



Świat i Słowo

filologia | nauki społeczne | filozofia | teologia

ISSN 1731-3317

filologia
nauki społeczne
filozofia
teologia

Świat i Słowo

AKADEMIA TECHNICZNO-HUMANISTYCZNA W BIELSKU-BIAŁEJ
2016

Rada Programowa

Prof. dr Aleksander Bjelčević – Uniwersytet w Lublanie (Słowenia)
Ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka – Uniwersytet Teologiczny Jana Pawła II w Krakowie (Przewodniczący)
Prof. dr hab. Stanisław Gawliński – Uniwersytet Jagielloński
Prof. dr Aleksej Glazkow – Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna w Moskwie (Rosja)
Prof. ATH dr hab. Ewa Jurczyńska-McCluskey – Akademia Techniczno-Humanistyczna
Prof. dr hab. Michał Kliś – Akademia Sztuk Pięknych w Katowicach
Prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński – Katolicki Uniwersytet Lubelski
Prof. dr hab. Wojciech Ligeza – Uniwersytet Jagielloński
Prof. dr hab. Jacek Łukasiewicz – Uniwersytet Wrocławski
Prof. dr hab. inż. Józef Matuszek – Akademia Techniczno-Humanistyczna
Prof. dr hab. Władysław Nowak – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Prof. dr hab. Iwona Nowakowska-Kempna – Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie
Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Prof. dr hab. Tadeusz Ślawek – Uniwersytet Śląski
Prof. dr hab. Stanisława Steuden – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – Uniwersytet Śląski
Prof. dr hab. Andrzej Sulikowski – Uniwersytet Szczeciński
Prof. dr Ljiljana Šarić – Uniwersytet w Oslo (Norwegia)
Prof. dr hab. Emil Tokarz – Akademia Techniczno-Humanistyczna
Prof. dr hab. inż. Marek Trombski – Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach
Prof. UŚ dr hab. Krzysztof Uniłowski – Uniwersytet Śląski
Prof. dr hab. Czesław Walesa – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Prof. dr hab. Piotr Wilczek – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Włodzimierz Zaika – Uniwersytet im. Jarosława Mądrego w Nowogrodzie Wielkim (Rosja)
Prof. dr hab. Zofia Zarebianka – Uniwersytet Jagielloński

Komitet Redakcyjny

Michał Kopczyk (red. naczelny), Anna Węgrzyniak (z-ca red. naczelnego), Ewelina Gajewska (redaktor językowy),
Barbara Loranc-Paszyk (redaktor techniczny), Ludwik Ogiński (redaktor statystyczny), Justyna Wojciechowska (sekretarz redakcji),
Jarosław Pacuła (sekretarz redakcji), Agnieszka Będkowska-Kopczyk, Tomasz Markiewka (tłumaczenia), Stanisław Gębala (teatr, dramat),
Marek Bernacki, Kalina Bahneva, Ireneusz Gielata, Lidia Romaniszyn-Ziomek (historia literatury), bp Piotr Greger, ks. Robert Samsel,
ks. Sławomir Zawada (teologia), Angelika Matuszek (metodyka nauczania literatury), Ryszard Koziołek (krytyka literacka i muzyczna),
ks. Piotr Kroczyk (prawo), ks. Leszek Łysień, Marek Rembierz (filozofia), Magdalena Stach-Hejzarska (nauki społeczne),
Tomasz Bielak, Robert Pysz, Tomasz Stepień (komunikacja i media), Joanna Skibska, ks. Marek Studenski (pedagogika),
Maria Korusiewicz, Barbara Tomalak (teoria literatury), Jolanta Szarlej, Jacek Warchala (językoznawstwo),
Katarzyna Wojtasik (psychologia)

Redaktor odpowiedzialny

Marek Rembierz

Adres Redakcji

ul. Willowa 2, 43-300 Bielsko-Biała
bud. B (I piętro), pok. 120, tel. 33 827 92 61
e-mail: swiatislowo@ath.bielsko.pl
www.swiatislowo.ath.bielsko.pl

Redakcja techniczna, layout
Tomasz Sekunda

Projekt okładek
dwajeden.com

Copyright © by Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, 2016

„Świat i Słowo” jest półrocznikiem naukowym, którego wersją pierwotną jest wersja drukowana

Materiały publikowane w piśmie dostępne są w bazach: European Reference Index for the Humanities (ERIH plus),
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH) oraz w bazie zawartości czasopism Bazhum.
Ponadto pismo znajduje się na Index Copernicus Journals Master List.

Łamanie

Wydawnictwo «scriptum» Tomasz Sekunda
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl
www.wydawnictwoscriptum.pl

Na stronie Wydawnictwa można nabywać bieżący oraz archiwalne numery czasopisma

Druk i oprawa:

Poligrafia Salezjańska, ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków; tel. 12 266 40 00

Spis treści

Marek Rembierz	
Pytanie o nadzieję	9

STUDIA I SZKICE

Marek Rembierz	
Nadzieja – transcendencja – paideia.	
O perspektywach nadziei i pedagogii nadziei w kontekście (przekraczania)	
ludzkiej niedoskonałości	13
Joanna Ślósarska	
<i>Idea wolności na miarę nadziei a ponowoczesne projekty i strategie</i>	
kolonizacji przyszłości	39
Barbara Tomalak	
„Głodne zwierzę” w <i>Opowiadaniach</i> Franza Kafki umiera z nadzieją	51
Wiesław Wójcik	
Kategoria nadziei w filozofii dialogu	71
Krzysztof Wielecki	
Nadzieja, troska i horyzonty odniesienia –	
przyczynek do konceptu podmiotowości	91
Andrzej Kasperek	
Konspiracja nadziei, czyli konspiracja Wodnika według Marilyn Ferguson.	
Szkic o nadziei w duchowości New Age	109

Agata Ostrowska-Knapik, Czeskie i polskie związki frazeologiczne z komponentem NADZIEJA	119
Anna Murawska Nadzieja jako dominanta pomocy osobom terminalnie chorym	127
Agata Cabała, Violetta Rodek Nadzieja w życiu studentów – kilka drobnych uwag na temat wielkiej sprawy ...	141
Karolina Cynk Kształt świadomości ekologicznej u studentów z Europy Środkowo-Wschodniej	159
Dariusz Piechota Autobiografia bólu w prozie Maxa Blechera	177
Józef Maria Ruszar Pean na cześć rynku i wolnej konkurencji	187
Daria Urbańska Storytelling, czyli o tym, jak marketing wykorzystuje plemienne opowieści i narzędzia teoretyka literatury	207

MATERIAŁY, KOMENTARZE, RECENZJE

Monika Cieślak-Greń Stary satyr i młodziutka nimfa	217
Aleksandra E. Banot Śladami śladów	221

Contents

Marek Rembierz	
A question about hope	9

STUDIES AND ANALYSES

Marek Rembierz	
Hope – transcendence – paideia. On the perspectives of hope and pedagogy of hope in the context of (transcending) human imperfection	13
Joanna Ślósarska	
<i>The idea of freedom to the measure of hope and postmodern projects and strategies of colonization of the future</i>	39
Barbara Tomalak	
“A hungry animal” from Kafka’s short stories dies with hope	51
Wiesław Wójcik	
The hope category in philosophy of dialogue	71
Krzysztof Wielecki	
Hope, concern and horizons of reference – a contribution to the concept of subjectivity	91
Andrzej Kasperek	
Conspiracy of hope or the Aquarian conspiracy according to Marilyn Ferguson. A study on hope in New Age spirituality	109

Agata Ostrowska-Knapik	
Czech and Polish phraseological units with the “HOPE” component	119
Anna Murawska	
Hope as a dominant feature of help for terminally ill	127
Agata Cabała, Violetta Rodek	
Hope in the life of students – a few minor remarks on a major issue	141
Karolina Cynk	
Education of ecological awareness among students from central Europe	159
Dariusz Piechota	
Autobiography of pain in Max Blecher’s prose	177
Józef Maria Ruszar,	
“The Price of Art”. A paean to the market and free competition	187
Daria Urbańska	
Storytelling: how marketing uses tribal stories and the tools of literature theory to successfully reach customers	207

MISCELLANEOUS

Monika Cieślak-Greń	
Old satyr and young nymph	217
Aleksandra E. Banot	
The traces of the footsteps	221

Marek Rembierz
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Pytanie o nadzieję

Nadzieja stanowi w życiu wielu osób dobro wysoce pożądane i zarazem zdaje się być dobrem deficytowym, gdyż w wielu sytuacjach odczuwa się jej niedobór. Zazwyczaj to osłabienie, zanik lub brak nadziei skłaniają do zwrócenia baczniejszej uwagi na jej znaczenie, sens i wartość.

Doświadczenie niedostatku nadziei bywa jednym z bardziej dolegliwych i bolesnych doświadczeń egzystencjalnych. Teraźniejszość i przyszłość bez rozjaśniania ich blaskiem nadziei stają się szarugą, w której nic nie jest dostatecznie wyraźne, a wielorakie kształty i znaczenia zlewają się z sobą, tracąc właściwe im walory. Człowiek doświadczający braku nadziei czuje się zdezorientowany i zagubiony w swym życiu, które zdaje mu się przed nim samym uciekać, a jego własne losy jawią się jako obca czy wręcz jako wroga mu rzeczywistość. Nikną życiodajne przekonania o tym, że ktoś i coś mają swą niepowtarzalną wartość, o której odsłonięcie, zachowanie lub urzeczywistnienie powinno się – w pewnych sytuacjach wręcz z całych swych sił – zabiegać. Wykrzesanie upragnionego promyka nadziei zdaje się zapowiadać odmianę tej pograżonej w egzystencjalnym mroku sytuacji, zdaje się otwierać perspektywę lepszej (choć niepewnej) przyszłości.

Rozpatrując egzystencjalną doniosłość sensu i nadziei należy wszakże pamiętać, iż nadzieja świeci światłem odbitym. W relacjach międzyludzkich źródłem tego światła, które wyzwala blask nadziei, jest przede wszystkim człowiek. To on swym czynem – także swą myślą i swym słowem

– wyzwała i wzmacnia nadzieję, ale może ją też osłabić i zgasić. Ten swoisty, dość kruchy status nadziei, która ufundowana jest na ludzkim (szeroko pojętym) czynie, powinno się odczytać jako apel i zobowiązanie, aby samemu być tym kimś, kto swym czynem niesie nadzieję drugiemu człowiekowi. Jeśli dostrzega się czyjeś pragnienie nadziei, to jest się zarazem wezwanym, aby być tym kimś, kto przekracza zamknięty i przytłaczający stan beznadziei, kto sprawia, że ukazują się otwarte horyzonty nadziei. Światło nadziei pojawia się i nabiera mocy w zmaganiach o nadzieję i o jej urzeczywistnienie. Gdy te zmagania ustają, to słabnie i zanika światło nadziei, a ludzki świat spowijany jest zagęszczającym się mrokiem, w którym nie widać przeżyć nadziei.

W usieciowionej kulturze popularnej można napotkać powielany w internetowych wpisach refleksyjnie brzmiący cytat: „Czy pani wie, co to jest nie przynieść człowiekowi nadziei? To gorzej niż go oślepić i zabić. Ja wiem, że on czeka na tę nadzieję, i to ode mnie. Ja nie mogę z nim rozmawiać; ja czuję, że sam nie powinienem żyć. Cóż jest warte własne życie, jeśli się innym nie przynosi nadziei?”. Funkcjonuje on autonomicznie jako przytaczana „skrzydlata myśl” o nadziei, ale m.in. ze względu na jego nośność i rysującą się wewnętrzną komplikację („ja czuję, że sam nie powinienem żyć”) warto nieco bliżej poznać jego literacki kontekst. Pochodzi on z opowiadania Marka Hłaski *List* i poprzedzają go słowa: „Ja nie mogę jeździć do tego człowieka. On tak czeka na ten list. Ja mu nie przynoszę nadziei”¹. Ten funkcjonujący w internetowej komunikacji cytat to słowa wypowiedziane przez listonosza, który zwierza się, że unika nawet spojrzeniem jednego z mieszkańców jego rewiru, doznającego osamotnienia i oczekującego na list, aby nie egzystować i nie umierać w całkowitym osamotnieniu, a – co więcej – listonosz w oczach tego mieszkańca (którego narrację poznajemy w opowiadaniu) był „jedynym człowiekiem, który jednego dnia mógłby przynieść mi nadzieję”. Na końcu opowiadania przychodzi list i jest to – jakby jako wyraz ironii losu – list z serii „łańcuszek świętego Antoniego”, czyli przepis dziesięć razy, poślij dalej i zalecenie, aby nie przerywać „łańcuszka szczęścia”.

Pytania o nadzieję i o to, jaka będzie (o to, co przyniesie z sobą) przyszłość, na co można mieć nadzieję, są pytaniami wiodącymi w tym tomie „Świata i Słowa”. Oczekiwanie z nadzieją na to, co ma nadejść i wezwanie, aby nieść nadzieję, może wszakże popaść w błędne koło „łańcuszka szczęścia”. Pytania o nadzieję i o przyszłość powinny być więc również pyta-

¹ M. Hłasko, *List*, w: tenże, *Pierwszy rok chmurach*, Warszawa 2011 (wydanie I elektroniczne), <http://www.publio.pl/www/ajax/product-table-of-content.html?id=49763> [dostęp: 10.02.2016].

niami o rzetelną nadzieję (jakie są jej znamiona) oraz o iluzje i złudzenia, które uchodzą za nadzieję (prowadząc do tym większych rozczarowań). Nadzieja wymaga wielostronnej i dociekliwej refleksji. Ten tom „Świata i Słowa” jest zaproszeniem do pogłębiania refleksji o nadziei.

Marek Rembierz
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Bankowa 12, 40-007 Katowice
marek.rembierz@gmail.com

Nadzieja – transcendencja – paideia. O perspektywach nadziei i pedagogii nadziei w kontekście (przekraczania) ludzkiej niedoskonałości

„Gdyby człowiek był istotą doskonałą – a to znaczy: zarówno dopełnioną przez wszystkie mogące mu przysługiwać wartości, jak i dokonaną, czyli spełnioną, wykończoną, gotową – wychowywanie go nie tylko nie byłoby potrzebne, ale byłoby wręcz niemożliwe”.

Władysław Stróżewski

„Nadzieja nie polega na tym, że nie dostrzega się realiów, ale że człowiek, który ma nadzieję, potrafi spojrzeć poza pewien obraz świata, który jawi mu się tu i teraz. Ci, którzy mają nadzieję, zdają się widzieć więcej”.

Barbara Chyrowicz

Problematyka nadziei, jeśli rozpatruje się ją wielostronnie i uwzględniając odmienne punkty widzenia, ukazuje się jako jedna z podstawowych „kwestii węzłowych” ludzkiej egzystencji. Przeplatają się w niej i zespalają z sobą różne, także trudne do rozwikłania, cechujące się dramatyzmem i niejednoznacznością, aspekty człowieczego losu. Nadzieja, jako wyraz duchowej aktywności człowieka, zdaje się nade wszystko warunkiem możliwości i zarazem próbą wyjścia poza teraźniejsze i przeszłe dolegliwości, niedomagania i niedoskonałości, które – również w zintensyfikowanej postaci – napotyka się we własnej egzystencji, w swym bliższym i dalszym

życiowym środowisku. Nadzieja wykazuje podobieństwo do świetlnego promienia, który rozjaśnia – obdarza sensem – nadchodzącą i niepewną przyszłość. Żywiąc nadzieję podejmuje się wyobrażone lub urzeczywistniane – zazwyczaj wpraw wyobrażane, a następnie realizowane – próby „pójścia do przodu”, próby przekraczania tych sytuacji, które uznaje się za niepożądane lub przebrzmiałe i dążenia w stronę tego, co ma być (upragnionym) dobrem.

Doświadczenie nadziei zespala się z doświadczeniem czasu, szansy i zmiany, zespala się z temporalności ludzkiej egzystencji, z pojawieniem się szansy i z możliwością dokonania korzystnej zmiany¹. Zespolenie i przenikanie się tych doświadczeń uwidacznia się wyraźnie w sferze – szeroko pojętej – aktywności pedagogicznej. Zmierzenie do osiągnięcia (wypracowania) pozytywnie ocenianej zmiany, do uzyskania lepszego stanu rzeczy, to podstawowa cecha procesu wychowania i samowychowania, kształcenia i samokształcenia, to podstawowa cecha działań pedagogicznych². Rzec można, że *paideia* zakłada i wyraża sposób istnienia człowieka w świetle nadziei. Choć trzeba uwzględnić także sytuację, iż tam, gdzie z mocą przejawia się nadzieja i ukazują się jej perspektywy, co wraz z różnego typu pedagogią dotyczy w szczególności rodzicielstwa (powinności, funkcji i nastawienia rodziców względem rozwoju dzieci) oraz sztuki medycznej (lecniczej, terapeutycznej), tam też ludzkie zamierzenia tym bardziej obciążone są ryzykiem bolesnego zawodu, że szanse zostaną zmarnotrawione i dokonane zmiany dodatkowo jeszcze pogorszą sytuację. Dlatego w różnych sferach aktywności – zwłaszcza silnie zaangażowanych aksjologicznie i „wrażliwych na zranienie” – poszukuje się rzetelnej nadziei, aby nie zawieść się i nie popaść w stan (wyuczonej) bezradności. Humanistyczna refleksja nad nadzieją, choć być może – jako refleksja filozoficzna – wydaje się daleka od biegu spraw codziennych, ma jednak też przełożenie praktyczne, ma ona wspierać *praxis* i ma pomagać w rozpoznawaniu oznak (zadatków) rzetelnej nadziei.

Doświadczenie nadziei jest w dużej mierze doświadczeniem apofatycznym, gdyż trudnym do wyartykułowania i dalece nie przystającym do zasobów języka opisującego świat podpadający pod poznanie zmysłowe, a za-

¹ Na związek czasu i nadziei oraz uniwersalność tej problematyki uwagę zwraca m.in. Barbara Chyrowicz: „Filozofia zajmuje się problemem czasu, dlatego ma też coś do powiedzenia o nadziei. Wszędzie tam gdzie pojawia się kwestia czasu, pojawia się jakieś odniesienie do nadziei. Filozofem nadziei jest Ernst Bloch, ale o tym, że można filozoficznie mówić o nadziei, przekonuje również Gabriel Marcel, całą swoją metafizyką wskazując na nadzieję. Josef Pieper twierdził, że nadzieją zajmować się może tylko filozof chrześcijański, że z punktu widzenia filozofii pozbawionej wiary nie można mówić o nadziei, ale nie zgadzam się z taką tezą” (*Nadzieja na nadzieję – debata 13. Dni Tischnerowskich: Filozofia i nadzieja*, „Znak” 2013, nr 12 [703]).

² Zob. B. Śliwerski, *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Kraków 2012.

razem nadzieja potrzebuje – niejako domaga się – stosownego słowa, które będzie ją wydatnie wspierać i wzmacniać. Ta jej dwoista relacja ze słowem: rozmiłowania się i schodzenia, odpychania się i przyciągania, tym bardziej wymaga respektowania postulatów odpowiedzialności za użyte słowa i roztropnej powściągliwości. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, w której przychodzi operować – mieniącymi się wielością znaczeń i przynajmniej w niektórych przypadkach cechującymi się górnolotnością – metaforami. Trzeba baczyć, aby nie zwieść (siebie i innych) na manowce werbalizmu i nie zawieść sposobem wypowiedzania się, który – mimo pociągającego stylu – będzie rozmiłowywał się z rzetelną nadzieją i będzie wzmacniał grę pozorów.

Doświadczenie nadziei i jej rozumienie nasycone jest różnorodnymi treściami, pochodzącymi z narracji i wyobrażeń religijnych, filozoficznych, literackich (baśniowych, poetyckich, biograficznych i autobiograficznych), z tradycyjnej kultury ludowej (z przekazywanych z pokolenia na pokolenie przypowieści i porzekadeł). Nie należy więc oczekiwać podania zwięzłej (uniwersalnej czy też instruktarzowej) formuły, iż nadzieja to jest „to i to”, zwłaszcza jeśli uwzględni się apofatyczny wymiar doświadczenia nadziei³. Trzeba przystać na wielopostaciowość, niedookreśloność i intuicyjność rozumienia nadziei, na jej sytuowanie się w sferze opornych wobec artykulacji – a życiowo doniosłych – przeczuć⁴. Rozjaśniając jakąś część doświadczenia nadziei w prowadzonych analizach zarazem inne jej aspekty i przejawy pozostawia się w mroku, poza kręgiem światła analizy, a nawet w kontraście do fragmentarycznego rozświetlenia te pozostałe części jawią się jako tym bardziej pograżające się w mroku. I chyba tak również być musi, aby nadzieja – chroniona tym mrokiem – nie straciła swych egzystencjalnych walorów, stając się w pełni opanowanym przedmiotem badań lub obiektem technik ją rewitalizujących, a zarazem czymś banalnym.

Przyszłość i perspektywy nadziei

„Co przyniesie z sobą nieznana nam przyszłość?” – W tym pytaniu, stawianym częstokroć w chwili egzystencjalnej zadumy, zawarte jest przeświadczenie, że to przyszłość zza horyzontu czasu do nas nadchodzi i to ona z sobą – czy wręcz w sobie – coś nam przynosi, co my musimy przyjąć.

³ Problematykę apofatyczną na gruncie aksjologii i etyki podejmuje we wnikliwych i inspirujących rozważaniach Krzysztof Stachewicz; zob. K. Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012.

⁴ Do podobnej opinii skłania się także Tadeusz Gadacz, gdy przystępuje do rozpatrywania m.in. kwestii nadziei: „Sądzę, że żyć umiejętnie to być świadomym tajemnicy i powagi ludzkiej egzystencji, jej antynomii i paradoksów. Bardziej stawiać pytania, niż formułować proste odpowiedzi. Jedno wszakże nie ulega dla mnie wątpliwości: że istotą życia umiejętnego jest dobro i nadzieja” (T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Warszawa 2013, s. 6).

Co więcej, w dużej mierze to ona przynosi nam nas samych, to ona nas określa, czyni nas takimi, jakimi nie spodziewaliśmy się być, nie przypuszczaliśmy (nawet „w najśmielszych snach”), że możemy się takimi – „aż takimi” – stać. Ona jest stroną zdecydowanie aktywną, ma moc sprawczą, my zostaliśmy sprowadzeni do roli pasywnego odbiorcy tego, co ma nadejść i co nadeszło. Obecnie dla nas to, co nadejdzie pozostaje niewiadomą, rzecz można: wielką niewiadomą, z którą jednak w przyszłości przyjdzie się nam skonfrontować, i od której my będziemy wówczas zależni, a nawet dziś żyjemy w cieniu tej nieznanej nam – a niby naszej własnej – przyszłości. Teraz skazani jesteśmy na to, aby tylko domniemywać i snuć jakieś wizje o tym, co to będzie.

W filozofii, w sztuce, w religii i w edukacji wyraża się jednak również odmienne od różnych typów fatalizmu przekonania. Wykazuje się, że nie tylko uległość wobec tego, co niesie nadchodząca przyszłość – tak jakby już była ona w przeszłości w pełni zaplanowana – jest jedyną właściwą postawą człowieka. Pole egzystencjalnych możliwości to nie jedynie pasywna zgoda na przypisany człowiekowi los, ale zdecydowanie – jakościowo – coś więcej ma znajdować się w zasięgu ludzkiej mocy. Z pytaniem o to, co przyniesie z sobą przyszłość, zespolone bywa pytanie o to, na co mogą mieć nadzieję. Manifestuje ono swoście ludzkie nastawienie do przyszłości, jako czasu własnej egzystencji. Nadzieja przełamuje pasywność względem tego, co nadejdzie i choć częściowo rozświeśla mgłę domniemań, ukazując w niej zarysy tego, co nam bliskie i co dla nas cenne. Możemy więc żywić nadzieję i żywimy ją, że to, co nieznane, co ma nadejść, będzie zarazem – przynajmniej w jakiejś mierze – tym, co jest przez nas oczekiwane (upragnione), czemu wychodzimy na spotkanie, będzie tym, co spełni jakiś zakres naszych nadziei na urzeczywistnianie się dobra oraz na osłabianie i przezwyciężania boleśnie przez nas doświadczanej siły różnorakiego zła⁵. Aczkolwiek patrząc w przyszłość – na podstawie tego, co uczy nas historia – możemy też żywić zasadne obawy i wyczuwać wielorakie zagrożenia, możemy domniemywać, iż to, co przyniesie z sobą przyszłość – a co już niewyraźnie jakoś się przebija i przebłyskuje zza linii granicznej dostępnego nam horyzontu dziejów – to mogą być zdecydowanie niekorzystne dla nas sytuacje. Czy mamy więc porzucić nadzieję? Czy powinniśmy uznać, że nasze nadzieje są nie tylko zawodne, ale są nade wszystko iluzjami i złudzeniami, są fałszywymi – a nawet wewnętrznie zakłamanymi – nadziejami, które wymagają

⁵ Zob. R. Wiśniewski, *Aksjologia zła. W sprawie zmiany perspektywy filozofii wartości*, [w:] *Studia z filozofii i logiki. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Leonowi Gumańskiemu*, red. C. Gorzka, R. Jadcak, Toruń 1997, s. 149–162; R. Wiśniewski, *O przedmiocie i metodach filozofii zła*, [w:] *Studia z dziejów filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 5–13.

demistyfikacji i odrzucenia, aby nimi samych siebie nie oszukiwać? Pytanie o naszą przyszłość, to zarazem pytanie i zmaganie o kształt rzetelnej nadziei, aby nie tylko biernie oczekiwać tego, co przyjdzie i przyjść musi, ale podejmować samemu inicjatywy, dzięki którym możemy – mimo wszystko z nadzieją – wejść w przyszłość i tak ją – metodą prób i błędów – aktywnie współkształtować, aby dzięki temu była to taka przyszłość, w której będą się również – częstokroć w zaskakujący i zadziwiający dla nas sposób – spełniać nasze nadzieje.

Z punktów widzenia różnych dziedzin kultury – filozofii, religii, sztuki i nauki – formułuje się argumenty na rzecz wzmacniania nadziei, wykazując jej istotną wartość czy wręcz niezbywalną rolę, bez której ludzka egzystencja traci sens⁶. Zdecydowaną „pochwałę nadziei”, jako warunku koniecznego zachowania i kształtowania się człowieczeństwa, w tekście „Kto ma nadzieję żyje inaczej. Socjologiczne refleksje wokół nadziei w kulturze współczesnej”, głosi Wojciech Świątkiewicz:

Człowiek żyje nadzieją. Nadzieja jest atrybutem człowieczeństwa. Nadzieja potrafi wykrzesać z pokładów ludzkiej osobowości czyny heroiczne i święte. Pozwala człowiekowi przetrwać największe trudności, w jakimś sensie nawet „przeżyć siebie” (jak pokazuje przykład zasypanego górnika w kopalni Halemba w Rudzie Śląskiej). Nadzieja otwiera serce i umysł człowieka na oczekiwanie spełnienia. Na drodze nadziei człowiek buduje sens swojego życia. Pozwala ona żyć w perspektywie własnej śmierci i podejmować nowe zadania codzienności po śmierci tych, bez których – jak się wydaje – świat nie mógłby istnieć. Człowiek, który traci nadzieję przestaje żyć. Odebranie człowiekowi nadziei jest największą zbrodnią, jaką można mu wyrządzić⁷.

⁶ Filozofię nadziei w ten sposób ujmuje też Ryszard Wiśniewski: „Nadzieja wpisywałaby się w strategię życia, orientując, integrując, mobilizując, pocieszając i wzmacniając człowieka w chwilach zagrożenia złem. Nadzieja pełniłaby funkcję w organizacji dążenia do wartości transcendujących teraźniejszość, także do przewyżczania granic, własnych słabości. Nadzieja współtworzy klimat pozytywnego myślenia o przyszłości, ufnosć, optymizm. Można powiedzieć, że w ten sposób okazuje się ona transcendentalnym warunkiem sensownego życia, skierowanego ku przyszłości. Silna wiara w wartości, które potwierdzić ma przyszłość, jeśli zwiążemy z nimi swoją teraźniejszość, to warunek siły moralnej, źródło życiowych mocy. Dowodzą tego biografie wielu ludzi wybitnych, autorytatywnych moralnie. Cokolwiek zatem człowiek robi, powinien wierzyć, że to ma sens, że to się jakoś wpisze w lepszą przyszłość, że zło może być pokonane” (R. Wiśniewski, *Głos w dyskusji*, [w:] *Znaki nadziei dla współczesnego świata*. Colloquia Torunensia XVII, Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 4–5 listopada 2011 roku, red. J. Bagrowicz, Toruń 2012, s. 52).

⁷ W. Świątkiewicz, *Kto ma nadzieję żyje inaczej. Socjologiczne refleksje wokół nadziei w kulturze współczesnej*, [w:] *Spółczesność – Przerzeź – Rodzina. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Piotrowi Kryczce*, red. M. Szyska, Lublin 2009, s. 41–42. W. Świątkiewicz nawiązuje do obranych przez niego za motto przemysłu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego: „Człowiek, cokolwiek robi, nie może żyć bez nadziei, a jeżeli naprawdę odbierze mu się wszelką nadzieję, wówczas występuje przeciwko sobie. I to jest stan skrajnej rozpacz, o której pisał Kierkegaard”. W tym kontekście, aby choć nieco rozjaśnić relacje między nadzieją a rozpaczą, warto przytoczyć uwagi Józefa Tischnera o roli chrześcijaństwa w rozumieniu nadziei i rozpacz: „Chrześcijaństwo weszło w dzieje jako żywe i głębokie

Ta egzystencjalna deklaracja o doniosłości i mocy nadziei jest równocześnie pochwałą wartości życia, choć nie pomija – a nawet eksponuje – skonfrontowanie żywionej nadziei z nieusuwalną obecnością faktu śmierci – śmierci własnej i śmierci bliskich osób – w ludzkim życiu. Doświadczenie nadziei wydarza się w „cieniu śmierci”, co zdaje się przekreślać zbyt daleko sięgające nadzieje człowieka, który nie chce konfrontować się z własną skończonością i przygodnością, lecz bliższa jest mu utopia realizowania doskonałego świata. Jednak mimo wzmagającego się lub słabnącego „cienia śmierci”, mimo doświadczanych egzystencjalnych kryzysów (o czym traktuje m.in. rozwijająca się psychologia nadziei⁸), w pewnym znaczeniu – w perspektywie zmagania ludzkiego ducha – zasadnie rzecz można, że nadzieja bywa silniejsza niż śmierć. Perspektywy nadziei, wykazując w wielu sytuacjach swą moc sprawczą, różnią się wyraźnie vitalnością od perspek-

doświadczenie nadziei. Zaczęło ono tym samym dokonywać trudnego dzieła porządkowania innych nadziei człowieka. Porządkując, bądź ukazywało ich pozór, bądź odsłaniało, że zawierają się one w jego nadziejach. Obecność chrześcijaństwa w świecie była dialogiem na płaszczyźnie nadziei” (J. Tischner, *Wiązanie nadziei* [1973], [w:] J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1994, s. 294). Dalej J. Tischner podkreśla egzystencjalną doniosłość chrześcijańskiego odkrycia nadziei: „Nadzieja chrześcijańska dotknęła jakiegoś szczególnie czułego miejsca w człowieku. Są słowa, które nie tylko opisują rzecz, lecz także wydobywają ją z ciemności, czynią podatną dla widzenia i dla przyswojenia. Takim słowem jest ewangeliczne słowo «nadzieja». Dzięki niej, jakby powiedział Hegel, człowiek «wzniósł się do poziomu swej istoty». Camus pisze: «chrześcijański wyrok uniewinnia ten świat ohydny i wzruszający, gdzie nawet krety mogą mieć nadzieję»” (tamże, s. 302). Ale zarazem chrześcijaństwo odsoniło horyzont rozpaczy: „Aby człowieka podnieść na płaszczyznę prawdziwego ruchu, chrześcijaństwo poucza go o jego najgłębszej tragiczności. Tragiczność najgłębsza odsłania się w rozpaczy. Stąd polemika z nadziejami świata stała się prawdziwym szczepieniem człowiekowi rozpaczy. «Trzeba ugodzić śmiertelnie ziemską nadzieję, tylko wtedy można uratować siebie nadzieją prawdziwą» – powiedział Kierkegaard. Chrześcijaństwo bywało w tym punkcie okrutne. Demaskując «patologię nadziei», pouczało o rozpaczy i wywoływało niezwykle apetyty. Naprawdę to dopiero ono nauczyło człowieka rozpaczy, która rodzi się z dna «aksjologicznej nicości». Bez przedsmaku jej piekła prawdziwy wymiar nadziei chrześcijańskiej nie byłby odczuwalny. Jest ktoś, kto może duszę zabić...” (tamże, s. 304). W chrześcijańskiej wizji świata i ludzkiej egzystencji pojawia się dramatyczne napięcie między nadzieją a rozpaczą. Na ten moment napięcia zwraca też uwagę Karol Tarnowski: „Nadzieja zaczyna się w momencie, kiedy stoi się przed ścianą i nic już nie można zrobić. Jest ona wówczas przekraczaniem rozpaczy, transcendowaniem, które nie musi mieć od razu charakteru religijnego, ale powiedziałbym, że ma charakter metafizyczny – [...] jest samym ruchem transcendowania, jakąś afirmacją” (*Nadzieja na nadzieję – debata 13. Dni Tischnerowskich: Filozofia i nadzieja.*). Związek rozpaczy i nadziei ukazuje się także jako ważny problem pedagogiczny (w zakresie kształtowania postaw i przekonań), który wymaga uwzględnienia i przemyślenia w szczególności przez pedagogię religii i inspirowaną chrześcijaństwem pedagogię nadziei.

⁸ Zob. J. Koziol, *Psychologia nadziei*, Warszawa 2006. Referując i systematyzując dyskusje z zakresu psychologia nadziei, Grzegorz Kudlak stwierdza: „Nadzieja w życiu człowieka pełni ważne funkcje regulacyjne. Nadzieja może nas motywować i ukierunkowywać nasze zachowanie na zrealizowanie zamierzonego celu. Ułatwia nam znoszenie trudnych sytuacji, dzięki właściwościom ochraniającym nadziei, człowiek potrafi znieść dolegliwości życiowe i skutecznie radzić sobie ze stresem. Nadzieja może być również ujmowana jako mechanizm obronny, ucieczka od przykrych stanów rzeczy, lub też tworzenie sobie powierzchownych, iluzorycznych nierealistycznych życzeń” (G. Kudlak, *Nadzieja w kryzysie szansą na rozwój i adaptację*, „Warszawskie Studia Pastoralne” UKSW 2012 nr 18, s. 80).

tyw unicestwiającej śmierci. Trzeba wszakże mieć na względzie, iż w ludzkim życiu występują – i na wiele sposobów wzajemnie się dookreślają – obie perspektywy, a człowiecze męstwo bycia kształtuje się w zmaganiu o to, która z tych perspektyw uznawana będzie za egzystencjalnie mocniejszą.

Nadzieja, paideia i zmaganie się z niedoskonałością

Gdy realistycznie i z krytycznym dystansem rozpatruje się złożoność ludzkich spraw, to zauważa się nie tylko przemieniającą moc nadziei. Dostrzega się równocześnie jej nikłość i kruchość, a także, iż bywa ona pozorna i iluzoryczna. Żywiona przez niektórych nadzieja, iż wskazane i możliwe jest dokonywanie zmian niosących z sobą to, co oczekiwane i to, co dobre, wystawiona jest na zmaganie się z silnym poczuciem beznadziejności. Narzuca się bowiem dojmujące przekonanie, iż w danych warunkach żadnych realnych zmian na lepsze nie da się dokonać, a to, co się niby czyni jest tylko pozorem takiej zmiany.

W kontekście wielu życiowych doświadczeń – wielości napotykanych niepowodzeń, rozczarowań, klęsk – ludzki świat może jawić się przede wszystkim jako taki świat, w którym nie ma miejsca na rzetelną nadzieję. Zasadna zdaje się więc pesymistyczna myśl, iż w gruncie rzeczy jest on naznaczony i wręcz dogłębnie przesycony fatalną beznadziejnością, którą jedynie przesłania się (maskuje) złudzeniami pozorującymi pozytywne zmiany. Konfrontując się z ludzką słabością i nieudolnością, wygłasza się – w różnych sytuacjach i relacjach międzyludzkich, także w obszarze działań pedagogicznych – radykalnie negatywne oceny czyichś zdolności i szans poprawy, oceny, w których jednoznacznie i bezapelacyjnie rozstrzyga się na czyjąś niekorzyść: „jesteś beznadziejny, nie zmienisz się”, lub ocenia się np. w diagnozie medycznej, że „to całkowicie beznadziejny przypadek, nie ma szans”. Trzeba jednakże uwzględnić, iż te osądy nie są neutralne względem rzeczywistości, ale mają swą moc sprawczą (współsprawczą). Nie tylko coś się w nich obwieszcza o tym jak jest, ale one wydatnie acz niekorzystnie współtworzą rzeczywistość, w której nie ma – nie dostrzega się – możliwości zmiany na lepsze. Takimi osądami osłabia się i wygasza pozytywne przekonania, że są choćby minimalne szanse na przekroczenie obecnej, zdecydowanie niepożądanego sytuacji i jest sens, aby mimo niepowodzeń dalej zmierzać w stronę pożądanego stanu rzeczy⁹. Takie osądy sprawiają,

⁹ W refleksji egzystencjalnej, którą dzieli się na kartach swego dziennika Henryk Elzenberg, pojawia się (zapisana pod datą 30 III 1955) myśl – skłaniająca do zastanowienia – dotycząca wypowiadania się o ludzkiej beznadziejności: „Prawdą naprawdę strasznych mówić nie wolno. A to są te, które mówią o dogłębnej beznadziejności człowieka” (H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 418). Zob. W. Tyburski, *Elzenberg*,

że słabnie i niknie motywacja do działania w imię nadziei, a zarazem niknie (niweluje się) też transcendencja jako zdolność i akt przekraczania tego, co niezadowolające i zmierzania w stronę tego, co z jakichś racji uważa się wartościowe (dobre) i warte urzeczywistniania.

Wezwanie formułowane z mniejszą lub większą stanowczością, także jako imperatyw, aby zachować i ocalić nadzieję nawet wbrew ogarniającemu człowieka poczuciu jej utraty, występuje w sytuacji, gdy słabnie i niknie nadzieja (gdy niejako gaśnie jej płomień), a jej wysłowienie może stanowić akt performatywny, przyczyniający się do jej podtrzymania czy wytworzenia na nowo.

Rozpatrując podstawowy sens działań pedagogicznych Józef Tischner uwagę kieruje na kształtowanie i wzmacnianie nadziei: „Praca wychowawcy jest przede wszystkim pracą nad nadzieją człowieka”¹⁰. Dlatego też szczególnie niepokojąco i drastycznie brzmią słowa o zatracie nadziei i pogrążaniu się w beznadziejności w kontekście działań pedagogicznych. Częstokroć – odwołując się do doświadczenia pedagogicznego – stwierdza się, że działania te są możliwe tylko wówczas, gdy żywi się nadzieję na dokonanie zmian dzięki konsekwentnemu prowadzeniu tych działań. „Wychowują jedynie ci, którzy mają nadzieję”¹¹ – jak zwięźle ujął to J. Tischner w wielokrotnie przywoływanym jego zdaniu. Stan faktyczny bywa jednak daleki od sytuacji modelowych działań pedagogicznych, sytuacji, w której nadzieja sytuuje się planie pierwszym. „Niestety – zauważa Katarzyna Olbrycht – bardzo częstym dziś zjawiskiem są wychowawcy poddający się społecznym nastrojom beznadziejności, dostarczający wychowankom i otoczeniu raczej racji dla braku nadziei, wyrażający zwątpienie w sens nadziei co do możliwości swoich wychowanków, niejako świadkowie braku nadziei”¹². Jeśli pedagog zatracą nadzieję, jeśli ulega obezwładniającej go aurze beznadziej-

Warszawa 2006; A. Nogal, *Wątki antropologiczne w myśli Elzenberga*, [w:] Henryk Elzenberg (1887–1967) *Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura*, red. W. Tyburski, Toruń 1999, s. 133–141; A. Nogal, *Pesymizm i perfekcjonizm*, [w:] *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, red. A. Lorczyk, Warszawa 1998, s. 297–307.

¹⁰ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 74. O związkach między wychowaniem i nadzieją zob. A. Murawska, *Edukacja jako troska o nadzieję człowieka*, Szczecin 2008; S. Chrobak, *Pedagogika nadziei. Współczesne konteksty w inspiracji personalistyczno-chrześcijańskiej*, Warszawa 2009; tenże, *Nadzieja jako dynamizm rozwoju i egzystencji człowieka*, „Seminare. Poszukiwania naukowe”, 2008, t. 25, s. 329–340; tenże, *Nadzieja*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku. Suplement*, red. T. Pilch, Warszawa 2010, s. 323–330; tenże, *Wychowanie jako wzbudzanie i podtrzymywanie nadziei*, [w:] *Wychowanie w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wybrane aspekty*, red. M. Sztaba, A. Różyło, Lublin 2015, s. 117–127; Z analiz dotyczących związków wychowania i nadziei w ujęciu J. Tischnera zob.: I. Strapko, *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Kraków 2004; P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.

¹¹ Tamże, s. 74.

¹² K. Olbrycht, *Wychowanie do nadziei*, s. 10, www.fidesetratio.org.pl/files/plikipdf/olbrycht6.pdf [dostęp: 10.10.2015].

ności i wciąga w nią powierzonego jego pieczy wychowanek, to tym samym zanika pedagogiczna moc sprawcza podejmowanych przez niego działań.

Paideia, jako kształtowanie ludzkich zdolności, powinna być uznawana za jeden ze szczytowych momentów doświadczenia nadziei zespolonej z doświadczeniem przekraczania ograniczeń, z doświadczeniem transcendencji. Jak – zgodnie z klasyczną filozofią człowieka – zauważa Władysław Stróżewski: „Racją istnienia pedagogiki, rozumianej zarówno jako nauka, jak i sztuka wychowywania, jest niedoskonałość człowieka. [...] Gdyby człowiek był istotą doskonałą – a to znaczy: zarówno dopełniona przez wszystkie mogące mu przysługiwać wartości, jak i dokonaną, czyli spełnioną, wykończoną, gotowa – wychowywanie go nie tylko nie byłoby potrzebne, ale byłoby wręcz niemożliwe. Wychowywanie zakłada dynamiczną strukturę człowieka, [...] jego stawanie się i zmienianie, [...] możliwość zmieniania się na lepsze”¹³. To właśnie ludzka niedoskonałość jest jednym z warunków możliwości wychowania i kształtowania ludzkich zdolności. To z doświadczeniem ludzkiej niedoskonałości zespolona jest nadzieja, że można urzeczywistniać wychowanie i samowychowanie człowieka, że można kształtować jego zdolności. Jeśli natomiast – w punkcie wyjścia – nadzieję w ludzkim świecie zespoli się przede wszystkim ze stanem doskonałości i uznaje się, że to doskonałość powinna być stanem danym człowiekowi, to wówczas doświadczania wielorakich przejawów ludzkiej niedoskonałości może – błędnie i destrukcyjnie – wywoływać poczucie zawiedzionych nadziei.

