing a fair and transparent system of rewards and penalties.

**Stanisław Świder**

**The ethics of authenticity on the theatre stage**

This essay by an actor, director, and stage speech teacher addresses the issue of truth in relation to acting. In considering the way in which to present the issue in question, he enters the realm of rhetoric, not only perceiving it as a universal art of using the word in order to exert the desired effect upon the listeners but also postulating the existence of multiple types of rhetoric. Each of them is associated with a specified vision of the world and of the word that describes it. Any rhetorical activity, including acts of stage speech, consists in building a middle ground between the sender and the recipient. The author presents such an agreement in Gadamerian terms, referring to the known metaphor of the merger of the horizons. Considering, however, the necessary distance between the horizons that is based on the dissimilarity between the experiences of the sender and the recipient, he seeks to describe the sphere in which they might be traversed or, at least, drawn closer to each other. The conclusion is that use of the imagination preconditions the rapprochement of the horizons. At this point, the author refers to the Kantian understanding of imagination, filtered through Heidegger's interpretation. Rather than empirical, such imagination is transcendental: it is the condition for a potential of spatial-temporal relationships occurring between the notions/concepts articulated by us, on the one hand, and the diversity of our sensuality's data, on the other. The imagination thus comprehended is responsible for the act of peculiar arousal of the sender (be it the rhetor, or the actor), which act, if marked by authenticity, may be inductive to the spectator. The author differentiates between the ethics of truth (which draws from the Aristotelian conception of truth) and the ethics of authenticity which is associated with the category of probability introduced by Aristotle in the *Poetics* and the *Rhetoric*.

**Andrzej Białas**

**The mortal danger. Researcher's responsibility in natural sciences**

A speech delivered at the Senate of the Republic of Poland and published in an academic periodical *Pauza*, the text poses the problem of responsibility of researchers dealing with empirical sciences, which apparently seems simple – in any case, simpler than in humanities. A scholar ought to proclaim the truth; in natural sciences, truth can still be comprehended in the classical Aristotelian meaning. The rule of verification of proclaimed truths through an experience that is repeatable by other researchers fairly efficiently defends the world of science against mistakes or mystifications. A peril occurs, though, which consists in the natural scientists being forced to participate in contemporary social life that is based, as it were, on an incessant spectacle: a mass-media show goes on which devours the reality and causes that we are surrounded by lies. Albeit the social prestige of scholars still consists in serving the truth, sticking to this 'naïve' attitude is becoming a heroic task. The rank of a scholar outside his or her milieu and the possibility for him/her to obtain funds for research is increasingly dependent on the factors that have nothing to do with searching for the truth and recognising the substantive value of research.

**Krzysztof Maurin**

**Responsibility**

The author states that the ability to assume responsibility is identical with humanity, and associates responsibility not with a subject-centred attitude or mindset but rather with the structure of the state-of-affairs within the area of possibilities. The real problem of responsibility is rooted not the situation itself, rather than in the subject and his/her ethical decisions. The greater one's power and scope of competencies, the more responsible s/he is. Hence, there are tasks so difficult that nobody is willing to take them up responsibly. In the context of such understanding of responsibility, the author introduces an understanding of history as a set of processes in time, which processes are within the horizon of the possible human responsibility. It is responsibility for the past, for "the heritage of the past generations; for what we do with the labour, struggle, and dreams – so that we, and our present time, become a potential they worked for". The responsibility also extends to the future: the states-of-affairs which ensue from our actions and will be the sphere of potential action for the generations to come. As it clearly follows, those who have most of the competencies – the workers of science – are burdened with the utmost responsibility for the continuation as well as adjustment or rectification of the tasks-to-tackle left by the predecessors. Greater challenges than ever are facing humanity these days, for each of the stages in the development of science and civilisation enlarges the area of possibilities and expands the scope of responsibility. These challenges and tasks have grown so big that only collective entities are potentially capable of coping with them.



## Noty

### o autorach artykułów i uczestnikach rozmów

**Marcin Adamski** (ur. 1995) – absolwent filologii polskiej UKSW w Warszawie (magisterium: *Nowe wymiary „bluszczowatości”. Dialogiczność, polifoniczność i synkretyzm gatunkowy w „Anhellim” Juliusza Słowackiego*). Nauczyciel języka polskiego w warszawskim liceum. Zainteresowania naukowe: poetyka, genologia, metodologia badań literackich, teoria i historia dramatu, literatura XX wieku, kultura Warszawy międzywojennej. Członek naukowego Koła Literackiego Studentów UKSW, publikował w studencko-doktoranckim czasopiśmie „Las Rzeczy”.