Doświadczenie nadziei i doświadczenie dochodzenia do dojrzałości

Pogłębiony namysł antropologiczno-pedagogiczny wyraźnie ukazuje, iż nie o osiągnięcie ustateczniającej (finalnej) doskonałości chodzi w pedagogii będącej pedagogią nadziei, ale idzie tu przede wszystkim o umiejętnie wspierane przez działania pedagogiczne dojrzewanie i o wytwarzanie się – dynamicznie pojętej – dojrzałości. „W ramach doświadczenia nadziei – jak stwierdza J. Tischner – pojawia się także doświadczenie dojrzałości”¹⁴. Dojrzewanie i dojrzałość nadziei w ludzkim życiu spleta się z dojrzewaniem i dojrzałością człowieka. To są dwa zespalające się z sobą procesy: „Dojrzewanie nadziei nie dokonuje się w oderwaniu od dojrzewania całego człowieka, w nadziei dojrzewa cały człowiek”¹⁵. Metaforyczny obraz dojrzewania pozwala lepiej zrozumieć ludzki rozwój dokonujący się w świetle

¹³ W. Stróżewski, *O stawianiu się człowiekiem (kilka myśli niedokończonych)*, [w:] tegoż, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 33.

¹⁴ J. Tischner, *Wiązanie nadziei*, s. 295.

¹⁵ Tamże.

nadziei, rozwój, nad którym pedagogika pracuje w wymiarze teoretycznym i praktycznym. Na pytanie: „Co znaczy, że człowiek »dojrzewa«?”, J. Tischner odpowiada: „Człowiek, jak wszystko w przyrodzie, dojrzewa wtedy, gdy zaczyna przynosić jakiś owoc. Nadzieja dojrzwająca jest nadzieją owocującą. Żadne drzewo nie może owocować w izolacji od gleby i atmosfery”¹⁶. Dojrzwianie wymaga związków i zależności, które występują w sprzyjającym mu otoczeniu. Zarazem jednak dojrzwianie oznacza, iż przekracza się dotychczasowe własne środowisko: „nadzieja oznacza także, że człowiek wybiega poza rzeczywistość, która otacza go tu i teraz, ku jakimś światom możliwym, przyszłym”¹⁷. Czytelnej ilustracji dla dokonującej się zmiany (metamorfozy) dostarcza obserwacja przyrody: „Owocujące drzewo niesie coś nowego”¹⁸. Wyjście poza uwarunkowania, które dotychczas określały postać ludzkiej egzystencji, i wytworzenie się nieobecnej uprzednio jakości, to znamiona spełniania się rzetelnej nadziei. Dążąc do powstania takiej właśnie sytuacji, w której spełniają się dotychczasowe nadzieje i zarazem otwierają się nowe perspektywy nadziei, pedagog powinien systematycznie realizować powierzone mu zadanie wychowawcze (edukacyjne)¹⁹. Jednak praca nad nadzieją, która niesie wzrost i dojrzałość, nie jest – zwłaszcza jako praca nad samym sobą, jako aktywność samowychowawcza²⁰ – pracą bezbolesną. Trzeba bowiem wyrastać z nadziei cechujących się zbytnią naiwnością, nadziei nadto odległych od realności i jej wymagań: „Momenty przemiany jednej nadziei w drugą są momentami ocierania się człowieka o rozpacz”²¹. Przemiana obarczona jest ryzykiem, iż nie uda się wyjść poza widnokrąg dotychczasowej nadziei i można popaść w rozpacz z powodu utraty tej nadziei. Ale tylko w ten sposób, przez podejmowanie ryzykownych prób wyjścia kształtuje się – w zindywidualizowanym tempie – „nadzieja dojrzała, wyłaniając się z konfliktów i upadków nadziei, które okazały się zbyt wiotkie”²². Dojrzwianie, dokonujące się dzięki ćwiczeniu trafnego rozpoznawania wartości – również wartości nadziei – i wyrabianiu sprawności w urzeczywistnianiu tego, co wartościowe, wymaga aktu rezygnacji

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże. Metaforyką gleby i wrastania w rozbudowanej postaci posługiwała się także w wielu swych tekstach, twórczyni polskiej pedagogiki społecznej i animatorka pracy społeczno-oświatowej, Helena Radlińska (1879–1954); ten jej motyw analizuje Lech Witkowski w rozdziale VIII *Kultura jako gleba, podłoże i oręż dla działań społecznych w wychowaniu* w książce *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei, umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przełomie dwoistości w humanistyce*, Kraków 2014, s. 395–462.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Zob. B. Śliwerski, *Myśleć jak pedagog*, Gdańsk 2010.

²⁰ Zob. B. Śliwerski, *Teoretyczne i empiryczne podstawy samowychowania*, Kraków 2010.

²¹ J. Tischner, *Wiązanie nadziei*, s. 296.

²² Tamże, s. 308.

z tego, co ma swą wartość, ale mimo to – z ważnych racji – jest mniej istotne, wymaga przekraczania tego, z czym wiążano płoche nadzieje i wypracowywania rzetelnej nadziei. Dojrzałość człowieka to w pierwszym rzędzie dojrzałość aksjologiczna, a dzięki dojrzałej i rzetelnej nadziei człowiek może obcować z odsłaniającym mu się bogactwem świata wartości: „Dojrzałość człowieka mierzy się skalą wartości, którą nadzieja do człowieka przybliża. Człowiek dojrzały to taki człowiek, który potrafi objąć swymi ramionami całą skalę odczuwanych i przeczuwanych przez nadzieję wartości”²³. Człowiek dojrzały obejmujący „całą skalę” to sytuacja modelowa (docelowa), zazwyczaj bowiem człowiek obejmuje jakiś większy lub mniejszy fragment tej skali, gdyż coś mu z niej uchodzi, coś znika z pola widzenia, ale dzięki dojrzałości ma świadomość istnienia „całej skali”, którą powinien obejmować, potrafi dojrzeć to, co objął i zreflektować się, co pominął.

Pytanie o źródła nadziei

Niepokoi pytanie o to, gdzie się znajdują źródła nadziei, bo trudno jest je bez ryzyka popełnienia błędu określić. Zwłaszcza niepokój wzrasta wówczas, jeśli chciałoby się mieć w posiadaniu te źródła, aby z pewnością czerpać z nich – jako ze swej własności – nadzieję. Na pytanie: „Skąd się bierze moja nadzieja?”, J. Tischner odpowiada: „Doprawdy, nie bardzo wiadomo”²⁴. Jako najmniej wątpliwe nasuwają się przede wszystkim negatywne stwierdzenia: „nie mogę wskazać konkretnej przyczyny nadziei; nadzieja nie jest jednym z ogniw w łańcuchu przyczynowości sprawczej”²⁵. Nadziei nie można zaprojektować lub nakazać, nie można jej metodycznie prowadzonym treningiem niezawodnie wywołać: „Nie mogę powiedzieć: »zrób to, a będziesz miał nadzieję«. Nie mogę też powiedzieć, że nadzieja bierze się »ze mnie«”²⁶. W doświadczeniu nadziei przejawia się „coś nadto”, coś co jest „ponad” mymi (lub podejmowanymi wobec mnie) działaniami, jest to jakiś naddatek mniej lub bardziej wyraźnie przekraczający całość ludzkich usiłowań; dlatego doświadczenie nadziei (z łatwością) splata się często z metafizyczną lub religijną wizją jej „Transcendetnego Źródła” czy „Absolutnego Gwaranta” i bywa niejako zawłaszczane przez interpretacje

²³ Tamże.

²⁴ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, [w:] J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000, s. 260. Warto w kontekście dyskutowanych tu zagadnień uwzględnić porównawcze analizy koncepcji nadziei rozwijanej przez J. Tischnera; zob. P. Sobczak, *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*, Kraków 2005.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 261.

religijne²⁷. Ten swoisty, w pewnej mierze nieuchwytny, status nadziei występującej w ludzkim świecie radykalnie ogranicza władzę człowieka nad nadzieją: „Nie jestem sprawcą mojej nadziei”²⁸. Świadom tej sytuacji J. Tischner proponuje, aby podjąć trop myśli Franza Rosenzweiga głoszącego, iż „nadzieja rodzi się »w śpiewie«. Kto chce odzyskać nadzieję, niech się przyłączy do śpiewu”²⁹. Trzeba przekroczyć ograniczania i bariery oddzielające od uczestnictwa we wspólnym śpiewie, trzeba wejść w przestrzeń nadziei, którą napełnia śpiew. „Uczestniczymy w śpiewie, w tańcu, we wspólnej modlitwie... Nasza nadzieja jest taka, jakie jest nasze uczestnictwo”³⁰. Wykluczenie z uczestnictwa, własnowolne bądź dokonane pod przymusem, pozbawia dostępu do tego, co powstaje w relacji z innymi i w czym – jako cenny naddatek – przejawia się indywidualnie doświadczana nadzieja. „Gdy »wypadamy« z uczestnictwa, tracimy nadzieję”³¹. Aby lepiej zrozumieć jakie są negatywne konsekwencje tego, iż „wypadamy z uczestnictwa”, można przywołać taki oto obraz: wypada się za burtę i nikt tego nie zauważa, nikt nie rzuca koła ratunkowego, jest się wydanym na pastwę morskich odmętów, z którymi samemu człowiek nie da sobie rady. Zaangażowanie się i uczestnictwo w czymś, co mnie, pojedynczą jednostkę przekracza, może wzbudzić we mnie „moją” nadzieję, może się ona pojawić jako wartość dodana do mego sposobu istnienia jako również współuczestnictwa i współdziałania. Uczestnictwo w angażujących mnie relacjach z innymi osobami może wytwarzać i wzmacniać we mnie „moją” nadzieję, a izolowanie się od współuczestnictwa i współdziałania z innymi może wygaszać nadzieję. Ujawnia się egzystencjalnie doniosła (i niezbędna) rola kształtowania umiejętności uczestnictwa w pogłębionej wspólnotocie z innymi, aby budzić i wzmacniać

²⁷ Przykładów identyfikowania nadziei z określonym rodzajem doświadczenia religijnego dostarcza wiele wypowiedzi teologicznych. W wykładzie *Humanizm Ewangelii a rozczarowania postmoderny*, inauguracyjnym (26 września 2008 r.) obrady III Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie, ks. prof. Jerzy Szymik jednoznacznie stwierdzał: „Nadzieja jest albo chrystocentryczna, albo nie ma jej wcale”, i przyjąwszy takie założenie, argumentował: „Sens, który sobie człowiek wymyśli i wydyskutuje, nie jest ostatecznie żadnym sensem. [...] Sensu, to znaczy postawy, na której opiera się cała nasza egzystencja, nie można sobie stworzyć, można go tylko przyjąć. Sensu nie można wytworzyć, można go jedynie otrzymać w wolności i mu się powierzyć”. Dlatego służba nadziei na znajdować się wśród głównych powinności teologii: „Służba nadziei w ponowoczesnym pejzażu intelektualnym i egzystencjalnym jest jednym z głównych obowiązków chrześcijańskiej teologii”. Zob. <http://ekai.pl/kultura/x15842/ks-prof-szymik-kultura-bez-chrześcijanstwa-nie-niesie-swiatu-nadziei/> Ksiądz-poeta Jan Twardowski ujmował w teologicznej perspektywie kryzysy nadziei: „Nasze ludzkie, ziemskie nadzieje załamują się po to, aby pokładać nadzieję w Bogu” (J. Twardowski, *Autobiografia. Myśli nie tylko o sobie*, t. 2: *Czas coraz prędszy [1959–2006]*, Kraków 2007, s. 262).

²⁸ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, s. 261.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

nadzieję będącą jak najbardziej doświadczeniem osobistym³². Ten wspólny śpiew sprawiający, iż w ludzkim doświadczeniu rodzi się i rozwija nadzieja, śpiew, o którym mówi F. Rosenzweig, może – i powinien – także wydarzać się w edukacji, bo bez tego śpiewu nie ma uczestnictwa w edukacji i nie ma rzetelnej nadziei właściwej dla rzetelnej edukacji³³, a pojawia się za to zniechęcenie, apatia i marazm.

W refleksji pedagogicznej odsłania się także walory personalistycznego horyzontu nadziei, który może stanowić dogodny punkt odniesienia dla podejmowania działań pedagogicznych. Jeśli człowiek jest osobą, jeśli ma zapewniony ten szczególny metafizyczny status pośród innych bytów, to wówczas jego doświadczenie nadziei można odczytać jako jedno z tych podstawowych doświadczeń, w których człowiekowi odsłania się jego osobowy status istnienia. Tym samym szczególną rolę będzie pełnić pedagogia nadziei, gdyż jej praca dotyczy tego, co dla osoby stanowi jedną z najważniejszych spraw jej osobowej egzystencji.

W świetle uznawania w człowieku osoby, postulat wychowania do nadziei – jak stwierdza K. Olbrycht – nabiera dodatkowego a w rzeczywistości – podstawowego znaczenia. Kierunkiem rozwoju i jego celem jest spełnienie siebie w sensie osobowym, budowanie siebie jako osoby. Człowiek staje się sam dla siebie celem świadomej, trudnej pracy nad budowaniem własnego człowieczeństwa. Na tym polega szczególna autoteleologia człowieka – jak powiedziałby Wojtyła³⁴.

³² Jak zauważa B. Chyrowicz: „nadzieja jest w tym sensie niesiona we wspólnocie, że jakkolwiek to ja mam nadzieję i nikt nie będzie jej miał za mnie, to niesiona wspólna nadzieja sprawia, że wzajemnie się w niej umacniamy” (*Nadzieja na nadzieję – debata 13. Dni Tischnerowskich: Filozofia i nadzieja*, dz. cyt.). Robert Piłat także wskazuje na aspekt relacji z innymi w kształtowaniu i umacnianiu się nadziei: „Kusiło mnie [...], żeby bronić poglądu, że nadzieja jest czymś głęboko indywidualnym i osobistym, ale pod wpływem tej dyskusji zmieniam zdanie. Przypomina mi się [...] stanowisko Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*, kiedy [...] zastanawia się, w jaki sposób człowiek może nie tylko wymyślić, jak działać, ale ten sposób wprowadzić w życie. Z wymysleniem Kant nie miał większego problemu, zbudował pewną teorię, która pozwala wygenerować imperatyw kategoryczny naszego postępowania [...]. Jeżeli będziemy się [go] trzymać, to nasze postępowanie będzie dobre. Ale czy będziemy się [go] trzymać? [...] Czasami człowiek działa wbrew swojemu najlepszemu rozumieniu. I dlatego Kant musiał wprowadzić inny podmiot, który poniekąd pokazuje nam w żywej, cielesnej obecności, że nie tylko wykoncypowanie prawa moralnego jest możliwe, ale również jego realizacja. Kant zauważa, że inny człowiek wprowadza nas w stan upokorzenia, kiedy zdajemy sobie sprawę z tego, że on realizuje prawo moralne. Upokorzenie to jest jednak dobre, ponieważ ten człowiek, który daje nam przykład, pokazuje nam, po pierwsze, że jest to możliwe, a po drugie, daje nam nadzieję na wypełnienie moralnego prawa. Widząc innych, mogę mieć nadzieję na spełnienie dobra moralnego. To stanowisko Kanta jest [...] realistyczne, a przy tym oddaje pewną część kompetencji w ręce innego człowieka, bez którego nie można się obyć, jeśli chodzi o kierowanie własnym działaniem” (tamże).

³³ Zob. K. Wielecki, *Wychowanie i wspólnotowość. Poza pedagogikę indywidualizmu i kolektywizmu*, [w:] *Fundamenty edukacyjnej wspólnoty*, red. J. Danilewska, Kraków 2005, s. 59–73; K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003.

³⁴ K. Olbrycht, *Wychowanie do nadziei*, s. 10.

Doświadczenie nadziei wymaga również szczególnego rodzaju relacji międzyludzkiej jako relacji między osobami. To nie może być wzajemna obojętność lub instrumentalizacja, a tym bardziej nie może to być wrogość i nienawiść, gdyż to człowiek dla drugiego człowieka jest przede wszystkim tym kimś, kto może nieść mu rzetelną nadzieję, kimś, w kim dostrzega się przeblysł nadziei, kimś, kto wzbudza zaufanie i kogo obdarza się zaufaniem. Drugi człowiek występuje tu w szczególnej roli jako powiernik nadziei, czyli „ktoś, na kim można się oprzeć”³⁵. Aby człowiek mógł w relacji z drugim żywić rzetelną nadzieję, to niezbędny jest zasadniczy moment za ryzykowania siebie i „zawierzenia siebie”, pokładania w kimś swej nadziei i przekonania, że ten ktoś pozostanie wierny. Powierając swą nadzieję wychowanek „musi mieć świadomość, że w oczach wychowawcy jest «kimś», ma jakąś wartość”. Jeśli wychowanek spotyka rzetelnego powiernika nadziei, to wówczas w tej relacji oni wzajemnie kształtują i dopełniają swój sposób istnienia:

krystalizuje się aksjologiczne „ja” wychowanka, który zostaje w czymś doceniony – często w tym, czego sam w sobie nie docenia – oraz „ja” wychowawcy, który jest gotów narazić siebie za wychowanka i stanąć w jego obronie, gdy zajdzie taka potrzeba³⁶.

Nadzieja splata się z wiernością, która jest cenną wartością osobową, ale ma też swój praktyczny wymiar, gdyż wiąże ludzi z sobą, a bez niej te więzy pękają. Intuicyjne rozpoznawanie wartości w relacjach międzyludzkich, a wśród nich wzajemnej wierności, sprawia, że „nadzieja wchodzi w świat drugiego człowieka”³⁷. Dzięki rozpoznawaniu i urzeczywistnianiu świata wartości nadzieja staje się dojrzała, pełniejsza.

Analiza doświadczenia rzetelnej nadziei naprowadza na podstawowy sens działań podejmowanych przez osobę, która jest dla drugiej osoby – jak i dla samej siebie – pedagogiem. To, co zawdzięczamy autentycznemu wychowawcy, to – wedle J. Tischnera – przebudzenie³⁸. „Najpierw szliśmy przez życie nie wiedząc, o co naprawdę w życiu chodzi, jakby w półśnie. Głos wychowawcy wyrwał nas z tego snu. Resztę trzeba już było zrobić samemu”³⁹. Zaprezentowane tu rozumienie działania pedagoga, idące od przebudzenia do rozwijania i wzmacniania samodzielności jako oznaki dojrzałości, to klasyczny trop sokratejskiej paidei. Pedagog jako powiernik

³⁵ *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józef Tischnerem rozmawiają Dorota Zińko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 165.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zob. J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 75.

³⁹ Tamże.

nadziei wytwarza w osobie powierzonej jego pieczy pobudzający ją impuls i zarazem kształtuje umiejętność samodzielnego postępowania, aby nie uzależnić dalszej jej egzystencji od swych lub czyichś innych impulsów.

Sokrates przyrównał pracę wychowawcy do zabiegów położnej, która pomaga matce przy porodzie. Dzięki pracy wychowawcy rodzi się w duszy człowieka jakaś prawda. Prawda ta staje się siłą człowieka. Wychowawca prawdy tej nie stwarza, jak położna nie stwarza dziecka. On tylko pomaga, dołączając do wysiłków człowieka swój wysiłek. Mimo to jego pomoc okazuje się często niezbędna – cenna, jak cenne jest ludzkie istnienie⁴⁰.

Z jednej strony działania pedagoga są „tylko” impulsem i wsparciem czyjejs duchowej i intelektualnej aktywności, pedagog zakłada bowiem w punkcie wyjścia potencjalną samodzielną wymagającą urzeczywistnienia. Z drugiej natomiast strony jego działania okazują się czymś bezwzględnie koniecznym, aby ten duchowy „poród o własnych siłach” mógł się dokonać, aby to, co jest odkrywaną prawdą mogło się ukazać. Niezbędną więc cechą pedagoga, jako powiernika czyjejs nadziei, kogoś godnego zaufania, jest takt pedagogiczny i powściągliwość, aby własną nadaktywnością nie zagłuszyć, nie stłumić rodzącej się i następnie z wolna dojrzewającej prawdy.

Nie każdy jednak spośród wychowanków będzie chciał iść szlakiem nadziei i prawdy, nie każdy będzie się godził na to, aby wytrwale osiągać samodzielną i dojrzałą, które stawiają przed nim nowe i twarde wymagania. Znajdują się bowiem i tacy, którzy zamiast otwartej przestrzeni nadziei, w której można wspólnie z innymi rozwijać samodzielną i indywidualną, usytuują się kryjówce, aby nie poddać się prawom dojrzewania nadziei i pozostać takimi jakimi byli dotychczas.

Doświadczenie przestrzeni i niebezpieczeństwo kryjówek a perspektywy nadziei

Metaforyka otwartej lub zamkniętej przestrzeni, obraz przemierzania przestrzeni lub ukrywania się w niej, to są środki wyrazu, które częstokroć występują w narracjach o nadziei. Nadzieja kojarzy się z możliwością przemierzania się w przestrzeni, ale także z osławianiem przestrzeni, z wytworzeniem lub znalezieniem własnej przestrzeni. W jednym z tekstów o nadziei, zatytułowanym „Ludzie z kryjówek” (pochodzącym z 1978 roku) i mającym duże społeczne oddziaływanie, J. Tischner – nawiązując do wnikliwych obserwacji psychiatrycznych i analiz antropologicznych Anto-

⁴⁰ Tamże.

niego Kępińskiego⁴¹ – rozpatruje patologie nadziei u osób, które zamykają się w różnego typu kryjówkach. Jeśli rozważa się doświadczenie nadziei w kontekście doświadczenia przestrzeni jako środowiska ludzkiej egzystencji, to dostrzega się – jak stwierdza J. Tischner – „głębokie powiązania” i w powszechnym przekonaniu dominuje poczucie, iż „kto ma rzetelną nadzieję, widzi przed sobą przestrzeń otwartą, [...] zapraszającą do ruchu”⁴². Natomiast „upadkiem człowieka o głęboko etycznym znaczeniu”⁴³ jest porzucenie otwartej przestrzeni nadziei i sytuowanie ludzkiej egzystencji w zamkniętej, zamaskowanej przestrzeni kryjówki. Kształtuje się wówczas postawa człowieka z kryjówki, który „cierpi na chorobę nadziei: jego nadzieją rządzi zasada ucieczki od ludzi”⁴⁴, który żyje „w jakimś mniej lub bardziej świadomym lęku przed ludźmi i światem”⁴⁵. U człowieka z kryjówki cierpienie staje się podstawową określającą go siłą. Siła cierpienia go przygniata, a zarazem on siłą spotęgowanego cierpienia przygniata tych, którzy z nim są i chcą go wesprzeć. Paroksyzm cierpienia patologicznie naznacza doświadczenie i rozumienie własnej godności, jakby ukazując i wyolbrzymiając w krzywym zwierciadle jej poddanie się cierpieniu i jej zespolenie z cierpieniem:

[...] cała godność człowieka sprowadza się do wartości cierpień, którym podlega. Znamionnym rysem ludzi z kryjówek jest to, że sami cierpią i innym przysparzają cierpień. I, co najgorsze, ich cierpienia są równie wielkie, jak niepotrzebne⁴⁶.

Ta niepotrzebność sprawia, iż marnotrawi się ludzkie siły i niszczy ludzkie życie, które koncentruje się na tym cierpieniu, a im bardziej to cierpienie wzrasta, tym bardziej w niwecz obraca się sens życia i wyjaławia się jego witalność.

Człowiek, którego egzystencja lokuje się i przebiega w kryjówce, odmiennie postrzega i kształtuje „duchową przestrzeń obcowania z ludźmi”⁴⁷.

⁴¹ Antoni Kępiński (1918–1972), wybitny psychiatra (pracował w klinice psychiatrii Akademii Medycznej w Krakowie) i bliski filozofii humanista; autor cyklu znanych książek, komentowanych także przez J. Tischnera (*Refleksje oświeceniowskie*, *Schizofrenia*, *Psychopatologia nerwic*, *Melancholia*, *Lęk*, *Psychopatie*, *Rytm życia*, *Z psychopatologii życia seksualnego*, *Poznanie chorego*); wypracował koncepcję metabolizmu energetyczno-informacyjnego.

⁴² J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 437.

⁴³ Tamże, s. 438.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 439. O lęku zob. K.M. Wolsza, *Fenomenologia lęku*, „Ethos” 2014 nr 4 (108); Kazimierz M. Wolsza m.in. przytacza i rozpatruje myśl Sorena Kierkegaarda, że „kto nauczył się odczuwania lęku we właściwy sposób, nauczył się rzeczy najważniejszej”, a także zwraca uwagę na rolę nadziei w opanowaniu lub przezwyciężaniu lęku.

⁴⁶ Tamże, s. 438.

⁴⁷ Tamże, s. 440.

Ta przestrzeń i to, co się w niej wydarza zostaje podporządkowane zasadzie obrony kryjówki, podlega dyktatowi reguł formowanych we wnętrzu kryjówki. U osób, które żyją i chcą żyć w otwartym świecie relacji międzyludzkich, osób o postawie otwartej na relacje z innymi i obrazowo – rzecz można – „pielgrzymujących” w tych relacjach, przestrzeń obcowania z innymi „jest dość luźna, odpowiadająca realnym potrzebom drugich i własnym możliwościom ich zaspokojenia”⁴⁸. Inaczej sprawa ta przedstawia się u osób zależnionych i żyjących w chronionej sferze kryjówki. W tym przypadku duchowa przestrzeń okazuje się

sztywna, skostniała, jakby raz na zawsze ustalona, a jej główne zarysy są trudno uchwytnie dla drugich. Ktokolwiek znalazł się w polu obcowania z człowiekiem z kryjówki, poczuł pod stopami ziemię niepewną; czegoś się tu od niego oczekuje, ale nie wiadomo bliżej czego⁴⁹.

Obcując się z osobami, które żyją w kryjówce i tam mają usytuowany podstawowy wymiar egzystencji, boleśnie doświadczają paradoksu przybliżenia i zarazem odpychania, obwiniania innych i zarazem samoobwiniania:

Im głębiej wszedł człowiek w swą kryjówkę, tym ważniejsze stają się dla niego wszelkie spotkania z innymi, ale też tym bardziej skostniały i trudny do uchwycenia jest ich styl. Raz dąży się do zjednania sobie ludzi, to znowu do oddalenia ich od siebie, raz się ich bezpodstawnie oskarża, kiedy indziej przechodzi się do bezpodstawnego oskarżania siebie, jakby się chciało sprokować uniewinnienie⁵⁰.

Te niby-sprzeczne dążenia, targające egzystencją osoby z kryjówki i egzystencją tych, którzy są z nią – w jakimś zakresie – w bliższych relacjach, mają wewnętrzną konsekwencję. Są one bowiem ukierunkowane na ochronę własnej kryjówki, aby nie została odsłonięta i zawłaszczona, gdyż w ochronie kryjówki ma się wyrażać podstawowa dbałość (troska) o siebie, a zarazem dąży się, aby takiemu podejściu – optyce kryjówki – podporządkować tych, z którymi weszło się w relacje:

człowiek stara się utrzymać drugiego człowieka w bezpiecznym oddaleniu od ściany kryjówki. W tym właśnie celu prowadzi z nim swoistą grę – grę o zawładnięcie. Zawładnięcie jest dla człowieka z kryjówki podstawową formą osławiania bliźniego i świata⁵¹.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

Idąc tropem psychiatrycznych analiz A. Kępińskiego, J. Tischner z aksjologicznego punktu widzenia m.in. rozpatruje i charakteryzuje cechy patologicznej przestrzeni hysterii. Jest ona toksycznie nasycona rozgrywającym się w niej – na wielu poziomach i przy różnych sposobnościach – dramatem wymuszanych przez histerię dialogów sprowadzających się do zaprzeczeń i uprzednio mocą hysterii niejako rozstrzygniętych, w których nie ma otwarcia na wzajemność. Jest dramatem pełnym ekspresji cierpień i lęków, ukazującym oblicza agresji celującej w zadawaniu bólu i w jego dodatkowo bolesnym eksponowaniu:

Oto na historycznej scenie pojawia się dramat cierpienia. „Razi się” wtedy drugich bólem swego istnienia i [...] wymaganiem, by drudzy odpowiednio na ów ból zareagowali: gotowością do obrony, współczuciem, łzami. Wszyscy obojętni na aktualną ekspresję bólu są [...] postawieni w stan oskarżenia: są współwinni. Kiedy indziej „razi się” drugich radością, wdziękiem, śmiechem. I znów pojawia się wymóg stosownej odpowiedzi. Wydaje się, jakby historycy posiadli genialną intuicję zasad „dialogu emocji” z drugimi. [...] czynią oni drugich odpowiedzialnymi za treść swych stanów emocjonalnych i tak stają się panami drugich. [...] dążąc do panowania nad emocjami, nie wierzą w siłę ludzkiego sumienia. Stąd głęboka nieufność do ludzi⁵².

Dramat historycznego „dialogu” rozgrywa się z napędzającą się „od słowa do słowa” niszczycielską mocą. Słowa zmieniają one swój charakter i nie mają już takiego znaczenia, które posiadały poza ramami hysterii. Są sytuowane w tych ramach i nadawane jest im znaczenie odpowiednie dla potrzeb hysterii (dla potrzeb danej sceny, która się w tym momencie rozgrywa). Tak toczący się dramat zawłaszcza i degeneruje przestrzeń relacji międzyludzkich, podporządkowuje ją „dia-logice” hysterii i dążeniom do osiągnięcia jej wewnętrznych celów.

Przestrzeń obcowania z drugimi w hysterii opiera się na relacji aksjologicznego przeciwieństwa. Drugi jest *a priori* moim przeciwieństwem. Już samo jego istnienie i jego pojawienie się na moim horyzoncie widzenia grozi mojemu przetrwaniu i mojemu „byciu nad” światem. Drugi, aby mógł ze mną współistnieć, musi wykazać się jakimś stopniem uległości i zdolnością opiekuńczą. Stąd teatr. Międzyludzka przestrzeń obcowania staje się terenem określonych manifestacji emocjonalnych. Ten, kto nie chce się poddać regułom emocjonalnej manifestacji, jest źródłem lęku i przedmiotem [...] agresji⁵³.

⁵² Tamże, s. 442.

⁵³ Tamże, s. 442–443. J. Tischner idąc za A. Kępińskim dopowiada: „Historyk manipuluje innym poprzez wybuchy własnej emocjonalności, psychastenik woli się poddać, niż wprost manipulować. Bywa jednak, że u psychastenika pęka maska uległości” (tamże, s. 443).

W przestrzeni destrukcyjnie naznaczonej i przesyconej histerią trwa i intensyfikuje się urojony stan zagrożenia, ucieka się od bliskości z drugim człowiekiem, bowiem z kimś kogo postrzega się przede wszystkim jako swe przeciwieństwo i jako swego przeciwnika nie można być blisko. Osoba zanurzona we władającej jej postępowaniem histerii wymusza na drugim okazywanie wobec niej uległości i domaga się od niego, aby on był dla niej usłużny. Zarazem staje się on obiektem agresji, gdyż jego obecność wywołuje niepokój i zagrożenie. Zadawany drugiemu ból stanowi patologiczną formę podtrzymania relacji wzajemności w aktach agresji, bowiem histeria wywołuje przeświadczenie, że od drugiej osoby też tylko bólu się doświadczało i wciąż się go od niej doświadcza. W przestrzeni terroryzowanej histerią trudno zachować nadzieję, trudno dostrzec jej rozświeglające iskry. W tej przestrzeni zanika bogactwo wielowymiarowości ludzkiego świata, pobudzające nadzieję lepszej przyszłości, całość świata radykalnie kurczy się do wymiarów zawłaszczającej go histerii.

Pedagogia nadziei, napotykać zamkniętą i zamaskowaną przestrzeń kryjówek, musi także stawać się terapią w imię nadziei, aby wyzwalać i wzmacniać nadzieję w ludziach z kryjówek, aby wyprowadzać ludzi zamkniętych w sobie w otwartą przestrzeń nadziei.

Ludzie z kryjówek są oddzieleni od innych, a nawet od samych siebie – ścianą złudzeń, do których się przywiązali. Dlatego są „niepełni”. Odrzućmy jednak krzywe zwierciadło psychopatii, a wtedy ukaże się nam normalnie funkcjonujący metabolizm informacyjny. Jeśli więc styl przeżywania własnej godności oparty na skrzywionym przepływie informacji wyznaczył człowiekowi drogę do kryjówek, to styl oparty na harmonijnym przepływie informacji otwiera człowiekowi właściwą przestrzeń nadziei⁵⁴.

Jednym z ważnych zadań pedagogii nadziei jest zaangażowanie się – wraz z innym formami wsparcia i terapii – w rozpoznawanie kryjówek i umiejętne wyprowadzanie tych, którzy tam znaleźli się w egzystencjalnym

⁵⁴ Tamże, s. 452. Właściwy przepływ informacji wiąże się z prawdą i zarazem z przebaczeniem: „Prawda chroni lepiej od wszelkiej kryjówki. Ludzie z kryjówek znają wiele prawd o ludziach, ale jedna im się wymknęła: nie widzą, że uznanie w sobie swojej prawdy, nawet tej najsmutniejszej, i przedstawienie jej drugiemu uruchamia w drugim niezwykłą siłę – siłę przebaczeń” (tamże, s. 455). W tak określonym kontekście doświadczenia nadziei, która wyzwala z kryjówek, występuje też doświadczenie godności: „Doświadczenie nadziei i rozumienie niezniszczalnej godności siebie są ze sobą połączone spiralnie: im bardziej niezniszczalna jest godność człowieka, tym szersza go ogarnia nadzieja, im szersza jest jego nadzieja, tym głębsze zrozumienie, że jego godności nic zagrozić nie może. Dzieje nadziei i dzieje poczucia godności człowieka są również nieoddzielne. Na pewnym ich etapie człowiek już wie: »duży zabić nie mogą«. Są w człowieku takie wartości, których nikt nie może człowieka pozbawić, jeśli człowiek sam się ich nie pozbawi. Wartością taką jest między innymi jego prawda” (tamże). Przyjęte tu założenie o „niezniszczalnej godności”, która wzmacnia i dynamizuje nadzieję, jest mocny założeniem metafizyczno-antropologicznym.

potrzasku. Dokonuje się to dzięki kształtowaniu kompetencji pozwalających na właściwy przepływ informacji określających tożsamość jednostki i jej relacje z innymi oraz prewencyjne diagnozowanie potencjalnych kryjówek i przewyżczanie występujących zaburzeń, które mogą prowadzić do wytwarzania bardziej niedostępnych (zamaskowanych) kryjówek⁵⁵. Tego rodzaju pedagogiczna aktywność, która ma przyczyniać się do wytwarzania warunków sprzyjających rzetelnej nadziei, wymaga wejścia we współdziałanie z innymi formami aktywności kulturotwórczej (sensotwórczej)⁵⁶.

Doświadczenie sztuki i kształtowanie przestrzeni egzystencji a pedagogia nadziei

Przestrzeń nadziei, będącą przyjaznym środowiskiem ludzkiej egzystencji i rozwoju (dojrzewania) człowieka, może wydatnie współkształtować sztukę. Także dzięki dziełom sztuki otaczająca człowieka przestrzeń staje się mniej lub bardziej intensywnie nasyconą aksjologicznie przestrzenią nadziei. Dzieła sztuki sprawiają, iż z większą wyrazistością manifestują się różnorakie wartości i zarazem bardziej uwidaczniają się konflikty między wzajemnie się wykluczającymi wartościami. Dzięki sztuce, dzięki oddziaływującym swą ekspresją dziełach sztuki, silniej jeszcze doświadcza się dynamiki wartości i tym bardziej przejawiają się one w postaci żywiołu, z którego mocą zмага się człowiek kształtując siebie i innych. Bez obecności i oddziaływania dzieł sztuki trudno byłoby wytwarzać i wzmacniać przestrzeń nadziei jako szczególnego rodzaju aksjologiczne środowisko, sprzyjające ludzkiej egzystencji, która nieraz przecież ma dramatyczny przebieg, gdy człowiek – bliski zatrąceniu nadziei i samozatrąceniu – zмага się o zachowanie nadziei lub jej wykrzesanie. Z funkcjonującą na swój sposób i cechującą się autonomią sztuką powinna wchodzić w wartościotwórcze relacje także pedagogia nadziei, aby również w tym wymiarze współkształtować przestrzeń nadziei.

⁵⁵ O współczesnych egzystencjalnych zagrożeniach, z którymi powinna się liczyć pedagogia nadziei, zob. K. Wielecki, *Kryzys postindustrialny, osobowość i zdrowie psychiczne*, [w:] „Inny” człowiek w „innym” społeczeństwie? *Europejskie dyskursy*, red. P. Mazurkiewicz, K. Wielecki, Warszawa 2008, s. 117–140.

⁵⁶ W zakończeniu swych rozważań J. Tischner zwraca uwagę na zbliżenie psychoterapii i etyki, a zarazem na ich niedobory: „Gest przekraczania progu kryjówki zawiera jeszcze wiele tajemnic. Tak się złożyło, że psychoterapia więcej wie o strukturze patologii niż o procesie uzdrawiania, a z kolei etyka – więcej o strukturze winy niż o procesie nawrócenia. Trzeba tę lukę zapełnić. Zapełniając ją, psychoterapia i etyka – te dwie najpiękniejsze z ludzkich sztuk – zbliżą się jeszcze bardziej ku sobie. Wielką zasługą Kępińskiego jest więc także to, że uczynił znaczny krok w stronę takiego zbliżenia” (J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 456). W tym szlachetnym współdziałaniu psychoterapii i etyki na rzecz wyprowadzania z egzystencjalnych kryjówek i wspierania ludzkiej nadziei powinna też swą rolę odgrywać pedagogia nadziei.

O przestrzeni, w której funkcjonuje m.in. sztuka, rzec można, że ma co najmniej trzy podstawowe postacie: przestrzeni zorganizowanej, przestrzeni zagospodarowanej i przestrzeni zapełnionej. W każdej z tych postaci przestrzeni sztuka odgrywa swą znaczącą rolę i może wydatnie przyczyniać się do tego, że wzmacnia lub słabnie nadzieja, że dana przestrzeń staje się przestrzenią nadziei.

Sztuka współtworzy przestrzeń zorganizowaną, która jest swoistym środowiskiem – aksjologiczną i symboliczną niszą – ludzkiej egzystencji. W dziełach sztuki ukazują się zasadnicze – acz w codzienności zazwyczaj skryte – elementy stanowiące o ładzie przestrzeni zorganizowanej wedle rządzących nią prawideł. Sztuka dociera na swój sposób także do tych prawideł, które pozostają w głębokim ukryciu. Zdaje się również docierać do *axis mundi*, do kosmicznej osi świata, do stabilnego środka zmieniającego się i wieloaspektowego świata. Dzieła sztuki ukazują wszakże elementy organizujące przestrzeń na różne sposoby. Ukazują afirmująco i wzniosłe (wręcz apologetycznie), jako zgodne z klasycznym kanonem *decorum*, ale też ukazują kontrastowo i destrukcyjnie (wręcz obrazoburczo), jako wstrząs i prowokacja, która wymusza refleksję i wyzwala też sprzeciw. W ten drugi sposób dzieła sztuki dobitnie sygnalizują, że bez troski o zachowanie elementów organizujących przestrzeń się rozpada i powraca w stan bliski totalnego chaosu, niwecząc aksjologiczne podstawy środowiska ludzkiej egzystencji.

W zagospodarowanej przestrzeni, służącej głównie temu, co użyteczne, sztuka – dochodząc do głosu – domaga się respektowania praw do swego miejsca, jako miejsca należnego urzeczywistnianym w niej i manifestującym się przez nią wartościom. Dzieła sztuki ukazują, że nie można całości przestrzeni jedynie coraz intensywniej eksploatować w celu jej optymalnego ekonomicznie zagospodarowania i nie należy w całości zapełniać ją wyłącznie tym, co doraźnie jest użyteczne. Przez dzieła sztuki manifestuje się uświęcona rozrzutność, manifestuje się przekraczanie utylitarnych rygorów zagospodarowania i zapełniania przestrzeni. Sztuka domaga się postawy bezinteresownego obcowania ze światem dzieł sztuki. Dzieła sztuki, mając swoisty sposób istnienia, dokonują niejako wyłomu w przestrzeni zagospodarowywanej i zapełnianej. Przestrzeń, w której człowiek realizuje swą aktywność, aby przede wszystkim pomnażać użyteczne dobra, dzięki dziełom sztuki staje się także przestrzenią bezinteresownej kontemplacji, zadumy i zachwyty.

Dzięki sztuce nadzieja może się również efektywnie i wielopostaciowo uobecniać w ludzkim świecie, współtworząc – wspólnie z przywołującymi

ją dziełami sztuki – nacechowaną aksjologicznie, nasyconą wartościami przestrzeń ludzkiej egzystencji. Sytuacja ta stanowi istotne wyzwanie dla pedagogów, aby w swych działaniach należycie uwzględniali sztukę wraz z właściwym jej dynamizmem wartości⁵⁷, w którym dokonuje się zarazem odsłanianie i skrywanie przestrzeni nadziei. Skrywanie nadziei, dokonujące się w dziełach sztuki, jest niezbędne w kulturze, aby nie zbanalizować i nie zwulgaryzować sensu nadziei, nie uczynić jej pozorną oczywistością, w której niby wszystko jest jasne. Dlatego pedagogia nadziei nie powinna nigdy redukować sensu dzieł sztuki do zacieśnionego (spłaszczanego) horyzontu dydaktyzmu lub moralizowania o nadziei, ale ma ona za zadanie wprowadzać w uczestnictwo w wieloaspektowym świecie dzieł sztuki, dzieł, które współtworzą i na swój sposób chronią (strzegą) przestrzeń ludzkiej nadziei.