**Marcin Bartnikowski** – absolwent Akademii Teatralnej im. A. Zelwerowicza, Wydziału Sztuki Lalkarskiej w Białymstoku (2004), kierunku aktorskiego oraz filologii polskiej na UW (2001). W czasie studiów z kolegami z roku założył Akcję DZRT, później, zawiązaną w większym składzie, Kompanię Doomsday. Grał w spektaklach Teatru Dramatycznego w Białymstoku, Białostockiego Teatru Lalek, Teatru Dramatycznego m.st. Warszawy oraz Teatru Studio w Warszawie. Organizował 9 edycji Międzynarodowego Festiwalu Białysztuk (Przegląd Inicjatyw Teatralnych). Od roku 2006 wykładowca na Wydziale Sztuki Lalkarskiej Akademii Teatralnej (od 2014 po uzyskaniu habilitacji jako profesor nadzwyczajny). W roku 2009 założył Teatr Malabar Hotel, w którym pracuje jako aktor i pełni funkcję kierownika artystycznego. Od roku 2014 na stałe współpracuje ze sceną Przdownik Teatru Dramatycznego m.st. Warszawy. Trzykrotny stypendysta Programu Młoda Polska Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Autor tekstów dramatycznych: *Baldanders, Alicja?, Arszenik*.

**Andrzej Białas** (ur. 1936) – fizyk, profesor nauk matematyczno-fizycznych, prezes Polskiej Akademii Umiejętności w latach 2001–2018. Specjalizuje się w zagadnieniach z zakresu fizyki teoretycznej i fizyki wysokich energii. Istotną tematyką jego działalności badawczej był opis wielorodnej produkcji w zderzeniach hadronów i jąder atomowych (Białas–Bleszyńskiego–Czyża model tzw. zranionych nukleonów).

Współautor szeroko cytowanej pracy o zjawisku intermitencji (napisanej wraz z Robertem Peschanskim). Zawodowo związany z Instytutem Fizyki UJ oraz z Instytutem Fizyki Jądrowej PAN. Członek korespondent Polskiej Akademii Nauk od 1976, a od 1986 członek rzeczywisty tej instytucji. Był także członkiem Komitetu Fizyki PAN. Po reaktywacji Polskiej Akademii Umiejętności został jej członkiem, w 2001 objął funkcję prezesa PAU, którą sprawował do 2018. Organizował m.in. spotkania środowiska naukowego w ramach Krakowskiej Szkoły Fizyki Teoretycznej w Zakopanem. Odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski i innymi odznaczeniami.

**Agata Brajerska-Mazur** – dr hab., adiunkt w Zakładzie Lingwistyki Stosowanej UMCS, do września 2014 adiunkt w Katedrze Literatury Porównawczej KUL. Anglistka, norwidolog i przekładoznawca. Członkini Zespołu Etyki Słowa przy PAU. Ukończyła studia na filologii angielskiej KUL. Dwukrotna stypendystka Fundacji Norwidowskiej. Pracę doktorską na temat angielskich tłumaczeń utworów Norwida (publikacja książkowa TN KUL 2002) napisała pod kierunkiem prof. Stefana Sawickiego w Katedrze Teorii Literatury KUL, książkę habilitacyjną poświęciła przekładom wierszy Szymborskiej dokonanych przez Stanisława Barańczaka i Clare Cavanagh. Współautorka antologii przekładów utworów Norwida na język angielski (Cyprian Norwid, *Poems*, New York: Archipelago Books, 2011) oraz autorka ponad 70 artykułów z zakresu norwidologii i translatoryki, publikowanych głównie w „*Studia Norwidiana*”, „*Pamiętniku Literackim*”, „*Rocznikach Humanistycznych*”, międzynarodowym piśmie przekładoznawczym „*Babel*” oraz w seriach książkowych: *Język a komunikacja*, *Biblioteka Studia Norwidiana* i *Warsztaty Translatorskie*. Mając nadzieję, że z czasem rozwinie się w Katedrze nowa szkoła badania i oceny przekładu, wprowadza na swoich zajęciach metodę *kateny*, której jest autorką i propagatorką.