Otwarte perspektywy nadziei i pedagogii nadziei – uwagi końcowe

Pisząc o nadziei podejmuje się ryzyko, iż nie przemyślawszy dostatecznie różnych jej aspektów można ją niewłaściwymi sformułowaniami przesłonić, zdeformować i osłabić, można innym lub sobie odebrać nadzieję i przyszłość pogrążyć w poczuciu beznadziejności. Czy wzniosła gloryfikacja nadziei jako uniwersalnego antidotum neutralizującego lub zmniejszającego toksyczności wszelkich życiowych trucizn, jako panaceum czyli lekarstwa na wszelkie ludzkie słabości i zaniedbania, nie prowadzi do zaniku działań na rzecz rzetelnej acz trudnej nadziei? Czy ta werbalna gloryfikacja nie dokonuje się kosztem sumiennego poznawania rzeczywistości i odpowiadania na jej wyzwania takimi jakimi one są? Pedagogia nadziei musi mierzyć się i z tego rodzaju pytaniami. Powinnością pedagogiczną jest bowiem także troska, aby nie nastąpiła inflacja i banalizacja nadziei, o której traktuje się w stylu wypowiedzi zbliżonych do reklamowych sloganów („nadzieja dobra na wszystko”) i oferuje się ją jak konsumpcyjny towar dostępny na wyciągnięcie ręki (swoista „lukrowana nadzieja”, która traci swą istotną wartość i swój dramatyzm, zyskując na atrakcyjności właściwej dla świata masowej konsumpcji). Na doświadczenie nadziei – z racji katarktycznych – trzeba również spoglądać przez pryzmat demaskacji i krytyki sprowadzania nadziei do zabobonnych postaci, gdy zamiast z wartościami i z towarzyszącym im tragizmem konfliktu wartości, zespała się ją ze współcześnie propagowanymi zabobonami.

⁵⁷ Zob. K. Olbrycht, *Sztuka a działania pedagogów*, Katowice 1987.

Nadzieja może być postrzegana jako forma ucieczki od teraźniejszości i od uwikłań w aktualnie wydarzające się trudne sytuacje⁵⁸. W imię tak rozumianej nadziei podejmuje się próby ulokowania siebie w lepszej przyszłości, której jeszcze nie ma. Oczekiwanie na nadejście pożądaney sytuacji obraca się w patologię, gdy jest wyłącznie jej pasywnym wyczekiwaniem⁵⁹. Błędne, przepojone biernością wyobrażenie o tym, czym jest nadzieja przyczynia się do narastania zawiedzionych nadziei, które mogą prowadzić do zamykanie się w wabiącej kryjówce. Jeśli natomiast nadzieja aktywizuje ludzkie dążenia, które przyczyniają się do jej urzeczywistniania, to w jakimś mierze dobro wpisane w nadzieję zaczyna się spełniać, ukonkretniać, choć zawsze w postaci naznaczonej jakąś niedoskonałością.

Nadzieję pokłada się przede wszystkim w człowieku, a nie w systemie, w procedurach czy w metodzie działania. Choć człowiek ze względu na swą niedoskonałość może zawieść, jednak to on powinien czuć się wezwany do udzielania stosownej odpowiedzi na wezwanie, które się w jego stronę kieruje, pokładając w nim nadzieję. Powinien tak kształtować siebie, aby być godnym zaufania mimo swej niedoskonałości, a jeśli zawiedzie to podejmuje działania naprawcze, służące odbudowaniu osobistego kapitału zaufania. Aby to jednak było możliwe, powinien też mieć daną szansę (darowanie win, przebaczenie, zapomnienie urazów) i właściwie z niej korzystając będzie mógł odnawiać w relacjach z drugim (z innymi) bycie godnym zaufania. Bez tej szansy i bez jej podjęcia pozostaje tylko czelusz potępienia opatrzona dantejskim napisem: „porzućcie wszelką nadzieję...”. Jeśli rysuje się na horyzoncie nadzieja, to człowiek nigdy nie jest skończony, tak w sensie osiągnięcia ostatecznej doskonałości jak i w sensie ostatecznego potępienia.

Trzeba powstrzymywać się przed zamierzonym lub mimowolnym zamykaniem perspektyw nadziei i przed sprowadzaniem pedagogii nadziei do indoktrynacji w „jedynie słusznej” i ostatecznej postaci spełniania się

⁵⁸ Trafne uwagi w kwestii związku nadziei z teraźniejszością poczynił R. Wiśniewski: „Nie lekceważymy jednak teraźniejszości. Każda nadzieja ma swoje „teraz” jako punkt wyjścia, jako chwila zawierzenia wartościom, ich ugruntowaniu, jako moment nadziei. Bo przecież teraz mówię albo coś głupiego, albo coś mądrego, teraz czynię coś złego, albo coś dobrego, postępuję słusznie, albo niesłusznie, teraz nawet mam nadzieję albo jej nie mam. Dzieje się to często we mnie poza perspektywą ciągłości czasu, czyli – jak w tej chwili – nie muszę i nie chcę myśleć o tym, jakie będą skutki mych słów, jak to zostanie odebrane, osądzone, tylko czy to jest słuszne. Życie bywa czasem pojmowane jako egzystencja we wiecznym teraz (L. Wittgenstein), które może jedni wypełniają przyjemnościami, ale inni koncentrują się na doskonaleniu siebie i świata. Egzystencja w teraźniejszości nie musi, jak się sądzi być zepchnięta w nienasycony hedonizm, lecz może być odpowiedzią na potrzeby innego, na samodoskonalenie. Nie lekceważyli znaczenia teraźniejszości także ci klasyczni myśliciele (Aureliusz Augustyn), którzy wiedzieli, że każdy czyn, zarówno słuszny jak i niesłuszny dzieje się w czasie teraźniejszym, jest wewnętrznie dobry bądź zły” (R. Wiśniewski, *Głos w dyskusji*, s. 52–53).

⁵⁹ Zob. A. Kasperek, *Poszukiwanie Godota. Studium socjologiczne o relacjach pomiędzy oczekiwaniem a ładem społecznym*, Katowice 2002.

nadziei w ludzkim życiu, finalnej postaci, na której ma kończyć się wszelka nadzieja, że może być jeszcze inaczej. Utopie głoszące takie rozumienie nadziei skutkowały przemocą. Niebezpieczna jest też wizja prometejskich nadziei oświaty, które przekraczają ludzką miarę i dążą do urzeczywistnienia pełni doskonałości. Jeśli pomnaża się z sukcesem wartościowo poznawczą wiedzę, to – aby nie ulec prometejsko-scjentystycznej pokusie „ostatecznego rozwiązania” wszelkich niewiadomych i przekreślenia wartości wszelkich tajemnic – trzeba mieć na uwadze metodologiczne wskazanie, iż przyrost wiedzy wyraża się (zarazem) w przyroście pytań, w których wyraża się przyrost niewiedzy. Nie złudna nadzieja uzyskania „ostatecznego rozwiązania” ma kierować dążeniami poznawczymi i kształtowaniem zdolności poznawczych, ale nadzieja, że wciąż będzie można rozwijać wiedzę mierząc się z niewiedzą, która – jako wyraz ludzkiej niedoskonałości – zawsze okazuje się większa niż fragmentaryczna i aspektowa ludzka wiedza.

Dalszej czujnej troski i konsekwentnego wsparcia wymaga „nadzieja edukacji”, czyli nadzieja przekraczania dzięki dobrej edukacji społecznego wykluczenia i marginalizacji. Tej to nadziei wyraz daje powszechność – powszechna dostępność – oświaty. Odwołuje się ona do powszechności i niezbywalności ludzkiej godności⁶⁰. Dlatego uznaje się, że nie dopuszcza się jako prawomocnych racji światopoglądowych (w tym racji religijnych) wykluczających kogokolwiek z prawa dostępu do oświaty będącej dobrem powszechnym. W tym znaczeniu perspektywy edukacji są – i w praktyce powinny być – otwarte dla każdego. Nie ma osób „z natury rzeczy” (niejako ontycznie czy metafizycznie) wykluczonych z nadziei przekraczania dzięki edukacji stawianych im barier społecznych. Nadzieja, paideia i transcendencja ściśle spletają się tu z podstawowymi – uznawanymi za uniwersalne – prawami człowieka do respektowania jego osobowej i niezbywalnej godności⁶¹. Oby przyszłość pokazała, iż ziści się nadzieja powszechności – powszechnej dostępności – oświaty, która w pierwszym rzędzie służy umacnianiu ludzkiej godności. To wyzwanie i zadanie dla ludzi dobrej woli.

Perspektywy nadziei i pedagogii nadziei powinno się konsekwentnie pozostawiać otwartymi perspektywami, których aktualnie przedstawiany opis nie redukuje się wyłącznie do tego, co widać – w wąskim, zredukowanym i bywa, że zniekształconym zakresie – z własnego punktu widzenia. Nadzieja potrzebuje również otwartej przestrzeni intelektualnej debaty, aby do głosu mogły dochodzić różne sposoby doświadczania nadziei przez

⁶⁰ O godności zob. m.in. J. Mariański, *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość? Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2016.

⁶¹ O prawach człowieka zob. m.in. M. Rembierz, *Interpretacje praw człowieka a paradoksy tożsamości europejskiej*, w: *Etyczne wymiary praw człowieka*, red. R. Moń, A. Kobyliński, Warszawa 2009, s. 77–90.

ludzi, gdyż żadne z tych ludzkich doświadczeń nie jest doskonałym i ostatecznym doświadczeniem nadziei. Dzięki tej prawdziwie ludzkiej niedoskonałości może także dojrzewać sama nadzieja, które przekracza (transcenduje) swe dotychczasowe postacie, a przyszłość – nie stanowiąc tylko realizacji projektu pochodzącego z przeszłości, np. jakiegoś ideologicznego projektu realizacji utopijnej doskonałości – może być przyszłością otwartą. W tym otwarciu człowiek może mierzyć się z własną niedoskonałością i – z nadzieją – kształtować samego siebie, aby w ten skromny sposób przyczyniać się do kształtowania lepszego świata.

Marek Rembierz

Hope – transcendence – paideia.

On the perspectives of hope and pedagogy of hope in the context of (transcending) human imperfection

The problems of hope, if viewed from many sides and from different standpoints, appear as one of the fundamental “key issues” of human existence. The experience of hope merges with the experience of time, chance and change (the possibility of beneficial change). The merging and permeating of these experiences can be particularly visible in the broadly understood sphere of pedagogical activity. Aiming at a positively assessed change, a better status, is the foundation of the process of education and self-education – this is a basic feature of pedagogical activities. To a large extent, the experience of hope is an apophatic experience – it is hard to articulate and does not comply with the resources of the language which describes the world of sensual cognition. However, hope needs – or even requires – an appropriate wording which will support and enhance it a lot.

The perspectives of hope and pedagogy of hope should consistently remain open perspectives, the current description of which cannot be reduced only to what is seen from the own (narrow and often distorted) point of view. Hope also needs some open space of intellectual debate so that different ways of human experiencing of hope could become visible – none of these human experiences is the ultimate experience of perfect and the only hope. Owing to this truly human imperfection, hope itself can mature by going beyond (transcending) its existing forms and the future – if it is not only the implementation of a project coming from the past (e.g. an ideological project of fulfilling an utopian perfection) – may become the open future. In this openness, people can cope with their own imperfection and can – with hope – shape their own selves in order to contribute in this modest way to shaping a better world.

Key words: hope, transcendence, paideia, human imperfection, pedagogy of hope

Słowa kluczowe: nadzieja, transcendencja, paideia, ludzka niedoskonałość, pedagogika nadziei

Joanna Ślósarska

Uniwersytet Łódzki

ul. Prez. Gabriela Narutowicza 68

90-136 Łódź

joannas@uni.lodz.pl

Idea wolności na miarę nadziei a ponowoczesne projekty i strategie kolonizacji przyszłości

Temat, który przedstawiam, to dialogiczność hermeneutycznej interpretacji postawy nadziei i ponowoczesnej filozofii „ryzyka”, dyskursywnej wobec zasad teologii politycznej, jako etyki działania warunkowanej wiarą¹. W szczególności zestawiam poglądy Paula Ricoeura, Ulricha Becka i Anthona Giddensa. W zestawieniu tym koncentrują się podstawowe, ukształtowane historycznie kompleksy idei opatrności oraz zbiorowych i indywidualnych „trajektorii losu”². To właśnie uszczegółowienie – związek nadziei z refleksyjnym doświadczaniem losu – będzie tutaj głównym przedmiotem uwagi. Niezależnie od kontekstów analitycznych i interpretacyjnych, pojęcie nadziei, rozpatrywane na styku teologii, historiografii i antropologii kultury, zawiera w sobie podkreślenia stałej funkcji oczyszczania z lęku i antycypacji dobra, w tym – dobrego losu³. Treść ta przenika również racjonalizację „otwartych progów doświadczenia” formułowanych w perspektywie ponowoczesnej idei „kolonizacji przyszłości”, choć, gdy traci ona swoją teologiczną legitymizację, podlega skrajnemu niekiedy relatywizmowi. Egzemplifikując kategorię „ryzyka” w kontekście antropolo-

¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 484–486.

² F. Schütze, *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, tłum. M. Czyżewski, „Studia Socjologiczne” 1997, 1, s. 11–56.

³ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 544, *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 379, K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 255–257.

gicznego projektu „kolonizacji przyszłości”, odwołam się do doświadczeń polskich twórców migracyjnych po roku 2004, którzy łączą postawę nadziei i ryzyka, jako kulturowy wzór swoich strategii egzystencjalnych⁴.

W tradycji chrześcijańskiej pojęcie losu identyfikowane jest całkowicie z wolą Boga, z tym, co narzucone, i nad czym człowiek nie ma kontroli. Bóg sam jest tym, który – wcielając się – poddał się losowi w swoim stworzeniu. Akceptacja woli Boga jest „przewycięzeniem i odkupieniem losu”⁵. W tradycji filozoficznej pojęcie losu reprezentowane jest w trzech charakterystykach: – jako urzeczywistniony lub mający się urzeczywistnić bieg życia osób, narodów; – jako siła wyznaczająca nieodwołalnie bieg zdarzeń o niedającej się zdefiniować przyczynie, a skutkach przewidywalnych jedynie statystycznie (w tej charakterystyce pojęcie „los” przesuwają się w kierunku pojęcia „przypadek” i rozważane jest w kontekście miary i rachunku prawdopodobieństwa); – jako następstwo zdarzeń regulowane przez siłę transcendentną⁶.

1. Jeszcze nie..., już od teraz

W 1971 r. Michel Philibert, podejmując refleksję nad hermeneutyką Paula Ricoeura, podkreślił (także tytułem swojej książki – *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei*) centralną kategorię religijną i etyczną – nadzieję – w rozważaniach francuskiego filozofa i literaturoznawcy. Odwołując się do książki *Historia i prawda*, Philibert wyodrębnia i przytacza za Ricoeurem następującą myśl: „Refleksja... odzyskuje władzę afirmowania, która ją konstytuuje i pozwala jej postawić granice swojej własnej hybris; ta refleksja odzyskująca wypływa z filozoficznego ładunku nadziei, nie tylko wedle kategorii *j e s z c z e n i e*, lecz również w kategorii *j u ż o d t e r a z*”⁷. Myśl tę podjął Ricoeur, nawiązując do koncepcji potrójnej terażniejszości św. Augustyna:

Teraźniejszość przyszłości? Odtąd, czyli począwszy od teraz, zobowiązuje się uczynić to jutro. Teraźniejszość przeszłości? Mam teraz zamiar uczynić to, gdyż pomyślałam właśnie, że... Teraźniejszość terażniejszości? Teraz to czynię, gdyż teraz mogę to uczynić. Faktyczną terażniejszość czynu

⁴ Projekt ten został zrealizowany ze środków NCN przyznanych na podstawie decyzji: nr DEC 2011/01/B/HS2/05/120.

⁵ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 208–209.

⁶ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, s. 482–483.

⁷ M. Philibert, *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei. (Szkic o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 34.

poświadcza potencjalna terażniejszość zdolności do czynu i konstytuuje się jako terażniejszość terażniejszości⁸.

Przeżywanie nadziei pomieszczone w „teraźniejszej terażniejszości”, łączone z oczekiwaniem dobra, które jeszcze nie nadeszło, zawiera w sobie krytyczne sytuacje zmuszające osobę do opanowania cierpienia i reakcji na zło. Postulat Ricoeura – „myśleć, działać, czuć”, sformułowany w analizie zła⁹, uwypukla tę funkcję nadziei, która pomaga opanować lamentację, rozpacz i żal, wynikłe z dramatycznych doświadczeń utraty dobra (śmierć najbliższych, choroba, utrata podstaw egzystencji materialnej). Odsunięcie lęku i żalu to zdaniem Ricoeura eschatologiczna przyszłość ludzkiej moralności, ale lęk może zostać przeobrażony przez miłość¹⁰. Jak podkreślił Philibert, rytm refleksji dominowanej przez postawę nadziei charakteryzuje opóźnienie syntezy i odroczenie wszelkich dialektyk¹¹. Kresem jakiegokolwiek pojęciowej syntezy, a także potrzeby jej konstruowania, jest utożsamienie nadziei z miłością. „Kochać Boga za nic – to wyzwolić się całkowicie od cyklu odpłaty, w którym lament uwieczniony będzie jeszcze tak długo, jak długo ofiara będzie uskarżać się na swój los”¹². Zasada potrójnej terażniejszości otwiera w hermeneutyce Ricoeura temat nadziei jako koniecznej postawy inspirującej etykę działania wraz z jej odniesieniem do transcendencji. W etyce działania fundamentalne doświadczenie jedności nadziei i miłości oddaje Ricoeur metaforą „spojrzenia”, które wiąże człowieka i Boga. Wobec jakiegokolwiek wrogiego spojrzenia – „absolutne spojrzenie nadal jest podstawą prawdy dla mego spojrzenia na siebie”¹³.

Etykę samowiedzy rozwinął Ricoeur także w swojej narratologii, kontynuując sformułowaną w dziedzinie krytyki mitograficznej koncepcję opowiadania jako odzyskiwania całości bytu wraz z jego początkiem i końcem; z uźródłowieniem, znaczeniem, sensem i celem¹⁴. Łącząc metaforę „życia jako opowieści” z opowiadaniem o życiu, Ricoeur wprowadził do narratologii pojęcie „konfiguracji”. Wyraża ono refleksję i akt twórczy nadbudowany nad epizodyczną, linearną warstwą przedstawień, odpowiadającą doświadczeniu codziennej egzystencji. Konfiguracja to efekt podejmowanego przez podmiot działania polegającego na odzyskiwaniu jedności (tożsamości) w relacji do czasowej, chaotycznej dynamiki środowiska. W znaczeniu i eg-

⁸ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 93.

⁹ P. Ricoeur, *Zło*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 34–39.

¹⁰ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 46.

¹¹ M. Philibert, *Paul Ricoeur*, s. 34.

¹² P. Ricoeur, *Zło*, s. 39.

¹³ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 83.

¹⁴ Tamże, s. 158–162.

zystencjalnym, i narracyjnym jest to reorientacja spojrzenia na trajektorię losu wspólnoty i osoby. Wraz z konstruowanym przez „ja” obrazem świata, kreowana jest tekstowa przestrzeń reprezentacji i konfiguracji scen w relacji do teologicznie zinterpretowanej ramy istnienia. Pojęcie „operacji konfigurowania”¹⁵ jest kluczowe dla interpretacji losu w tradycji kulturowej, ale jego funkcja nabiera szczególnego znaczenia w kontekście ponowoczesnego rozpadu symbolicznego uniwersum i indywidualnych praktyk negocjowania (ryzykowania) swojego losu. Interpretując pojęcie konfiguracji, Paul Ricoeur podkreślił przede wszystkim chronologiczny przebieg zdarzeń (epizodyczny/sceniczny wymiar egzystencji i opowieści) oraz niechronologiczny, mający wymiar konfiguracyjny, dzięki któremu zdarzenia przekształcają się/są przekształcane świadomą decyzją podmiotu w historię i znaczącą całość, naprowadzającą na sens dokonującego się losu osoby i wspólnoty.

2. Kolonizacja przyszłości. Ponowoczesna interpretacja pojęcia „ryzyka”

Formułując w 1986 r. interpretację „społeczeństwa światowego ryzyka”, Ulrich Beck stwierdził, że składnikiem tej interpretacji jest założenie fundamentalnego rozdźwięku między „świecką wiarą w ryzyko a religijną wiarą w Boga” [...]. „W konflikcie o ryzyko zderzają się ze sobą przeciwstawne pewniki religijnego i świeckiego rozumienia świata”¹⁶. „Sekularyzm ryzyka” w obliczu zagrożeń o wyjątkowo destrukcyjnym charakterze, ograniczającym możliwość stosowania kalkulacji opartej na doświadczeniu i racjonalności, wyraża się zdaniem Becka w ekspansji wyobraźni, podejrzeń, fikcji i lęku”¹⁷. Nawiązujący do poglądów Becka Anthony Giddens, proponując pojęcie „kolonizacji przyszłości”, formułuje relacje między religijnym i świeckim światopoglądem w sposób mniej radykalny i wskazuje na historyczny kontekst idei losu i przeznaczenia, które jego zdaniem „wcale nie zanikły w społeczeństwach nowoczesnych, a przesłedzenie ich natury okazuje się bogate w istotne dla analizy nowoczesności i tożsamości implikacje”¹⁸. Reinterpretację pojęcia losu wyrażają aktualnie zdaniem Giddensa terminy takie, jak: ryzyko, szansa, kalkulacja, bezpieczeństwo, fatalizm, fortuna, momenty przełomowe, ekspertyza, przewidywalność, strategia planowania życia, zdarzenia zaplanowane i przygodne, ryzyko jako „eks-

¹⁵ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1, s. 99–102.

¹⁶ U. Beck, *Społeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, tłum. B. Baran. Warszawa 2012, s. 110–111.

¹⁷ Tamże, s. 84.

¹⁸ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2012, s. 152.

peryment z zaufaniem”, eksperckie systemy abstrakcyjne. Kluczowe w tym zestawie terminy – „ryzyko” i „strategia planowania” – ustanawiają kategorię podmiotu osobowego w obszarze decydowania i odpowiedzialności za swój los. Wskazywanie przez Giddensa na termin „ryzyko” jako podstawowy w ponowoczesnych opisach funkcji decyzyjnych podmiotu, jest znakiem diachronicznej zmiany kulturowej w stosunku do klasycznej i nowożytnej tradycji pojmowania losu. Pojęcie ryzyka, wiążąc się z projektami „kolonizacji przyszłości”, funduje „nowe terytorium – terytorium kontrfaktycznych możliwości. Ustanowione jakie takie, terytorium to nadaje się do skolonizowania przez inwazję kontrfaktycznych pomysłów i kalkulację ryzyka”¹⁹. Następuje więc konceptualne przesunięcie centrum stanowienia ludzkiego losu ze sfery transcendencji i jej teologicznych uprawomocnień w dziedzinę antropologii, stosunków społecznych i politycznych. Jednak, jak zaznacza Giddens, składnik klasycznych konceptualizacji losu – fatalizm – nie zostaje całkowicie usunięty. Wyłania się jako „etos fatalistyczny” stanowiąc „jedną z możliwych reakcji na areligijną kulturę ryzyka”. Zasada „będzie, co ma być” jest nie tylko wyrazem ludzkiej bezsily wobec zbiegów okoliczności i luk w strategiach planowania, lecz stanowi artefakt kształtujących się redefinicji „kultury opatrności”.

Wyrazistym znakiem procesu redefinicji religijnej koncepcji ludzkiego losu, zawartym w ideologii „kolonizacji przyszłości”, są legitymizacje zobiektywizowanych systemów eksperckich, mających z założenia wpływać na projekty osobistego życia. Systemy eksperckie to specjalistyczna, deponowana przez specjalistów w instytucjach publicznych, wiedza na temat świata, której nie posiadają w całości żadne, indywidualne osoby. Tym samym, ekspertyzy pełnią funkcje wiarygodnego orzekania o wszelkich stanach i zjawiskach²⁰, podważają wewnętrzną stabilność podmiotu jako tego, który może samodzielnie rozpoznawać swoją aktualną sytuację oraz dysponować poprawnym obrazem świata. „Ryzykować własne życie”, kształtować „inwestycyjne projekty biografii” oznacza więc z konieczności powierzenie się systemom eksperckim z zaufaniem do trafności ich diagnoz na temat nie tylko warunków środowiska, ale także (czy też przede wszystkim) na temat cielesności i inteligencji indywidualnego „ja”. Systemy eks-

¹⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 152.

²⁰ Wartość systemów eksperckich kwestionuje i relatywizuje Ulrich Beck (*Spółczesność światowego ryzyka*, s. 54–56), domagając się równocześnie ich jawnej personalizacji i konkretnej przedmiotowości. Zdaniem Becka, wartość dowodu eksperckiego musi być kwestionowana z powodu oczywistych luk (obiektywnych i subiektywnych) w aktualnej wiedzy na temat człowieka i środowiska, natomiast pytania: „kto dostarcza dowodów”, „kto formułuje dany obszar wiedzy”, „kto ponosi odpowiedzialność za inspirację ryzyka”, to w istocie zdaniem Becka nie są pytania o wiedzę i wartości, lecz o racje społeczne i polityczne w globalnym dyskursie. W kontekście analizy wiedzy i niewiedzy obywateli i społeczeństw, Beck skupia się głównie na samozagrożeniu i zagrożeniu otoczenia, s. 131.

perckie wymuszają więc niespójności w obrębie linii tożsamości i linii życia. W zasadzie jedynym śladem postawy nadziei w ramach projektu „kolonizacji przyszłości” jest pojęcie ryzyka jako „eksperymentu z zaufaniem”.

3. Nadzieja i ryzyko.

Trajektorie losu w autonarracjach polskich migrantów

Inwestycyjna koncepcja biografii, z jaką polscy migranci podejmują walkę o przetrwanie w Wielkiej Brytanii i Irlandii, to sytuacja egzystencjalna, którą Beck określił jako uczestnictwo w „inscenizacjach przemocy”, związanych z nierównością społeczną²¹. Jak napisała Agnieszka Bednarska: „Różni ludzie, różne przyczyny tychże wyjazdów i różne ich konsekwencje. Wspólne było tylko pragnienie polepszenia życia własnego i bliskich. [...] Wszyscy musieli ryzykować”²². Planowanie i kształtowanie biograficznego schematu działania nastawionego na zmianę własnego życia wielu polskich migrantów połączyło z praktyką autonarracji, odwołującej do kategorii autora zewnątrztekstowego²³. Autonarracja, służąca rekonstruowaniu osobistej tożsamości w figurze podmiotu mówiącego, to forma organizacji doświadczeń, symboliczne odtwarzanie porządku wobec strumienia chaotycznych zdarzeń, które Ricoeur zinterpretował jako akt konfiguracji. Semantyka ryzyka odzwierciedla doświadczenie anomii (w tym anomii interakcyjnej), czyli biograficznego i społecznego bezładu. Próby przeciwstawienia się anomii to początkowo stadium rozpoznania terazniejszej, własnej i wspólnotowej (etnicznej zazwyczaj) tożsamości. Od takiego też rozpoznania rozpoczynają najczęściej migracyjni twórcy akcję swoich utworów. Jacek Ozaist, autor opowiadania *Wyspa obiecana*, pisze na wstępie swojego tekstu: „Wziąłem długopis – taki ładny, z napisem Poland oraz orzełkiem na skuwce – i zatrzymałem się w pół zdania. Uczciwie przyznam, że już nie wiem, kim jestem. Wiem za to doskonale, kim byłem, bo tak się składa, że gdzieś po drodze umarłem i teraz rodzę się na nowo”²⁴.

²¹ U. Beck, *Spółeczeństwo światowego ryzyka*, s. 205.

²² A. Bednarska, *Emigracja uczuć*, Zakrzewo 2012, s. 73.

²³ Autorami tekstów (powieści, dzienników, opowiadań, esejów, reportaży, liryki) są najczęściej młodzi absolwenci studiów humanistycznych (polonistyka, filozofia, dziennikarstwo i komunikacja społeczna, marketing i zarządzanie), ale także osoby starsze z wykształceniem zawodowym (hotelarstwo, pielęgniarstwo, leśnictwo, geologia). Niektórzy z autorów debiutowali jeszcze przed wyjazdem do Wielkiej Brytanii i Irlandii, publikując w Polsce przed 2004 rokiem zbiory wierszy, opowiadania, powieści.

²⁴ J. Ozaist, *Wyspa obiecana*, w: *Na końcu świata napisane. Autoportret współczesnej polskiej emigracji*. Konkurs Literacki Polish Books, London 2007, Chorzów 2008, s. 21. Autor *Wyspy...* to w przeszłości szef małej firmy, absolwent filmoznawstwa UJ, aktualnie DJ, związany z „Ha!artem”, autor tomiku *Pesymfonia* (2003), powieści *Podstawiony* (2005), opowiadań *Szorty* (2007).

Migracyjny motyw ponownych, traumatycznych narodzin wprowadza także Ryszard Adam Gruchawka w powieści *Buty emigranta*, stanowiącej opowieść o pracy na farmie w Irlandii: „Wszyscy bez wyjątku rodzimy się nadzy. Podobnie jest z człowiekiem, który przybywa na obcą ziemię: jest pozbawiony prywatności i poczucia godności”²⁵. I podobnie konstatuje Piotr Czerwiński w opisach codziennej sytuacji migranta podejmującego walkę o przetrwanie: „rodzisz się-umierasz-rodzisz się-umierasz”²⁶.

Wybór zdarzeń przedstawianych w utworach to wybór selektywny, ukazujący drogę podmiotu do różnie pojmowanego sukcesu, którym może być poprawa statusu społecznego, ekonomicznego, ale także znalezienie się w szczęśliwym związku uczuciowym²⁷. Ukazywane w narracjach sytuacje krytyczne, prowadzące do alokacji w świecie, ukazywane są zarówno w aspekcie pozytywnym (odkrycie nowych możliwości, wyjazd, zmiana języka), jak i negatywnym (utrata poczucia bezpieczeństwa, środków do życia, rodziny, przyjaciół). Wybór między różnorodnymi sposobami działania jest regulowany przez komponent pragmatyczny, sprowadzany do skuteczności walki o przetrwanie, jednak z zachowywaniem granic kształtowanych jako obrona indywidualnej tożsamości aksjologicznej, zwłaszcza dumy, honoru i godności. Immanentną sygnaturą stają się więc w twórczości polskich migrantów specyficzne działania renormalizacyjne w formie krytycyzmu wobec istotnych, aksjologicznych jakości konstytuujących symboliczne uniwersum globalnego społeczeństwa²⁸. Dana Parys-White, w opowieści *Emigrantka z wyboru*, nawiązując do *Podręcznika wojowników światła* Paulo Coelho, wywyższa ludzi sprzeciwiających się kultowi monegaryzmu, choć zarazem dostrzega ich bezradność: „Współcześni wojownicy światła, którzy ciągle nie wiedzą, jak się obronić przed kłami barbarzyńskiej potęgi pieniądza”²⁹. Charakterystyczne w narracjach polskich migrantów przechodzenie od transakcyjnej, inwestycyjnej koncepcji biografii do sformułowania projektu biografii transformacyjnej, twórczej, upodmiotowionej, podkreślił Ireneusz Gębski w swej opowieści *W cieniu Sheratona*. Przedstawiając obraz polskiej emigracji zarobkowej w Anglii, docenia sukcesy w formie kupna używanego samochodu, przeprowadzki ze wspólnie wynajmowanego mieszkania do własnej klatki, a zwłaszcza znalezienie

²⁵ R.A. Gruchawka, *Buty emigranta*, Warszawa 2007, s. 67.

²⁶ P. Czerwiński, *Przebiegum życia czyli kartonowa sieć*, Warszawa 2009, s. 335.

²⁷ Zob. A. Łajkowska, *Pensjonat na wrzosowisku*, Katowice 2012; też: *Miłość na wrzosowisku*, Katowice 2012, Damidos, J. Nowak, *Opowieść emigracyjna*, Gdynia 2010; M. Semeniuk, *Emigrantką być, czyli wspomnienia z Wells*, Warszawa 2011.

²⁸ Por. krytyczny obraz popkultury w Irlandii M. Wojnarowskiego w powieści *Okrutny idiota albo prywatny żart*, Poznań 2008.

²⁹ D. Parys-White, *Emigrantka z wyboru. Opowieść londyńska*, Katowice 2008, s. 10.

partnerki. Znamienne jest jednak zakończeniu tekstu: „Od tej pory mieli wspólny cel. Oboje wiedzieli, że tylko od nich zależy, czy i jak będą do niego zmierzać...”³⁰. Jest to sygnał zdecydowanego przejścia od wzorca biografii sterowanej czynnikami zewnętrznymi do biografii twórczej, możliwej do połączenia z wzorcem autonomicznego działania w sferze publicznej.

Wbrew intuicjom Ulricha Becka i Anthony’ego Giddensa, w tekstach polskich migrantów podstawowym pożądanym dobrem jest utrzymanie postawy nadziei na polepszenie losu bez utraty osobistej godności i indywidualności. Pamięć epizodyczna, jako narracja o zdarzeniach przeszłych, reprezentowana jest w sekwencjach zdarzeń, angażujących „ja” emocjonalne i aksjologiczne, usuwające lęk i poczucie zagrożenia. W konfrontacji z zagrożeniem (utrata poczucia godności, utrata pracy) wydobywane jest tło wcześniejszych przeżyć i doświadczeń. Tożsamość jednostkowa własnej ciągłości lokowana jest we wspomnieniach miejsc i zdarzeń ukształtowanych w kraju. Dana Parys-White w wierszu *Ja brzoza* tworzy antropomorficzny obraz zranionej brzozy, przeszczepionej na inną glebę, na której tęskniąc, umiera. W wierszu *Święte zapomnienie*, pytając o drogę powrotną („przez ciszę”, „wąską ścieżkę”) przywołuje obraz wigilijnego ciasta z rodzynkami („zawijane zapatrzenie/ wigilijne zagwieżdżenie”³¹). W efekcie następuje rozładowanie napięcia między wewnętrznym obrazem „ja” a obrazem kształtowanym przez warunki nowego środowiska. Jest to akt przywrócenia poczucia wewnętrznej spójności, które uległo rozbiciu i fragmentacji.

Magdalena Orzeł, absolwentka polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, w powieści *Dublin, moja polska karma*, pisze wprost: „Wyjeżdżając z Polski, szukasz jej gdzie indziej, bo to twój jedyny, chcesz czy nie chcesz, fundament, język w gębie, którego nie wydrzesz i gleba, na której pierwsze kroki stawiałaś. I mimo że wciąż jesteś zły na Polskę, to i tak jest ona jedyną skalą porównawczą i decydującym głosem w sprawie wartości. A kosmopolitę tylko się udaje, bo w głębi duszy pragnie się wrócić do Polski... choćby na starość”³². Justyna Zbroja w opowiadaniu *Jutro zobaczę Polskę* napisała: „Bardzo chcę wrócić do Polski. Ale do jakiej Polski chcę wrócić? Tej wymyślonej przeze mnie? Wymagowanej w bezsennych z tęsknoty nocach? Najpierw muszę spojrzeć na nią bez iluzji. [...] Zobaczyć i wrócić. Świadomie. [...] Tak trudno jest zostać... Tak trudno jest wrócić”³³. Gosia Brzezińska, dziennikarka, kończąc swoją powieść *Irlandzki koktail*, pisze

³⁰ I. Gębski, *W cieniu Sheratona*, Warszawa 2011, s. 162.

³¹ D. Parys-White, *Z rytmów życia na własną nutę. Wybór wierszy i piosenek na kręte pa*, Starachowice 2006, s. 36, 37.

³² M. Orzeł, *Dublin, moja polska karma*, Kraków 2007, s. 134.

³³ J. Zbroja, *Jutro zobaczę Polskę*, [w]: *Wyfrunęli. Nowa emigracja o sobie*, Łomża 2011, s. 281–320, cyt. s. 320.

w ostatnim zdaniu: „Powrót do domu był jak podróż w nieznane”³⁴. Twórcy migracyjnych narracji stosują konsekwentnie zasadę konfiguracji zdażeń, odróżniając działania doraźne od działań długoterminowych, czas chronologiczny od czasu skonfigurowanego, wewnętrznego, wyrażającego całościową wizję losu i pokładanych w nim nadziei.

4. Intymność nadziei i los człowieka prywatnego

W *Księdze X* swego *Państwa* przytacza Platon opowieść syna Armeniosa, żołnierza o imieniu Er, który przebywał w stanie pozornej śmierci, a następnie po dwunastu dniach „wrócił do życia” i „opowiedział, co widział po tamtej stronie” (Platon 1997: 331). A widział między innymi, jak błąkała się dusza Odyseusza, poszukująca „losu człowieka prywatnego”:

Dusza Odyseusza losowała na samym końcu. Już szła do wyboru, ale przypomniałszy sobie minione trudy przez żądzę sławy poniesione, dała pokój ambicjom i chodząc długo tędy i owędy szukała losu człowieka prywatnego, który by miał czas wolny. Z wielką trudnością go znalazła. Leżał gdzieś tam porzucony, bo inni go nie chcieli. Zobaczywszy go, powiedziała, że i za pierwszym razem byłaby też ten los wybrała, więc teraz podjęła go z radością³⁵.

Koncept „losu prywatnego człowieka” to współcześnie wyznacznik granicy między ekspansywnie rozwijającymi się w kulturze twórczymi praktykami egzystencjalnymi, autonarracyjnymi i autoetnograficznymi, a modelem świata zakładanym jako „społeczeństwo ryzyka”. Ideologia „społeczeństwo ryzyka” skrajnie marginalizuje indywidualną osobę, jako podmiot posiadający możliwość autonomii wewnętrznej i zewnętrznej. Jest to ideologia o charakterze współczesnej opowieści kolektywnej o świecie, formułowanej na obrzeżach kultury „ja”. Jednym z przykładów negatywnych skutków owej opowieści są sceptyczne, a w istocie pełne pogardy refleksje wokół idei „końca człowieka” Francisa Fukuyamy³⁶, proponowane przez Charlesa Handy’ego:

Liberalna demokracja, wraz ze swoją tolerancją i dobrobytem, przyczyniła się do tego, że zlikwidowana została wola walki o wielkie sprawy. Zafatamaliśmy się w komforcie. Rywalizujemy jedynie o mistrzostwa świata lub złote medale. Takie sprawy nie zaowocują wielką sztuką ani szlachetnymi uczynkami, nie poruszają serc na dłużej niż na chwilę, nie podsycają rewolu-

³⁴ G. Brzezińska, *Irlandzki koktail*, Warszawa 2010, s. 343.

³⁵ Platon, *Państwo*. Prawa, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 331, 337.

³⁶ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2008.

cji. Podobnie jak psy, gdy jesteśmy dobrze najedzeni, jesteśmy zadowoleni. Kiedy postęp naukowy i gospodarczy wprowadzi coraz więcej społeczeństw w stan zadowolenia, napotkamy koniec historii³⁷.

W pesymistycznej diagnozie Charlesa Handy'ego zanika problem „losu prywatnego człowieka”, pojmującego swoje życie w kategoriach jedynego, unikalnego projektu rzeczywistości, który w jakiś sposób pragnie realizować nawet wtedy, gdy stracił lub odrzucił większość wewnętrznych i zewnętrznych punktów oparcia. Kolektywna opowieść o „społeczeństwie ryzyka”, nastawiona na eksplorację zagrożeń i lęku, abstrahuje od wartości nadziei, nie tylko jako teologicznej cnoty i łaski, ale także jako antropologicznej podstawy codziennych zmagania człowieka ukierunkowującego swoje działanie na dobro. Zaprzepaszczanym współcześnie fragmentem sporu o wartość „prywatnego człowieka” i intymność jego nadziei jest także konceptualizacja pojęcia charakteru. W tradycji klasycznej istotę tego pojęcia wyraził Seneka w swoich *Dialogach*, w rozdziale *O opatrności*. Zinterpretował on los jako rodzaj sposobności, prób i sprawdzianów, za pośrednictwem których człowiek rozpoznaje/jest rozpoznawany, co do swoich cech charakterologicznych. „Uważasz się za wielkiego człowieka? Ale w jaki sposób przekonam cię o tym, jeżeli los nie nadarzył ci sposobności, abyś pokazał swą cnotę?”³⁸. Seneka, podejmując temat losu jako prób charakterologicznych, stwierdza, że nie można poznać wielkości siły ducha wobec ubóstwa czy nędzy, jeśli dana osoba nigdy w takich okolicznościach się nie znalazła. Podobnie – nie da się rozpoznać mocy obojętności wobec „zniewagi, niesławy i pogardy pospółstwa”, jeżeli człowiekowi towarzyszy tylko przychylność. Cnota jest „chciwa niebezpieczeństw”, pisze Seneka, „myśli ona o celu, do którego dąży, nie o cierpieniach, które ma znosić. Co bowiem wycierpi, stanie się częścią jej chwały”³⁹. Ponowoczesne projekty „kolonizacji przyszłości” nie są skupiane wokół problematyki charakteru i cnoty, lecz głównie wokół sprawdzianów orientacji w środowisku.

Jak podkreślił Anthony Giddens, nowoczesne mechanizmy wykorzystujące zmuszają podmiot do autorefleksji, indywidualnego zapanowania nad relacjami i sytuacjami społecznymi⁴⁰. Wskazując na tradycję jako zbiór przekazów normatywnych umożliwiających ustanawianie ciągłości historycznej i zbiorowej pamięci, Giddens interpretuje w kategoriach „ryzyka” oderwania się od cyklu pokoleń, tendencji do „wyjmowania” indywidual-

³⁷ Ch. Handy, *Wiek paradoksu. W poszukiwaniu sensu przyszłości*, tłum. L. Jesień. Warszawa 1996, s. 242.

³⁸ L.A. Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 596.

³⁹ Tamże, s. 597.

⁴⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 201.

nego życia i ustanawiania go jako odrębnej i zamkniętej trajektorii. Kontynuując swoje rozważania wokół ponowoczesnych mechanizmów wykorzeniających, zauważa też, że „życie zostaje ustruktrowane wokół otwartych progów doświadczenia, które zastępują dawne rytualne przejścia”⁴¹. Analizując projekt życia jako „ryzyka” oderwania się od tradycji, a także obiektywizowanych skryptów ponowoczesności, Giddens wypowiada jednak kluczową intuicję, pozwalającą zmienić kierunek refleksji. Gdy stwierdza, że „ja” tworzy trajektorię rozwoju od przeszłości do antycypowanej przyszłości, dodaje, że „to właśnie przebieg życia, a nie wydarzenia w świecie zewnętrznym, staje się dominująca „figurą tła”⁴². Jest to rozpoznanie, które odnosi się zarówno do obrazów świata i „ja” w formie konfigurowanych, obdarzonych sensem całości, jak i obrazów świata, dostarczanych w formie sfragmentowanego obszaru synchronicznych zdarzeń, z którym polifoniczne tożsamości osób wchodzą w różnorodne relacje interakcyjne. Idea „przebiegu życia”, jako indywidualnej i dominującej „figury tła”, może być podjęta jako łącznik między hermeneutycznym ujmowaniem egzystencji w kategoriach indywidualnej progresji ukierunkowanej na eschatologiczny horyzont nadziei a jej konceptualizacjami w analizach „społeczeństwa ryzyka”.

⁴¹ Tamże, s. 196–197.

⁴² Tamże, s. 108.

Joanna Ślósarska

The idea of freedom to the measure of hope and postmodern projects and strategies of colonization of the future

The topic that I present is a dialogicality of hermeneutical interpretation of the attitude of hope and postmodern philosophy of “risk”, which is discursive to the principles of political theology. In particular, I compare the views of Paul Ricoeur, Anthon Giddens and Ulrich Beck. In this comparison, historically formed complexes of the idea of providence and the collective and individual trajectories of human fate are concentrated. Regardless of the analytical and interpretive contexts, the concept of hope, considered at the junction of theology, historiography and anthropology of culture, contains a fixed principle of anticipation of the good. This principle also permeates the rationalizations of “open thresholds of experience” formulated in the perspective of postmodern idea of “colonization of the future”, but if it loses its theological legitimacy, subject to sometimes extreme relativism. Exemplifying the category of “risk” in the context of the project of “colonization of the future”, I refer to the experience of Polish migrant artists residing in the UK and Ireland after 2004, who combine an attitude of hope and risk, as the basis of their existential strategy.

Słowa kluczowe: nadzieja, ryzyko, migracja, autonarracja, Ricoeur, Beck, Handy.

Key words: hope, risk, migration, self-narration, Ricoeur, Beck, Handy.

Barbara Tomalak

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Willowa 2, 43-300 Bielsko-Biała

barbaratomalak@o2.pl

„Głodne zwierzę” w *Opowiadaniach* Franza Kafki umiera z nadzieją

Nadzieja jest nastawieniem psychiki afirmującym świat. To afirmacja bezwarunkowa, czerpiąca z kształtującego się we wczesnym dzieciństwie przekonania o możliwości zaspokojenia wszelkich potrzeb i spełnienia najskrytszych życzeń, czego gwarantem są rodzice i sprawowana przez nich opieka¹. To najtrwalsza i najistotniejsza z sił *ego*, umożliwiająca jednostce funkcjonowanie nawet w najbardziej niesprzyjających warunkach.

Zacytujmy: „[...] z prawej i lewej strony atakują mnie przepotężni wrogowie, nie mogę ująć ani na prawo, ani na lewo, tylko naprzód – głodne zwierzę prowadzi droga do jadalnego pożywienia, do powietrza, którym da się oddychać, do życia na swobodzie, choćby nawet poza życiem” – tak pisze o sobie Franz Kafka w *Dziennikach*². Motyw „głodu” w twórczości praskiego pisarza omawiany był przez komentatorów jego dzieł wielokrotnie, tym bardziej, że nie występuje samodzielnie, lecz wiąże się z całym kompleksem innych, nasyconych wielopiętrową symboliką pojęć – przykładem może być tutaj zarówno interpretacja „jadalnego pożywienia”, jak i tego, co w tym kontekście jawi się jako „swoboda”, której pożąda narrator *Dzienników*, czy – ostatecznie – w nieunikniony sposób pojawiające się odniesienie do metafizyki, do owego „życia poza życiem”. To wszakże nadzieja jest tym, co pro-

¹ E. Erikson, *Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insight*, New York 1964, s. 118. Podaję za: D.M. Wulff, *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piecko, P. Socha, Warszawa 1999.

² F. Kafka, *Dzienniki (1910–1923)*, Wydawnictwo Puls, tłum. J. Werter, Warszawa 1993 s. 237–244.

wadzi „głodne zwierzę” do pożywienia, utożsamianego z wolnością, w intuicyjnym akcie dookreślonej jako „powietrze, którym się da oddychać”. Ta metafora z jednej strony pozwala odciąć się od czegoś pojmowanego jako zaduch, smród, duszenie się, niewola, z drugiej ewokuje pożądaną czystość i świeżość, witalność i szerokie pole do działania. Oczywiście głód robaka, którym staje się Gregor Samsa w opowiadaniu *Przemiana*³, został poddany wszechstronnej analizie, w szczególności w konfrontacji z opowiadaniem *Głodomór*, dużo wszakże późniejszym, niż powstała w 1912 roku *Przemiana*, bo napisanym zaledwie dwa lata przed śmiercią pisarza, która nastąpiła w 1924 roku. Z tego powodu *Głodomór* wydaje się bardziej abstrakcyjnym i wysublimowanym obrazem tego, co pisarz chce powiedzieć o sobie i o specyfice problematyki, którą w swej twórczości podejmuje. Doniosłość *Głodomora* zdaje się potwierdzać zawarta w nim antycypacja własnego losu autora, faktycznie (choć w sposób wymuszony przez gruźlicę gardła) umierającego z głodu. Tutaj zwykle przywołuje się paralelne sformułowania dotyczące owego upragnionego pokarmu: „Nie brak mi przecież apetytu – powiedział sobie Gregor, pełen troski – ale nie na te rzeczy” i „[...] muszę głodować, nie potrafię inaczej [...] nie mogłem znaleźć potrawy, która by mi smakowała. Gdybym ją znalazł, wierz mi, nie starałbym się o wywołanie sensacji i najadłbym się tak jak ty i inni”⁴. Zatem w obu wypadkach nie wchodzi w grę próba zdystansowania się od świata i życia, lecz postawienie pewnych warunków, po spełnieniu których możliwa jest na powrót postawa afirmacyjna.

Podobne są też, co ciekawe, okoliczności śmierci umierających w samotności bohaterów *Przemiany* i *Głodomora* – a także ich los pośmiertny: „wymiecenie” wraz ze śmieciami. I ten wątek, podobnie jak metafizyczny głód, także znajduje odzwierciedlenie w biografii autora: „Moje życie składa się, i to właściwie składało się zawsze z prób pisania, i to z prób najczęściej nieudanych. Gdybym jednak nie pisał, to leżałbym już na ziemi, wart tylko tego, by zostać wymiecionym” – pisze Kafka w liście do narzeczonej⁵.

Chcę jednak zaproponować interpretację *Przemiany*, która nie wykorzystuje przytoczonych powyżej cytatów jako kontekstów interpretacyjnych, sugestii, wreszcie tropów, jakimi powinien pójść badacz tej arcyciekawej literatury. Fascynacja Kafką bierze się z wielości i równoprawności różnych interpretacyjnych ścieżek. Jego twórczość uważana jest za symboliczną, przy czym symbole tej literatury przypisywane zostały różnym obszarom – odnajdują w nich swe odzwierciedlenie i psychologia analityczna,

³ F. Kafka, *Przemiana* [w:] tenże, *Wyrok*, tłum. J. Kydryński, Warszawa 1979.

⁴ F. Kafka, *Głodomór* [w:] tenże, *Wyrok*, s. 71.

⁵ F. Kafka, *Listy do Felicy*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1976, t. I, s. 36.

i religioznawstwo, i egzystencjalizm. Wszystkie te dyscypliny jawią się jako prawomocne w postępowaniu interpretacyjnym. „Istnieje wiele interpretacji utworów Kafki na płaszczyźnie alegorii religijnych lub filozoficznych. Tradycję tę zapoczątkowali Martin Buber i przyjaciel Kafki – Max Brod” – pisze Eleazar Mielecinski⁶, przedstawiając pokrótce najbardziej typowe z nich, aby potem przejść do własnej wykładni sensów tej twórczości: „[...] nie czyni on [Kafka] dawnych mitów przedmiotem artystycznej, a częściowo i „naukowej” analizy, jak Mann [Mielecinski rozważa twórczość Kafki w kontekście *Czarodziejskiej góry* T. Manna i *Uliksa* J. Joyce’a]. Kafka nie posługuje się w istocie poetyką mitologizowania [...]. Jednakże fantastyczna transformacja codzienności w jego utworach sama już zdradza pewne cechy żywiołowego mitotwórstwa lub czegoś analogicznego do mitotwórstwa”⁷. Religijne interpretacje dotyczące *Przemiany* są uważane za próbę pogodzenia motywów starotestamentowych z chrześcijańską doktryną ofiary i z tradycyjnymi obrazami mitycznymi:

Niepowodzenia Kafkowskich bohaterów rozumie Weinberg⁸ jako pozbawienie wieczności i raju za to, że człowiek nie zapłacił za owoc z drzewa wiadomości dobrego i złego i egoistycznie ukrył się za „prawem”. Za bohatera najbardziej upodobnionego do Chrystusa uważa Weinberg Gregora Samę [bohatera *Przemiany*]; jego tragedia polega jakoby [podkr. B.T. – jak widać, sam Mielecinski uważa, że to nadinterpretacja] na tym, że „Chrystus” pojawia się ludowi w postaci diabła, gdyż szatan jest królem owadów (!?), wskutek czego jego matka umacnia się w judaizmie, przepada możliwość ratowania siostry (symbol duszy i miłosierdzia, kościoła i nowej wiary), jako zwycięzca triumfuje groźny ojciec. Wiosenny spacer ojca, matki i siostry, zbieżny w czasie z męką Chrystusową (paschą), sugeruje jednak – zdaniem Weinberga – możliwość zmartwychwstania Chrystusa-Samsy⁹.

Mielecinski pośrednio potwierdza religijną wykładnię dzieł Kafki („o mitotwórstwie Kafki można mówić jedynie z pewnymi ograniczeniami, w pewnym sensie metaforycznie”), zwracając jednak uwagę na brak konceptualizacji „świata za pomocą tradycyjnych mitologicznych motywów i obrazów”. Kafce chodzi raczej o mitologizowanie otaczającej go rzeczywistości, pojawiające się wówczas, gdy na swoje nieprzystosowanie do świata człowiek reaguje wzmożoną wrażliwością i kompensacji tego sta-

⁶ E. Mielecinski, „Mitologizm” Kafki [w:] tenże, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 420.

⁷ Tamże, s. 424.

⁸ K. Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, streszczenie podają za Mielecinskim.

⁹ E. Mielecinski, „Mitologizm” Kafki, s. 422.

nu [terminu „kompensacja” używam zgodnie z wykładnią Junga¹⁰] szuka w fantazmatach. Istotna jest tu figura wyobcowania jednostki, jej samotny, skazany na przegraną, nieskuteczny sprzeciw wobec społeczeństwa, w którym wypadło jej żyć. Tutaj ścieżki interpretacyjne się rozwidlają.

Albert Camus traktuje ową samotność w kategoriach dramatu egzystencji ludzkiej:

Żyje i jest skazany. Dowiaduje się o tym już na samym początku powieści – własnego życia – i jeśli próbuje szukać środków zaradczych, to w każdym razie nie czuje się zaskoczony. Nic bardziej zdumiewającego niż ten brak zdumienia¹¹.

Rzeczywiście, dla czytelnika *Przemiany* uderzające jest zachowanie Gregora w obliczu przemiany, jaka stała się jego udziałem:

Gdy Gregor Samsa obudził się pewnego rana z niespokojnych snów, stwierdził, że zmienił się w łóżku w potwornego robaka. [...] posępna pogoda [...] wtrąciła go w całkowitą melancholię. „A gdybym tak jeszcze trochę pospał i zapomniał o wszystkich głupstwach” – pomyślał.

Chwilę później bohaterowi nasuwa się nieprzyjemna myśl, że spóźni się dziś do pracy:

A gdyby zgłosił, że jest chory? To byłoby jednak bardzo nieprzyjemne i podejrzanе, gdyż Gregor podczas swojej pięcioletniej służby ani razu jeszcze nie chorował.

Gregor, który pracuje jako komiwojażer, przybyłemu przedstawicielowi zatrudniającej go firmy usilnie stara się wytłumaczyć swoją niesubordynację

lekką niedyspozycją, zawrotem głowy [...] – „Zresztą pojadę jeszcze tym pociągami o ósmej [...] zaraz sam będę w przedsiębiorstwie, zechce pan być tak dobrym i wytłumaczyć mnie przed panem szefem!

Warto zauważyć, że i urzędnik (który ucieka), i rodzina (która wpada najpierw w rozpacz, a potem w depresję), nie reagują adekwatnie do sy-

¹⁰ C.G. Jung uważał, że treści wyparte, wyłączone i wyhamowane, zapadają w nieświadomość i tam formują biegun przeciwny w kierunku do świadomości, a jeśli zgromadzą dostateczny ładunek energii, wówczas pod postacią snów, spontanicznych obrazów lub innych symptomów atakują świadomość. Kompensacja jest nieświadomym regulatorem świadomej aktywności, ale zawodzi w przypadku zaburzeń o charakterze neurotycznym – kompensacyjny zalew treści nieświadomych niweczy wtedy i destrukuje aktywność świadomości. Zob. *Krytyczny Słownik Analizy Jungowskiej*, tłum. W. Bobecki, L. Zielińska, Wrocław 1994.

¹¹ A. Camus, *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, [w:] tenże, *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 196.

tuacji, w jakiej znalazł się bohater. Ich zachowanie – „narady, jak należy się teraz zachować”, nieukrywany wstręt do syna-robaka, próby ukrycia go przed osobami postronnymi – mogłyby być uzasadnione również jakąś wstydliwą czy kłopotliwą chorobą bohatera – i niekoniecznie musiałyby to być zaburzenie psychiczne: siostra, która przynosi mu jedzenie i sprząta pokój, ewidentnie postępuje jak ktoś, kto lęka się zarażenia („wzięła zaraz naczynie, co prawda nie gołymi rękami, lecz przez szmatę”), lub też nie może zapanować nad obrzydzeniem (czego przejawem jest na przykład niechęć do patrzenia na Gregora, czy też otwieranie okna, żeby nie oddychać tym samym powietrzem co znajdujący się w pokoju robak). Istotną sugestią interpretacyjną jest zapewne to, że Franz Kafka nie życzył sobie ilustracji robaka w wydawanej za jego życia *Przemianie*:

Na okładce został przedstawiony mężczyzna (Gregor? Jego ojciec? Sam autor?) w paroksyzmie strachu, odwracający się od drzwi, zza których wygląda ciemność. Ilustracje do *Przemiany*, dzieło znanego polskiego artysty malarza, grafika i ilustratora, Andrzeja Płoskiego (od 1975 roku w Lund, w Szwecji), zafascynowanego – jak sam o tym opowiada – twórczością Kafki¹², przedstawiają jednak owada – ale nie tylko – w innych swoich pracach Płoski w kontekście metamorfozy widzi samego Kafkę jako ptaka lub jako wilka. Jednocześnie zauważa ten brak dosłowności w opowiadaniu, które przecież jest jednocześnie tak realistyczne, że możemy zobaczyć nawet „swędzące miejsce, obsypane małymi, białymi punkcikami” na brzuchu Gregora-robaka:

Uważam, że *Przemiana* może być tłumaczona na różne sposoby. To może być też tak, że człowiek – bohater tego opowiadania – budzi się i wydaje mu się, że jest insektem, nie może się podnieść, jest po prostu chory. Reakcja otoczenia, rodziny, może być również interpretowana tak, jak reakcja na człowieka chorego, gdzie jest lęk i obrzydzenie też. W końcu, znamy to z życia, pewne reakcje wobec wstrętnego owada i wobec chorego człowieka są podobne. Jest to bardzo brutalne. Roman Polański zrobił kiedyś *Przemianę*. Tam nie było charakteryzacji na żuka. Czytałem, że Polański grał główną rolę; niestety nie widziałem tego, było wystawione w Paryżu. Później oglądałem to w telewizji, ale już z innym aktorem, nie ucharakteryzowanym, grał on po prostu człowieka¹³.

Jeśli zatem potraktujemy *Przemianę* jako metaforę choroby, jej sens – pokazanie bezradności człowieka wyrzuconego (obojętnie z jakiego powo-

¹² Zob. wypowiedź Andrzeja Płoskiego w wywiadzie z Andrzejem Kobosem, uzupełnioną ilustracjami artysty. http://www.zwoje-scrolls.com/kafka-ploski/aploskir_1.htm [dostęp: 21 IV 2015].

¹³ Tamże.

du) poza nawias wszelkich ludzkich relacji – pozostaje niezmieniony. Taka interpretacja prowadzi nas w stronę próby ocenienia tego, co przydarzyło się Gregorowi, z perspektywy stosunków społecznych. Pojawia się tu nieuchronnie postać autorytarnego i okrutnego ojca pisarza oraz wszystko, co na temat relacji między tymi dwoma udało się ustalić biografom pisarza i komentatorom jego twórczości. Znowu można ten temat potraktować dwójako: albo zwrócić się w kierunku dziecinnych urazów, które, według Freuda, w tak istotny sposób oddziałują na całe późniejsze życie człowieka (za kluczowy uważa Freud tak zwany „kompleks Edypa”), albo stosunki społeczne potraktować szerzej, odnosząc je do autorytarnego społeczeństwa, w którym wyalienowana jednostka staje się bezbronną ofiarą.

Takie swoiste wysublimowanie, „wydelikatnienie” człowieka-robaka pojawia się również w wymiarze fizjologicznym, widać to zwłaszcza przy analizie motywów związanych z odżywianiem się Gregora. Jedzenie, początkowo przedstawiane przez Kafkę, jako składnik biologicznego aktu życia, później staje się tylko czynnością nawykową, by wreszcie zostać przez bohatera *Przemiany* odrzucone. Gregor wybiera głód śmierci, odrzucając sytość życia. Jedzenie bowiem należy do obcego mu już świata własnej rodziny, świata, w którym panuje automatyzm, obojętność i pasożytnictwo¹⁴.

Oczywiście wrogość świata wobec jednostki, antycypująca według komentatorów twórczości Kafki zbliżające się totalitaryzmy, bardziej odnosi się do jego powieści – *Procesu* i *Zamku*. Zapewne jest to pogląd zasadny:

Cała proza Kafki jest w jakimś sensie przewidzeniem faszyzmu, komunizmu. Nie mówiąc już o III Rzeszy, przecież po wojnie komuniści francuscy chcieli spalić wszystkie książki Kafki. Kafka był zakazany w Polsce do Października 1956, a w Czechosłowacji, z trzyletnią bodajże przerwą, nieomal do końca komunizmu w 1989 roku¹⁵.

– chyba, że politycy działali tutaj pod wpływem literaturoznawców, a faktyczne upolitycznienie twórczości Kafki nastąpiło dopiero w wyniku uznania jej za polityczną przez autorytety. Wspomniany już wcześniej Mielecinski dostrzega niejednoznaczność takiego odczytania:

Fantastyka *Procesu* i *Zamku* pokazująca na poziomie społecznym wstrząsającą sytuację skazanej na bezprawie i osamotnienie jednostki w społeczeństwie i w państwie burżuazyjnym, psychologicznie daje się odnieść do pod-

¹⁴ D. Kalinowski, *Co jada Franz Kafka i Gregor Samsa*, http://www.franzkafka.ovh.org/opinie_pliki/kafkaijedzenie.pdf. [dostęp: 5 X 2011]. Daniel Kalinowski (Akademia Pomorska w Słupsku) jest autorem szeregu publikacji dot. twórczości F. Kafki, np. *Światy Franza Kafki. Sekwencja polska*, Słupsk 2006.

¹⁵ A.M. Kobos, zob. przypis 12.

świadomego kompleksu winy (przy czym rozstrzygnięcie, co jest pierwotne – rzeczywistość społeczna czy podświadomość – pozostaje dwuznaczne), na płaszczyźnie metafizycznej zaś staje się symboliką moralnej niedoskonałości człowieka [...]. Imperatyw moralny przedstawiony Józefowi K. przez tajemniczy sąd, ma wyraźne zabarwienie chrześcijańskie [...]”¹⁶.

Jeśli jednak odrzucimy – bardzo pojemną – metaforę choroby lub wykluczenia ze względów społecznych, politycznych, religijnych, rasowych, obyczajowych i wszelkich innych, i zwrócimy się w kierunku „moralnej niedoskonałości człowieka”, czy też, jak to wywodzą niektórzy interpretatorzy – w kierunku nieudanej indywiduacji bohatera, który tak dramatycznie zaniechał swego duchowego rozwoju, grzęznąc w „obłudzie społecznej i prawnym formalizmie”¹⁷, albo, jak wskazuje na to Erich Fromm¹⁸ – własne zdegradowane sumienie (w ujęciu religijnym) – albo nieświadomość (w ujęciu psychoanalitycznym) – wymierzając mu okrutną karę, to i tak nadal pozostaje nam do rozpatrzenia niewytłumaczalna symbolika „głodnego zwierzęcia” w *Przemianie*. Zakładam oczywiście, że „wzgardzona sytość życia”, skojarzona z „automatyzmem, obojętnością i pasożytnictwem”¹⁹ nie wystarcza, aby zagłodzić się na śmierć, a pożądane „jadalne pożywienie” nie jest pokarmem duchowym – taka interpretacja, jakkolwiek stoją za nią autorytety, sprawia wrażenie zbyt łatwej. Za bardzo idealizuje kafkowskiego bohatera. Przypomnijmy, że pierwszą rozważaną kwestią był brak zdziwienia w obliczu zachodzącej w osobie bohatera przemiany: „nic bardziej zdumiewającego niż ten brak zdumienia”. Odpowiedź, że mamy tu do czynienia jedynie z symbolem i metaforą, jest zadowalająca, ale nie jedynie możliwa – „Aby zrozumieć tę powieść [*Proces*], należy ją odczytywać tak, jakbyśmy słuchali jakiegoś marzenia sennego”²⁰. Podobnie jest z *Przemianą*. W śnie nie obowiązuje bowiem logika zdarzeń zachodzących na jawie – to dlatego możemy być wówczas kimś innym niż jesteśmy, i nie dziwić się z tego powodu. Zarówno Freud, jak i Jung uznali analizę marzeń sennych za możliwość wglądu w treści nieświadome pacjenta. Różnica między nimi polega głównie na tym, że Freud uważał marzenia senne za materiał wyparty przez świadomość i w związku z tym próbował świadomo-

¹⁶ E. Mieleński, „Mitologizm” Kafki, s. 430-431.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Zob. też esej Ericha Fromma: *Proces Kafki*, [w:] tenże, *Zapomniany język*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1994, s. 216-217: „Było to puste, zrutynizowane życie, egzystencja jałowa, wyzbyta miłości i elementów twórczych. Istotnie był on zatrzymany [Józef K.] i słyszał, jak głos sumienia informuje go o zatrzymaniu i o niebezpieczeństwie zagrażającym jego osobowości”.

¹⁹ Zob. cytát opatrzoną przypisem 14.

²⁰ E. Fromm, *Zapomniany język*, zob. przyp. 18.

mość zdemaskować, rozszyfrowując sen i ujawniając skryte pragnienia, jakie się za nim kryją, natomiast Jung koncentrował się na kompensacyjnej roli snów, umożliwiającej samoregulację psychiki, a ponieważ obrazy senne uważał za symboliczne reprezentacje elementów nieświadomości śniącego, nieraz sprzeczne z tendencjami zachodzącymi w świadomości, ale dla świadomości istotne, wymagał dążenia do zrozumienia snu, pojmowanego jako ekspresja nieświadomych faktów, które powinny zostać przeniesione na poziom świadomości, bo inaczej staną się po prostu niebezpieczne. Jung zakładał, że miewamy sny, które niszczą *ego*-świadomość i są zapowiedzią destrukcji, a nawet śmierci, a ponieważ niektóre marzenia senne wykraczają poza aspekt czysto psychologiczny i wiążą się z fizjologią, można w oparciu o nie wnioskować również o zaburzeniach organicznych. Słynne były (a nawet je publikowano) tak właśnie – w oparciu o analizę marzeń sennych – stawiane przez Junga diagnozy²¹. Symptomatyczne, że Franz Kafka interesował się snami, a swoje notatki ilustrował obrazami, podsuwanymi mu przez marzenia senne. Doświadczał również stanów wizyjnych na jawie²², a jego proza wyraźnie odnosi się do treści onirycznych, definiowanych jako senne koszmary. Z pewnych powodów nie należy jednak podejmować próby interpretowania *Przemiany* jako sennego kosmaru: przede wszystkim taką sugestią zdaje się odrzucać sam autor, zaczynając opowiadanie słowami „Gdy Gregor Samsa obudził się pewnego rana z niespokojnych snów, stwierdził, że zmienił się w łóżku w potwornego robaka”. Drugi powód jest bardziej zasadniczy: klasyczna Jungowska analiza marzenia sennego (teoretycznie łatwa tutaj do przeprowadzenia) musiałaby w tym wypadku mieć charakter spekulacji, gdyż nie można z perspektywy snu wytłumaczyć, co w istocie się zdarzyło w rodzinie Samsów – narracja bowiem wykracza poza *ego*-świadomość Gregora i ma ciąg dalszy po jego śmierci.

Gregor trzykrotnie w swej robaczej postaci opuszcza pokój, w którym jest odizolowany od rodziny: goniąc za urzędnikiem, któremu usiłuje się wytłumaczyć, próbując pomóc siostrze, cucącej omdlałą matkę i wreszcie wtedy, gdy w zachwycie zbliża się do grającej na skrzypcach siostry: „Czy był zwierzęciem, skoro muzyka tak go pociągała?” Za każdym razem w takiej sytuacji Gregor doświadcza agresji ze strony swych bliskich, a nawet zostaje okaleczony jabłkiem rzuconym przez ścigającego go ojca – grozi mu też zdeptanie lub śmiertelny cios laską, ale ostatecznie to ukochana siostra, dotąd – ze wstrętem, ale jednak – opiekująca się nim, siostra, która

²¹ Zob. C.G. Jung, *Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady tawistockie*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997.

²² S. Fraiberg, *Kafka and the Dream*, „Partisan Review” 23, nr 1 (zima 1956); s. 47–69; B.O. States, *Dreaming and Storytelling*, Ithaca 1993 (podaję za: J.R. Lewis, *Encyklopedia snu*, tłum. G. Gasparska, Warszawa 1998, s. 119–121).

wcale nie dostrzegła czułości i zachwytu, jaki wzbudziła w Gregorze swą grą na skrzypcach, staje się inicjatorką egzekucji na uprzykrzonym robaku:

– On musi zniknąć – zawołała siostra – to jest jedyny sposób, ojcze. Musisz tylko pozbyć się wszelkiej myśli, że to jest Gregor. Naszym nieszczęściem jest właśnie to, że wierzyliśmy w to tak długo.

Tak więc nawet pamięć o byłym człowieczeństwie Gregora jest ostatecznie zakwestionowana. W ten sposób pozbawiony zostaje wszelkiej ochrony, a rodzina skrupułów – zerwaniu uległy ostatnie więzy, łączące go z innymi ludźmi. Na szczęście umiera sam, oszczędzając bliskim konieczności zamordowania go:

O rodzinie myślał znowu ze wzruszeniem i miłością. Jeszcze niemal bardziej niż siostra przekonany był o tym, że powinien zniknąć.

Proponowana poniżej interpretacja jest syntezą wszystkich wcześniejszych, co bynajmniej nie stanowi paradoksu: wspólnym mianownikiem musi być bowiem odwołanie do nieświadomości, właściwe w analizie symboli, motywów mitycznych i religijnych, treści onirycznych i wszelkiego rodzaju gry wyobraźni. „Głodne zwierzę”, jak już wspomniałam, poddaje się analizie we wszystkich tych obszarach. Przy pobieżnym nawet przeglądzie stanu badań natykamy się na symbole, takie jak archetypowy motyw kozła ofiarnego (Chrystus!), który jest przeciwieństwem z definicji zoomorficzny, czy również archetypowy „wieczny buntownik” (dla jednych Szatan, dla innych, na przykład Alberta Camusa, Syzyf), wreszcie robak, interpretowany jako upostaciowanie najniższych sfer popędowych. Głód bohatera odczytywany zostaje jako pożądanie wartości duchowych. Jego sytuacja to rozdarcie między potrzebami niskimi i wysokimi, jego droga to nieudany ryt inicjacyjny, jego śmierć wreszcie to skutek zapanowania ducha nad materią – poprzez pogardliwe odrzucenie jej. To zawiedziona nadzieja na ułożenie sobie dobrych relacji ze światem i innymi ludźmi. Nadzieja pozwala oczekiwać, niemal bez końca, na „jadalne pożywienie” i „powietrze, którym się da oddychać”. Zawód nadchodzi niedostrzegalnie, śmierć łączy się z wygasaniem nadziei, tego impulsu, by dalej żyć w oczekiwaniu pożądanych zmian lub podejmować kolejne próby przezwyciężenia impasu. Lub też ta śmierć ma charakter autodestrukcji, jedynego protestu, jaki może wyrazić niewinnie cierpiąca i całkowicie bezsilna w obliczu czyjegós okrucieństwa ofiara. Oba przypadki są właściwie – gdyby to dokładniej rozważyć – tożsame: jeśli na-

wet bohater jest winien duchowego „zleniwienia się w drodze postępu”²³, to pokuta-śmierć oczyszcza go. Czytelny sygnałem wskazującym na poczucie winy, niszczące bohatera, może być owa robacza forma, jaką przybrał:

Ja, niegdyś dumny z rodu, ja com był junakiem,
Spuściłem głowę, kwestarz, zwałem się Robakiem,
Że jako Robak w prochu...²⁴

Robak przynależy do wrogiego człowiekowi uniwersum archetypów zoomorficznych określających Przeciwnika. Andrzej Wierciński, antropolog i religioznawca, pisząc o archetypach zoomorficznych w kontekście kulturowych realizacji Jungowskiej Antypersony (jej głównym składnikiem jest Cień), definiowanej jako zawierająca się w nieświadomości tendencja przeciwna do kształtujących zachowanie człowieka norm społeczno-kulturowych (czyli Persony) odnosi się do

łatwej możliwości przechodzenia w wiele postaci, ze szczególnym uwzględnieniem Gada, Wielkiego Kota, Latających Insektów, rozmaicie jednoczonych w wyobrażeniu smoka – środowiskowego powiązania z lewostronnością i mrokami nocy, a w ogóle – ze Światem Podziemnym, wypełnionym agresją, bólem i strachem²⁵.

W mitologiach świata metamorfoza postaci dość często jest właśnie zoomorfozą. Łatwo można to pokazać, odwołując się do tekstów folklorystycznych. W pobieżnie przeglądniętych baśniach ze zbioru braci Grimm²⁶ motyw przemiany w zwierzę występuje w 30 baśniach, co stanowi 15% całości. Zwierzęce awatary w niewielkim stopniu przynależą do przedstawionej powyżej sfery Antypersony (1 raz smok, 1 raz wąż), a jeśli pojawia się owad, to jest on pozytywnie waloryzowaną mrówką (i tylko 1 raz). Więcej informacji dostarcza analiza funkcji takiej przemiany: w części przypadków jest ona motywowana potrzebą ukrycia się przed wrogiem (lub koniecznością prowadzenia walki z wrogiem pod postacią efektywniejszą w działaniu niż istota ludzka), pozostałe zoomorfozy wynikają z czyjejś (czarownika, czarownicy) złośliwości i wpisują się w misję zbawczą (ryt heroiczny) bohatera baśni, którego zadaniem będzie odczarowanie, czyli przywrócenie zwierzęciu pierwotnej, ludzkiej postaci. Tylko właściwa mitowi przemiana z zemsty lub „za karę” (Gorgona, Scylla, Charybda, Arachne) ma charak-

²³ Zob. J. Słowacki, *Genesis z Ducha*, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, t. II, red. J. Krzyżanowski, Wrocław 1983, s. 281.

²⁴ Zob. A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, [w:] tenże, *Dzieła poetyckie*, t. IV, red. K. Górski, Warszawa 1982, s. 297.

²⁵ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004, s. 49.

²⁶ *Baśnie domowe i dziecięce zebrane przez braci Grimm*, tłum. E. Bielicka, M. Tarnowski, Warszawa 1986.

ter ostateczny, ale też w tekstach folklorystycznych występuje najrzadziej – w zbiorze Grimmów zaledwie w jednej bajce, przy czym winowajca umiera w ludzkiej postaci, do której zostaje przywrócony przed śmiercią²⁷. Jak widać, dość powszechny w mitach motyw przemiany „za karę”, w miarę coraz bardziej postępującego procesu laicyzacji mitu ulega zatarciu. Jest to zjawisko interesujące i warte przebadania, ma też znaczenie dla interpretacji *Przemiany*. Mielecinski mówi o mityzacji świata przedstawionego w twórczości Kafki, zachodzącej bez odwoływania się do rozpoznawalnych obrazów mitycznych. Można zaryzykować bardzo odległy związek *Przemiany* z mitem, ale wówczas musimy rozstrzygnąć problem winy i kary w tym opowiadaniu. Jeśli udałoby się je pokazać, można będzie odstąpić od metafory choroby (lub innej przyczyny wyalienowania), rozpatrywanej powyżej. Można będzie także przyjąć, że nadzieja, pojmowana tutaj jako pożądany stan afirmacji świata (symptomatyczna wydaje się aprobatywna, pełna miłości i zrozumienia postawa Gregora względem usiłującej go unicestwić rodziny), ulokowana została nie tylko niewłaściwie (bo bezsensownie), ale przestaje w ogóle objaśniać zachowanie bohatera. Gregor umiera z powodu błędnego ulokowania nadziei w „jadalnym pożywieniu”, którego żaden człowiek nie jest w stanie mu dostarczyć. Ale wina leży po jego stronie, nie po stronie świata! Istotnym problemem staje się wówczas ukazanie archetypu Przeciwnika w kontekście procesów zachodzących w psychice ludzkiej – w tej konkretnej sytuacji. Jak to się dzieje, że bohater hoduje w sobie Przeciwnika? Kto jest temu winien? I czy rozmiar zaistniałej tragedii nie wykracza poza hipotetyczne „zleniwienie ducha” – ten nieszczęsny „duchowy pokarm”, którego nie dostaje bohaterowi? Czy nikt nie widzi dysproporcji między tak w sumie pospolitą przyczyną – a TAKIM skutkiem?

Zacznijmy od tego, że sytuacja rodziny opisanej w *Przemianie* już z definicji jawi się jako patologiczna:

Albowiem człowiek nie może żyć zbyt długo w środowisku, w którym spędził swe najwcześniejsze lata, czy na łonie rodziny, nie narażając się na niej jakie nadszarpienie swego zdrowia psychicznego – życie wzywa go do samodzielności, ten zaś, kto powodowany dziecinną potrzebą wygody, lęklivością dziecka nie pójdzie za tym wezwaniem, stanie w obliczu groźby nerwicy²⁸.

Jung nie rozróżnia tak szczegółowo neurozy od psychozy, jak to postuluje współczesna psychologia akademicka. Źródło jednej i drugiej szwajcar-

²⁷ Zob. baśń Goździk, t. I.

²⁸ C.G. Jung, *Symbolie przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 392.

ski psychoanalitik upatruje w inwazji treści nieświadomych, w przypadku psychozy niezrozumiałych i nie dających się kontrolować. Psychoza niejednokrotnie rozwija się pod przykryciem nerwicy i w stosownym momencie wybucha, przejmując kontrolę nad *ego*-świadomością i – w przypadku schizofrenii – doprowadzając ją do rozpadu. Zaburzenia w funkcjonowaniu *psyche* kompensowane są poprzez spontaniczny zalew obrazów pochodzących z nieświadomości.

W nerwicy produktem zastępczym jest fantazja indywidualnego pochodzenia i nośności i – poza nielicznymi śladami – nie występują tu żadne cechy archaiczne, tak charakterystyczne dla fantazji schizofreników. W wypadku nerwicy nigdy nie chodzi o prawdziwą utratę rzeczywistości, lecz tylko o jej zafałszowanie, natomiast w przypadku schizofrenii rzeczywistość istotnie w znacznej mierze uległa zatraceniu²⁹.

W innym miejscu Jung pisze, że w umyśle schizofrenika pojawiają się „formacje, które należałoby odnieść do adekwatnych formacji mitologicznych praczasów”³⁰. A zatem zejście do bardzo archaicznego poziomu zoomorficznego Przeciwnika w przypadku dyspozycji schizoidalnej bohatera nie byłoby czymś niemożliwym. Tym bardziej, że schizofrenia traktowana bywa jako reakcja na brak poczucia sensu, wyobcowanie, wewnętrzny konflikt wartości pojawiający się wtedy, gdy nakazowi moralnemu towarzyszy jednocześnie zakaz, pochodzący od autorytetu. Ale tutaj trzeba powrócić do uczynionego wcześniej spostrzeżenia, że treść *Przemiany* wykracza poza psychikę Gregora. Należy potraktować rodzinę Samsów jako samoregulujący się system, a przypadek Gregora rozpatrywać w ramach tego systemu.

Zakładamy, że celem człowieka (uświadamianym lub nie) jest szeroko rozumiany rozwój wewnętrzny. Jeśli jednak działania, które podejmujemy, nie przynoszą nam satysfakcji z życia (co dotyczyć może zarówno osiągnięć zawodowych, realizowania się w życiu społecznym i ogólnie jakości relacji międzyludzkich, w jakich uczestniczymy), a nasza samoocena ulega w związku z tym dramatycznemu zaniżeniu, to – po wyeliminowaniu przyczyn zewnętrznych – musimy przyjąć, że odpowiedzialność za to ponosimy my sami:

[...] coś wewnątrz nas utrudnia nam realizację naszych zamierzeń, musimy przyrzec się naszym nieświadomym motywom działania³¹.

²⁹ Tamże, s. 182.

³⁰ Tamże, s. 186.

³¹ K. Horney, *Autoanaliza*, tłum. A. Gomola, Poznań 2000, s. 32.

Powyższa konstatacja jest tematem rozważań zarówno psychiatrów oraz psychologów, takich jak Z. Freud, C. G. Jung, H.S. Sullivan, E. Fromm, A. Maslow, jak i filozofów i pisarzy – zwłaszcza literatura stanowi niewyczerpane źródło wiedzy o zaburzonej ludzkiej psychice. Proza Franza Kafki występuje tutaj w doborowym towarzystwie dzieł takich pisarzy jak H. Balzak, F. Dostojewski, H. Ibsen, T. Mann, J. Joyce³² i wielu innych.

Karen Horney, jedna z najwybitniejszych postaci współczesnej nauki, kontynuatorka myśli Zygmunta Freuda, psychiatra i psychoanalityk, definiuje problem zaburzeń psychicznych znacznie wykraczając poza ustalenia swego wielkiego poprzednika:

Ja natomiast uważam, że w centrum zaburzeń psychicznych znajdują się nieświadome dążenia, jakie ludzie rozwijają w sobie, próbując na przekór własnym lękom, bezradności i osamotnieniu, okiełznać życie. Określam je mianem „dążeń neurotycznych”³³.

Człowiek znajdujący się we władzy dążeń neurotycznych nie jest w stanie sobie tego uświadomić (istota tych dążeń wyraża się poprzez treści nieświadomości), błędnie ocenia swoje zachowanie i, jak pisze Karen Horney, „zupełnie lekceważy rzeczywistość oraz swój własny interes”³⁴. Dążenia neurotyczne są próbą zapobiegania lęgnącym się w nieświadomości zagrożeniom i jeśli nie prowadzą do pożądaných przez neurotyka rezultatów, stają się źródłem lęków, a nawet wręcz paniki. Inną istotną cechą takich dążeń jest ich totalność: „dają one o sobie znać bez względu na sytuację i okoliczności” – neurotyk nie potrafi odstąpić od nich w najdrobniejszym nawet szczególe. Gregor Samsa, ujmowany w perspektywie dążeń neurotycznych, jawi się jako wymuszający patologię w rodzinnych relacjach agresor. Dopiero narzucająca mu odizolowanie się i całkowitą bierność przypadłość, a następnie śmierć, pozwalają rodzicom i siostrze zarzucić dotychczasowy tryb życia, które było pozbawioną sensu wegetacją. Po jego śmierci i po uprzątnięciu przez sprzątaczkę wyschniętych zwłok rodzina po raz pierwszy od dawna udaje się za miasto na spacer i snuje radosne plany na przyszłość. Zwracając uwagę na urodę córki „pomyśleli, że zbliża się czas, aby poszukać dla niej jakiegoś dzielnego męża”.

Można mówić o co najmniej trzech rodzajach potrzeb i związanych z nimi dążeń neurotycznych w zachowaniu Gregora. Pierwszą z nich jest niewątpliwie potrzeba miłości. Bierze się ona z braku pocucia bezpie-

³² Zob. esej C.G. Junga o *Ullisesie* Joyce’a [w:] C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.

³³ K. Horney, *Autoanaliza*, s. 33.

³⁴ Tamże, s. 35.

czeństwa, z lęku i samotności, jakich doświadcza dziecko w środowisku, w którym dorasta. Tutaj można mówić o niewłaściwych relacjach z rodzicami – da się o nich pośrednio wnioskować, obserwując rodziców i siostrę Gregora – w szczególności autorytarny ojciec i słaba, wycofana matka muszą zwrócić uwagę psychoanalityka. Horney zauważa, że chodzi w takim wypadku o coś więcej, niż o obronę przed rodzicem – taka postawa skutkuje przyjęciem adekwatnej strategii obronnej również wobec innych ludzi. W przypadku Gregora widać to doskonale w jego próbach uzyskania aprobaty i sympatii ze strony zwierzchników – przypochlebiania się w sytuacji, gdy czuje jedynie pogardę i nienawiść.