**Maria Anna Dudek** (ur. 1993) – kulturoznawca, absolwentka studiów licencjackich na kulturoznawstwie dalekowschodnim w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ (2012–2015) oraz studiów magisterskich o specjalności „Dzieło sztuki w kulturze” w Kolegium Artes Liberales UW (2016–2018). Współorganizatorka wystaw kulturoznawczych w małopolskich ośrodkach kultury, m.in. *Tajwan okiem kulturoznawcy* (styczeń–marzec 2016, Gminna Biblioteka Publiczna w Spytkowicach) oraz *Powiew Dalekiego Wschodu* (wrzesień–listopad 2017, Wadowicka Biblioteka Publiczna) i wydarzeń muzycznych. Zajmuje się medytacją, doświadczeniem religijnym i estetycznym oraz kształtowaniem tożsamości narodowej w różnych kulturach. W roku akademickim 2019/20 brała udział w pracach naukowego Koła Literackiego Studentów UKSW i publikowała w czasopiśmie „*Las Rzeczy*” (*Noli me tangere. Czy można dotknąć Chrystusa?*).

**Anna Gajewska** – aktorka. Absolwentka Akademii Teatralnej w Warszawie. Debiutowała na dużej scenie Teatru Dramatycznego im. G. Holoubka w Warszawie, z którym obecnie jest związana. Od 2003 wykładowca Wydziału Aktorskiego AT w Warszawie na Wydziale Lalkarskim w Białymstoku, gdzie prowadzi zajęcia z interpretacji prozy i wiersza. Autorka scenariusza i reżyser filmu *Warszawiacy* – dokumentu o warszawskiej społeczności Wietnamczyków, zrealizowanego przez Fundację Sztuki „Arteria”.

**Jarosław Gajewski** – aktor, pedagog, reżyser. Absolwent Wydziału Aktorskiego warszawskiej PWST im. Aleksandra Zelwerowicza (1984), dziś jej wykładowca

(1988 – asystent, 1994 – adiunkt, 2002 – profesor nadzwyczajny, 2012 – profesor zwyczajny), doktor habilitowany, profesor sztuk teatralnych; wieloletni prorektor PWST-AT (1993–1999 oraz 2002–2008), kierownik i pełnomocnik rektora ds. Teatru Collegium Nobilium (1999–2008). Współtwórca Międzynarodowego Festiwalu Szkół Teatralnych i członek Komitetu Organizacyjnego jego pierwszych trzech edycji (2002, 2003, 2005). Aktor warszawskich teatrów (Polskiego 1984–1987, Dramatycznego 1987–2003, Narodowego 2003–2010 i od 2016). Zastępca Dyrektora Naczelnego – Dyrektor Artystyczny Teatru Polskiego im. Arnolda Szyfmana 2011–2016. Prezes Polskiej Kompanii Teatralnej (od lipca 2019). Autor publikacji o sztuce aktorskiej. Laureat nagród artystycznych: Łódź (1984); Toruń (1986, 1989); Wrocław (1986, 1989); Opole (1988); Kalisz (1990, 1997, 2005), Gdańsk (1997), Warszawa (2013). Laureat Nagrody Ministra Kultury za osiągnięcia artystyczne i pedagogiczne (2001); Zasłużony Działacz Kultury (1996); Złoty Krzyż Zasługi (2002), Brązowy Medal Gloria Artis (2011).