Potrzeba miłości i uznania ze strony rodziny łączy się z potrzebą pomniejszania własnych pragnień Gregora i wycofaniem z jakiejkolwiek próby samorealizacji, która nie uwzględniałaby przede wszystkim korzyści jego bliskich. Widzimy to w retrospekcyjnych ujęciach, w których mimo wolnie przebija duma Gregora z faktu, że ciężko pracując utrzymuje rodzinę, zaspokajając wszystkie jej potrzeby, tak że ani rodzice, ani leniwa siostra nie muszą się o nic troszczyć: „Cóż za spokojne życie wiodła jednak jego rodzina! – pomyślał sobie Gregor i [...] uczuł wielką dumę, że potrafił rodzicom i siostrze zapewnić takie życie w tak pięknym mieszkaniu”. Później, gdy rodzina zaczyna się – w obliczu finansowej katastrofy – mobilizować do działania, Gregor dokonuje rekapitulacji swego dotychczasowego życia:

Miał wówczas tylko tę jedną troskę, by uczynić wszystko, ażeby rodzina jak najszybciej zapomniała o nieszczęśliwych interesach, które wszystkich ich pogrążyły w beznadziejnej sytuacji. [...] Z niezwykłym wprost zapałem zabrał się więc wówczas do pracy [...] wyniki [...] zmieniały się w gotówkę, którą można było położyć w domu na stole przed zdumioną i uszczęśliwioną rodziną. Były to piękne czasy i nigdy potem nie powtórzyły się [...] mimo że Gregor zarabiał później tyle pieniędzy, że był w stanie pokrywać i naprawę pokrywał wydatki całej rodziny. Po prostu przyzwyczaili się do tego [...]. Z wdzięcznością brano od niego pieniądze, on ich chętnie dostarczał, ale nie było już w tym owego szczególnego ciepła.

W zamian za takie poświęcenie Gregor oczekiwał niesłabnącej miłości i uznania. Co więcej, stawiał on rodziców i siostrę w sytuacji, w której – z wdzięczając mu swój byt – po prostu muszą go kochać. Jednakże nie mógł czuć się zadowolony. Zupełnie słusznie traktuje ich pełną zakłopotania wdzięczność jako zaledwie substytut prawdziwej miłości. Próbuje zatem zacieśnić te więzy i zmusić bliskich do jeszcze większej wdzięczności – w tym celu będzie potrzebował jeszcze bardziej się poświęcić i jeszcze bardziej ich względem siebie zobowiązać – tym właśnie jest, przypomniany na koniec

projekt muzycznego kształcenia siostry: „jakkżę chętnie zwierzyłby jej, że miał kiedyś mocny zamiar aby ją posłać do konserwatorium [...]. Po tym oświadczeniu siostra wybuchnęła łzami ze wzruszenia, a Gregor uniósłby się aż do jej ramion i pocałował w szyję”.

Oprócz tego dochodzi do głosu jeszcze jedna potrzeba – dążenie do okazania swojej wyższości, do bycia podziwianym. Widzimy, że Gregor źle ocenia i pogardliwie wypowiada się o kompetencjach innych pracowników firmy, a nawet komiwojażerów z innych firm. Wszyscy oni są jego zdaniem leniwi, nieudolni i nieuczciwi. Symptomatyczne, że myśli o nich z nienawiścią. Już tutaj można uczynić ciekawe spostrzeżenie, że Gregor o nikim nie wyraża się dobrze, nie nawiązuje też pozytywnych relacji ani w przyjaźni, ani w miłości (wiemy tylko o przygodnym kontakcie z pokojówką). Sam przed sobą tłumaczy się swoim zaangażowaniem w pracę zawodową, co z jednej strony wygląda na perfekcjonizm (będący również dążeniem neurotycznym), z drugiej jest kamuflażem, gdyż prawdziwa przyczyna tych emocjonalnych wyrzeczeń leży prawdopodobnie w satysfakcji, jaką bohater czerpie ze swego poświęcenia dla rodziny. Tu leży źródło jego poczucia wartości: jest to duma z tego, że tak bez reszty się poświęcił. I teraz dochodzimy do sedna rodzinnych relacji Gregora: doprowadził do ubezwłasnowolnienia swych bliskich, nie zyskując (co logiczne) w zamian ich miłości, lecz nienawiść, gdyż nikt o zdrowych zmysłach nie zniesie takiego poddaństwa bez wypracowania własnej reakcji obronnej. Najbardziej przekonującym dowodem, że mamy do czynienia z patologią, jest fakt całkowitego usamodzielnienia się rodziców i siostry (rodzice nawet planują jej zamążpójście) po śmierci Gregora – wszyscy oni podejmują w bardzo krótkim czasie satysfakcjonującą i dającą perspektywy na przyszłość pracę, co świadczy o ogromnym potencjale ich zahamowanej aktywności życiowej, uwolnionej, gdy tylko zostali pozbawieni środków do życia, które zapewniał im Gregor. Dotąd wszakże korzystali z jego pracy bez żadnych obiekcji, gdyż zawsze łatwiej jest nic nie robić, aniżeli przedsięwziąć coś, co wymagałoby jakiegokolwiek wysiłku. Bynajmniej jednak nie pokochali go za to, że z takim oddaniem im służy. Egoizm i niewdzięczność rodziny: autorytarnego, okrutnego ojca, hipochondrycznej i egocentrycznej matki i siostry-pasożyta nie ulegają wątpliwości, sam Gregor nie ma co do tego złudzeń, choć nie zdobywa się na nazwanie rzeczy po imieniu. Ironia i pogarda, zabarwione pobłażliwością i subtelnie artykułowanym poczuciem wyższości, jakie odczuwa Gregor wobec bliskich, dochodzą do głosu nie wprost, lecz są *implicite* obecne w tekście:

Tak, ojciec był wprawdzie zdrowym, ale starym człowiekiem, już od pięć lat nie pracował [...] bardzo obrósł tłuszczem i stał się wskutek tego dość ociężały. A może miała teraz zarabiać cierpiąca na astmę stara matka, którą trudziło już samo chodzenie po mieszkaniu [...]. I czy mogła zarabiać siostra, która przy swoich siedemnastu latach była jeszcze dzieckiem, a dotychczasowy godny pozazdroszczenia jej tryb życia polegał na tym, aby ładnie się ubrać, długo spać, pomagać w gospodarstwie, mieć parę skromnych rozrywek, a przede wszystkim grać na skrzypcach?

Dlaczego ten, z pozoru tak stabilny, system się załamał? Dokładnie tego nie wiemy, ale sygnały umieszczone w tekście wskazują na eskalację oczekiwań Gregora – nie czując się dość kochany, postanawia opłacać siostrze edukację muzyczną („myślał o tym bardzo stanowczo i zamierzał to uroczystie oświadczyć w wigilię Bożego Narodzenia”)– choć nie bardzo dysponuje środkami na ten cel i nie widzi na razie możliwości ich zdobycia. Innym powodem może być coraz bardziej narastająca frustracja bohatera, spowodowana rezygnacją z własnych potrzeb. Innymi słowy – ma już chyba dość poświęcania się. Świadczą o tym plany zwolnienia się z pracy w przyszłości, gdy spłacone zostanie zobowiązanie finansowe ciążyące nad ojcem, pozostałość dawniejszych, nieudanych interesów: „Gdyby mnie nie powstrzymywał wzgląd na rodziców, dawno bym wypowiedział, poszedłbym do szefa i z serca wygarnąłbym mu wszystko, co myślę. Spadłby z biurka!” Jest to tym bardziej prawdopodobne, że w jakimś stopniu dociera do Gregora, że ani budowane na tym poświęceniu poczucie własnej wartości, ani docenianie jego wysiłków przez rodzinę nie są prawdziwe. Psychiatra w takiej sytuacji oczekiwałby dysfunkcji całego organizmu pacjenta, który nie tylko zareagowałby silną neurozą, ale i zaburzeniami somatycznymi. Przy dyspozycji schizoidalnej mogłoby dojść do rozpadu osobowości człowieka, który został poddany tak silnej presji działań neurotycznych, co – jak zostało to powiedziane powyżej – prowadzi do utraty poczucia bezpieczeństwa i ostrych stanów lękowych.

Z wielu powodów wrogość i pogarda w stosunku do siebie i otoczenia mogą być tak silne, że atrakcyjną formą zemsty dla neurotyka staje się świadoma dezintegracja. W takiej sytuacji jedynym sposobem zmanifestowania swego „ja” jest powiedzieć „nie” wszystkiemu, co oferuje nam życie³⁵.

W przypadku psychozy (a schizofrenii w szczególności) dezintegracja nie jest jednak świadoma – co nie znaczy, że *psyche* nie szuka form, w których byłaby w stanie tę dezintegrację wyrazić i w ten sposób ją przeży-

³⁵ K. Horney, *Autoanaliza*, s. 246.

ciężżyć. Hodowanie w sobie Przeciwnika może być próbą przeciwdziałania rozpadowi. Jung pisze o przypadkach „granicznych”, kiedy pacjent próbuje jakoś połączyć rozproszone elementy materii psychicznej – wtedy może się zdarzyć, że jakiś obraz archetypowy, odnoszący się do żywych treści nieświadomości, wypłynie na powierzchnię:

Przedstawione na rysunku [pacjenta] zwierzęta należą do świata podziemnego – to ryby z głębokich jezior i węże z otchłani. Symbolizują one głębokie ośrodki jego psychologii, sympatyczny system nerwowy³⁶.

Odniesienie się do zoomorficznego archetypu (a w jego kontekście do mitów o Tyfonie, Arymanie, Wrytrze, Szatanie) może też świadczyć o czymś zupełnie innym: o pysze symbolizowanej przez Przeciwnika, który staje do walki z bogami w imię chaosu, przeciwstawianemu ich kosmosowi, ale może też dowodzić poczucia winy lub zaniżonej samooceny bohatera. Oba warianty dobrze uzasadniają ascezę jedzeniową Gregora. W przypadku odwoływania się do poczucia własnej wartości – gdyż to jego brak determinuje (jak pokazane to zostało powyżej) podejmowane przez Gregora działania w służbie rodziny – mamy tutaj podbudowanie *ego* własną wyjątkowością: zapanowanie nad funkcjami niższymi („robaczym” głodem), a wreszcie odrzucenie ciała, co jest zachowaniem cechującym eremitów na pustyni. Jest to również charakterystyczne, noszące nazwę *endura* zachowanie praktykujących ascezę gnostyków: „Często zdarzało się, iż katarzy po przyjęciu *consolamentum* [najważniejszego sakramentu ezoterycznego kataryzmu – „chrztu duchem”] popełniali samobójstwo podczas *endury*. Ich nauka, tak jak nauka druidów, zezwalała na samobójstwo, pod warunkiem, że zakończenie życia dokonane zostanie nie z powodu przesyty, lęku czy bólu, lecz w doskonałym odizolowaniu od materii”³⁷. Symptomatyczne, że takiej postawy dopatrzeć się można również w *Głodomorze*, budującym poczucie własnej wartości na czterdziestodniowych postach³⁸ i ostatecznie umierającym z głodu. Coś w rodzaju postawy ascetycznej jest przecież obecne nie tylko w twórczości Kafki, lecz i w jego życiu. Nie bez powodu pisze z dumą w *Dziennikach*:

Ja jem trzy razy dziennie, między posiłkami nic, ale to nic a nic. Rano kompot, herbatniki i mleko.

O wpół do trzeciej jak grzeczne dziecko, tak samo jak inni ludzie, tylko

³⁶ C.G. Jung, *Podstawy psychologii analitycznej*, s. 224.

³⁷ „Literatura na Świecie”: *Gnoza*, Warszawa 1987, nr 12, s. 132.

³⁸ Cykl czterdziestodniowych postów nakazanych neofitom w kataryzmie odpowiada postowi Jezusa na pustyni, zob. *Ewangelia według Łukasza*, roz. IV, 1–2.

w ogóle nieco mniej niż inni, a w szczegółach mięsa jeszcze mniej niż mało, więcej zaś jarzyn³⁹.

Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę drugi wariant, czyli wcielenie się w robaka jako efekt poczucia winy, niższości, to psychiatria podsuwa tutaj zaburzenie, zwane anoreksją, w którym tyleż jest objawów wstrętu wobec własnej cielesności, co dumy z możliwości jej kontrolowania. Anoreksja stanowi reakcję na zaburzenie relacji rodzinnych i występuje zwykle w wyniku złych kontaktów z autorytarnym rodzicem – przy wycofaniu i pasywności drugiego z rodziców – odwrotnie niż w *Przemianie* zwykle chodzi o dominującą matkę i biernego ojca. W obu przypadkach – zarówno zapanowania nad ciałem, jak i karania go – mamy do czynienia z głodem emocjonalnym, którego źródłem jest brak zaspokojenia potrzeby bliskości, akceptacji, sukcesu – zwykłych, ludzkich potrzeb, które w niesprzyjających okolicznościach wyrażają się w potrzeby neurotyczne.

Łącznie te wyjaśnienia pozwalają dopatrzeć się w *Przemianie* literackiego obrazu psychicznych powikłań nieoczekiwanie ujawnionych w standardowym modelu porządnej, mieszczańskiej rodziny. Przedstawiona w interpretacji psychoanalitycznej tekstu, prowadzona z perspektywy *psyche* nieświadomej analiza zoomorficznego archetypowego obrazu Przeciwnika (robaka), kojarzy symbol archetypowy z odczytaniem zoomorfozy jako literackiego opisu dążeń neurotycznych, a przede wszystkim zniszczenia, do jakiego potrafią one doprowadzić.

Barbara Tomalak

“A hungry animal” from Kafka’s short stories dies with hope

I assume that it is not right to attempt an interpretation of *The Metamorphosis* (*Die Verwandlung*) as a nightmare, a metaphor of illness or exclusion for social, political, religious, racial, moral and all other possible reasons. Contrary to this, it is possible to talk about at least three types of needs (and neurotic desires connected with them) visible in Gregor’s behaviour: the need to be loved and accepted, the need to diminish one’s own desires in order to serve the loved ones, and the need to confirm one’s own superiority which stems from the self-denial and sacrifice. Seen from the perspective of such neurotic desires, Gregor Samsa becomes a character who, as an aggressor, extorts pathological family relations.

³⁹ F. Kafka, *Dzienniki*, t. I, s. 91.

All those explanations allow us to perceive *The Metamorphosis* as a literary visualisation of mental complications unexpectedly unveiled in the standard model of a good, bourgeois family. Psychoanalytical interpretation of the text from the perspective of unconscious *psyche* reveals a zoomorphic, archetypal image of an Enemy (a worm) and combines the archetypal symbol with the interpretation of zoomorphosis as a literary description of neurotic desires, and, consequently, the destruction which they may lead to.

Key words: worm, hunger, neurotic desires, psychoanalysis

Słowa kluczowe: robak, głód, dążenia neurotyczne, psychoanaliza

Wiesław Wójcik
Akademia Jana Długosza w Częstochowie
Jerzego Waszyngtona 4/8, Częstochowa
wwoj@ihnpn.waw.pl

Kategoria nadziei w filozofii dialogu

1. Wprowadzenie

Na przełomie XIX i XX wieku powstaje jeden z ważniejszych nurtów filozofii współczesnej – filozofia dialogu¹. Dzieje się to w czasie gwałtownych przemian kulturowych i społecznych wywołanych rozwojem nauki i techniki. Nowe teorie naukowe w ramach nauk matematyczno-przyrodniczych oraz nowe dyscypliny naukowe, badające człowieka, społeczeństwo i cały szereg zjawisk związanych z wytworami człowieka i jego relacjami do świata, zdawały się całkowicie zastępować badania filozoficzne i potrzeby religijne. Rozwijająca się nauka miała prowadzić ludzkość i poszczególnych ludzi do szczęścia i dobrobytu, a porządek doczesny miał całkowicie wypełnić egzystencję człowieka. Ten gwałtowny rozwój nauki nie uchronił jednak ludzkości przed barbarzyństwem, jakie przyniosły wojny światowe i rewolucje społeczne. W dużej mierze sam rozwój techniki (industrializacja) wygenerował nowe problemy i konflikty społeczne (masowa migracja ze wsi do miast, niszczenie wcześniejszych struktur i relacji społecznych, narastająca nędza i wyzysk klasy robotniczej). Wiele ówczesnych myślicieli widziało źródło problemów w odhumanizowaniu nauki i filozofii. Ratunkiem przed dalszym pograżaniem się człowieka w chaosie aksjologicznym, zdawał się być głębszy i całościowy namysł nad kondycją człowieka, świa-

¹ Za jej twórców uznaje się trzech myślicieli: Franza Rosenzweiga (1886–1929), Ferdinanda Ebnera (1882–1931) i Martina Bubera (1878–1965).

tem wartości i poszukiwanie doświadczeń źródłowych, pozwalających poznać, odtwarzać i odbudowywać świat prawdziwie ludzki. To wyzwanie podjęte zostało w ramach różnych nurtów filozofii współczesnej, między innymi w fenomenologii, egzystencjalizmie, filozofii życia, personalizmie, filozofii dialogu².

W chaosie wojen i przemian cywilizacyjnych znaczenie podstawowe miało przemyslenie na nowo kategorii nadziei jako wartości antropologicznej i uczynienie jej kluczem do zrozumienia człowieka i jego losu. Franz Rosenzweig uczynił z niej centralną kategorię w swojej filozofii. W roku 1921 we Frankfurcie n/Menem wychodzi *Gwiazda Zbawienia* (*Der Stern der Erlösung*), główne dzieło Rosenzweiga, które rozpoczyna nowy nurt filozoficzny – filozofię dialogu (nowego myślenia)³. Słowa „dialog” oraz „nowe myślenie”, określające tę filozofię, mają znaczenie kluczowe, bowiem filozofia ta inicjuje nową mentalność, sposób myślenia i życia, w którym ukazana jest istota dialogu między Bogiem i człowiekiem, co pozwala na rozjaśnienie możliwości dialogu we wszystkich innych wymiarach⁴. Rozpoczyna się zainicjowana przez Rosenzweiga praca nad nadzieją, która jest intensywnie rozwijającym się nurtem badań (w ramach filozofii, pedagogiki, socjologii, teologii i innych nauk humanistyczno-społecznych), idącym pod prąd różnym destrukcyjnym tendencjom.

W tej pracy chciałbym bliżej przyjrzeć się dokonanej przez Franza Rosenzweiga pracy nad nadzieją, mową i myśleniem. W ramach tych badań kluczowa stała się jego propozycja powrotu do zdrowego rozsądku, oparcia filozofii na doświadczeniu i konkretnych przeżyciach (filozofia doświadczająca, empiryzm absolutny), uwzględnienia czasu jako przedmiotu i narzędzia filozofii, w którym może trwać i rozwijać się mowa, autentyczny dialog z drugim (będącym czynnym myśleniem, myśleniem mowy). Filozofia ma być otwarta na to, co się wydarzy, rozwijać sztukę oczekiwania (na drugiego, jego odpowiedź, kolejne wydarzenia) oraz życia nadzieją i obietnicą. Wartość i sens tego oczekiwania i cierpliwości oparta jest na

² Drugą reakcją na narastające problemy cywilizacyjne, związaną z poszukiwaniem rozwiązań pozwalających uniknąć zagrożeń dotyczących świata i człowieka, zdawały się być refleksja nad samą nauką i analiza jej struktury i metod. Rozwijały się badania podstaw nauki, ukazywano powiązania nauki i kultury w ramach różnych nurtów filozofii nauki oraz filozofii analitycznej. Starano się pokazać spójność nauki i jej pozytywne znaczenie cywilizacyjne.

³ W tym samym roku ukazuje się w Innsbrucku książka F. Ebnera *Das Wort die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, a dwa lata później *Ich und Du* M. Bubera. Każda z nich powstaje niezależnie i w każdej sformułowane są te same główne idee filozofii dialogu. Ta czasowa zbieżność pokazuje, że kategorie dialogiczne były wówczas niejawnie obecne w kulturze, a problemy społeczne domagały się eksplikacji tych kategorii.

⁴ Możliwość budowania dialogu międzyreligijnego w oparciu o filozofię F. Rosenzweiga i E. Levinasa ukazują w pracy: W. Wójcik, *Tolerancja religijna w rozumieniu Franza Rosenzweiga* [w:] *Humanismus & tolerancia*, red. P. Dančák, R. Šoltés, D. Hruška, Preszów 2012, s. 28–45.

rzeczywistości, w której filozofia ma być zanurzona. Również ważne staje się nowe rozumienie prawdy. Prawda w tym nowym myśleniu jest zawsze prawdą dla kogoś, a zarazem ma stawać się coraz bardziej prawdą osobistą, za którą gotowi jesteśmy oddać życie. Sprawdzianem prawdziwości jest nie to, że dana prawda jest, lecz że ma być sprawdzona, że otwiera człowieka na przyszłość, w której gotowy on jest o prawdzie świadczyć. Okazuje się, że nadzieja wyrasta właśnie z nowego rozmienia prawdy, staje się drogą do człowieka.

2. Franz Rosenzweig jako twórca filozofii dialogu

Rosenzweiga ukształtowała w znacznej mierze filozofia niemiecka. Urodził się w Kassel w Niemczech w zlaicyzowanej rodzinie żydowskiej. W roku 1905 rozpoczął studia (Getynga, Monachium, Fryburg) – najpierw przez dwa lata medyczne (w tym przyrodnicze), a następnie historyczne i filozoficzne, które ukończył w 1912 r. doktoratem z filozofii *Hegel und der Staat*. Ten czas fascynacji filozofią Hegla (a również Kanta i Nietzschego) jest zarazem okresem wielu rozterek filozoficznych i religijnych. Zaczynają kształtować się jego poglądy, poprzez wyzwalanie się z filozofii idealistycznej. Od roku 1913 uczęszcza w Lipsku na wykłady Hermana Cohena z filozofii żydowskiej, w których Rosenzweig dostrzegł załazki myślenia dialogicznego. W tym też okresie podejmuje decyzję o przyjęciu chrztu, pod wpływem rozmów ze swoim przyjacielem Eugenem Rosenstockiem, Żydem nawróconym na chrześcijaństwo. Kiedy uzyskał absolutną pewność, że chce zostać chrześcijaninem (po nocnej rozmowie z Rosenstockiem z 7/8 lipca 1913 r.), postanawia „pożegnać się” z judaizmem poprzez uczestnictwo w żydowskim święcie Jom Kippur (Dzień Pojednania). Wtedy zrozumiał, że judaizm stanowi jedną z dwóch kategorii zbawienia (drugą jest chrześcijaństwo). Nie można ich do siebie zredukować, określają one dwie orientacje świata i muszą trwać aż do końca dziejów. Nawrócił się więc na judaizm pod wpływem decyzji o przyjęciu chrześcijaństwa. Z punktu widzenia starego myślenia brzmi to paradoksalnie, ale właśnie jego rozwój duchowy wskazuje na istotę myślenia dialogicznego.

Rok po rozpoczęciu I wojny światowej wstępuje na ochotnika do wojska i bierze udział w działaniach wojennych na Bałkanach. W sierpniu 1918 zostaje przeniesiony do Rembertowa pod Warszawą i tu, w dużej mierze pod wpływem doświadczeń wojennych, rozpoczyna pisanie *Gwiazdy zbawienia* (kończy ją kilka miesięcy później w rodzinnym Kassel). Zresztą już wcześniej, na kartach wojennej korespondencji z frontu bałkańskiego wysyła kolejne fragmenty swoich przemyśleń. Główne idee rodziły się więc

w obliczu śmierci i ciągłego zagrożenia śmiercią, gdy ginęła stara Europa, a przyszłość była niewiadomą. To połączenie kruchości życia i ulotnych kartek, dźwigających ciężar nowych myśli, z trwałością ciągle odnawianych i przekazywanych idei, wbrew śmierci i nicości, jest zasadniczym rysem samej filozofii (dialogu). Filozofia ma być bowiem złączona z życiem i mieć wartość dla tego, kto ją poznał i głosi – musi go więc „coś” kosztować. Rosenzweig głosi mesjanistyczną teorię poznania (prawdy). „Od tych najmniej ważnych prawd, że »dwa plus dwa jest cztery«, co do których ludzie łatwo się zgadzają, nie licząc niewielkiego wysiłku umysłowego [...] prowadzi droga poprzez prawdy, które człowieka już coś kosztują, do tych, których nie może on sprawdzić inaczej niż przez ofiarę swego życia, a w końcu do tych, których prawdę można sprawdzić dopiero przez narażenie życia wszystkich”⁵.

Kolejne lata przyniosły dramatyczny dowód prawdziwości głoszonych przez Rosenzweiga teorii. W 1922 roku zapada na ciężką nieuleczalną chorobę (stwardnienie zanikowe boczne), która prowadzi stopniowo do utraty zdolności mówienia i pisania. Aż do śmierci w dniu 10 grudnia 1929 r. zachował jednak sprawność umysłową. Dalej pisze, nawet kiedy do przekazywania swoich myśli mógł już wykorzystywać tylko swoje oczy. To heroiczne wykorzystywanie ostatniego narzędzia kontaktu ze światem zewnętrznym jest wymownym świadectwem siły jego ducha, bliskości z żoną, która cierpliwie, znak po znaku, spisywała przekazywane słowa oraz możliwości dialogu w każdej sytuacji. Ukazuje prawdę o człowieku, jego trwającą do końca nadzieję oraz piękno prawdziwej, nie kończącej się wspólnoty. „Lecz spojrzenie nie gaśnie. Oko, które kiedyś spojrzało na nas, patrzy na nas, dopóki żyjemy. Kiedy Afrodyta, podczas wesela Amora i Psyche, tańczyła przed błogosławionymi bogami, na końcu tańczyła jedynie jeszcze oczyma”⁶.

Znaczenie myśli Rosenzweiga stawało się po jego śmierci coraz większe i to nie tylko dla rozwoju dialogu międzyreligijnego, lecz i w innych obszarach kultury. W dużej mierze przyczynił się do tego Emmanuel Levinas (1906-1995), który rozwijając myśli *Gwiazdy zbawienia*, pokazał miejsce kategorii dialogicznych (dialogu, spotkania, zrozumienia drugiego, prawdy dialogicznej, nadziei itp.) w różnych naukach humanistycznych i społecznych. Pokazywał, że dzięki filozofii dialogu możemy przezwyciężyć traumę holocaustu i na nowo budować relacje społeczne i świat wartości. Ważnym zastosowaniem filozofii dialogu (w połączeniu z fenomenologią i egzystencjalizmem) jest budowanie przez Ottona Friedricha Bollnowa

⁵ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 686.

⁶ Tamże, s. 578.

(1903–1991) pedagogiki dialogicznej, którą w Polsce rozwijał, między innymi, Janusz Tarnowski (1919–2012). Szczególne znaczenie dla propagowania i rozwijania filozofii dialogu ma refleksja filozoficzna Józefa Tischnera (1930–2000). Stworzona przez niego filozofia dramatu staje się kluczowa dla zrozumienia kategorii dialogicznych i ich stosowania w różnych obszarach życia społecznego. W poniższym artykule będę w znaczący sposób korzystał z tego tischnerowskiego rozumienia filozofii dialogu. Wskażę zastosowanie kategorii prawdy i nadziei do badania fenomenu człowieka w analizach filozoficznych polskiego myśliciela. Kluczem do tych analiz stanie się tischnerowska kategoria pracy – szczególnie w odniesieniu do ukazania antropologicznego i społecznego znaczenia takich kategorii, jak: praca nad nadzieją oraz praca nad mową i myśleniem.

3. Podstawowe idee filozofii Rosenzweiga

Jedną z najważniejszych kategorii filozofii dialogu, w oparciu o którą próbujemy zrozumieć inne kategorie filozoficzne, jest kategoria spotkania. Przywoływane są spotkania, mające taki otwierający i dialogiczny charakter. Między innymi, twórcy filozofii dialogu traktują opisane w Biblii wydarzenia i spotkania jako podstawowe odniesienia dla przeprowadzanych analiz. Dwa biblijne spotkania są szczególnie ważne jako typy innych spotkań, a są nimi: spotkanie (wybranie) Boga i Abrahama z Księgi Rodzaju oraz spotkanie i wybór ukochanej (ukochanego) z Pieśni nad Pieśniami. Opisane tam doświadczenia pokazują, jak nadzieja i obietnica, ożywiane miłością, przezwyciężają stan rozpacz i wyprowadzają z ciemności.

Kluczowym rysem filozofii Rosenzweiga jest przeciwstawianie się filozofii dogmatycznej i redukcjonistycznej (o te cechy oskarża on w dużej mierze całą filozofię Zachodu)⁷. Wysiłki zredukowania „Wszystkiego” do „Jednego” uzyskały, według Rosenzweiga, szczególne nasilenie u Hegla, który całą rzeczywistość redukuje do myślenia. Rosenzweig przyjmuje istnienie triady nieredukowalnych do siebie nawzajem elementów: Boga, świata i człowieka. Byt, w rozumieniu Rosenzweiga, istnieje niezależnie od naszego myślenia (nie jest bytem myślenia). Ponadto, Byt nie jest jeden, lecz istnieją trzy byty (są to właściwe elementy rzeczywistości, których nie możemy do siebie sprowadzić, ani wskazać apriorycznie jakiegokolwiek zależności między nimi: meta-etyczny człowiek, meta-fizyczny Bóg i meta-logiczny świat). Możemy „tylko doświadczyć trzech oddzielonych od siebie pra-rzeczywistości: Boga, świata, człowieka. Doświadczenie ujmuje

⁷ W kolejnych kilku akapitach częściowo korzystam ze swoich analiz metody Rosenzweiga przedstawionych na s. 32–38 pracy: W. Wójcik, *Tolerancja religijna w rozumieniu Franza Rosenzweiga*.

je takimi, jakimi są: Boga jako boskiego, świat jako światowy, człowieka jako człowieczego”⁸. Mówiąc, że człowiek jest meta-etyczny wskazujemy, że w relacji między etosem a człowiekiem, elementem czynnym, nadrzędnym jest człowiek (prawo jest dla człowieka, a nie na odwrót). To, że etos jest częścią składową człowieka, podnosi jego rangę i sprawia, że w człowieku odnajdujemy źródło etyczności – człowiek staje się meta-etyczną sobością. Podobnie jest z relacją między światem i logosem. Świat jest meta-logiczny, gdyż daje się pomyśleć, logos jest jego częścią. I również *physis* jest częścią natury Boga. Bóg nie jest nie-fizyczny, lecz meta-fizyczny.

Według Rosenzweiga prawdy bytu nie można odkryć poprzez redukcję, wynikanie, sprowadzenie do jakiś szczególnych rodzajów bytów czy kategorii, itd. Do poznania prawdy potrzebna jest wewnętrzna „decyzja” bytu, która prowadzi do rozerwania jego „sobości” – egzystencji zamkniętej pierwotnie na rzeczywistość zewnętrzną. Dopiero wtedy objawić się może prawda o bytach – poprzez zaistnienie relacji między nimi. Zamiast zdania w formie redukcyjnej: „Bóg jest (w jakiś sposób) człowiekiem” czy „człowiek jest (w jakiś sposób) Bogiem”, pojawia się doświadczenie relacji „Bóg i człowiek”. Słowo „i” staje się najważniejszym słowem filozofii: tworzy nową, jedyną całość, zachowując autonomię elementów składowych relacji, ustanawia równoważność drogi „od Boga do człowieka” i „od człowieka do Boga”. Podobnie jest w przypadku relacji „Bóg i świat” oraz „człowiek i świat”. Każdy element tych relacji jest tak samo pierwotny i źródłowy, zawiera całość rzeczywistości.

Dla autora *Gwiazdy zbawienia* doświadczenia Boga, świata i człowieka, jako podstawowe przedmioty ludzkiego przeżycia, fundują wszystkie inne doświadczenia. Fakty Boga, świata i człowieka wchodzą ze sobą w relacje, pojawia się dialog: Objawienie jest wydarzeniem dialogu między Bogiem i człowiekiem; Stworzenie – między Bogiem i światem; Zbawienie – między światem i człowiekiem.

Wszelka filozofia musi się rozpoczynać od indywidualnego doświadczenia. Podstawowym doświadczeniem, rozrywającym Sobotę (czysta, najbardziej indywidualna podmiotowość, niemieckie *Selbst*), jest doświadczenie miłości. U podstaw tych doświadczeń tkwi Objawienie (się) Boga człowiekowi. Człowiek doświadcza Bożej miłości i czuje się zobowiązany do odpowiedzi na tę miłość. To otwiera Sobotę i stwarza z niej duszę, umożliwiając budowanie relacji z innymi bytami. Słowo Boga wzywa człowieka do odpowiedzi, do stanięcia wobec miłości Boga. I wtedy człowiek staje się podmiotem mowy (wypowiada swoje istnienie, imię i objawia je innym)

⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, s. 38.

i miłości (otwiera swoją egzystencję na innego). Tym samym przechodzi z niemej ciemność, z nicości i śmierci do mowy, pozwalającej na wypowiedzenie słów miłości przewyciężającej śmierć i dającej życie.

Zanim jednak dokonało się Objawienie Boga człowiekowi, miało miejsce przed-doświadczenie pogańskiej pra-rzeczywistości, w której trzy rozdzielone elementy (Bóg, świat, człowiek) istniały jedynie dla samych siebie. W tym pogańskim świecie nie ma możliwości spotkania drugiego, ani prawdziwej mowy i dialogu. Bohater starożytnych dramatów jest bohaterem tragicznym, samotnym, a sztuka jest niema (ma wymiar jedynie plastyczny, jest statyczna, aczasowa). Ten świat jest zamkniętym kosmosem. Również myślenie jest myśleniem zamkniętym, statycznym, dążącym do redukcji i ujęcia wszystkiego we wcześniej przyjęte struktury. Dla Rosenzweiga formą tego myślenia jest logika. Budowany w tym świecie system filozoficzny jest syntezą myśli i bytu, w której ginie indywidualność i specyfika poszczególnych elementów świata. Wszystko jest jednym, do którego filozofia ta sprowadza całą rzeczywistość.

Dopiero Objawienie ukazuje ten świat jako świat stworzony (a nie samowystarczalny, zamknięty kosmos). Dzięki Objawieniu, rozdzielone i zamknięte elementy otwierają się i wchodzą we wzajemne relacje – ma wtedy miejsce „wydarzenie dialogiczne”⁹. Wówczas myślenie staje się myśleniem mowy – dzieje się ono w dialogu, odśladania czasowość, ulotność i niepowtarzalność chwili. Dopiero w myśleniu mowy może zabrzmieć pieśń o miłości mocnej jak śmierć. Formą tego myślenia jest gramatyka, w której budowane są trwałe i wspólne zasady komunikacji. I dopiero wtedy pojawia się możliwość budowania wspólnoty (a nie tylko relacja ja-ty). Do tego jednak potrzebne jest ponad-doświadczenie związane z ponad-światem (wyjaśnię to w dalszej części). Trzeba bowiem patrzeć na relacje z drugim człowiekiem w świetle fundamentalnego paradoksu, dotyczącego ludzkiego doświadczenia: często dane jest człowiekowi to, co nie istnieje; a to, co istnieje, nie jest mu dane. Pojawia się rozdarcie między światem ludzkiego doświadczenia a rzeczywistością. Ten paradoks dotyczy przede wszystkim drugiego, który może pojawić się jako zjawą (a nie rzeczywiste ty), która udaje drugiego. Zjawą jest albo karykatura człowieka, albo jego nienaturalną idealizacją. Zakrywa w konsekwencji prawdę o człowieku, i prowadzi do zniknięcia samego człowieka. W tym miejscu docieramy do zła w wymiarze dialogicznym – tym złem jest fałszywy dialog, w którym po drugiej stronie relacji nie ma realnego, konkretnego człowieka, a tylko wytwór naszych lęków lub oczekiwań.

⁹ Tamże, s. 31–32.

Do rozwiązania tego paradoksu (oprócz doświadczenia i przed-doświadczenia) potrzebne jest ponad-doświadczenie otwierające na ponad-świat – jest on przepowiadany jako świat ocalony, zbawiony. Dopiero w ponad-świecie możliwy jest wolny człowiek i wspólnota wolnych ludzi. Ta wspólnota nada temu światu pełną i trwałą postać. W tym ponad-świecie nie ma już słów, bo przestają być potrzebne. Jest to milczenie jaśniejszego światła. „Nie promieniuje jak źródło, lecz jak twarz, jak oko, które jest wymowne bez konieczności otwarcia ust. Jest to milczenie, które nie tak jak niemota przed-świata nie posiada jeszcze słowa, lecz milczenie, które nie ma już potrzeby słowa. Jest to milczenie dokonanego rozumienia”¹⁰. Formą myślenia ponad-świata jest liturgia, w której najwyższym sposobem budowania wspólnoty jest wspólny gest. Początkiem budowania wspólnoty jest milczące słuchanie (odczytywanego Słowa). Rodzi się komunია słuchania i posłuszeństwa wobec tego, co w milczeniu słyszymy (i wobec tego, kto te słowa wypowiada). Dopiero jednak wspólny posiłek rodzi wspólnotę równych ludzi. Dopiero wspólnota stołu staje się rzeczywistą i działającą wspólnotą, gdzie wspólnie dokonuje się odnowa cielesnego życia i relacji człowieka z człowiekiem. Dopełnieniem wspólnoty słowa i posiłku jest wspólnota pozdrowienia: pozdrawiamy przełożonych, pozdrawiamy się też w relacji znajomości, przyjaźni, koleżeństwa, lecz tak naprawdę „pozdrowienie dokonuje się, kiedy ci, którzy są przygotowani przez tę podwójną wspólnotę, padają razem przed Panem wszelkiego czasu”¹¹. Istotny jest wspólny gest, które przekracza a zarazem jednoczy wszelkie formy myślenia i mowy. Również sztuka ukazuje tę jednoczącą i wymowną siłę gestu. O ile sztuka architektury buduje przestrzeń, w której mogą zgromadzić się ludzie i zjednoczyć pod jej urokiem, a sztuka muzyczna jednoczy dusze we wspólnym chórze, tak dopiero taniec jest źródłem gestów wyrażających wolność człowieka, gdzie „w cudownie delikatnym wzruszeniu ginie przestrzeń oddzielająca człowieka od człowieka”¹². Tańczący rozsadzają przestrzeń, zastępując architekturę budowli architekturą swoich ciał oraz zatrzymują czas, w którym płynie muzyka, poprzez najprostszy gest milczącego i wymownego spojrzenia.

Wróćmy jednak do przed-doświadczenia, w którym nie ma jeszcze słów ani mowy, ani gestów – są jedynie pra-słowa ukryte, jako tajemne podstawy, za słowami jawnymi, słyszalnymi – te jawne słowa pojawiają się dopiero w świecie bezpośredniego doświadczenia. „Ta mowa logiki jest zapowiedzią rzeczywistej mowy gramatyki. Myślenie, w każdej jednostce wziętej w sobie

¹⁰ Tamże, s. 468.

¹¹ Tamże, s. 507.

¹² Tamże, s. 577.

samej, jest nieme, a jednak wszystkim wspólne. Przez tę wspólność ustanawia ono rzeczywistą wspólność mowy. To, co w myśleniu było nieme, staje się w mowie głośne. Myślenie jednak nie jest mową, to znaczy rzeczywistą »cichą« mową, lecz mową przed mową, tajemną podstawą mowy¹³. To przejście od pra-słowa do słowa jest przejściem od tego, co ukryte, tajemne, zamknięte i nieme do tego, co jawne, otwarte i możliwe do usłyszenia i wypowiedzenia. Słowo dlatego staje się rzeczywiste i zdolne do budowania porozumienia, bo pra-słowo je obiecało i ukazało jego wewnętrzną trwałość i wartość zamkniętą w tajemnicy symbolu (pierwszy wymiar nadziei).

Przejście od logiki mowy (czyli pra-mowy symboli) do gramatyki mowy ukazuje jak dokonuje się przejście od Stworzenia do Objawienia. „Mowa bowiem jest prawdziwie wianem Stwórcy dla ludzkości, a jednocześnie wspólnym dobrem dzieci ludzkich, w którym każdy ma swój odrębny udział, a ostatecznie pieczęcią człowieczeństwa w człowieku”¹⁴. Objawienie nie wnosi nic nowego w rzeczywistość mowy, ono tylko sprawia, że słowo obecne od samego początku jest ciągle, w każdej chwili na nowo stwarzane przez tego, kto mówi. A ponieważ jest zakorzenione w początku dzieła stworzenia, samo ma moc stwarzania – słowo daje światło i otwiera duszę. To przejście dokonuje się poprzez **cud miłości** (obdarzonej mową), który sprawia, że tajemnica przed-świata staje się jawna i obecna.

Mamy jeszcze jedno przejście: od gramatyki mowy do gestu liturgii. Modlitwa o nadejście Królestwa (a więc wspólnoty miłości) jest **czynem miłości**, który ma sprawić, aby wieczność stała się obecna już teraz, w tym, co najbliższe. Jest to prośba o wkroczenie miłości i wieczności w czas. Nie jest to jednak modlitwa jednostki, lecz wspólnoty, która patrzy na to, co wspólne wszystkim i ściąga wieczność w konkretną chwilę. Ta modlitwa pośredniczy między Stworzeniem i Objawieniem z jednej strony, a Zbawieniem z drugiej. To przejście w ponad-świat jest dopiero doświadczeniem wolności (i mocy) człowieka – właśnie w czynie miłości. Dopiero wówczas możliwe jest bezpośrednie dostrzeżenie rzeczywistości, nie zakłętej w symbolach (przed-świat), z których trzeba ją dopiero wydobywać, ani też ukrytej w słowie (świat), lecz w pełni swojej naoczności. „Dopiero w naoczności spełnia się faktyczność. Nie słyszymy już niczego ani o rzeczy, ani o czynie”¹⁵.

Oprócz modlitwy o nadejście Królestwa, mamy jeszcze jeden rodzaj modlitwy, która jest „modlitwą” (człowieka niewierzącego) do własnego losu. Chodzi o postawę pełnego zadomowienia we własnej Sobości i trak-

¹³ Tamże, s. 201.

¹⁴ Tamże, s. 202.

¹⁵ Tamże, s. 468.

towanie świata jako swojego domu. Ta modlitwa ukazuje wiarę człowieka w absolutny sens własnego życia i spełnienie swojego losu – tu i teraz. Życie staje się wówczas siłą jednoczącą całego człowieka – dusza uznaje znaczenie i prawdę cielesności, a ciało rzeczywistość duszy. Tu też pojawia się czyn ofiary z własnego życia, który przemienia świat i nadaje mu, jak i życiu człowieka, sens. Jest to heroiczny czyn jednostki, która może w ten sposób w pełni odnaleźć siebie. Na tym poziomie modlitwa niewiary łączy się z modlitwą wiary. W tej ofierze bowiem człowiek poświęca swoje życie i nie otrzymuje nic w zamian, poza samą możliwością poświęcenia go. Ten akt jest jednak aktem zaufania Bogu.