**Siergiej I. Gindin** (ur. 1945) – docent, kierownik Katedry Lingwistyki Teoretycznej i Stosowanej, następnie Centrum Teorii Tekstu (Центр теории текста и лингвистического обеспечения коммуникации) w Rosyjskim Państwowym Uniwersytecie Humanistycznym. Starszy pracownik naukowy w Pracowni Lingwistyki Korpusowej i Poetyki Lingwistycznej w Instytucie Języka Rosyjskiego Rosyjskiej Akademii Nauk. Specjalista w dziedzinie lingwistyki tekstu, poetyki, wersologii, lingwistycznych problemów informatyki, historii językoznawstwa rosyjskiego, zwłaszcza myśli Grigorija Winokura. Znawca twórczości Walerego Briusowa i rosyjskiej poezji początku XX wieku. Od roku 1997 redaguje gazetę dla nauczycieli „Первое сентября”. Od roku 2001 redaktor „Московского лингвистического журнала”. Jest autorem ok. 300 prac naukowych, wśród nich: *Связный текст: формальное определение и элементы типологии* (Moskwa 1971); *Проблемы анализа и синтеза целого текста в системах машинного перевода, информационных и диалоговых системах* (Moskwa 1978); *What is a Text as a Basic Notion of Text Linguistics, [w:] Text vs Sentence Continued*, ed. J.S. Petofi (Hamburg 1981). Współredaktor monografii zbiorowej: *Язык. Культура. Гуманитарное знание. Научное наследие Г.О. Винокура* (Moskwa 1999). Wielokrotnie gościł na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW, głosząc wykłady i biorąc udział w konferencjach.

**Oskar Hamerski** (ur. 1976) – aktor. Absolwent PWST w Krakowie (1999). W latach 1999–2003 związany z Teatrem Nowym w Łodzi, gdzie zagrał m.in. tytułową rolę w *Hamlecie* w reż. K. Dejmka. Od roku 2005 w zespole Teatru Narodowego w Warszawie. Autor książki *Improwizacja teatralna wg Keitha Johnstone’a* (2012). Od 2016 prowadzi zajęcia z technik improwizacyjnych w Akademii Teatralnej w Warszawie.

**Jagoda Hernik Spalińska** – dr hab., prof. w IS PAN (Warszawa) w Zakładzie Teatru. Wydała: *Wileńskie Środy Literackie 1927–1939* (1998), *Życie teatralne w Wilnie podczas II wojny światowej* (2005), *Anty-Ifigenia* (2014). Publikuje m.in. w „Pamiętniku Teatralnym”, „Notatniku Teatralnym”, „Dialogu”, „Teatrze”, „Didaskaliach”, litewskich czasopismach „Teatras”, „Menotyra”. Redaktor naczelny portalu teatrologia.info.

**Maciej Koszewski** (ur. 1993) – polonista, absolwent filologii polskiej UKSW. Obszar jego zainteresowań badawczych to: literatura romantyczna oraz literatura i filozofia

rosyjska (renesans religijny XX wieku). Obronił pracę magisterską poświęconą Mickiewiczowi oraz Włodzimierzowi Sołowjowowi. Popularyzator kultury rosyjskiej – prowadził wykłady o baletach Diagilewa oraz o Annie Achmatowej w Izbie Pamięci Rodziny Grabskich w Sulejówku. Obok tego zajmuje się muzyką poważną i historią sztuki, zwłaszcza mody. Wiele własnych tekstów oraz fragmenty dziennika publikuje na swoim profilu facebookowym. Aktywny członek kół naukowych, animator życia naukowego na UKSW. Współorganizator sympozjum „Dionizos – Apollo – Chrystus. Wokół idei *Króla Rogera* Karola Szymanowskiego i Jarosława Iwaszkiewicza”. Debiutował poetycko na łamach „Lasu Rzeczy” w 2016 roku.

**o. Paweł Krupa** – dominikanin, historyk idei, mediewista, kaznodzieja. Studiował w Krakowie, Paryżu i Rzymie, w latach 1997–2010 członek Comissio Leonina przygotowującej krytyczne wydanie dzieł św. Tomasza z Akwinu, od 2010 do 2016 dyrektor Instytutu Tomistycznego, obecnie kapelan sióstr dominikanek w Radoniach. Autor książek: *Krupówki warszawskie* (t. 1–3); *Jutro ma na imię Bóg*; *Spowiedź jak na dłoni*; *Bośki adwokat*; *Koniec czasów*.

**Paweł Kuciński** (ur. 1979) – adiunkt na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW. Autor kilkunastu artykułów dotyczących literatury polskiej radykalnej prawicy lat 30. Zainteresowania naukowe: relacje literatury i polityki, kulturowa teoria i praktyka tekstu, komunikacja kulturowa, ideologiczna, polityczna i społeczna. Zajmuje się również dyskursem władzy, kategorią narzucenia i opresji w języku oraz zagadnieniem funkcjonowania kategorii estetycznych w totalitaryzmie.

**Szymon Kurpanik** (ur. 1984 w Rybniku) – dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Stopień doktora uzyskał w roku 2014 w Instytucie Filozofii UŚ w Katowicach na podstawie rozprawy pod tytułem *Kryzys tradycyjnej idei rozumu a ograniczenia teorii racjonalności*. W roku 2014 otrzymał nominację do Nagrody im. Barbary Skargi za esej *Animal rationale a cywilizacja naukowo-techniczna*. Publikował na łamach „Opcji”, „Albo albo”, „Historia@Teoria” i „Folia Philosophica”. Zainteresowania badawcze autora to między innymi filozoficzna teoria racjonalności, zjawisko historyczności i mitologizacji w recepcji idei rozumu, problematyka metodologii badań interdyscyplinarnych.

**Maja Margasińska** – pisarka, poetka, animatorka kultury, teatrolożka. Debiut powieściopisarski: *Skąd wieje wiatr* (Rebis 2010); wyróżnienie specjalne w konkursie „Wydaj wszystkich swoich bohaterów” Grupy PWN za powieść *Ballada o Czarnym Romanie*. Sztuki teatralne: adaptacja *Hamleta* dla dzieci (2016, Teatr Groteska w Krakowie), *Houston, mamy problem!*, *O psie Kasztanie, który został detektywem*, *Przygoda niewielka Guzika z Pętelką* (Teatr Dom w Łodzi, 2017), *Nie tak dawno temu i prawie naprawdę* (Teatr Precedens 11 w Warszawie, 2017). Zdobyła I Nagrodę w 59. Ogólnopolskim Konkursie Poetyckim o Laur Czerwonej Róży za wiersz *Światło*; wyróżnienie w konkursie „Sprostać Wierszem” w MDK Batory za wiersz *Blizny po miłości*, I Nagrodę w XII edycji Turnieju Poetyckiego ORZECH za wiersz *Rewers*.

**Marzena Mroczek** – absolwentka filologii polskiej UKSW, doktorantka UKSW, nauczyciel, specjalista terapii pedagogicznej. Pracuje nad dysertacją dotyczącą treści pedagogicznych w pismach literackich Janusza Korczaka.

**Mirosława Ołdakowska-Kuflowa** (ur. 1955 w Katowicach) – ukończyła filologię polską na KUL, gdzie w 1983 roku podjęła pracę w Katedrze Literatury Współczesnej i, przechodząc kolejne stopnie i stanowiska, uzyskała tytuł profesora nauk humanistycznych w roku 2008. Kieruje Katedrą Literatury Współczesnej w Instytucie Filologii Polskiej KUL, jest przewodniczącą Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych działającej przy PAN Oddział w Lublinie, redaktorem naczelnym „Teki Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych”. Prowadzone przez nią badania dotyczą literatury polskiej XX i XXI wieku, pogranicza literatury i *sacrum*, inspiracji biblijnych w literaturze, polsko-ukraińskiego pogranicza kulturowego. Jest autorką ok. 200 publikacji naukowych i popularnonaukowych, w tym monografii, artykułów, haseł encyklopedycznych, także redaktorką wielu tomów zbiorowych literaturoznawczych prac naukowych.

**Jadwiga Puzyrnina** (ur. 1928) – prof. dr hab., językoznawca, inicjatorka badań nad językiem wartości oraz poszukiwa w dziedzinie etyki komunikacji językowej. Urodzona na Wołyniu, ukończyła studia polonistyczne na UW, gdzie uzyskiwała kolejne stopnie naukowe i gdzie pracowała do przejścia na emeryturę. W latach 80. pełniła funkcję dziekana, czyniąc z polonistyki warszawskiej żywy ośrodek myśli naukowej i wolnościowej. Pracowała także na filologii polskiej UKSW w pierwszych latach jej istnienia. W 1983 na Wydziale Polonistyki UW zorganizowała i objęła kierownictwo Pracowni Słownika Języka Cypriana Kamila Norwida. W latach 70. i 80. czynna w opozycji demokratycznej (sygnatariuszka *Memoriału 101* w obronie konstytucji), współpracowała z KOR, w stanie wojennym wspomagała represjonowanych studentów i pracowników. Członek Rady Języka Polskiego przy Polskiej Akademii Nauk, założycielka Zespołu Etyki Słowa przy RJP, w 2019 przekształconego w Komisję Etyki Komunikacji w PAU, obecnie kierowaną przez prof. Annę Cegiełę. Odznaczona Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis” (2007), Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (2011) i medalem „Zasłużony dla Polszczyzny” (2013). Opublikowała między innymi monografie: *Słowo Norwida* (Wrocław 1990); *Język wartości* (Warszawa 1992); *Słowo – wartość – kultura* (Lublin 1997); *Słowo poety* (Warszawa 2006); *Kultura słowa. Ważny element kultury* (Łask 2011); *Wartości i wartościowanie w perspektywie językoznawstwa* (Kraków 2013).