Tym człowiekiem niewiary jest filozof (jednostka), który będąc w pełni człowiekiem (z krwi i kości), modli się modlitwą stworzenia, uznającego się jednak za stworzenie (nie zawsze świadomie), obdarzone mądrością od Boga. Modlitwa wiary (teologa) ma być modlitwą człowieka prawdomównego, świadomie kochającego Boga – a modlącego się zawsze w imieniu wspólnoty. „Prawda Boża ukrywa się przed tym, który sięga po nią tylko jedną ręką, bez względu na to, czy ta sięgająca ręka jest ręką realizmu filozofa, który roi sobie, że bez założeń unosi się ponad rzeczami, czy też ręką ślepoty teologa, który dumny z przeżyć zamyka się na świat. [...] Bóg ze swojej mądrości daje jednej i drugiej, wierze jak i niewierze, lecz obydwu jedynie wówczas, jeśli ich modlitwa dochodzi do Niego w zjednoczeniu”¹⁶. Jak możliwe jest jednak droga do prawdy, a więc to zjednoczenie? M. Rembierz w pracy *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych* przywołuje ważną kategorię „tropów transcendencji w myśleniu religijnym. Te tropy przychodzą z zewnątrz z pozycji często krytycznych wobec religii. Tropy transcendencji rozpoznaje się w określonym nastawieniu. „To rozpoznawanie angażuje egzystencjalnie człowieka. Dzieje się tak też wówczas, gdy deklaruje on dystans i obiektywizm, bowiem ten dystans musi w sobie wypracować, aby nie dać się wciągnąć w redukcjonistyczną negację tropów transcendencji lub ich religijną, apologetyczną afirmację”¹⁷. Dlatego ateizm też może być takim tropem transcendencji, szczególnie w ponad-świecie, gdzie nawracany i nawracający są tym samym człowiekiem. Postawa ateistyczna staje się jednym „z niezbędnych warunków dokonania przez człowieka wolnego i bezinteresownego wyboru wiary, zaufania i miłości w odniesieniu do Boga”¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 469–470.

¹⁷ M. Rembierz, *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych*, „Świat i Słowo” 2014, nr 2(23), s. 25.

¹⁸ Tamże, s. 30.

Przy obu przejściach (od przed-świata do świata, jak również od świata do nad-świata) kluczowa staje się kategoria nadziei: to pra-słowo zawarte w tajemnicy symbolu, w jego trwałości, obiecuje moc słowa, które spełnia się poprzez oczekiwany cud miłości; również w oczekiwaniu na urzeczywistnienie wieczności w aktualnej chwili oraz przemiany świata i losu człowieka poprzez czyn miłości-ofiary uaktywnia się kategoria nadziei. Tu pojawia się drugi wymiar nadziei, w którym tak miłość jak i wiara znajdują swoje miejsce i spełnienie. „Dla tego, kto ufa i pokłada nadzieję, nie ma ofiary, która w jego oczach byłaby ofiarą. Dla niego ofiara jest rzeczą naturalną, nie umie inaczej postąpić”¹⁹. W znaku nadziei jednoczą się wiara i miłość, a tak naprawdę dopiero nadzieja, otwierając przyszłość, potwierdza ich realność, znajduje dla nich rzeczywistość. Poprzez ofiarę z siebie człowiek otrzymuje bowiem dar wiary i miłości.

Zauważmy jednak najpierw, że filozofia dialogu przywołuje trzy drogi (metody) dochodzenia do prawdy (rzeczywistości) – myślenia, mowy i nadziei. Każda z tych metod związana jest odpowiednio z przed-światem, ze światem oraz z nad-światem. W przed-świecie, funkcję *organonu* pełni matematyka, która poprzez system symboli zbliża się do tajemnicy świata, zarazem ukrywając ją jednak. Natomiast w świecie taką funkcję pełnią formy gramatyki, objawiając bezpośrednio cud mowy. W ponad-świecie znów postacię liturgii, przemieniają (zastępują) przyszłość w to, co dzieje się dzisiaj. W *organonie* pierwszym mamy metody naukowe, które w oparciu o dedukcję, indukcję i inne sposoby dowodzenia prowadzą do prawdy; podobnie *organon* drugi poprzez podawanie metody używania słów (dialektyka, gramatyka) odsłania rzeczywistość i otwiera na drugiego człowieka; natomiast *organon* trzeci jest filozofią czynu-modlitwy (pracy – rozumianej w sposób uniwersalny, jak proponuje Tischner), a jej najważniejszym zadaniem jest praca nad nadzieją (a dalej nad myśleniem i mową). Te trzy rodzaje pracy ukazują istotę pracy dialogicznej. Żaden niewolnik nie jest w stanie ich wykonywać. Dlatego też pokazanie przykładów takiej pracy jest dowodem na istnienie wolności i odsłonięciem prawdy o człowieku.

4. Prawda o człowieku a praca nad nadzieją

Myślę, że dla zrozumienia czym jest prawda w sensie dialogicznym dobrze jest przeciwstawić ten sens z jednej strony habermasowskiej koncepcji prawdy, a z drugiej klasycznej. Odniosę się do polemiki jaką w obronie dialogicznej koncepcji prawdy prowadzi J. Tischner²⁰. J. Habermas przyjmuje,

¹⁹ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, s. 451.

²⁰ Por. J. Tischner, *Prawda i sprawiedliwość*, [w:] tenże, *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 321–324.

że roszczenie do ważności jest podstawową cechą prawdy. To roszczenie kierowane jest do innych ludzi, a prezentowana wypowiedź jest wówczas konstrukcją „faktu społecznego”, którego uznania mówiący domaga się od innych. Habermas uważa, że w tym wypadku znika prawda absolutna, są tylko różnorodne konstrukcje myślowe „faktów społecznych”. Wydaje się, że to roszczenie prawdy jest niezbywalne, aby mogła być ona tym czym jest. Musi przecież „mówić”, że nie jest ani iluzją, ani zjawą, ani kłamstwem, ani przymusem. Wobec takich roszczeń rzeczywiście trudno przejść obojętnie. Nie są to jednak zwykłe „roszczenia”, one bowiem otwierają wolność człowieka.

Tischner w swojej polemice z habermasowskim widzeniem prawdy zauważa, że prawda jest ostatecznym odniesieniem relacji międzyludzkich. To nie dlatego coś jest prawdą, bo mam takie roszczenie i siłę, aby inni to roszczenie uznali, lecz mam prawo do roszczenia, bo jestem w prawdzie. Poza prawdą są jej przeciwieństwa (w tym kłamstwo i iluzja), a one uniemożliwiają budowanie relacji międzyludzkich i w konsekwencji jakiegokolwiek społeczeństwa. Prawda bowiem jako jawna, nieskryta pojawia się zawsze w relacjach między osobami, dzięki wzajemnemu objawieniu się ich człowieczeństwa.

Również klasyczna definicja prawdy (jako zgodność myśli czy zdania z rzeczywistością) jest niewystarczająca – prawda jest przede wszystkim wydarzeniem w życiu społecznym jako efekt spotkania i zaistnienia wspólnoty. To, czy się pojawi, wydarzy zależy od ludzi, jednak ona jako taka od roszczeń ludzkich nie zależy, nie jest też relacyjna – ma sens, według Tischnera, absolutny²¹. Wkracza w sam środek relacji międzyludzkich, przede wszystkim mowy i pracy, dzięki przyzwoleniu ludzi. Nie zniewala więc, nie zmusza do jej przyjęcia, z drugiej strony nie jest też przez uczestników dialogu konstruowana. Sama prawda – jeśli już jest – pracuje: w człowieku, między ludźmi, w świecie; i demaskuje kłamstwo, ukazuje niemoc iluzji, rodzi nadzieje i budzi zobowiązanie do... świadczenia o niej, przywrócenia „elementarnej” sprawiedliwości i utraconych więzi międzyludzkich.

Pojawienie się wspólnoty dialogicznej (wspólnoty mowy) sprawia, że odsłaniane są dwie podstawowe wspólnoty (wcześniej ukryte): wspólnota myślenia np. tworzona przez relację mistrz – uczeń (współmyślenie) oraz wspólnota pracy (współdziałanie). Zresztą myślenie (chodzi oczywiście o nowe myślenie, które nie jest manipulacją lub redukcją) też jest rodzajem pracy – i to pracy najbardziej podstawowej, która nadaje sens innym rodzajom pracy.

²¹ Tamże, s. 321.

W przypadku dialogicznego rozumienia prawdy odchodzimy od klasycznej funkcji języka, polegającej na odsłanianiu rzeczywistości. Pojawia się nowa, a jest nią konstrukcja gry między prawdą i pięknem w horyzoncie dobra. Tak w przypadku klasycznej jak i dialogicznej koncepcji prawdy występuje zagadnienie wierności prawdzie. W pierwszym przypadku sprzeniewierzam się prawdzie, jeśli odkrywam coś, czego nie ma, albo zakrywam coś, co jest; w drugim natomiast przypadku gra może być nieautentyczna, jeśli nie oddaje tego, co dzieje się w człowieku, a staje się jedynie sposobem „uwodzenia”.

Rozstrzygnięcie tej gry nie jest jednak możliwe, gdy zapomina się, że wszelkie wartości odnoszą się do dobra. W konsekwencji tylko Dobro jest naprawdę piękne (piękno jako posłaniec Dobra), a jedynym nośnikiem prawdy okazuje się właśnie Dobro. Promieniujące Dobro objawia nam istotę Boga, który jest dobrem udzielającym się innym. Nie można być dobrym w samotności. Dlatego Bóg nieustannie objawia się człowiekowi, wchodzi z nim w dialog, ukazuje mu światło prawdy i piękna. „Ks. Tischner uwrażliwia na piękno, które ‘wyzwała się’ z bytu jako wartość naocznie usprawiedliwiająca byt. Bez piękna wszelkie: ‘dlaczego byt?’, pozostałoby bez czytelnej odpowiedzi”²². Piękno wskazuje więc na doskonałość bytu, polegającą na konieczności współistnienia i wspólnego działania z innymi bytami, tworzenia harmonijnego układu, w którym każdy byt potrzebuje innego, nie może bez niego rozwijać się i funkcjonować. Czym więc staje się myślenie mowy, w którym zabrzmiała pieśń o miłości? Jest to myślenie, które pozwala być przedmiotowi swego poznania. A ten kto, dał się ogarnąć tego typu myśleniu stał się wspaniałomyślny. W ten sposób myślenie dialogiczne rodzi cały świat wartości (odpowiedzialność, solidarność, miłosierdzie) i samo w tych wartościach się zanurza i według nich działa (pojawia się zależność hermeneutyczna między wartościami a myśleniem).

Filozofia dialogu (spotkania) niesie ze sobą możliwość przeciwstawiania się różnym formom totalitaryzmu (i totalizmu) oraz przezwyciężenia mentalności walki i przemocy. Totalitaryzm bowiem nie pozwala spotkać się z człowiekiem twarzą w twarz – zawsze stawia między ludźmi pewne schematy, a relacje międzyludzkie zapośrednicza poprzez miejsce, jakie dany człowiek zajmuje w społeczeństwie oraz w funkcje jakie wykonuje. Indywidualny człowiek i właściwości określające jego człowieczeństwo są zawsze na drugim miejscu. W tej mentalności człowiek jako jednostka jest zawsze zagrożeniem dla państwa, dla „całościowych” struktur i koncepcji,

²² M. Rembierz, *Hermeneutyka ludzkiej egzystencji. Interpretacja „Boskiej komedii” według Józefa Tischnera*, [w:] *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, red. H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz, Kraków 2006, s. 254; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 304.

więc trzeba go ujarzmić i określić mu ściśle miejsce w strukturze społecznej czy w systemie. Tischner, poprzez swoją koncepcję prawdy, pracy i człowieka, pokazał totalitarny charakter ideologii marksistowskiej i systemu komunistycznego. Jego myśl, prezentowana nie tylko w formie prac filozoficznych, ale również w wykładach, kazaniach i wystąpieniach, miała znaczący wkład w demontaż tego systemu. Jego praca filozoficzna przybliżała i pogłębiała świat wartości społecznych, a szczególnie wiele miejsca i wysiłku poświęcił nadziei, prawdzie i solidarności społecznej. Nazywany jest przez to filozofem nadziei i solidarności.

Filozofia dialogu nie może zostawić człowieka samotnego wobec jego nędzy, w ogarniającej go trwodze śmierci, lecz winna pomóc mu pokonać lęk przed lękiem i nicością. Jednak, jak zauważa Rosenzweig, przez całe wieki filozofia lekceważyła lub ignorowała ten egzystencjalny lęk i podawała człowiekowi jedynie pseudo-pocieszenia. Jednym z nich było rozdzielanie człowieka na ciało i duszę i udawanie, że lęk dotyczy jedynie ciała, a nie całego człowieka. Pomniejszając wartość ciała czy odrzucając go człowiek może pozbyć się trwogi przed przemijaniem, śmiercią i nicością. Drugim sposobem „pocieszania” jest dzielenie świata na dwa: ten – przyrodzony i tamten – nadprzyrodzony. Człowiek ma przestać się lękać o „ten: świat, bo jedynie „tamten” jest jego domem i miejscem jego szczęścia. Tym samym szydzi z jego prawdziwych lęków, pustym śmiechem zagłuszyć się stara krzyk bólu i rozpacz, zachęca do odrzucenia tego, co przyrodzone, tłumacząc, że śmierć jest nicością. Jednak człowiek pragnie pozostać w tym i z tym, co jest najbardziej ludzkie i w pełni jego, nie tyle boi się śmierci jako jakiejś nieokreślonej nicości, lecz unicestwienia tego, co jest dla niego ważne i świadomości, że jest ona czymś nieubłagany i niemożliwym do usunięcia. Filozofia nie może „obdarzać” człowieka litościwymi kłamstwami, bo *de facto* zawiera się w nich pogarda dla konkretnego człowieka, brak wiary w to, że może on stanąć wobec prawdy o sobie i swoim istnieniu. Filozofia musi wsłuchać się w krzyk wylęknionego człowieka i nie zamykać oczu na okrutną rzeczywistość. „Jeśli śmierć jest Czymś, to żadna filozofia nie powinna odtąd swym twierdzeniem, że ona niczego nie zakłada, odwracać od tego naszego wzroku”²³. I przedmiotem jej refleksji ma być nie ogólny, przetworzony w ducha człowiek, lecz konkretny, określony, obdarzony duszą, żyjący tu i teraz.

Człowiek, jako jednostka, jest tak ciałem jak i duszą, a zarazem czymś więcej, w czym zawiera się siła (życie) jednocząca ciało i duszę. Rozdzielenie duszy i ciała (kartezjańska wizja człowieka) prowadzi do rozdzielania

²³ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, s. 54.

prawdy i rzeczywistości. Podniesienie człowieka z jego nędzy oznacza podniesienie tak jego ciała jak i duszy. Życie ludzkie jest podtrzymywane przez ciało i przez duszę i staje się ono biegiem życia, ludzkim losem. „Właściwa istota człowieka nie znajduje się w jego bycie cielesnym, ani w jego bycie duchowym. Dokonuje się ona dopiero w całym biegu jego życia. W ogóle nie jest, lecz staje się. To, co w człowieku najbardziej własne, to właśnie jego los. Ciało jak i duszę człowiek posiada jeszcze wspólnie z innymi. Swój los ma jedynie dla siebie samego”²⁴. W kategorii losu mamy zarazem zasadę jednoczącą człowieka ze światem – aktem wewnętrznym człowiek nadaje sens każdej chwili włączając ją w cały bieg swojego życia i w całość życia świata.

Jednak, aby prawda o człowieku mogła być urzeczywistniona (pomyślana, wypowiedziana, oczekiwana), potrzebna jest praca nad myśleniem²⁵, mową i nadzieją. Czym jest jednak ta praca, dzięki której możliwe jest przywrócenie należnej miejsce człowiekowi w społeczeństwie? Spójrzmy na pracę filozoficzną, którą wykonał Tischner, a dzięki której przywracał Narodowi i każdemu Człowiekowi nadzieję na wolność i godność w czasach zniewolenia. Przyjrzyjmy się też jak rozumiał on i określał samo pojęcie pracy.

Przede wszystkim w pracy zawiera się zobowiązanie do owocowania. Polega ono głównie na budowaniu sprawiedliwych stosunków międzyludzkich, na rozwijaniu pracy jako „czynnego myślenia” i na dialogu, który służy życiu. Ten dialog rozciąga się na minione i przyszłe pokolenia, będąc również dialogiem z przyrodą i Bogiem. W ten sposób budowana jest ciągłość pokoleń, kontynuacja i trwałość ich myślenia, podtrzymującego dzieła minionych pokoleń, dającego podstawę trwania teraźniejszym i następnym oraz sprawiającego, że świat staje się możliwy do zamieszkania dla człowieka. Czynne myślenie jest tym, co łączy wszystkie rodzaje pracy – od pracy rolnika i robotnika do pracy artysty, kapłana i filozofa. Nie jest potrzebna człowiekowi taka praca, która wprowadzie wytwarza wiele dóbr, ale nie rozwija czynnego myślenia, nie buduje wspólnoty i nie uczy odpowiedzialności za „całość” rzeczywistości we wszystkich wymiarach – materialnym, społecznym, duchowym.

W swoim podstawowym znaczeniu praca jest przetwarzaniem środowiska, w którym człowiek żyje i wytwarzaniem potrzebnych mu dóbr. Jednak, póki nie dostrzeżono, że praca (każdego rodzaju) przetwarza nie

²⁴ Tamże, s. 448–449.

²⁵ Pokazaniem jakie miejsce w koncepcji wychowania Tischnera zajmuje praca nad myśleniem zajmuję się w artykule: W. Wójcik, *Praca nad myśleniem jako centrum procesu wychowania w filozofii Józefa Tischnera*, [w:] *Uniwersalne wartości kultury w wychowaniu, edukacji i terapii*, red. I. Nowakowska-Kempna, Kraków 2012, s. 37–55.

tylko środowisko materialne, przyrodnicze, lecz również środowisko społeczne i kulturowe, a największym dobrem tworzoną przez nią są więzi międzyludzkie i wspólnota, trwało deprecjonowanie pewnych rodzajów pracy (głównie pracy fizycznej²⁶). Arystoteles zauważył, że dopóki istnieć będzie potrzeba wykonywania (odczłowieczającej) pracy fizycznej, dopóty będą potrzebni niewolnicy. I rzeczywiście, dopóki nie zauważono, że kluczowym czynnikiem każdej pracy jest czynne myślenie, oraz że możliwy jest postęp pracy poprzez „pracę nad pracą” i rozwój czynnego myślenia, praca niewolnicza i samo niewolnictwo było nieusuwalne (zmieniały się tylko jego formy). Tischner zauważył, że „przez wiele wieków praca człowieka stała w miejscu. Była powtarzaniem stereotypowych ruchów. Jeszcze na początku XIX wieku podróżowało się po Europie jak za czasów Cezara. Co się stało, że praca nagle ruszyła do przodu i [...] z wysiłku mięśni stała się, jak mówi Norwid, czynnym myśleniem”²⁷. Człowiek w pewnym momencie uświadomił sobie, że wszystkie prace cząstkowe dają „całość”, która tworzy nasz wspólny świat – dom. Każda cząstka pracy staje się niezbędną, aby ta całość była „pełna” i harmonijna. Praca, aby miała sens, musi wiązać się z zaufaniem i wiernością drugiemu, z wiarą w możliwość myślenia ludzi i z wiarą w postęp myślenia. W końcu tylko prawdziwa praca jest w stanie wejść w relację z rzeczywistością i zapewnić człowiekowi godne życie – do tego jednak konieczne jest uznanie wolności myśli (w tym nauki) i potrzeby swobodnego przepływu informacji.

Praca nad myśleniem i mową rodzi więc możliwość czynnego myślenia, ukazuje sens pracy dialogicznej, która jest w stanie budować wielowymiarową wspólnotę. Rozszerza się przestrzeń, w której możliwe staje się wypowiedzanie prawdy – jako odsłonięcia, budowania, potwierdzenia, kontynuacji i trwania (aż do końca). Wypowiadana prawda niesie ze sobą wiarę w możliwość i realność prawdy jak również otwartość na wszechstronną krytykę i możliwość odrzucenia tego, co nieautentyczne i niesprawiedliwe. Ukazuje też sens braterstwa, jako braterstwa w prawdzie; jest budzeniem sumienia, które ma osiąść umiejętność rozumienia drugiego, przede wszystkim w jego bólu. Dopiero uczestnictwo w cierpieniu danego człowieka, epoki, społeczności sprawia, że zaczynamy rozumieć – i drugi człowiek, inna epoka, kultura, naród stają się nam bliskie. Obudzone sumienie uwrażliwia w końcu na godność i wolność drugiego. I w ten sposób pojawia

²⁶ Wprawdzie w niektórych utopiach okresu renesansu czy w ideologii komunistycznej pracy fizycznej była przyznana najwyższa wartość, to jednak było to jedynie przesunięcie akcentów z pracy intelektualnej na fizyczną, a nie przyznanie pracy jako takiej wartości szczególnie znaczącej.

²⁷ Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, s. 133.

się pogłębione rozumienie prawdy jako uczestniczenie w bólu drugiego (człowieka, narodu).

Z tak rozumianej prawdy rodzi się nadzieja. Gest z ponad-świata rodzi oczekiwanie (nadzieja tworzy przestrzeń dobra i wartości, w której się możemy poruszać) i umożliwia przejście od prawdy pomyślanej do wypowiedzianej, a w końcu urzeczywistnionej. Tworzy się gramatyka mowy, która ustala wspólne reguły używania słów, jako podstawę porozumienia. Umożliwia ona zbudowanie odpowiedniego systemu komunikacji. I dopiero w ramach niego może pojawić się taki system pracy, poprzez który w pracy objawia się człowiekowi sens pracy i wzajemna dobra wola²⁸. W tej drodze zawiera się tajemnica wewnętrznej przemiany człowieka: aby bowiem urzeczywistnić prawdę (a wcześniej pomyśleć i wypowiedzieć) należy jej oczekiwać. Człowiek staje się więc **wynalazcą nadziei**. Jest to najbardziej ludzkie dzieło – dopiero w tej przestrzeni nadziei możemy przyjąć dar mowy (od Boga, drugiego człowieka) i uznać myślenie za oczekiwaną mowę.

Co się jednak dzieje, gdy stosunki pracy nie są budowane w oparciu o gramatykę mowy? Wtedy pojawia się pseudo-wspólnota i rodzi się patologia władzy. „System pracy – jej ukryta gramatyka – jest również odbiciem władzy, która rządzi pracą. Każda praca ma jakąś władzę. Władza może rządzić pracą od zewnątrz, wydając rozkazy, lub od wewnątrz, określając reguły gramatyki pracy. Im bardziej prymitywna praca, tym bardziej zewnętrzna jest jej władza. Praca galerników wymaga strażnika, który w jednej ręce ma miskę, a w drugiej bat. Praca dialogiczna jest określona od wewnątrz za pomocą zasad, które określają reguły wymiany surowców i owoców pracy [...] Nie ma strażnika, jest ustalona gramatyka. W niej właśnie odbija się rozum albo nierozum władzy”²⁹.

To przeciwstawienie pracy dialogicznej i pracy galernicznej, ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia czym jest autentyczne (czynne) myślenie. Praca galernicza jest efektem zewnętrznego nakazu, bezrozumnego posłuszeństwa, konformizmu, niewiary w skuteczność myślenia. Taka praca rodzi świadomość społecznego bezsensu, sama objawia się jako praca bez sensu. I naturalnym odruchem jest chęć jej odrzucenia. „Tak rodzi się paradoksalny fenomen pracy bez sensu – pracy, która jest jak bełkot mowy. Jest od samego początku pracą zmarnowaną. I wtedy właśnie prawda pojawia się jako wartość zarazem absolutna i niebezpiecznie zagrożona. Jakżeż bowiem coś, jakiś dialog, może być siedliskiem prawdy, skoro nie jest sie-

²⁸ Por. J. Tischner, *Prawda i sprawiedliwość*, s. 322–323.

²⁹ Tamże, s. 323.

dliskiem sensu? Wtedy widać jasno: tylko praca sensowna może być pracą naprawdę³⁰.

Czym więc jest gramatyka prawdy? Jest systemem relacji między ludźmi, w którym możliwe jest zadawanie pytań, uzyskiwanie na nie sensownych odpowiedzi, w którym ma miejsce dobra wola pytającego i odpowiadającego, w którym ta sieć „wzajemnie sensownych” pytań i odpowiedzi ustanawia sens wspólnoty i pracy – dzięki naszemu porozumieniu i zrozumieniu rodzą się wartościowe (dla nas oraz innych) i trwałe owoce. Prawda, tak jak i praca, nie może być samotna, zawsze jest prawdą dla kogoś. W oparciu o doświadczenie relacji Ja i Ty, a więc relacji dialogicznej, poznaję prawdę (o sobie i drugim człowieku), która nie poniża, nie jest wzajemnym zagrożeniem, lecz umożliwia owocowanie.

Jeśli jednak na pytanie nie uzyskuje się odpowiedzi, a zamiast niej pojawiają się pogrożki i wynoszenie się drugiej osoby, poniżanie, to wtedy mamy do czynienia z niesprawiedliwością na najgłębszym poziomie. Nie ma sprawiedliwości bez możliwości włączenia w dialog, bez realnego włączenia w dialog, bez uznania człowieka za godnego stawiania pytań i otrzymania prawdziwej odpowiedzi.

Praca wiąże się z jej owocami, jest więc urzeczywistnianiem nadziei. Tischner przywołuje myśl Norwida ukazującą, że wszelka nadzieja jest z prawdy. To nadzieja określa człowieka – buduje jego tożsamość. Prawda staje się sposobem życia człowieka, jeśli ma on nadzieję na wyzwolenie z iluzji, zakłamania, zniewolenia³¹. Najważniejszą nadzieją jest nadzieja na wyzwolenie, również z życia w świecie iluzji i zakłamania. Poznając prawdę własnej niewoli, człowiek odzyskuje godność i ma szansę stać się wolnym. Ta poznana prawda wznosi go ponad to, co doprowadziło do zniewolenia (świat zmysłów, kłamstwa, rozpacz). „Dlatego właśnie myśląca nadzieja jest sama przez się nadzieją wyzwalającą. Wyzwala z rozpacz, bo rodzi prawdę o rozpacz. Wyzwala z poniżenia, bo daje udział w tradycji godnej najgłębszej czci. Prawda wyłoniona z tragicznego czasu wznosi człowieka ponad tragedię. Zanim przyjdzie wolność, musi pojawić się godność³²”.

Okazuje się, że wolności nie można zdobyć i jej posiadać, walka o wolność nie może być więc skuteczna, jeśli nie jest efektem wewnętrznej przemiany. To wewnętrzne poczucie zobowiązania otwiera w nas przestrzeń możliwości, w którym może zabrzmieć głos obowiązku i głos wol-

³⁰ Tamże.

³¹ Por. J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo* 1983, Paryż 1988, s. 107.

³² Tamże, s. 109.

ności. "To nie zobowiązanie jest na miarę wolności, ale wolność na miarę zobowiązania"³³.

W przestrzeni nadziei praca ukazuje jeszcze jeden wymiar prawdy: jest nią życie. „U początków wszelkiej pracy spoczywa pradawny lęk człowieka przed śmiercią z głodu i chłodu. Dlatego instynkt pracy jest integralnym składnikiem instynktu zachowania życia”³⁴. Nadzieja na życie i przeżycie człowieka na tej ziemi, bierze się z pracy, która daje chleb i schronienie. Rozwój pracy i ukazanie jej wielowymiarowości ukazuje duchowy i nieskończony sens „chleba” i „schronienia”. Człowiek głodny gotowy jest za chleb oddać wszystko, nawet swoją wolność, myśl o chlebie jest w nim pierwsza i najtrwalsza, pojawia się z niepodważalną pewnością; podobnie schronienie-dom nadaje światu orientację czasową i przestrzenną – jest miejscem początku i rozwoju życia, gdzie można czuć się bezpiecznie, u siebie. Dom jest owocem pracy, sztuki dialogu kobiety i mężczyzny, którzy budują swój dom.

W tym momencie rodzi się nadzieja na budowę domu jako dzieła sztuki – jego piękno ma go w sposób absolutny usprawiedliwić. Budowa domu jest przykładem realizacji takiej pracy, która uzyskuje godność czynnego myślenia uświęconego modlitwą sztuki³⁵.

³³ Tamże, s. 111.

³⁴ J. Tischner, *Prawda i sprawiedliwość*, s. 324.

³⁵ Jest to myśl C. K. Norwida, którą przywołuje J. Tischner, *Prawda i sprawiedliwość*, s. 325–326.

Wiesław Wójcik

The hope category in philosophy of dialogue

The article analyses the foundations of Franz Rosenzweig philosophy of dialogue and presents how we can consider Joseph Tischner philosophy of man as an application of this philosophy. The key to these analyses is Tischner category of work – especially in relation to reveal the anthropological and social significance of such categories as work on hope, and work on speech and thinking. In this way, the article explains the principles of new thinking and dialogic thinking. It is particularly important a new meaning of the truth concept as the base of others concepts and categories. In the new (dialogic) thinking the truth is always the truth for someone, it becomes a personal truth for which we are willing to sacrifice our life.

Key words: Rosenzweig Franz, Tischner Józef, philosophy of dialogue, thinking hope, dialogical truth, active thinking

Słowa kluczowe: Rosenzweig Franz, Tischner Józef, filozofia dialogu, nadzieja, prawda dialogu, aktywne myślenie

Krzysztof Wielecki

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Dewajtis 5, Warszawa

krzysztof.wielecki@gmail.com

Nadzieja, troska i horyzonty odniesienia – przyczynek do konceptu podmiotowości

Kryzys cywilizacyjny

Punktem wyjścia jest tu teza, iż żyjemy współcześnie w czasach wielkiego kryzysu cywilizacyjnego. Nie mam możliwości rozwijania jej szerzej. Więcej pisałem na ten temat w książce pt. *Kryzys i socjologia*¹. Obecnie wyjaśnię jedynie, iż podzielam zdanie tych, którzy sądzą, że przypadł nam ten frapujący i trudny los świadków przełomu cywilizacji. Pojęcie cywilizacji pojmuję zaś dość szeroko, jako pewien stan kultury.

Kulturę zaś potraktuję dla potrzeb tego tekstu jako sferę ludzkich wytworów (społecznych) w danych ramach cywilizacyjnych. Składają się na nią, jak sądzę, materialne i niematerialne wytwory, które można by potraktować jako swego rodzaju reakcję na ludzkie pragnienia oraz potrzeby duchowe, psychiczne i materialne, ale także interesy różnego rodzaju zbiorowości, w konkretnych warunkach geograficznych, cywilizacyjnych, kulturowych, społecznych i gospodarczych. Tradycja każe wyprowadzać pojęcie kultury z negacji natury. Współcześnie akcentuje się szczególne i właściwe tylko ludziom wytwory, jakimi są symbole. Tworzą osobliwą ludzką kulturę symboliczną. Często zwraca się uwagę na *aksjonormatywny* aspekt kultury symbolicznej, czyli na takie jej treści, jak wartości, normy i znaczenia. Kultura jest niewątpliwie tym, co realizuje się w interakcjach

¹ K. Wielecki, *Kryzys i socjologia*, Warszawa 2012.

społecznych, co jest w nich wytwarzane i reprodukowane, i na nie zarazem wpływa. Jest też funkcją i warunkiem interakcji i istnienia społeczeństw². Nie istnieją one bez kultury, jak i ona bez nich. Sens takich pojęć jak potrzeby, pragnienia, funkcje i wytwory trzeba rozumieć głębiej. Za Danielem Bellem np., warto wspomnieć, iż kultura jest również wynikiem dążenia do „spójnego zbioru odpowiedzi na problemy egzystencjalne”, dodajmy, że jedną z niezwykle ważnych funkcji kultury jest ta, jaką pełni ona w procesie wytwarzania indywidualnych i zbiorowych *horyzontów odniesienia*, o których będzie mowa dalej.

Aby nie popadać w poboczne dla tego tekstu rozważania³, przyjmę roboczo, iż „Kultura, to ogół materialnych, głównie technicznych wytworów ułatwiających życie człowieka”,⁴. Choć zauważmy na marginesie, iż kultura nie zawsze ułatwia życie i nie należy jej zawężać do dóbr materialnych. Pojęcia cywilizacji tym bardziej.

J. Woleński wymienia trzy orientacje w odczytaniu tego pojęcia. Po pierwsze zatem, możemy wyodrębnić „cywilizację ze względu na sposób jej powstania (przemysł), typ wytworów (technika) lub jakiś ich szczególnie ważny rodzaj, nie znany w przeszłości, np. komputery”⁵. Stąd uprawnione jest rozróżnienie cywilizacji *technicznej*, *przemysłowej* lub *informatycznej*. Można też pod tym pojęciem rozumieć to, co względnie powszechne dla wielu kultur, „co zaciera do pewnego stopnia różnice między narodami; kładzie ono akcent na to, co wszystkim ludziom jest lub – w poczuciu tych, którzy się nim posługują – powinno być wspólne”⁶. To orientacja druga. Trzecia zaś wiąże pojęcie cywilizacji z historią i różnymi wyróżnianymi w niej epokami⁷.

Przyjmijmy zatem roboczo, iż cywilizacja to pewien stan kultury (niekoniecznie tylko materialnej i niekoniecznie ułatwiającej życie), wynik procesów historycznych *długiego trwania*⁸, wytwarzany przez społeczeństwa, *przekraczający czas życia kilku pokoleń*. *Cywilizacja tworzy ramy, w których, w niemałym stopniu pod jej wpływem, ludzie konstruują łąd społeczny, tworzą*

² O problemie konfliktu popełnianych przy analizie relacji człowiek – kultura oraz o emergentnych cechach obu członów relacji np. M.S. Archer *Morfogeneza – ramy wyjaśniające realizmu*, tłum. D. Leonarska, „Uczelniane Czasopismo Socjologiczne”, 2015:10 (1), s. 16–46 oraz K. Wielecki, *Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S. Archer*, tamże, s. 47–59

³ Gdyby było na to miejsce, odwołałbym się do M. Archer, *Culture The place of culture in social theory*, Cambridge 1996.

⁴ S. Blackburn, J. Woleński, *Oxfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, s. 70.

⁵ Tamże.

⁶ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980.

⁷ S. Blackburn, J. Woleński, *Oxfordzki słownik filozoficzny*.

⁸ F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1999.

grupy i instytucje społeczne, kulturę i swoje tożsamości. Cywilizacja strukturyzuje zatem życie wielu społeczeństw przez dłuższy czas, ale też jest wytworem tych społeczności i tworzących je jednostek.

Cywilizacja – gdy analizować ją od innej strony – to ogół wytworów społecznych, jakie powstają w odpowiedzi na kryzys cywilizacyjny. Przez kryzys cywilizacyjny będą natomiast rozumiał sytuacje, w których wyzwania cywilizacyjne uniemożliwiają istnienie społeczeństwa bez istotnych zmian. Czynniki takiego kryzysu mogą być wielkie wydarzenia historyczne (wojny, rewolucje itp.), zjawiska przyrodnicze (powodzie, trzęsienia ziemi itp.), albo też przełomowe odkrycia naukowe i techniczne czy nowe religie, idee lub też wielkie racjonalizacje, wyobrażenia, mity. Czynniki takie często są wyzwaniem nie tylko dla jakiejś odosobnionej społeczności, lecz także mają znaczenie bardziej uniwersalne. Tradycja zatem wiąże pojęcie cywilizacji z szerszą przestrzenią. Cywilizacje długo powstają i powoli się rozwijają. Zwykle jest to proces, który zachodzi za pamięci wielu pokoleń.

Mamy zatem obecnie do czynienia – twierdzę – z dość dramatycznym procesem strukturyzacji cywilizacyjnej. Postępuje zaawansowana dekompozycja cywilizacji industrialnej. Niektórzy są zdania, iż wyłania się jakaś inna, nowa, informacyjna – jak chcą niektórzy, postnowoczesna, postindustrialna – wielość nazw świadczy, zdaje się, o dużej dezorientacji. Kryzys cywilizacyjny wiąże się często z dokonaniem w dziedzinie odkryć naukowych i technicznych, które pociągnęły za sobą tak rewolucyjne zmiany techniczne, że nie tylko następują bezprecedensowe w historii zmiany technologii wytwarzania, ale wszystkie wymiary życia człowieka i społeczeństw znajdują się w stanie głębokiej transformacji.

Właśnie podobne zasadnicze i dynamiczne zmiany charakteryzują stan głębokiego kryzysu cywilizacyjnego. Dawne instytucje, poglądy, strategie tracą stopniowo aktualność. Choć, oczywiście w dorobku kulturowym są wartości, które zawsze będą ważne i potrzebne oraz takie, których znaczenie nie zanika tak szybko. Widzimy, jak industrializm słabnie, zabierając ze sobą bardzo wiele, wytwarza zaś zupełnie nowe zjawiska, wartości i konflikty – prawdziwe wyzwania dla współczesnych ludzi.

Brak tu miejsca na poważniejsze rozważania w tej sprawie. Nawet jednak niezbyt uważny obserwator współczesnego świata może się zorientować, że dziś małżeństwo jest czymś innym niż jeszcze dwadzieścia lat temu, wojna nie przypomina znanych nam wcześniej konfliktów zbrojnych, terroryzm przybiera formy bez precedensu w przeszłości itd., itp. Głębsza analiza wykazuje natomiast, że wielkie przemiany cywilizacyjne i technologiczne powodują głębokie zmiany na poziomie ładu społecznego poszczególnych

państw. Co więcej, same państwa przechodzą tak istotne przeobrażenie, że każdy już widzi, iż zmienia się ich funkcja, znaczenie, możliwości i siła.

Ulrich Beck pisze o społeczeństwie ryzyka jako rezultacie wielkiej zmiany cywilizacyjnej naszych czasów. Immanuel Wallerstein zapowiada koniec kapitalizmu wskutek wyczerpywania się jego tradycyjnych rezerwowych zasobów niezbędnych do akumulacji kapitału, jak tania siła robocza ze wsi albo krajów Trzeciego Świata lub darmowe do tej pory zasoby środowiska naturalnego. Manuel Castells rozwija wizję społeczeństwa sieciowego, a Jeremy Ryfkin snuje opowieść o tym, jak współcześnie praca traci znaczenie dla wytwarzania towarów, wielkie firmy wyprzedają majątek, gdyż własność budynków, maszyn i temu podobnych dóbr trwałych nie stanowi już o bogactwie.

Ten współczesny, wielki kryzys cywilizacyjny ma w istocie więcej przyczyn niż tylko wspomniane przemiany technologiczne. W rzeczywistości jest on wynikiem nakładania się kilku potężnych procesów długiego trwania. W sferze kultury i prądów umysłowych wymienimy tu głównie sięgającą oświecenia sekularyzację i znacznie późniejszy paradygmat tzw. rozumu instrumentalnego, a w ostatnich dziesięcioleciach postmodernizm. Dodajmy do tego rozpoczętą w drugiej połowie lat siedemdziesiątych globalizację i głębokie przemiany kapitalizmu, jaką ona spowodowała. Trzeba także pamiętać o nowotworowym rozwoju kultury masowej, jako bardzo ważnym procesie globalizacyjnym, który zarazem jest jednym z głównych czynników wspomnianego kryzysu cywilizacyjnego.

Horyzonty odniesienia współczesnego człowieka

Refleksyjny podmiot, w wyniku *rozumienia*, *przeżywania* i *interpretacji* gromadzi mniej lub bardziej uświadamiany, koherentny, pełny i realistyczny zespół przekonań, które odnoszą się do teoretycznej (lub faktycznej) kategorii ładu świata tworząc wyobrażenie, które jest jakby horyzontem, odległą linią, pozwalającą określić pozycję indywidualną i zbiorową wobec świata, ludzi, społeczności i kultur. Pozwala też jakoś nawigować w życiu społecznym, w przestrzeni kultury. Tę wyobrażoną (czy urojoną, to inna sprawa) *linię*, umysłową reprezentację ładu i sensu świata, nazywam *horyzontem odniesienia*. Horyzont jest wirtualną, odległą perspektywą, która pozwala tworzyć przestrzeń intelektualną, w jakiej umieszczamy siebie i innych, wartości i poglądy, w której krystalizuje się tożsamość, która orientuje nasze życie. Proces konstruowania indywidualnych i zbiorowych horyzontów odniesienia jest zarazem procesem wytwarzania sensów, znaczeń, symboli, wartości, idei. Są to zatem wytwory kultury. Procesy te

dokonują się w określonym środowisku kulturowym, a więc pod wpływem i z wykorzystaniem zasobów kultury. Twierdząc, iż współczesny człowiek ma dramatyczne trudności właśnie z indywidualnymi horyzontami odniesienia, a współczesne społeczności z horyzontami zbiorowymi.

Skutkiem ubocznym omawianego kryzysu cywilizacyjnego jest dziś kryzys człowieka. Ten egzystencjalny dramat współczesności można zrozumieć wyłącznie w kontekście wielkiego kryzysu cywilizacyjnego naszych czasów, w których, na własne życzenie, niekiedy w euforii złudnego poczucia wolności i mocy, zostajemy sami. Popadamy w indywidualizm egocentryczny, który separuje nas od innych ludzi, w tym od rodziny, a także od Boga i Kościoła, co utrudnia proces integrowania horyzontów odniesienia. Jest to błąd fundamentalny, świadczący o niezrozumieniu istoty człowieczeństwa.

Może jednak przede wszystkim jest to kryzys mentalny człowieka i jego kultury na przełomie epok. Aspektem osamotnienia we wszechświecie zbolalej narcystycznie jednostki jest kryzys zdrowia psychicznego. Nie wytrzymujemy psychicznie. Wielka zmiana cywilizacyjna na naszych oczach orze cały nasz świat – nie umiemy, zdaje się, zbudować tożsamości, poczucia sensu świata, znaczenia własnej egzystencji na ruchomych piaskach przełomu cywilizacji. Wydaje się, że mało kto nie cierpi, bodaj w małym stopniu, na neurotyzm. Narcyzm jest, zdaje się, coraz bardziej rozpowszechnioną nerwicą. Oficjalne statystyki mówią o 42% populacji Zachodniej doświadczającej depresji. Wzrasta liczba samobójstw i przestępstw popełnianych ze szczególnym okrucieństwem, zwiększa się odsetek zachorowań na dolegliwości psychiatryczne.

Kryzys cywilizacyjny o charakterze globalnym powoduje kryzys społeczny w skali makro i mikro. Dotyka instytucji państwa, gospodarki, wartości, kultury, małżeństwa i rodziny. Obejmuje on także to, co nazywam *ładem egzystencjalnym, horyzontami odniesienia i ramami działania*⁹. Ludzie w takim świecie mają też często poczucie odarcia z tożsamości kulturowej, wypierania ich korzeni i tożsamości zbiorowej przez ekspansywną, wulgarną i beczelną kulturę masową.