**Ewa Rosiak-Zięba** – absolwentka Uniwersytetu Łódzkiego, doktor filozofii. Specjalizuje się w zakresie filozofii języka. Główne zainteresowania badawcze obejmują pragmatykę, retorykę, wraz z teorią argumentacji, oraz przemiany kulturowe związane z rozwojem nowych technologii. Stypendystka Międzynarodowego Funduszu Wyszehradzkiego w Open Society Archives. Obecnie pracuje w Zakładzie Filozofii w Instytucie Filozofii, Socjologii i Socjologii Ekonomicznej SGH w Warszawie.

**Weronika Rychta** – absolwentka filologii polskiej na UKSW (2020). W czasie studiów członkini Koła Literackiego Studentów UKSW, Koła Hermeneutyki Literackiej oraz Koła Edytorskiego „Kustosz”. Interesuje się edytorstwem naukowym oraz zagadnieniami duchowości, religijności i sakralności w literaturze. Przygotowała pracę dyplomową pod tytułem *Poetyka nieokreśloności w „Wampirze” Władysława Reymonta*. Jej prace literaturoznawcze są publikowane w „Nowym Napisie”, „Lesie Rzeczy”,



w tomach pokonferencyjnych Warsztatów Młodych Edytorów oraz w monografiach zbiorowych, zaś wiersze – w „Lesie Rzeczy”, „Poezji Dzisiaj” oraz na portalu pisarze.pl.

**Magdalena Saganiak** – dr hab., prof. UKSW; absolwentka filologii polskiej i filozofii na UW. Doktoryzowała się i habilitowała w Instytucie Badań Literackich PAN. Od roku 1999 pracuje na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW, obecnie jako kierownik Zakładu Metodologii Badań Literackich. Zainteresowania naukowe: metodologia, teoria i filozofia literatury, estetyka romantyzmu, twórczość Juliusza Słowackiego, filozofia języka, badania interdyscyplinarne nad wspólnymi kategoriami ludzkiego doświadczenia. Autorka monografii: *Mistyka i wyobrażenia* (Warszawa 2000); *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne* (Warszawa 2009); *Strukturalizm. Pytania otwarte* (Warszawa 2016); *Logos Słowackiego. Struktura myśli i tekstu* (Warszawa 2020, w druku). Prowadzi cykl konferencji i serię zbiorowych publikacji interdyscyplinarnych; w Wydawnictwie Naukowym UKSW wydała (ze współredaktorami): *Medytacja*, red. T. Kostkiewiczowa i M. Saganiak (2010); *Nieskończoność* (2017); *Społeczeństwo polskie dziś. Samoświadomość – uznanie – edukacja* (2018); *Byt* (2019); *Czasoprzestrzeń* (2020). W przygotowaniu: *Podmiot – tożsamość, świadomość, niepodległość / Subject – Identity, Consciousness, Independence*. Zajmuje się także animacją amatorskiego ruchu literackiego i studenckiego ruchu naukowego (czasopismo „Las Rzeczy”). Członek Komisji Etyki Komunikacji PAU.

**Witold Starnawski** – dr hab. w dziedzinie nauk społecznych w zakresie pedagogiki, prof. UKSW. Zainteresowania badawcze: myśl Jana Pawła II, filozofia wychowania, pedagogia osoby. Autor monografii: *Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły* (Warszawa 2005); *Prawda jako zasada wychowania. Podstawy pedagogii personalistycznej w nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły (Jana Pawła II)* (Warszawa 2008); *Bycie osobą. Podstawy moralności i wychowania* (Warszawa 2011). Autor podręczników szkolnych do wiedzy o społeczeństwie. Popularyzator myśli Jana Pawła II i nauki społecznej Kościoła w periodykach polskich („Głos”, „Tygodnik Solidarność”).