Fundamentalne dla rozwoju człowieka potrzeby, jak bezpieczeństwa, tożsamości, sensu i znaczenia, bez zaspokojenia których cierpimy, nie potrafimy żyć, a na pewno zachować zdrowia psychicznego, wymagają elementarnego bodaj przeświadczenia, że rozumie się w stopniu wystarczającym świat i swoje w nim miejsce. Jak wspominałem, człowiek uruchamia pewne

⁹ K. Wielecki, *Podmiotowość w czasach kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003.

praktyki przeżywania, rozumienia i interpretacji obiektywnie istniejącego ładu świata. Mowa tu o horyzontach odniesienia właśnie. Wyróżniam w nim analitycznie ład ontyczny, moralny i poznawczy. Gromadzimy mniej lub bardziej uświadamiany, koherentny, pełny i realistyczny zespół takich przekonań, które odnoszą się do teoretycznej (lub faktycznej) kategorii ładu świata. Horyzont odniesienia zarysowuje swego rodzaju wirtualną, odległą perspektywę, która pozwala tworzyć przestrzeń intelektualną, w jakiej umieszczamy siebie i innych, wartości i poglądy, w której krystalizuje się tożsamość, która orientuje nasze życie.

Przeszłość zdaniem ks. Józefa Tischnera cechowała się „niepodważalnymi ramami pojęciowymi, stawiającymi człowiekowi twarde wymagania, co do których obawia się on, że nie będzie w stanie ich spełnić. Staje wobec perspektywy nieodwracalnego wyklęcia lub wygnania, napiętnowania niesławą, nieodwołalnego potępienia lub też upadku na niższe szczeble bytu w kolejnym z niezliczonych wcieleń. [...] Jednakże czyhające nań niebezpieczeństwo jest całkowicie odmienne od tego, które stoi na drodze *poszukującego* człowieka nowożytnego – to bowiem jest niemal przeciwieństwem poprzedniego: świat traci swój duchowy zarys, każdy czyn pozbawiony jest sensu, opada nas lęk przed przeraźliwą pustką, doznajemy czegoś w rodzaju zawrotu głowy, a nasz świat i przestrzeń, w której się poruszamy, ulega rozbiciu”¹⁰.

Główny problem postindustrializmu polega na tym, iż człowiek nie jest w stanie wykorzystać daru poszerzonej wolności, jaki przynosi współczesność, do budowania własnej podmiotowości i podmiotowości społecznej, albowiem „niepokój egzystencjalny zwykłych ludzi”¹¹, jak pisze Giddens, powoduje cierpienie degradujące człowieka. Postindustrializm daje wolność, gdyż wyzwala z ograniczeń industrializmu, otwiera przed nami czas i przestrzeń, oddaje do dyspozycji niezliczone wynalazki cywilizacyjne, czyni obywatelami świata, wyzwala z pod władzy norm i wartości, tradycyjnych struktur społecznych, obyczajów itd. itp. Ale jest to wolność negatywna, pozbawiona perspektywy *wolności – do*.

Postindustrializm równocześnie odbiera możliwość korzystania z tej wolności, gdyż zamyka ludzi we własnych sercach, separuje ich przed ekranami telewizorów i monitorami komputerów oraz atomizuje, jak pisał prorocznie de Tocqueville o innej epoce. Ta postindustrialna kultura samorealizacji, jak pisze Taylor, „doprowadziła do tego, że wielu ludzi straciło z oczu problemy, które przekraczają ich jednostkowy punkt widzenia. Wydaje się

¹⁰ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2002, s. 37–38.

¹¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 30.

też bezsporne, że kultura ta przybrała formy trywialne i egotyczne. Może to prowadzić do swoistego absurdu: powstawania nowych postaci konformizmu wśród ludzi, którzy chcą być tylko sobą, a jeszcze dalej – nowych form zależności, w miarę jak ludzie niepewni własnej tożsamości zwracają się do samozwańczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestiżem nauki czy jakiejś egzotycznej duchowości”¹². Autor pokazuje, jak współczesność wypycha ludzi w nowy indywidualizm, ze wszystkimi tego zgubnymi skutkami. Tak właśnie objawia się kryzys współczesnego człowieka, czasów postindustrialnego kryzysu cywilizacyjnego, którego niezwykle istotnym wymiarem jest kryzys indywidualnych i zbiorowych horyzontów odniesienia.

Troski, groza i trwoga

Wspomniałem wyżej syndrom potrzeb, których zaspokojenie warunkuje zdrowie psychiczne i zdolność rozwoju psychicznego człowieka. Wśród nich były potrzeby: bezpieczeństwa, akceptacji, miłości i przyjaźni oraz tożsamości, sensu i znaczenia. Zwłaszcza dwie ostatnie wiążą się ściśle z horyzontami odniesienia, choć żadna nie jest bez związku. Można wykazać – sądzę – jak zaburzenia indywidualnych horyzontów odniesienia w danym społeczeństwie, wpływają negatywnie na proces kształtowania się zbiorowych (emergentnych na poziomie zbiorowości) horyzontów odniesienia oraz jakie, dające się badać socjologicznie, konsekwencje powoduje zły stan zbiorowych horyzontów odniesienia. To jest jednak temat do osobnych rozważań.

Tutaj natomiast pragnę zwrócić uwagę na trudność w stosowaniu psychologicznej kategorii potrzeb w teorii socjologicznej. Pojęcie potrzeby, po pierwsze nie wyczerpuje rozmaitych motywów ludzkiego działania, jak np. popędy, instynkty lub – występujące w języku filozoficznym – pragnienia¹³. Po drugie zaś, nie oddaje istotnej różnicy między potrzebą obiektywną i odczuwaną. Dziecko np. powinno, dla własnego dobra, wstrzymać się od słodkiego i pilnie się uczyć, ale niekoniecznie odczuwa to subiektywnie. Po trzecie natomiast, pojęcie potrzeby z trudem nadaje się do analizy stanów zbiorowych. Cała teoria potrzeb wypracowana w psychologii zawodzi tu. Wydaje się, że tych mankamentów nie ma wprowadzone przez Margaret S. Archer pojęcie troski.

¹² Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. M. Gruszczyński, Kraków 1996, s. 19.

¹³ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002; tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2009.

W teorii brytyjskiej socjolog wiąże się ono najściślej z jej koncepcją z zakresu antropologii filozoficznej¹⁴. Przedstawia nam ona wizję człowieka właściwą postawie realizmu krytycznego, odmienną zaś od *modelu człowieka nowoczesności*, zredukowanego do racjonalności, a wręcz do racjonalności instrumentalnej, która uzyskuje swą wulgarną pełnię w koncepcji „homo economicus”¹⁵. Opozycja autorki bierze się stąd, iż „model *człowieka nowoczesności* – jako projekcja tradycji oświeceniowej – ogołocił człowieka ze wszystkich jego własności, pozostawiając mu tylko jedną z nich – racjonalność. Racjonalność uznano za daną, a zatem nasze relacje ze światem nie określały w żaden sposób tego, kim jesteśmy”¹⁶. Dla odmiany, „model homo economicus nie uwzględniał naszej normatywności i emocjonalności, które mają charakter intencjonalny i dotyczą naszej relacji z otoczeniem – naturalnym, praktycznym, społecznym [...] Przeciwnie, zubożonym *modelem człowieka* stał się samotny, wyizolowany i oportunistyczny łowca okazji”¹⁷. Archer odrzuca też model „człowieka nowoczesności”, „który zna cenę wszystkiego, lecz nie zna wartości niczego” i któremu „brakowało środków, by osiągnąć odrębną tożsamość osobistą”¹⁸.

Rzeczywista i odrębna tożsamość osobista, zdaniem Archer, musi być „efektem określenia naszych trosk ostatecznych [zasadniczych]¹⁹ – przyp. mój K.W.] i pogodzenia ich z pozostałymi troskami”²⁰. Owe troski, jeśli dobrze to rozumiem, są subiektywnymi i uświadamianymi sobie motywami, z jakimi człowiek²¹ wchodzi w relacje społeczne. Trzeba mieć jednak na uwadze, iż „realiści społeczni muszą zdecydowanie bardziej precyzyjnie określić ludzkie własności i siły oraz sposoby, w jakie wyłaniają się one poprzez nasze relacje ze światem – światem, którego nie można sprowadzić do *społeczeństwa*, nie mówiąc już o *języku*, *dyskursie*, czy *rozmowie*”²². Autorka wyjaśnia dalej, czego brakuje krytykowanym wcześniej „modelom człowie-

¹⁴ Zob. M.S. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Kraków 2013.

¹⁵ Więcej o koncepcji rozumu instrumentalnego i jej znaczeniu dla socjologii oraz antropologii filozoficznej piszę w: K. Wielecki, *Cudowny „odczarowany świat”, czyli o powrocie w nieznane*, [w:] *Co po postindustrializmie?*, red. K. Wielecki, S. Sowiński, Warszawa 2013, s. 13–35.

¹⁶ M.S. Archer, *Człowieczeństwo*, s. 7–8.

¹⁷ Tamże, s. 8.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ *Ultimate concerns* bywa tłumaczone jako „troski ostateczne”. Moje konsultacje z prof. M.S. Archer doprowadziły do przekonania, iż lepiej będzie pisać o „troskach zasadniczych”. Patrz też M.S. Archer, *Morfogeneza*.

²⁰ M.S. Archer, *Człowieczeństwo*, s. 8.

²¹ M.S. Archer niechętnie używa pojęcia człowiek: „Człowiek” (*man*), a w szczególności „racjonalny człowiek” (*rational man*) to pojęcie obecne w myśli oświeceniowej. Stąd niechętnie odwołuję się do pojęcia „człowieka” (*man*) jako oznaczającego człowieczeństwo, odnosząc się do tej tradycji, jej spadkobierców, następców i przeciwników, zob. M. S. Archer, *Morfogeneza*, s. 34.

²² M.S. Archer, *Człowieczeństwo*, s. 11.

ka”. Píše: „bez świadomego poczucia, że jesteśmy jedną i tą samą osobą na przestrzeni czasu, nie moglibyśmy ruszyć z miejsca nawet tych dwóch przedstawionych przed chwilą zubożałych modeli, nie mówiąc już o zaproponowaniu solidniejszej koncepcji człowieczeństwa. *Człowiek nowoczesności* potrzebuje poczucia jaźni, jeśli ma konsekwentnie dążyć do realizacji swojego – tak zwanego – stałego schematu priorytetów, ponieważ musi być świadomy zarówno tego, że są to jego priorytety, jak i tego, czy udaje mu się czasem zwiększać ich liczbę. Podobnie, *istota społeczna* również potrzebuje raczej poczucia jaźni niż gramatycznej fikcji, by wiedzieć, że podlega ona konkretnym społecznym zobowiązaniom, a nie luźnym oczekiwaniom, i zdawać sobie sprawę z tego, że kiedy oczekiwania te ścierają się ze sobą, wtedy ona znajduje się w centrum uwagi i musi wykazać się kreatywnością, której nie uzyska studiując dyskursywny kanon”²³.

Jeszcze dobitniej koncepcję trosk w rozumieniu człowieczeństwa wyraża Archer, gdy pisze: „jako istoty ludzkie z konieczności żyjemy we wszystkich trzech porządkach rzeczywistości – naturalnym, praktycznym i społecznym – [...] ludzie nabywają poczucia ciągłości jaźni we wczesnych etapach swojego życia, by uzyskać tożsamość osobistą (personal identity) wraz z osiągnięciem dojrzałości. Choć nasza osobowość ma unikatowy charakter, w dużym stopniu jest ona konstytuowana przez przytrafiające się nam zdarzenia. Jednostka wchodzi aktywnie w relacje ze środowiskiem, w którym się znajduje, nie ma jednak wpływu na wybór tego środowiska. Niemniej jednak pojawienie się tożsamości osobistej uwarunkowane jest tym, czy wykształci ona dojrzałą zdolność do refleksyjnego oglądu trzech porządków rzeczywistości, w które jesteśmy z konieczności zaangażowani. Z powodu ścisłego związku między naszą konstytucją a konstytucją świata, nie możemy bezkarnie ignorować żadnego z porządków: możemy jednak określić, które z naszych trosk są dla nas najważniejsze i dostosować do nich inne istotne dla nas troski. Uważam, że właśnie ten specyficzny sposób porządkowania trosk nadaje ludziom ich unikatową tożsamość osobistą [podkreślenie moje – K.W.]”²⁴.

Nie wyczerpię tutaj koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer. Lepiej zresztą poznać ją z pierwszej ręki. Moim celem jest tutaj jedynie zarysowanie pojęcia troski i ukazanie jego głębokiego sensu. Usiłowałem ukazać znaczenie trosk w kontekście indywidualnych horyzontów odniesienia. Wydaje się, że posiadanie ich, w bodaj najbardziej skromnym zakresie (każdy ma zapewne indywidualne zapotrzebowanie na poziom

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 13.

ich złożoności, uzasadnienia i koherencji), jest potrzebą zasadniczą, nieredukowalną jedynie do potrzeb sensu i znaczenia. Nie jest jednak konieczne by ludzie uświadamiali sobie (zwłaszcza w pełni) te swoje potrzeby. Istotne jest, że je posiadają, że tworzą owe horyzonty odniesienia, które w pewien specyficzny sposób (poprzez kontekst ram działania) wpływają na praktykę działania jednostek oraz na ich osobowość. Ważne jest też to, iż poważne zaburzenia (rozpad, dezintegracja) horyzontów odniesienia mogą prowadzić (trzeba by tu uwzględnić teorię dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego – na co nie mam miejsca w tym artykule) do zaburzeń rozwoju psychicznego i społecznego człowieka i poważnych chorób psychicznych oraz nerwic. Wspominałem też o konsekwencjach rozpadu zbiorowych horyzontów odniesienia (wątek kryzysu kultury muszę w tym miejscu pominąć). Faktem jest, iż obecny kryzys cywilizacyjny niesie ze sobą coraz powszechniejsze występowanie nerwic²⁵. Kluczowe znaczenie dla tego artykułu ma zaś wpływ horyzontów odniesienia i trosk zasadniczych na podmiotowość indywidualną i zbiorową.

Zanim jednak podejmę wątek ufności i podmiotowości, zatrzymam się na chwilę przy pojęciu trosk i trwogi Martina Heideggera. Filozof ten odróżnia trwogę od lęku: „Do analizy trwogi nie jesteśmy zupełnie nieprzygotowani. Pozostaje co prawda niejasne, jaki jest jej ontologiczny związek z lękiem. Niewątpliwie jest ona mu fenomenalnie pokrewna. Świadczy o tym fakt, że zwykle nie rozróżnia się tych dwóch fenomenów”²⁶. Dla celów tego artykułu rozróżnienie to jest bardzo ważne. Istota tkwi w tym, jak się dowiadujemy, iż „*Przed czym* trwogi nie jest bytem wewnątrzświatowym. Dlatego z istoty nie ma z nim żadnego powiązania. Zagrożenie nie ma charakteru konkretnej szkodliwości, która godziłaby w to, co zagrożone, pod określonym względem godząc w jakąś szczególną możliwość bycia. [...] W trwodze nie jest napotykanie to czy owo, z czym, jako zagrażającym, mogłoby zachodzić jakieś powiązanie”²⁷. Trwoga ma zatem, jak można się domyślać, transcendentny w stosunku do „bytu wewnątrzświatowego” charakter, a przerażenie – przeciwnie.

Być może jednak tak rozumiana trwoga ma związek z psychologicznym pojęciem grozy. Groza nie jest uczuciem, ale właśnie stanem porażenia uczuć, ich odłączeniem w psychice człowieka. Alexander Lowen pisze:

²⁵ Więcej na ten temat w: K. Wielecki, *Orientacje społeczne i środowisko naturalne*, [w]: *Wobec zagrożenia globalnym kryzysem ekologicznym*, red. H. Ciążela, W. Dziarnowska, W. Tyburski, Warszawa 2010, s. 101–111 oraz tenże, *Narcyzm, podmiotowość i demokracja* [w]: *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości*, red. K. Wielecki, Warszawa 2010, s. 42–55.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, s. 250.

²⁷ Tamże, s. 51.

„Zgodnie ze słownikową definicją *przerażenie* oznacza silny, trwający dłużej strach odnoszący się do wyobrażonych lub przyszłych niebezpieczeństw. *Groza* zakłada poczucie szoku i śmiertelnego lęku. Niebezpieczeństwo, z którym się wiąże, zawiera element zła; może ono zagrażać innym, niekoniecznie danej osobie. Chociaż grozie (z ang. horror) może towarzyszyć element strachu (zgodnie z łacińską etymologią słowo horror oznacza *silny strach*), nie jest on dominujący”²⁸. Wyjaśnijmy do końca: „groza nie jest emocją. Groza wywiera wpływ głównie na umysł. Działa nań oszałamiająco”²⁹. Człowiek w stanie grozy „jest zmrożony przerażeniem” – pisze w tym samym miejscu Lowen. Choć na zewnątrz nie musimy dostrzegać wyraźnych objawów grozy, to działa ona *jak znieczulenie miejscowe*. Groza jest efektem spotkania ze złem, jakby nie z tego świata, „niewewnątrz-swiatowym”, jeśli wolno tak to wyrazić. Jest ona transcendentna w tym przynajmniej sensie, iż jest stanem porażenia, czymś co jest nie do pojęcia przez człowieka, czymś co go przekracza, co jest spoza świata, jaki można by uznać za ludzki, co w jakiś sposób ma charakter doświadczenia eschatologicznego. Charakter ten pojmuję jako otwarcie podmiotu na to, co jest tak złe i przerażające, iż ma cechy doświadczenia zła jako takiego. Zła absolutnego, jakie stoi za doświadczanym, konkretnym i okazjonalnym złem „z tego świata”. Takie zło obezwładnia podmiot, czyni całkowicie słabym i bezradnym, jest jakby spotkaniem ekstremalnym, które przesuwają biegun moralnego horyzontu odniesienia.

Struktura myślenia Heideggera, jaką przedstawia on w znaczącym fragmencie dzieła *Bycie i czas* obejmuje: „podstawowe położenie trwogi jako wyróżniona postać otwartości jestestwa, bycie jestestwa jako troska, potwierdzenie egzystencjalnej interpretacji jestestwa jako troski na podstawie przedontologicznej autowykładni jestestwa, jestestwo, światowość, i realność, jestestwo, otwartość, prawda”³⁰. Nie jest moją rolą przedstawiać w tym artykule szerzej myśl tego wielkiego filozofa. Tutaj wystarczy nam konstatacja, iż szczególnym przypadkiem troski może być trwoga, podobnie jak ekstremum strachu jest przerażenie, a przerażenia groza. Grozę możemy zaś pojmować jako trwogę. Zdaję sobie sprawę, iż rozumowanie to wymaga rozwinięcia i uzasadnienia. Muszę to jednak pozostawić na inną okazję. Ten wątek chciałbym zakończyć zdaniem Heideggera, iż „Trwoga ujawnia w jestestwie *bycie ku* jego najbardziej własnej możliwości bycia, tzn. *bycie-wolnym ku* wolności wybierania i uchwytowania-siebie-samego”³¹.

²⁸ A. Lowen, *Narcyzm. Zaprzeczenie prawdziwemu ja*, tłum. P. Kołyszko, Warszawa 1995, s. 143.

²⁹ Tamże, s. 144

³⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 248.

³¹ Tamże, s. 253

Podmiotowość i nadzieja vs. rozpacz

Nie jestem w stanie szerzej rozwinąć tutaj kwestii podmiotowości. Uczyniłem to w kilku miejscach³². W skrócie zatem: podmiotowość wymaga zrozumienia własnego bytu, jako *bycia* – *w* (w oczywisty sposób nawiązując tu do Heideggera i jego *bycia-ku-śmierci*), bycia ograniczonego w swoim istnieniu i w możliwościach swego poznania, zanurzenia w strumieniu świata przeżywanego. Ale wymaga też zrozumienia siebie, jako *bycia* – *ku*, ku dobru, prawdzie, wolności i... podmiotowości właśnie, a także – zdaniem niektórych filozofów – ku Bogu i *Innemu*. Podmiotowość, jak ją interpretuję, jest byciem ku temu wszystkiemu, czego jednak człowiek nie potrafi poznać wystarczająco, aby mieć pewną podstawę dla bycia. Mimo to, podmiotowość jest pewną cechą i stanem życia w ramach praktyki życia, rozumiejącego swój sens, jako życie ku niepojętemu w pełni, Dobru. Może być tylko wynikiem wolnego wyboru życia ku podmiotowości. Jest stanem świadomie praktykowanej idei Dobra. Ze względu na to Dobro i dlatego, że nie można go nigdy pojąć w pełni, człowiek podejmuje wyzwanie egzystencji trudnej, twórczej, poszukującej. Równocześnie takie życie samo staje się wartością, powodując kolejne wyzwanie rozwoju, stałego poszerzania swej podmiotowości. Obowiązek ten ma jeszcze jedno uzasadnienie: niezależnie czy wierzymy w Boga czy nie; czy traktujemy potencjał rozwoju, jaki posiadamy, jako dar (może być też losu, natury) czy też nie: dar ten zobowiązuje do jego przyjęcia.

Dobro, ku któremu żyje podmiot, jest wieloargumentowe – jak twierdę. Ma pewien wzór, w którym poszczególne cechy i składowe znaczą, uzyskują sens. Cechy podmiotowości, jeśli dokonać pewnej syntezy tego, co w literaturze przedmiotu pisze się, to przede wszystkim: obowiązkowość, autentyczność, autonomia, oryginalność, altruizm, emancypacja, ekspresja, ambicja, otwartość, twórczość, godność. Ale nabierają one – jak sądzę – podmiotowego znaczenia dopiero razem, w obrębie podmiotowego wzoru. Osobno mogą być nawet złem, jak na przykład, wybujała ambicja, narcystyczna ekspresja autentyczności itp.

Medium podmiotowości, środkami dzięki którym stajemy się podmiotowi – jeśli podsumować wiele rozmaitych publikacji na ten temat – jest głównie wiedza, uczucia, wrażliwość, wiara i intuicja, decentracja³³, język, wolna wola, dojrzałość, poświęcenie, odpowiedzialność. Ale, twierdę, do-

³² Zob. K. Wielecki, *Podmiotowość w czasach kryzysu*; tenże, *Krótki wykład o podmiotowości*, „Zarządzanie Publiczne” nr 3(29) 2014, s. 86–95.

³³ Decentracja, w sensie psychologicznym, oznacza zdolność wyjścia poza swoją wyłącznie perspektywę i rozumienia także z perspektywy innych uczestników interakcji.

piero wszystkie razem stanowią nierozzerwalny wzór mediów podmiotowości. Podmiotowość nie jest darem w sensie czegoś gotowego, skończonego i statycznego, co zostało przekazane i odebrane przez podmiotowe media człowieka. Jest wynikiem, funkcją podmiotowego życia, dobrem, które realizuje się poprzez takie głównie działania (tu znów streszczam, to co na ten temat można przeczytać), jak rozumienie, empatyzowanie, zawierzenie, oddanie, miłość. Uważam że dopiero podmiotowe działania (*agency*), ukierunkowane przez podmiotowe cechy, nastawione na podmiotowe wartości, tworzą razem pełny wzór podmiotowości.

Zauważmy, iż możemy raczej mówić o podmiotowych cechach i mediach jednostki jako o pewnych kompetencjach. Podmiotem można być w sensie posiadania owych mediów i cech w stanie wystarczającego i względnie stałego rozwoju, czyli w sensie realizacji pewnego podmiotowego potencjału. W istocie bowiem podmiotowość jest, kiedy jest realizowana. A to oznacza, iż jest przede wszystkim cechą relacyjną i atrybutem działania. Podmiotowość aktualizuje ów podmiotowy potencjał i włącza do działania. Dodajmy, że są to działania (*agency*), które stawiają jednostkę w pewnych relacjach, głównie z innymi ludźmi, ale też z przyrodą, kulturą, ze środowiskiem. Chodzi także, dodajmy, o działania nastawione na spełnianie podmiotowego wzoru Dobra.

Do tej pory była mowa wyłącznie o *narcystycznej strukturze podmiotowości*. Ale wraz z twierdzeniem, iż podmiotowość jest działaniem, wskazujemy na to, iż oznacza ono przekraczanie siebie, transcendowanie podmiotu i wchodzenie w relację z tym, co poza nim. Jeśli podmiotowość oznacza obowiązek, to oczywiście wobec siebie, ale tak samo wobec innych. Jeśli jest wyborem, to pewnego rodzaju własnego uczestnictwa społecznego i sympatii do pewnego typu społeczeństwa.

Cechy i media podmiotowości, jak wspominałem, można uznawać za wartości, które umożliwiają wartość podmiotowości. Widzimy więc, iż wartości podmiotowe tworzą strukturę. Jak pisał Charles Taylor, są wartości konstytutywne i te, które nadają im znaczenie, tj. wartości mocne³⁴. Ale czy podmiotowość jest wartością samą w sobie? Sądzę, że nie. Jest cenna, gdyż dobrze reguluje stosunki jednostek wewnątrz społeczności. Ukierunkowuje działania jednostek i działania społeczności, tak iż stwarza to możliwości rozwoju potencjału ludzkiego wszystkich. Społeczeństwo, inni, w społeczeństwie podmiotowym, nie są czynnikami degradującym jednostkę, ale przeciwnie wzmacniają szansę rozwoju jednostki. To nie mało. Ale

³⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.

rozumiemy, iż jest to wartość kontraktowa, relacyjna, dialogiczna, za nią są jeszcze inne wartości, mocniejsze.

We wzorze *narcystycznej struktury podmiotowości* odkrywamy, iż wartością mocniejszą jest jednostka, indywidualność. Relacyjny charakter podmiotowości znaczy, iż dobrem jest też inny i jego podmiotowość. Podmiotowość jest zatem pewnym wzorem włączającym wszystkie wymienione już składowe w porządek regulujący stosunki między jednostkami. Wzór ten stanowi, iż wartością dla mnie podmiotowego jestem ja sam, ale ja samograniczający się, ze względu na ekwiwalentne i komplementarne dla mnie dobro – innego. Możemy mówić także o fazach podmiotowości. Pierwszą, w której wykształca się *narcystyczna struktura podmiotowości*, można by za Emmanuelem Lévinasem, nazwać *stanem upojenia własną tożsamością*³⁵. Druga, wyższa, późniejsza w rozwoju, możliwa, ale niekonieczna, byłaby faza uspołecznionej lub *altruistycznej podmiotowości*.

Oczywiście człowiek może dokonać wyboru *bycia-ku-Dobru*, jak i przeciwnie, może być niezdolny do takiego wyboru i raczej *być-ku-Złu*. Heidegger twierdził, iż trwoga, a używając języka psychologicznego, groza, jest efektem eschatologicznej epifanii *bycia-ku-śmierci*, jako jedynej realnej perspektywy człowieka i ludzkości. Jak wielu innych, a szczególnie Schopenhauer, ewentualność zbawienia i zmartwychwstania uznał on za rodzaj paliatywu, samooszukiwanie się. Heidegger podjął decyzję w obliczu dylematu Kierkegaarda.

Próba zbudowania horyzontów odniesienia, a zwłaszcza ich moralnego wymiaru, na *Dobru*, jako celu i uzasadnieniu, jest bardzo trudna w sytuacji kryzysu cywilizacyjnego, czyli również rozpadu zbiorowych horyzontów odniesienia. Kryzys ten wywołuje, ujmując to w sensie psychologicznym, deprywację wielu potrzeb, a przede wszystkim sensu i znaczenia. Staje się tym samym istotnym czynnikiem nasilającym grozę. Co w sensie filozoficznym określiłem jako trwogę.

Wybór, jakiego musimy dokonywać wobec dylematu Kierkegaarda, jest także wyborem między nadzieją i rozpaczą. Nie jest to jednak, moim zdaniem, wybór między *światłą wiedzą* i *ciemnotą*, między *królestwem wolności i rozumu* a *ciemnogrodem*. Brak bowiem całkowicie rozstrzygającego dowodu po każdej ze stron alternatywy. Jest to zatem wybór między przekonaniami, intuicjami, wiarą w jedno lub drugie, który popycha ku nadziei i podmiotowości lub ku rozpacz. Przypuszczam, iż istotnym czynnikiem takiego wyboru może być trwoga, która poraża nadzieję i skazuje na rozpacz lub ufność, która popycha ku nadziei i podmiotowości.

³⁵ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*; tenże, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier 1972.

Mówiliśmy o jednostkowych kompetencjach podmiotowych. Teraz rozumiemy, iż chodzi także o kompetencję samoograniczania się ze względu na innego. Zatem cenna jest autonomia, ambicja, autentyczność, miłość itp., ale samoograniczające się w zakresie wyznaczonym przez dobro innego. Samoograniczenie nie musi oznaczać wyrzeczenia się, ale oznacza przyjęcie orientacji podmiotowej w praktyce życia działającego podmiotu, która nastawiona jest przede wszystkim na kompromis, porozumienie, znalezienie *modus vivendi*. Głównie zorientowana jest zatem na *negocjacyjne* lub *koncyliacyjne*, a nie *konkurencyjne* strategie rozwiązywania konfliktów interesów – życia.

Koncept podmiotowości zakłada dwie (lub trzy, zależnie od sposobu liczenia) mocne wartości, w głębokim kryzysie ładu moralnego przełomu postindustrializmu: *mnie* samego i *innego*, jako dwóch argumentów (ewentualnej trzeciej wartości) wspólnego wzoru podmiotowości. Na co jednak zwracam uwagę i do czego przywiązuję ogromne znaczenie, to iż podmiotowość jest wartością na dwóch poziomach. Jest cenna jako wartość, gdyż w niej zawarta jest cenność każdego człowieka z osobna i wszystkich razem. *Inny* jest tu przedmiotem naszego *pragnienia* (w lévinasowskim rozumieniu), za którym stoi *zupełnie Inny* i wyznacza porządek *pragnienia* w naszym życiu. Jest jednak również wartością instrumentalną, gdyż człowiek nie może żyć sam, a w każdym razie niezbędnie potrzebuje innych dla zaspokojenia własnych potrzeb.

Sprzyjającym środowiskiem dla podmiotowości jednostki jest naturalnie społeczeństwo podmiotowe. Pojęcie to może oznaczać autonomię, wolność, suwerenność w stosunku do innych podmiotów społecznych, na przykład grup społecznych, narodów itp. Ale to warunek konieczny, lecz niewystarczający podmiotowości społecznej. Można też mówić o podmiotowości społecznej w sensie takiej jego konstrukcji, która oparta jest na komunikacji dialogicznej, demokratycznym stanowieniu zasad i podejmowaniu ważnych wspólnie decyzji. I tę właściwość włączę do wzoru podmiotowości społecznej. Dodam jednak, iż społeczeństwo, które tak można określić, stwarza jednostkom i grupom możliwości zachowania swojej podmiotowości. Jest więc otwarte na ludzką inicjatywę, stwarza przestrzeń dla wszelakich podmiotowych działań obywateli, szanuje ich oryginalność i odmiennność. Być może oczekiwalibyśmy jeszcze więcej, a mianowicie, że społeczeństwo podmiotowe ułatwi podmiotowość jednostek i grup, że będzie z rozmysłem działać na rzecz stymulowania i rozszerzania ich podmiotowości. Ale oczywiście problem pojawi się wówczas, gdy zaczną dochodzić do nieuniknionych konfliktów interesów, różnic poglądów, odmienności

kulturowych i wszelkich innych. Społeczeństwo podmiotowe nie może po prostu zrzec się władzy i unieważnić jej instytucji. Nawet tam gdzie wszystkie jednostki będą bardzo podmiotowe, potrzebna jest koordynacja działań, wyspecjalizowane instytucje podejmowania i realizowania wspólnych decyzji.

Społeczeństwo podmiotowe winno dbać o swój podmiotowy charakter. Musi na przykład chronić instytucje demokratyczne, które są podstawą podmiotowości społecznej. Jego obowiązkiem jest ochrona podmiotowości wszystkich grup i jednostek podmiotowych, tj. takich – przypomnijmy – które są zdolne do samoograniczania swojej wolności z szacunku do podmiotowości innych i... podmiotowości społecznej.

Społeczeństwo spełniające wzór podmiotowości jest podmiotem procesu pogłębiania *porządku pragnienia* jako głównego motywu wspólnotowego stanowienia praw, norm i wartości. Porządek ten reguluje dystrybucję innych dóbr, a zwłaszcza majątku, wykształcenia, władzy i prestiżu.

W ten sposób wytwarza ono, reprodukuje i transformuje *wspólny horyzont odniesienia*, który jednak w porządku aksjologicznym nie wykracza poza stanowienie zasady mocnej wartości jednostki jako podmiotu i zasady podmiotowości jako mediatora relacji między szanującymi się wzajemnie podmiotami. Społeczeństwo, jego instytucje, nie chcą wykraczać poza ten zakres, z szacunku do podmiotowości właśnie. Przeciwnie, wszelkie próby wykraczania poza te wartości uznane być muszą za uzurpację. Jednak *dobro wspólne*, jakim jest podmiotowość zbiorowa, ogranicza np. przestrzeń dla szkoderstwa innym, terroryzmu, patologii społecznych itp.

Jeśli pojedynczy człowiek może doświadczać grozy, traumy, jaka odbiera, a w każdym razie utrudnia perspektywę nadziei, to może się zdarzyć również, iż źródłem owej traumy staje się doświadczenie zbiorowe. Ma to z pewnością znaczenie dla kształtowania się nadziei lub rozpaczki zbiorowej.

Krzysztof Wielecki

Hope, concern and horizons of reference - a contribution to the concept of subjectivity

The starting point is the analysis of the concept of culture and civilization. They lead to an outline of the civilizational crisis's and social order's theory, as an actual living environment of modern people. Parallel I develop important topic of the theory of subjectivity, with a special focus the concept of horizons of reference. This allows for reflection on the situation of the human subject in the difficult conditions of the civilizational crisis. Especially I move the topic decay horizons of reference in the modern world. I introduce the notion of concern, referring mainly to the of Margaret S. Archer's and Martin Heidegger's theory. Referring to them, I develop the concept of a specific type of concerns - resulting from deprivation needs of the sense and significance of contemporary person. Analysis of the concept of horror and fear leads to the question of despair, which in turn is a reference point to look at the problem of hope.

Key words: subjectivity, civilizational crisis, horizons of reference, Margaret Archer, Martin Heidegger, horror, fear, despair, hope

Słowa kluczowe: subiektywność, kryzys cywilizacyjny, horyzonty odniesienia, Margaret Archer, Martin Heidegger, horror, strach, desperacja, nadzieja

Andrzej Kasperek
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Bankowa 12, 40-007 Katowice
andrzej_kasperek@wp.pl

Konspiracja nadziei, czyli konspiracja Wodnika według Marilyn Ferguson. Szkic o nadziei w duchowości New Age

Warto czasem czytać przedmowy do książek, tym bardziej jeśli są pisane nie przez samych autorów, a przez osoby dobrze znające ich twórczość, lecz spoglądające na nią z zewnątrz. Takie osoby potrafią czasem nawet w sposób lapidarny, w kilku słowach, w jednym wyrażeniu, dotknąć tego, co w dziele autora, o którym piszą, najistotniejsze. Z takim przypadkiem, śmiem twierdzić, mamy do czynienia w przedmowie do opublikowanego w 2009 roku kolejnego wydania książki Marilyn Ferguson *The Aquarian Conspiracy* (*Konspiracja Wodnika*). W swojej przedmowie Jeremy P. Tarcher zauważa bowiem, że książka Ferguson była w czasach, gdy została opublikowana po raz pierwszy w 1980 roku, rodzajem *conspiracy of hope* (konspiracji nadziei). Ferguson roztaczała przed czytelnikiem wizję „przebudzonej” ludzkości, a jednocześnie wyrażała wiarę w rozkwit ludzkiego ducha¹. Ta „biblia” New Age stała się źródłem nadziei dla całego pokolenia adeptów wiary w nową epokę, legitymizowała bowiem oczekiwanie na nadejście Ery Wodnika, epoki pokoju, która nastanie po pełnych konfliktów i wojen czasach ustępującej Ery Ryby. Ferguson odwoływała się do spopularyzowanej w czasach młodzieżowej kontrkultury lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wiary w nadejście Ery Wodnika, wiary, która tak dosadnie została

¹ J. P. Tarcher, *Preface to the Cornerstone Edition*, [w:] M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, New York 2009, s. XV–XVI.

wyrażona w słynnym songu z hipisowskiego musicalu *Hair*². Książka Ferguson aspirowała do wyjaśnienia zachodzących zmian (w nauce, kulturze, życiu społecznym, ale przede wszystkim w duchowości), bazując na historiozoficznym schemacie stworzonym w XII wieku przez Joachima z Fiore, choć *expressis verbis* na tę postać się nie powoływała. Historiozofia Joachima wyrastała z pesymistycznego nastroju epoki, w której żył słynny mnich, nastroju wywołanego przez wewnętrzne (herezje, schizmę), ale i zewnętrzne (islam, pogaństwo) zagrożenia egzystencji samego Kościoła³. Joachim znalazł remedium na pesymizm epoki w nadziei na regenerację Kościoła, która nastanie wraz z nadejściem epoki Ducha Świętego.

Historiozoficzną spekulacją mnicha z Kalabrii żywiły się potem powstające co i rusz średniowieczne, a potem nowożytnie ruchy wyznające millenaryistyczne (chiliastyczne) wierzenie w nadejście Królestwa Bożego na ziemi. Schemat ten, zakładający podział dziejów ludzkości na trzy epoki (epoka Boga-Ojca, Syna i Ducha Świętego), w znaczący sposób wpływał na późniejszy rozwój ruchów gnostyckich, co tak sugestywnie pokazał Eric Voegelin⁴. Historiozoficzny schemat był szczególnie atrakcyjny dla ruchów o gnostyckim zabarwieniu, których adepci w epoce Ducha upatrywali spełniania snu o nastaniu czasów wyzwolenia spod cielesnego dyktatu (tryumf pneumatyków). W epoce nowożytnej schemat odradza się w heglizmie, ideologii postępu, scjentyzmie, pozytywizmie czy filozofii Karola Marksa, przy czym w tych ostatnich przypadkach dochodzi do jego sekularyzacji i despi rytualizacji. Schemat oparty na triadzie epok odradza się w XIX wieku także w środowiskach ezoterycznych, np. w stworzonym przez Helenę Bławatską, Henry'ego Steela Olcott'a i Williama Quana Judge'a Towarzystwie Teozoficznym.

W 1907 roku Levi H. Dowling publikuje *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*, Paul Le Cour w 1937 roku *L'ère du Verseau* (Era Wodnika), a Alice Ann Bailey w 1948 roku *Le retour du Christ*. Wspomniani adepci ezoteryki, poszukujący wiedzy między innymi w astrologii, interpretowali historię świata w perspektywie znaków zodiakalnych. Po Erze Ryby (*The Piscean Age*), która jest jednym z symboli chrześcijaństwa, przyjdzie czas

² "Harmony and understanding,
sympathy and trust abounding
no more false-hoods or derisions,
golden living dreams of visions,
mystic crystal revelation
and the mind's true liberation".

³ P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris 1909 [reprint], s. 13–14.

⁴ Zob. E. Voegelin, *Science, Politics & Gnosticism. Two Essays by Eric Voegelin*, Wilmington, Delaware 2004; E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

na Ery Wodnika (*The Aquarian Age*). Zbliżająca się epoka ma także, podobnie jak w schemacie Joachima z Fiore, duchowy charakter. Jak pisała we wprowadzeniu do *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ* Eva S. Dowling, Era Wodnika jest nade wszystko duchową epoką i dopiero teraz rzesze ludzi będą w stanie zrozumieć duchowe przesłanie Jezusa, i wkroczyć w zaawansowane stadium duchowej świadomości⁵. Ewolucja, jedna z najważniejszych ezoterycznych kategorii⁶, przyjmuje w tych środowiskach charakter ewolucji duchowej.

Odwołując się do klasycznego już dzisiaj podziału, należy odróżniać od siebie wąskie i szerokie rozumienie New Age (*sensu stricto* i *sensu lato*)⁷. W wąskim rozumieniu pojęcie to odnosi się do wiary w nadejście Ery Wodnika, przy czym rozumienie takie nawiązuje między innymi do twórczości Levi'ego H. Dowlinga, Paula Le Cour czy Alice Ann Bailey. Wouter J. Hanegraaff, charakteryzując wąskie rozumienie New Age, pisze, że ma ono swoje korzenie w teozofii i antropozofii, i wiąże się przede wszystkim z nazwiskami Alice Bailey i Rudolfa Steinera⁸, ale i nie można zapominać o postaci samej Heleny Bławatskiej. W przypadku szerokiego rozumienia New Age chodzi o to, co bywa określane mianem ruchu Nowej Ery (*New Age Movement*), o tzw. Nowy Paradygmat, który pojawił się w późnych latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. New Age w szerokim rozumieniu czerpie swoją inspirację z Ameryki, a zwłaszcza z kontrkultury kalifornijskiej. I w przypadku Marilyn Ferguson chodzi o to szerokie rozumienie, w którym antycypacja Ery Wodnika wyzwała się z astrologicznych obliczeń. Sądzę, że nie będzie przesadą twierdzenie, że idea konspiracji Wodnika jest jednym z owoców kontrkulturowego przewartościowania i radykalnej zmiany klimatu epoki. Tę zmianę w sposób jakże znaczący z punktu widzenia poniższych rozważań określił mianem „rewolucji nadziei” Erich Fromm w książce opublikowanej w 1968 roku, a zatem w czasach apogeum młodzieżowego zrywu⁹. Piszac tę pracę Fromm podejmował wątek krytyki

⁵ E. S. Dowling, *Introduction*, [w:] L. H. Dowling, *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*, New York 2007, s. 6.

⁶ J. Iwersen, *The Epistemological Foundations of Esoteric Thought and Practice*. „Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies” 2007, vol. 3, s. 3–44. Dostępny <http://www.asanas.org.uk/files/jasanas003.pdf> [dostęp: 30.03.2012].

⁷ W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, NY 1998, s. 94. Hanegraaff wyróżniał jeszcze trzecie rozumienie, New Age *sensu latiori* (New Age in an incorrect sense), którego stosowanie jednak zarzucił (D. Kemp, *New Age. A Guide. Alternative Spiritualities from Aquarian Conspiracy to Next Age*, Edinburgh 2004, s. 179, 183).

⁸ W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, s. 518.

⁹ Na książkę *Rewolucja nadziei* powołuje się Marilyn Ferguson, widząc u Fromma próbę dostrzeżenia w wydarzeniach z lat 60. XX wieku pragnienia głębokiej zmiany społecznej połączonej z nową duchową perspektywą (M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, s. 40).

zdehumanizowanej cywilizacji, ratunku upatrując w restauracji samej kategorii człowieczeństwa, wyrugowanej z technocentrycznej cywilizacji¹⁰. Dodać zresztą należy, że Fromm wpisuje się tutaj w bogatą tradycję krytyki cywilizacji, która nowoczesną formę przyjęła w czasach romantyzmu. Jego reprezentanci występowali przeciwko 1) odczarowanej koncepcji świata, 2) dążeniom do jego kwantyfikacji, 3) mechanizacji świata, 4) racjonalistycznej abstrakcji, 5) rozpadowi więzi społecznej (krytyka egoizmu i indywidualizmu)¹¹.

Ten wątek krytyki zdehumanizowanej cywilizacji zostaje także wyeksponowany w książce Theodore'a Roszaka *The Making of a Counter Culture*¹², będącej jedną z pierwszych prób opisanie i zrozumienia fenomenu młodzieżowej kontrkultury lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Mottem książki są dwa cytaty autorstwa Williama Blake'a, wizjonera, artysty znanego z krytyki mechanistycznej statyki w newtonowskim duchu, postrzegającego materializm w kategoriach platońskiej jaskini¹³. Przez protagonistów New Age Blake jest często uważany za jednego z proroków duchowego przewrotu spod znaku Wodnika. Jeden z cytatów, który przywołuje Roszak, pochodzi z przedmowy do poematu *Milton*: „Rouse up, O Young Men of the New Age! set your foreheads against the ignorant Hirelings! For we have Hirelings in the Camp, the Court & the University, who would, if they could, for ever depress Mental & prolong Corporeal War” („Powstańcie, o Młodzieńcy Nowej Ery! Stawcie czoła bezdusznym Najemnikom. Ponieważ mamy najemników w Osiedlach, na Dworach i Uniwersytetach, którzy zawsze będą gnębić ile sił Umysłową, a podtrzymywać Cieleśną Wojnę” (Blake, *Milton* – tłum. Michał Fostowicz).

Odrzucenie zdehumanizowanej cywilizacji i poszukiwania duchowe, praca nad imaginacją, apologia alternatywnych wobec rozumowego i zmysłowego dróg poznania łączy romantyzm, kontrkulturę młodzieżową i New Age. Młodzi buntownicy opisywani przez Roszaka przypominają roman-

¹⁰ Zob. E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, tłum. H. Adamska, Poznań 1996. Co istotne, polskie tłumaczenie ukazało się w serii „Z Wodnikiem”, serii symbolizowanej ilustracją Wodnika.

¹¹ R. Sayre, M. Löwy, *Romanticism and Capitalism*, [w:] *A Companion to European Romanticism*, red. M. Ferber, Oxford 2005, s. 436–439.

¹² Już sam podtytuł książki (*Reflections on the Technocratic Society & Its Youthful Oppositions*) eksponuje ten krytyczny wymiar kontrkultury.

¹³ K. Raine, *Blake and the New Age*, London 1979, s. 23. Wrogów imaginacji (Bacona, Newtona, Locke'a, Voltaire'a) traktował jako „agentów Urizena” (w twórczości Blake'a Urizen jest personifikacją bezdusznego rozumu, Urizen – *your reason*), któremu przeciwstawia Urthonę (personifikację imaginacji) zob. A. Kasperek, *Oczyszczając drzwi percepcji. Szkic o idei imaginacji w romantyzmie, kontrkulturze i New Age*, „Studia Humanistyczne AGH” 2013, tom 12/3, s. 31–48.

tycznych kontestatorów w ich oporze wobec społeczeństwa technokratycznego, opartego na racjonalności, skuteczności i postępie¹⁴. Kontrkulturowy odwrót od technokratycznego społeczeństwa pociągał za sobą odkrywanie zachodniej tradycji ezoterycznej oraz upowszechnianie na Zachodzie wschodnich tradycji religijnych¹⁵. Takie duchowe eksploracje charakteryzować będą następnie adeptów New Age. Teza o istnieniu związków między dwudziestowieczną kontrkulturą młodzieżową a New Age nie budzi w zasadzie większych wątpliwości. Problem polega *de facto* na tym, czy New Age traktowany jest jako kontynuacja kontrkultury – ku takiej tezie skłania się np. Hans Sebald¹⁶ czy raczej jako jej transformacja – na takim stanowisku stoi Wouter J. Hanegraaff¹⁷. Jednak bez względu na to, czy mówimy o kontynuacji czy transformacji, nie zmienia się jedno: kontrkulturowa rewolucja nadziei udziela się adeptom New Age i nadzieja ta wiązać się będzie z transformacją społeczeństwa, które dzięki wysiłkom coraz większej liczby „duchowych eksploratorów” podejmie próbę wyzwolenia się z żelaznej klatki nowoczesności.

Marilyn Ferguson jeden z rozdziałów *The Aquarian Conspiracy* zatytułowała dobitnie: „Od rozpacz do nadziei”. Konspiratorzy spod znaku Wodnika próbują przezwyciężyć rozpacz, pesymizm czy cynizm wielu luminarzy współczesnej cywilizacji, przy czym źródłem ich nadziei nie jest naiwność płynąca z braku wiedzy, lecz wręcz przeciwnie, to, że wiedzą więcej niż cyniczni prorocy rozpacz¹⁸. Ferguson wiąże nadzieję z umiejętnością dostrzegania symptomów transformacji cywilizacji. Konspiratorzy Wodnika dostrzegają już te zmiany w sobie, w ludziach sobie bliskich czy w pracy. Mają świadomość, że wielkie kulturowe przebudzenie (*large cultural awakening*), głęboka transformacja, musi się zacząć od nich samych. Ferguson cytuje słynny passus Williama Blake’a „Jeśli drzwi percepcji zostaną oczyszczone, każda rzecz ukaże się człowiekowi taka jaka jest – nieskończona”, przy czym wiąże go z perspektywą transformacji jednostkowej i społecznej, określając ją mianem przebudzenia (*awakening*), opartego na osiągnięciu „nowej jakości uwagi”¹⁹. Otwarcie drzwi percepcji jest formą poszerzenia świadomości, przekroczenia poznawczych ograniczeń narzucanych przez

¹⁴ T. Roszak, *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society & Its Youthful Oppositions*, London 1973, s. 56; zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge-Massachusetts-London 2007, s. 476.

¹⁵ Roszak definiuje kontrkulturę jako zwrot w stronę mistyki, okultyzmu i magii (T. Roszak, *The Making of a Counter Culture*, s. 125).

¹⁶ H. Sebald, *New-Age Romanticism: The Quest for an Alternative Lifestyle as a Force of Social Change*, „Humboldt Journal of Social Relations” 1984, 2(11), s. 108–109.

¹⁷ W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, s. 370.

¹⁸ M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, s. 17.

¹⁹ Tamże, s. 86.

żelazną klatkę współczesnej cywilizacji. „Renesans nadziei”, o którym wspomina, Ferguson wiąże z odkryciem natury człowieka, indywidualna i społeczna transformacja jest więc w punkcie wyjścia epistemologiczną transformacją. Ferguson podąża tutaj ścieżką, którą kroczyli przed nią gnostycy, poszukujący przecież wiedzy (gnozy), konspiracja Wodnika stanowi bowiem kontynuację bogatej tradycji takich poszukiwań. Enzo Pace zwraca uwagę na istnienie podobieństw między nową duchowością (a przecież New Age jest przykładem nowej duchowości)²⁰ a gnostycyzmem, zwracając uwagę na dwie analogie: w obu przypadkach pojawia się 1) „idea, że zbawienie może zostać osiągnięte przez *wiedzę*” oraz 2) „idea, że wiedza to zasadniczo samowiedza; odkrycie boskiej cząstki, która jest w każdym człowieku, pozwala jednostce – jeśli zaakceptuje gnostyczną drogę – myśleć inaczej, aby odkrywać znaczenia oraz przekraczać granice poznania, co miało być uniemożliwione przez dominujące zwyczaje wprowadzone przez istniejące tradycyjne religie”²¹. Protagonistów New Age, jak i ich gnostycznych poprzedników, łączy zwrócenie się w stronę gnozy, rozumianej jako poszukiwanie indywidualnego doświadczenia kontaktu z nadnaturalną rzeczywistością. Wykorzystany przez Ferguson cytat z poematu Blake’a interpretować należy w kategoriach pochwały kategorii imaginacji, traktowanej jako narzędzie dotarcia do gnozy: wiedza o rzeczywistości powinna się opierać na osobistym, wewnętrznym doświadczeniu, a nie przyjmowaniu dogmatów, które mają charakter dyrektyw narzuconych przez zewnętrzne autorytety.

Idea konspiracji (spisku) Wodnika, a zatem i idea konspiracji (spisku) nadziei ma w istocie oksymoroniczny charakter. Spisek jest bowiem *ex definitione* tajny, istotą konspiracji Wodnika ma być jego otwarty, egzoteryczny, a nie ezoteryczny charakter. Socjologicznym mistrzem problematyki tajności pozostaje do dzisiaj Georg Simmel, którego zajmował problem istnienia związków tajnych, socjologiczna analiza relacji między członkami grupy, relacji opartych na szczególnym rodzaju zaufania. Trudno nie powiązać analiz Simmela dotyczących związków tajnych, związków o spiskowym charakterze, z fundamentalną dla rozwoju samego New Age pracą Marilyn Ferguson. Jej praca stanowi jednak redefinicję samej kategorii spisku, bowiem autorka opiera ideę konspiracji Wodnika na idei otwartej konspi-

²⁰ Na temat nowej duchowości, relacją między nową duchowością i New Age zob. Z. Pasek Zbigniew, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013; K. Skowronek, Z. Pasek, *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013.

²¹ E. Pace, *Poza porządkiem. Duchowość i system wiary w New Age*, tłum. K. Suwada, [w:] *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków 2008, s. 28.

racji (*open conspiracy*)²², swoistej konspiracji bez konspiracji. Konspiracja, o której pisze Ferguson, polega na upowszechnieniu się nowej świadomości, nowego paradygmatu myślenia, mającego prowadzić do transformacji świata²³. Autorka pisze między innymi o konspiracji w nauce, polityce, medycynie czy edukacji. Nastrój nadziei, optymizmu zaczyna przenikać do różnych sfer życia człowieka.

Choć konspiracja, o której pisze Ferguson, z socjologicznego punktu widzenia ma już zupełnie inny charakter niż konspiracja charakteryzowana przez Georga Simmela²⁴ i zapewne należy to pojęcie traktować jako metaforę²⁵, analiza New Age w kategoriach konspiracji, pozwala poszerzyć problematykę New Age o jego powiązanie z popkulturą. Wprowadzając w społeczny obieg wyrażenie „konspiracja Wodnika”, Ferguson zwracała uwagę, że źródła tej konspiracji są „stare i głębokie”²⁶. New Age stanowi więc w interpretacji badaczki punkt kulminacyjny w historii ezoteryzmu. Wiedza posiadająca status ezoterycznej, transmitowana w ramach małych grup o ograniczonym zasięgu w czasach konspiracji Wodnika, przyjmując formę globalnej sieci, a właściwie SPIN²⁷, przenika do kulturowego mainstreamu. Doświadczenie poszukiwania dróg wewnętrznego wyzwolenia niegdyś praktykowane przez nielicznych inicjowanych – jak zauważa Ferguson – zaczyna być dzisiaj praktykowane przez wielu ludzi z najróżniejszych środowisk społecznych.

Konspiratorzy są wszędzie – w szpitalach, na uniwersytetach czy w rządzie. Idee spod znaku Wodnika artykułowane są przez współczesne media i to właśnie one nadają specyficzny charakter konspiracji. Idea otwartej konspiracji Wodnika zakłada *de facto* przekonanie, że nadzieja staje się jednym z najważniejszych składników współczesnej kultury, a jednocześnie „okultury”²⁸, którą potraktować można jako kulturowe podłoże New Age. Duchowość New Age nie jest bowiem zjawiskiem odizolowanym od współczesnej kultury, wręcz przeciwnie, odzwierciedla ona znaczenia i wartości

²² Ferguson nawiązuje tutaj do książki „The Open Conspiracy” H.G. Wellsa.

²³ M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time*, s. XXV.

²⁴ Zob. G. Simmel, *Tajność i tajny związek*, [w:] Tenże, *Socjologia*, tłum. M. Łukaszewicz, Warszawa 1975, s. 383–472. Cechami, które Simmel przypisywał związkom tajnym są między innymi wewnętrzna zwartość, centralizacja, stopień wtajemniczenia czy w końcu świadomość odrębności. Jeśli chodzi o New Age, trudno przypisać mu te cechy.

²⁵ Na ten metaforyczny wymiar pojęć „konspiracja” czy „sieć” zwraca uwagę Zbigniew Pasek (Z. Pasek, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, s. 32).

²⁶ M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time*, s. XXVI.

²⁷ „Segmented Polycentric Integrated Networks” – wyrażenie ukute przez Luther Gerlach i Virginie Hine. Ferguson także odwołuje się do tego wyrażenia (M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time*, s. 227–228).

²⁸ Jest to zbitka dwóch pojęć: „okultyzm” i „kultura”.

podzielane przez wielu współczesnych ludzi. Christopher Partridge, który spopularyzował pojęcie okultury (*occulture*), pozwala nam zrozumieć mechanizm kulturowego transferu idei, ale i postaw czy praktyk, które Ferguson określała mianem spisku Wodnika. Charakterystyczne dla New Age tematy przesunięcia od religii do duchowości, zwrotu w stronę jaźni, przesunięcia od zewnętrznego autorytetu w stronę wewnętrznych poszukiwań, przyczyniły się do popularyzacji samego ezoteryzmu²⁹, stąd, wchodząc w główny nurt kultury, przestał być on elementem kulturowego undergroundu, tracąc swój konspiracyjny, a zarazem ezoteryczny charakter. Gruntem sprzyjającym upowszechnianiu się ezoteryzmu są – jak zauważa Partridge – wartości postmaterialistyczne, uwypuklające autoekspresję, subiektywizację oraz doświadczenie³⁰. Trudno samej koncepcji społeczeństwa postmaterialistycznego, która jest *de facto* socjologiczną interpretacją koncepcji potrzeb Abrahama Masłowa, nie uznać za *par excellence* optymistyczną. Trudno też nie wspomnieć o związkach Masłowa z działalnością Instytutu Esalen w Kalifornii, którego był częstym gościem, instytutu tak ważnego w dziejach kontrkultury i New Age.

Okulturowe tematy, spośród których do najważniejszych zaliczyć trzeba: przekonanie o duchowym charakterze świata, tematykę samorozwoju, samopoznania, samorealizacji, autoekspresji, samodoskonalenia, dbałości o zdrowie, powiązane są z wierzeniami, postawami i praktykami. Dostosowywane do oczekiwań adresata pojawiają się w popkulturowej, jak i filozoficznej oprawie, funkcjonując na pograniczu świata religii, sztuki czy nauki. Światopogląd, oparty na kontestacji mechanistycznej wizji świata, apologii pojęcia życia, odrzuceniu dualizmu na rzecz holizmu, słowem: apoteozie organicyzmu³¹, charakteryzuje także New Age.

Po blisko 35 latach od opublikowania *The Aquarian Conspiracy* trudno uznać, by utopia Wodnika, zakładająca budowę nowego ładu, której podstawą miałyby stać się wzajemne zrozumienie, wzajemna sympatia i niestosowanie przemocy, została zrealizowana, co nie znaczy jednak, że żaden z tematów czy wodnikowych postulatów nie stał się elementem kulturowego mainstreamu (zob. np. holizm, poszukiwania duchowe, wyzuczenie na samorozwój czy środowisko naturalne). Trudno jednak uznać, że mamy do czynienia z nastaniem epoki nadziei. Po 35 latach nie sposób pominąć i wewnętrznej transformacji, którą przeszedł sam New Age. Mas-

²⁹ Ch. Partridge, *Occulture is Ordinary*, [w:] *Contemporary Esotericism*, red. E. Asprey, K. Granholm, Lancaster-Bristol 2013, s. 113.

³⁰ Tamże, s. 115.

³¹ Na temat światopoglądu New Age zob.: C. Campbell, *A New Age theodicy for a new age*, [w:] *Peter Berger and the Study of Religion*, red. L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin, London–New York 2001, s. 77–78.

simo Introvigne razem z PierLuigim Zoccatellim, zastąpili wręcz termin „New Age” terminem „Next Age”³². Introvigne, odwołując się do włoskich doświadczeń, wykorzystuje termin „Next Age (mający, jak sam zaznacza, emiczny charakter) do opisu procesu prywatyzacji fenomenu New Age. O ile „klasyczne” New Age z lat 60. ubiegłego wieku nosiło utopijny, millenarystyczny charakter, o tyle Next Age charakteryzować ma ucieczka od utopii, od millenarystycznego myślenia, a także obietnica indywidualnego szczęścia³³. Ten utopijny charakter wpisany był jeszcze w ideę konspiracji Wodnika Ferguson. Choć Next Age, będąc *de facto* następnym pokoleniem New Age, staje się spadkobiercą wielu idei Nowej Ery, abdykował już w kwestii transformacji ładu społecznego. Protagonisci idei spod znaku Wodnika żyjący już w XXI wieku, w czasach „zderzenia kultur”, żyjący w cieniu zniszczonych wież World Trade Center, odczuwający na sobie konsekwencje gospodarcze wywołane upadkiem banku Lehman Brothers, wydają się dzisiaj mniej myśleć o „dobrostanie” świata i transformacji planety. „Dzieci New Age” wydają się być bardziej realistyczne, ale i egoistyczne. Ich poprzednicy oczywiście także głosili pochwałę wewnętrznej transformacji, poszukiwali szczęścia, pracowali nad własnym dobrostanem, tyle, że w tle obecne było rojenie o transformacji społeczeństwa, o szczęściu, ale w skali zbiorowej. Jak pisała Ferguson, te indywidualne wysiłki przełożą się w końcu na cywilizacyjną transformację. Nadzieja miała u Ferguson wymiar ogólnospołeczny, przez adeptów Next Age została sprywatyzowana. Next Age doskonale dopasował się do zasad regulujących życie w społeczeństwie wysokiej konsumpcji, tak, że jego symbolem staje się dzisiaj Deepak Chopra, który swego czasu wywołał skandal, stwierdzając, że New Age nie jest dla biednych³⁴. Jak pisał Massimo Introvigne, kiedy optymistyczne proroctwo progresywnego millenarystu upada, jedyną możliwością staje się jego prywatyzacja³⁵.

New Age zawiera w sobie wiele wymiarów: ontologiczny, epistemologiczny, estetyczny, socjologiczny, czy w końcu antropologiczny. Chciałbym zwrócić szczególną uwagę na ten ostatni, antropologiczny wymiar, w którym tak mocno zaznaczona perspektywa *homo esperans* rzutuje na pozostałe wymiary. Nadzieja przenika światopogląd New Age, zwłaszcza w postaci, którą nadała mu Marilyn Ferguson. Nadzieja przenika ewolucyjną perspektywę New Age – przypomina tutaj bez wątpienia wielką wizję

³² Zob. M. Introvigne, P. Zoccatelli, *New Age Next Age. Una nuova religiosità dagli anni '60 a oggi*, Firenze 1999.

³³ M. Introvigne, *After the New Age: Is There a Next Age?*, [w:] *New Age Religion and Globalization*, red. M. Rothstein, Aarhus 2001, s. 61–67.

³⁴ Tamże, s. 64.

³⁵ Tamże.

nadziei stworzoną przez Pierre'a Teilharda de Chardin³⁶ – przenika perspektywę poznawczą człowieka czy „socjologię” Wodnika manifestującą się w idei otwartej konspiracji. Choć nadzieja pierwszego pokolenia adeptów New Age na transformację całej planety jakoś skarłowaciała, to jednak wiele elementów samego światopoglądu Wodnika przeniknęło do kulturowego mainstreamu. Wiele wątków (np. dotyczących alternatywnych dróg poznania) na dobre zadomowiło się w popkulturze, stając się tematami powieści czy filmowymi (np. *Z Archiwum X* czy *Star Wars*), zmieniając nasz sposób myślenia o świecie (przenikanie duchowości do sportu czy gotowania). Nie o to jednak, można sądzić, tak do końca chodziło Marilyn Ferguson.

Andrzej Kasperek

Conspiracy of hope or the Aquarian conspiracy according to Marilyn Ferguson. A study on hope in New Age spirituality

What is undertaken in this study is an attempt to detect hope in New Age spirituality by referring to Marilyn Ferguson's book *The Aquarian Conspiracy*. Applying H. G. Wells's idea of the open conspiracy, Ferguson combines the Aquarian conspiracy with the hope for "awakening of humanity". The conspiracy she writes about consists in popularization of new consciousness, a new paradigm of reasoning, which should bring about a transformation of the world. As Ferguson claimed, the mood of hope and optimism begins to permeate various areas of human life (science, politics, medicine, education). The author also focuses on the issue of privatization of hope in the New Age, 35 years after Ferguson's book was published.

Key words: Marilyn Ferguson, hope, The Aquarian Conspiracy, New Age

Słowa kluczowe: Marilyn Ferguson, nadzieja, konspiracja Wodnika, New Age

³⁶ Teilhard de Chardin w swojej twórczości także odwołuje się do pojęcia konspiracji (które pojawia się u niego w kontekście nadziei), choć dość nowatorsko rozumianego. W eseju *Energia miłości* pisał: „doszliśmy do decydującego punktu ewolucji ludzkiej, skąd jedyna droga naprzód – to wspólne namierzone zaangażowanie, 'kon-spiracja', czyli jedność inspiracji i aspiracji. Dalsze zaufanie do porządku społecznego opartego na przymusie zewnętrznym oznaczałoby po prostu wyrzeczenie się wszelkiej nadziei na doprowadzenie ducha Ziemi do kresu rozwoju” P. Teilhard de Chardin, *Energia miłości*, tłum. W. Sukiennicka, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, s. 182.

Agata Ostrowska-Knapik
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
Willowa 2, Bielsko-Biała
aostrowska@ath.bielsko.pl

Czeskie i polskie związki frazeologiczne z komponentem NADZIEJA

Pojawienie się leksemu *nadzieja* autor *Słownika etymologicznego języka polskiego*¹ datuje na XIV w. Wyraz ten pochodzi z prasłowiańskiego *naděja* ‘nadzieja, oczekiwanie’ utworzonego od prasłowiańskiego przedrostkowego *nadějati sę*, które z kolei powstało od psł. *dějati sę* ‘odbywać się, zdarzać się, zachodzić, stawać się; podziwiać się, przepadać, znikać’. *Nadzieja* to oczekiwanie na coś pożądanego, na to, że w przyszłości spełnią się czyjeś życzenia², marzenia, wydarzą się pozytywne dla nas rzeczy. *Nadzieją* mogą również zostać nazwane osoby, w przypadku których zakładamy, że przyniosą, będą mieć wpływ na pozytywne wydarzenia, których oczekujemy. Identyczny zakres semantyczny ma czeski wyraz *naděje* (1. *víra, důvěra v něco příznivého*; 2. osoba (osoby) událost ap., o kt. se věří, že splní příznivé očekávání³). Język czeski jest jednak bogatszy w synonim *důvěra*, którego etymologię *Etymologický slovník jazyka českého*⁴ wywodzi od prasłowiańskiego *prъvajъ, prъvati* w znaczeniu ‘mieć nadzieję’, na gruncie polskim powstało *ufać, zaufać*. Język czeski posiada derywat w postaci przymiotnika *nadějný* w znaczeniu ‘obiecujący, perspektywiczny’, który polszczyzna oddaje poprzez *pełen nadziei*.

W nawiązaniu do powyższego można dokonać podziału związków frazeologicznych z komponentem NADZIEJA na takie, które dotyczą oczeki-

¹ W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 347.

² *Wielki słownik języka polskiego* <http://www.wsjp.pl> [dostęp: 27.11.2015]

³ *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*, Praha 2003.

⁴ V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1997, s. 387.

wania, ufności, że wydarzy się coś pozytywnego lub utraty tej ufności oraz na takie, które odnoszą się do osoby/osób czy zdarzeń, będących warunkiem koniecznym, by oczekiwania czy marzenia się spełniły.

Na zasób słownikowy użytkowników danego języka składają się dwa typy jednostek, są to wyrazy i frazeologizmy. Zarówno wyrazy jak i frazeologizmy stanowią składniki wypowiedzi i tekstów⁵. W *Słowniku wiedzy o języku* pojęcie frazeologizmu zostało zdefiniowane następująco: „utrwalone zwyczajem połączenie dwu lub więcej wyrazów. Jego znaczenie jest całościowe i przenośne, nie wynikające ze znaczenia poszczególnych składników”⁶.

Andrzej Maria Lewicki⁷ uważa, iż związek frazeologiczny cechują:

- „1. nieciągłość kształtu jednostki występującej w realizacji tekstu,
2. właściwy każdemu frazeologizmowi zakres zmienności składu morfemowego lub składu leksemowego w realizacjach tekstowych,
3. wchodzenie w relację kształtowej tożsamości komponentów związku frazeologicznego z wyrazami będącymi samodzielnymi jednostkami tekstowymi,
4. brak symetrii między planem treści a planem wyrażania niedający się opisać za pomocą reguł kategorialnych,
5. przynależność większości związków do systemu tzw. wtórnej nominacji, tzn. uzależnienie ich użycia nie tylko od celów przekazu informacji w określonym kodzie, ale też od innych celów pragmatycznych.”

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie wyników przeprowadzonej analizy związków frazeologicznych funkcjonujących w dwóch językach słowiańskich – polskim i czeskim, których komponent stanowi *nadzieja*. Czy *nadzieja* wchodzi w relacje i skład frazeologizmów w tak bliskich sobie językach w odmienny sposób? Na czym zasadzają się owe różnice?

Materiał leksykalny wyekscerpowano z wymienionych poniżej słowników: *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego. Wyrażenia, zwroty, frazy* Piotra Müldnera-Nieckowskiego⁸, *Slovník české frazeologie a idiomatiky* pod redakcją Františka Čermáka⁹, Jiřího Hronka oraz Jaroslava Machača, *Slovník česko-polski* Karela Olivy¹⁰, *Czesko-polski słownik skrzydlatych słów* Tere-

⁵ A. M. Lewicki, A. Pajdzińska, *Frazeologia* [w:] *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Lublin 2001, s. 6.

⁶ I. Plóciennik, D. Podlaska, *Słownik wiedzy o języku*, Warszawa–Bielsko-Biała 2008, s. 75–76.

⁷ A. M. Lewicki, *Problemy opracowania słownika frazeologicznego*, [w:] A. M. Lewicki, A. Pajdzińska, B. Rejakowa, *Z zagadnień frazeologii*, Warszawa 1987, s. 5–38.

⁸ P. Müldner-Nieckowski, *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego. Wyrażenia, zwroty, frazy*, Warszawa 2004.

⁹ F. Čermák red., J. Hronek, J. Macháč, *Slovník české frazeologie a idiomatiky*, Praha 1983–1994.

¹⁰ K. Oliva, *Slovník polsko-český*, Praha 1999.

sy Zofii Orłoś i Joanny Hornik¹¹, *Czesko-polski słownik zdradliwych wyrazów i pułapek frazeologicznych* oraz *Wielki czesko-polski słownik frazeologiczny* oba pod redakcją Teresy Zofii Orłoś^{12,13}, *Słownik frazeologiczny czesko-polski* Haliny Pietrak-Meiser¹⁴, a także *Wielki słownik języka polskiego*² i *Slovník současné češtiny*¹⁵. W przypadku braku obecności ekwiwalentu w powyższych słownikach dokonano przeglądu Narodowego Korpusu Języka Polskiego (dalej również jako NKJP)¹⁶ oraz Narodowego Korpusu Języka Czeskiego (dalej również jako NKJCz)¹⁷. Znaczenie frazeologizmów podano w pojedynczym cudzysłowie.

W zebranym materiale można wyróżnić następujące podstawowe typy międzyjęzykowych ekwiwalentów frazeologicznych¹⁸:

1. identyczne albo podobne formalnie i w pełni pokrywające się znaczeniowo

• **błysk/ promyk/ promień/ iskra/ iskierka nadziei – záblesk/ paprsek/ jiskra/ jiskérka/ jiskřička naděje** ‘niewielka szansa, ale istniejąca’. W tym samym znaczeniu występuje w języku czeskim jeszcze jeden frazeologizm, ale o odmiennym obrazowaniu: **světlo naděje**. Zaklasyfikowany jako książkowy **czynić** oraz potocznie używany frazeologizm **robić »komuś« nadzieje »na coś« to dělat někomu naděje na něco** ‘obeцyBać coś komuś, przekonywać, że coś jest możliwe’ może występować jeszcze w innym wariantcie z czasownikiem **dávat**. Bardzo podobny formalnie **czynić/ robić »komuś« nadzieje** z odpowiednikiem **dělat někomu naděje** ‘obeцyBać niekonkretnie, ogólnie’ posiada jeszcze drugie znaczenie ‘przyjmować zaloty, oświadczyć, okazywać przychylność’ oraz **robić sobie nadzieje – dělat si naděje na něco** ‘przekonywać siebie, wmawiać sobie, że coś jest możliwe’. Polskiemu frazeologizmowi **dać »komuś« nadzieję** oprócz identycznego **dát někomu naději** odpowiadają jeszcze warianty **poskytnout někomu naději** oraz **dodat někomu naději**. ‘Dawać komuś powody do przypuszczeń, że oczekiwania się spełnią’ znalazło wyraz w związku **»ktoś, coś« budzi/rozbudza/wzbudza w »kimś« nadzieję –**

¹¹ T.Z. Orłoś, J. Hornik, *Czesko-polski słownik skrzydlatych słów*, Kraków 1996.

¹² *Czesko-polski słownik zdradliwych wyrazów i pułapek frazeologicznych*, red. T.Z. Orłoś, Kraków 2003.

¹³ *Wielki czesko-polski słownik frazeologiczny*, red. T.Z. Orłoś, Kraków 2009.

¹⁴ H. Pietrak-Meiser, *Słownik frazeologiczny czesko-polski*, Lublin 1993.

¹⁵ *Slovník současné češtiny* <http://www.nechybujte.cz/slovník-soucasne-cestiny> [dostęp: 27.11.2015].

¹⁶ Narodowy Korpus Języka Polskiego 2008–2010 [dostęp: 15.11.2015].

¹⁷ M. Křen, T. Bartoň, V. Cvrček, M. Hnátková, T. Jelínek, J. Koček, R. Novotná, V. Petkevič, P. Procházka, V. Schmiedtová, H. Skoumalová: *SYN2010: zánově vyvážený korpus psané češtiny*. Ústav Českého národního korpusu FF UK, Praha 2010. <http://www.korpus.cz> [dostęp: 12.11.2015].

¹⁸ Podział przyjęto za Teresą Zofią Orłoś, która wyszczególniła polskie odpowiedniki czeskich związków frazeologicznych w *Studiach z frazeologii czeskiej i polskiej*, Kraków 2005, s. 109.

budit/ vzbudit/skýtat naději »v kom«. Kolejnymi związkami zaliczonymi do typu pełnych międzyjęzykowych ekwiwalentów frazeologicznych są: **»ktoś« jest »czyjąś« nadzieją – někdo je či nadějí** ‘ktoś wierzy w czyjś rozwój, sukces, powodzenie’; **mała/ nikła/ wątła nadzieja – malá/ nepatrná naděje** ‘mała szansa’; **mieć nadzieje na przyszłość – mít naději na lepší budoucnost** ‘spodziewać się, że przyszłość będzie lepsza’; **mieć nadzieję – mít/chovat naději** ‘wierzyć w pomyślność, w pozytywny przebieg wydarzeń’; **mieć nadzieję na »coś« – mít naději na něco** ‘wierzyć, ufać, że coś się wydarzy’; **nadzieja błyska/ świta »komuś« – svítla mu naděje** ‘ktoś zaczyna wierzyć, że spełnią się jego oczekiwania’; **nie tracić nadziei – neztrácet naději** ‘nie przestawać ufać w pozytywny przebieg wydarzeń’; **»ktoś, coś« odbiera »komuś« nadzieję/ odebrać »komuś« nadzieję – brát někomu naději/ vzít někomu naději**, pozbawia kogoś złudzeń/ pozbawić kogoś złudzeń’; **ostatnia nadzieja – jediná naděje** ‘ostatnia, jedyna możliwość’; **płonna nadzieja – plané naděje** ‘nieuzasadnione oczekiwania’; **pokładać nadzieję w »kimś« – vkládat/ skládat/ klást naděje do někoho/ něčeho** ‘wierzyć w kogoś’, w *Wielkim słowniku frazeologicznym języka polskiego*. Wyrażenia, zwroty, frazy oznaczono jako błędny związek: **pokładać nadzieję w »czymś«,** który w języku czeskim funkcjonuje również w stosunku do **»czegoś«**; **porzucać (wszelką) nadzieję – zanechat vši naděje, vzdát se (vši) naděje** ‘całkowicie przestawać ufać, wierzyć w pomyślny przebieg wydarzeń’; **tracić/ stracić nadzieję – ztratit/pozbyt naději** tracić wiarę w pomyślny przebieg wydarzeń; **w nadziei, że... – učinit co v naději, že** spodziewając się czegoś; **wyrażać nadzieję – vyslovit naději** wypowiadać swoją wiarę w powodzenie jakiegoś przedsięwzięcia; **z nadzieją patrzeć w przyszłość – hledět do budoucnosti s nadějí** ‘myśleć optymistycznie o przyszłości’; **z nadzieją w głosie – s nadějí (v hlase)** ‘wyczekująco, w oczekiwaniu na coś’ **z nadzieją, że... – s nadějí, že** ‘spodziewając się czegoś, licząc na coś’; frazeologizm **źródło nadziei** ‘coś, co pozwala czegoś oczekiwać’ występuje jako **zdroj naděje** w Narodowym Korpusie Języka Czeskiego; występujący w Narodowym Korpusie Języka Polskiego frazeologizm **pogrzebać nadzieje – pohřbít své naděje/svou naději na něco** ‘całkowicie przestać ufać w spełnienie czegoś’;

2. frazeologizmy różniące się pod względem formalnym, ale w pełni pokrywające się znaczeniowo

• frazeologizmy różniące się przyimkiem: **być przy nadziei – být v naději** ‘być w ciąży, oczekiwać narodzenia dziecka’, oba frazeologizmy oznaczone kwalifikatorem jako przestarzałe;

• frazeologizmy z odmiennymi czasownikami: **»coś« napawa nadzieją – dodávat naděje** ‘daje wiarę w pomyślność, w spełnienie oczekiwań’; **czepiać się nadziei – chytit se naděje** ‘angażować się w coś niepewnego’; **czynić/ robić nadzieje – dávát někomu naději** ‘obeцywać coś komuś’; **krzepić/ podtrzymywać w »kimś« nadzieję – dodávat naděje** ‘wspierać kogoś w przekonaniu, że zrealizuje swoje zamierzenia’; **»ktoś, coś« rozbi-ja/ rozwiewa nadzieje – zhatit, zkroutit čí naděje** ‘pozbawiać kogoś złudzeń’; **nadzieja krzepi/ ożywia/ podtrzymuje »kogoś« – udržovat si naději** ‘pomagać, wspierać kogoś’; **wiązać z »kimś, czymś« nadzieje – vkládat naděje do někoho/ v někoho, v něco** ‘spodziewać się czegoś korzystnego, pozytywnego po kimś, czymś’; **»czyjeś« nadzieje wiążą się z »kimś, czymś« – upínat naděje** odnotowano w NKJCz ‘ktoś liczy na kogoś, coś, przewiduje, że ktoś, coś mu pomoże’; **żywić nadzieję – chovat naději** ‘ufać, że spełnią się oczekiwania’;

• związki różniące się dodatkowym komponentem w postaci przymiotnika: **nie robić »komuś« nadziei – nedělat/ nedávat »někomu« falešnou naději** ‘nie obiecywać komuś realizacji czegoś’; **robić sobie nadzieje – dělat si falešné naděje na něco** ‘przekonywać siebie, wmawiać sobie, że coś jest możliwe’; **wzbudzać w »kimś« nadzieję – vzbuzovat falešnou naději** ‘dawać komuś powody do przypuszczeń, że oczekiwania się spełnią’;

• frazeologizmy z odmienną częścią mowy **»czyjeś« nadzieje spełzły na niczym – mylná/ falešná/ bláhová/ klamná naděje** ‘nie spełniły się czyjeś oczekiwania, wyobrażenie czegoś okazało się fałszywe’;

3. frazeologizmy pokrywające się w pełni znaczeniowo, ale z inną ob-razowością

• **karmić się/ żyć nadzieją – kojit se nadějí na něco / že** ‘oczekiwać na coś, czerpać siły z wiary, że coś pozytywnego się wydarzy’ (czes. kojit – pol. karmić piersią); **»komuś« przyświeca nadzieja – jde za nadějí** ‘ktoś działa z wiarą w pozytywne zakończenie’ (jde – idzie); **zgasić w kimś ostatnią iskrę / iskierkę nadziei – zbavit někoho poslední naděje** ‘pozbawić kogoś złudzeń’ (zbavit – pozbawić), **pohřbít v někom všechny naděje – pozbavić kogoś nadziei** ‘odebrać komuś złudzenia, że coś zakończy się pozytywnie’ (pohřbít – pochować); **»ktoś, coś« rodzi »w kimś« nadzieję – vlévát / vlít někomu naději do žil** ‘wzbudza wiarę w pomyślny rozwój spraw’ (vlít do žil – wlać w żyły); **ożivit naději – roz-budzić w »kimś« nadzieję** ‘dawać komuś powody do przypuszczeń, że oczekiwania się spełnią’ (oživit – ożywić)

oraz

4. frazeologizmy bezekwiwalentowe

poniżej zamieszczono wykaz frazeologizmów, których ekwiwalentów nie odnotowano w żadnym z wymienionych powyżej dwujęzycznych słownikach związków frazeologicznych ani w pozycji *Slovník české frazeologie a idiomatiky* pod red. Čermáka, jak i w Narodowym Korpusie Języka Czeskiego: **cała nadzieja w «kimś, czymś»** ‘wyłącznie ktoś, coś może spełnić oczekiwania, umożliwić osiągnięcie czegoś’; **cała nadzieja w tym, że...** ‘pozytywna realizacja zależy od tego, że’; **chwytać się nadziei** ‘wspierać się wiarą, przekonaniem, że spełnią się czyjeś oczekiwania’; **cień nadziei** ‘bardzo mała szansa na zrealizowanie czegoś’; **cieszyć się nadzieją** ‘dodać sobie otuchy, pocieszać się’; **mieć cichą nadzieję** ‘oczekiwać czegoś skrycie’; **»czyjeś« nadzieje zawiodły** ‘coś się komuś nie udało’; **»ktoś, coś« rokuje nadzieje** ‘ktoś, coś dobrze się zapowiada’; **»ktoś« pełen nadziei** ‘taki, który w pełni ufa, że coś się spełni’; frazeologizm oznaczony jako pospolity: **słaba nadzieja** ‘małe prawdopodobieństwo jakiegoś pozytywnego zdarzenia’ por. wyżej *mała nadzieja*; **mamić, łudzić »kogoś« nadzieją** ‘bezpodstawnie rozbudzać czyjeś oczekiwania’; **nadzieja kołacze (się) w sercu** ‘ktoś ma niejasne, niesprecyzowane uczucie, że coś zakończy się pozytywnie mimo niesprzyjających warunków’; **nadzieja zwycięstwa** ‘wiara pobudzająca do walki w możliwość zwycięstwa, wygranej’ NKJP odnotowuje tylko 2 rezultaty; w *Wielkim słowniku frazeologicznym* związek **niepłonna nadzieja** ‘uzasadniona wiara w sukces’ oznaczono jako przestarzały, nie odnotowuje go również ani jeden z korpusów; **rodzi się nadzieja** ‘powstaje wiara w pomyślny rozwój spraw’; **rozstawać się z nadzieją** ‘przestawać wierzyć w pomyślny rozwój spraw’; **snuć nadzieje** ‘marzyć o czymś, wierzyć w szansę na realizację czegoś’; **trwać w nadziei** ‘nie przestawać wierzyć w pomyślny rozwój spraw’; **kochat se naději** (*kochat se – rozkoszować się*) ‘mieć z czegoś pożytek, rozkosz’; **hýčkat v sobě naději** (*hýčkat – piastować, pielegnować*) ‘wierzyć w pomyślność, w pozytywny przebieg wydarzeń’; **naděje hasne** (*hasne – gaśnie*) ‘przestawać wierzyć w pomyślny rozwój spraw’.

Wśród polskich związków frazeologicznych z komponentem NADZIEJA znalazły się dwa porównania, a mianowicie **nadzieja pryska jak bańka mydlana** oraz **nadzieja rozwiewa się jak mgła**. Oba oznaczają, iż nadzieja ‘okazuje się złudna’ i oba nie posiadają ekwiwalentu w postaci porównania w języku czeskim.

Odrębną grupę stanowią związki frazeologiczne, które posiadają odpowiednik w drugim języku, lecz jest on pozbawiony komponentu NADZIE-

JA: »ktoś, coś« **speľnia** »czyjeś« **nadzieje** 'jest takie, jak ktoś oczekiwał' – **splňuje očekávání**; **mam/ miejmy nadzieję** 'oby to była prawda (!)' **to doufám**; **zawieść** »czyjeś« **nadzieję** 'sprawić komuś zawód, nie zrobić tego, czego ktoś oczekiwał' **zklamat někoho**; **pevná/ jistá naděje** – **niezachwiana pewność/wiara** 'mocne przekonanie, że przyszłość przyniesie coś pozytywnego'; **poslední naděje** 'ostatnia, jedyna możliwość' – **ostatnia deska ratunku**.

Czesko-polski słownik skrzydlatych słów T. Z. Orłós, J. Hornik rejestruje skrzydlate słowa pochodzenia biblijnego określające odrobinę nadziei jako: **světlo v temnotách – światło w ciemności** oraz **zanechte vši naděje, [vy, kteří vstupujete] – porzućcie wszelką nadzieję, [wy, którzy tu wchodzicie]** wywodzące się z Boskiej komedii (*Pieć, 3, 9*) Dantego Alighieri.

Słownik pod red. F. Čermáka nie rejestruje ani jednego porównania, którego komponent stanowiłby leksem 'nadzieja'.

Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego rejestruje przysłowie o złudnej nadziei, które nie posiada podobnego pod względem formalnym ekwiwalentu w języku czeskim