**Sylwia Stolarczyk** (ur. 1990) – absolwentka filologii polskiej UKSW, doktorantka na UKSW. Kierownik dwóch projektów badawczych realizowanych w ramach badań statutowych: *Rekonstrukcja biblioteki Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej* (2017), *Fenomen gimnastyki słowiańskiej w Polsce* (2019). Aktualnie pracuje nad rozprawą doktorską poświęconą poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej. Członek naukowego Koła Literackiego, w roku 2017/18 – przewodnicząca. Publikowała w studencko-doktoranckim czasopiśmie „Las Rzeczy”.

**Dominik Sulej** (ur. 1980) – dr, absolwent filologii polskiej UKSW, pracownik w Katedrze Teorii Literatury WNH UKSW, później w Zakładzie Metodologii Badań Literackich na tymże wydziale (do 2019). Redaktor i członek Rady Programowej serii naukowej „Interdyscyplinaria”. Współorganizator serii konferencji interdyscyplinarnych oraz współredaktor (z Magdaleną Saganiak) monografii zbiorowych: *Nieskończoność* (2017) i *Czasoprzestrzeń* (2020), *Odpowiedzialność za słowo* (2020). Zajmuje się intertekstualnością, poetologią i edytorstwem pism Gombrowicza. Autor prac o twórczości Gombrowicza i Nabokova. Publikował w „Pamiętniku Literackim” i „Teatrze”. Wydał: *Kosmos jako gabinet luster. Psychomachia Witolda Gombrowicza* (Kraków 2015).

**Stanisław Świder** – nauczyciel akademicki, m.in. prowadzi zajęcia z emisji głosu i zasad retoryki praktycznej w ramach warsztatów dydaktycznych *Ars Docendi* na UJ. Zajmuje się teorią i praktyką żywego słowa, nawiązując do tradycyjnych wzorców retorycznych oraz do filozofii XX wieku.

**Paweł Trzaskowski** – mgr filologii polskiej i angielskiej, redaktor. Członek Obserwatorium Etyki Słowa UW oraz sekretarz Zespołu Etyki Słowa przy RJP PAN (2016–2019). Bada nieetyczny język w mediach, kończy pracę doktorską poświęconą hejtowi w komentarzach internetowych.

**Maciej Woźniak** – absolwent filologii polskiej UKSW w Warszawie, doktorant UKSW, lektor radiowy. Autor pracy magisterskiej pt. *Formy pamięci w późnej prozie Marka Nowakowskiego*, a także rozprawy doktorskiej poświęconej twórczości prozatorskiej Bronisława Wildsteina. Członek naukowego Koła Literackiego Studentów UKSW. Brał udział w organizacji konferencji interdyscyplinarnych na UKSW. Publikował m.in. w czasopismach „Teatr”, „Fronda LUX”, „Arcana”, „Nowy Napis”, „Topos”.



## **Interdyscyplinarny projekt badań podstawowych**

Istotą projektu jest poszukiwanie kategorii, które są wspólne różnym dyscyplinom wiedzy ludzkiej, a także różnym czynnościom poznawczym i działaniu człowieka w sztuce. Poszukujemy wspólnych pojęć, problemów, struktur, budujemy pomosty i poszukujemy nowych perspektyw poznawczych.

Na pierwszym etapie naszych działań badamy wybrane kategorie. Celem spotkań jest pogłębienie rozumienia używanych przez każdą dyscyplinę pojęć i wytworzenie połączeń z innymi naukami – a więc pogłębienie samoświadomości każdej z dyscyplin oraz praca na rzecz jedności nauki jako aparatury opisującej wspólny nam wszystkim świat.

W serii „Interdyscyplinaria” opublikowaliśmy w Wydawnictwie Naukowym UKSW w Warszawie:

- (1) **MEDYTACJA. SPOSÓB POZNANIA, POSTAWA INTELEKTUALNA, GATUNEK DYSKURSU**, red. T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, 2010
- (2) **NIESKOŃCZONOŚĆ. BADANIA INTERDYSCIPLINARNE**, red. M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Sulej, 2017
- (3) **SPOŁECZEŃSTWO POLSKIE DZIŚ. SAMOŚWIADOMOŚĆ – UZNANIE – EDUKACJA**, red. M. Saganiak, M. Werner, M. Woźniewska-Działak, Ł. Kucharczyk (z Wydawnictwem NCK), 2018
- (4) **BYT. BADANIA INTERDYSCIPLINARNE**, red. M. Saganiak, A. Kozłowska, M. Werner, 2019
- (5) **CZASOPRZESTRZEŃ. BADANIA INTERDYSCIPLINARNE**, red. M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Sulej, 2020

## **The Interdisciplinary Project of Basic Research**

The essence of the project involves searching for categories that are common to various disciplines of human knowledge, as well as various cognitive and human activities in art. We are looking for common concepts, problems, structures, bridges, and new cognitive prospects.

The first stage of our activities involves examining selected categories. The purpose of the meetings is to deepen the understanding of the concepts in use by each discipline – and to create links to other disciplines – thus deepening the self-consciousness of each discipline and working towards the unity of science as a device describing the common world to us.

Published in our interdisciplinary series in Wydawnictwo Naukowe UKSW in Warsaw:

- (1) **MEDYTACJA. SPOSÓB POZNANIA, POSTAWA INTELEKTUALNA, GATUNEK DYSKURSU** [Meditation. The way of cognition, the intellectual attitude, the genre of discourse], by T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, 2010
- (2) **NIESKOŃCZONOŚĆ. BADANIA INTERDYSCIPLINARNE** [Infinity. Interdisciplinary studies], by M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Sulej, 2017
- (3) **SPOŁECZEŃSTWO POLSKIE DZIŚ. SAMOŚWIADOMOŚĆ – UZNANIE – EDUKACJA** [Polish society now. Self-consciousness – approval – education], by M. Saganiak, M. Werner, M. Woźniewska-Działak, Ł. Kucharczyk (with Wydawnictwo NCK), 2018
- (4) **BYT. BADANIA INTERDYSCIPLINARNE** [Existence. Interdisciplinary research], by M. Saganiak, A. Kozłowska, M. Werner, 2019
- (5) **CZASOPRZESTRZEŃ. BADANIA INTERDYSCIPLINARNE** [Space-time. Interdisciplinary research], by M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Sulej, 2020

Tom pokazuje różne rodzaje i zakresy odpowiedzialności człowieka za słowo oraz różne sposoby jej rozumienia. Autorów wypowiedzi różnią perspektywy myślenia o odpowiedzialności za słowo, sposoby wyznaczania zakresu życia (i używania) słowa, co jest widoczne już w tytułach tekstów.

[z recenzji wydawniczej prof. dr hab. Anny Cegięły]

Każda z prac i każdy z głosów włączonych do tomu rozwijają tę tematykę w osobnym polu badawczym swojej dyscypliny, współtworząc razem – dzięki interdyscyplinarnie określonej problematyce – bogaty obraz większej przestrzeni humanistycznej.

Debata odzwierciedlona w tym monograficznym zbiorze sytuuje zagadnienie odpowiedzialności w polu takich m.in. wartości, jak prawda, wolność i godność. Wskazuje na związek tej problematyki z kategorią podmiotu, z kwestią interpretacji tekstu, z ideologicznym zapleczem dyskursu i rozumieniem zjawiska ideologii, z programem etyki mowy i praktykami komunikacyjnymi naruszającymi jej zasady.

Jako wyraz przemyśleń kompetentnych badaczy i wyrazisty głos propagujący zagadnienia etyczne w ich odniesieniach do praktyk badawczych i zachowań twórców, komentatorów, interpretatorów kultury oraz do postaw społecznych obywateli – książka ma dużą wartość nie tylko naukową, ale też formacyjną. Eksplorowane w niej i analizowane współczesne metodologie oraz przywoływany bogaty zestaw opracowań dają ogłęd aktualnego stanu badań humanistyki. Zbiór będzie z pewnością wykorzystywany nie tylko w środowisku akademickim, ale też w szerszych kręgach ludzi zainteresowanych kondycją społeczeństwa i stanem współczesnej kultury.

[z recenzji wydawniczej prof. dr hab. Teresy Dobrzyńskiej]

ISBN 978-83-8090-915-1



Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego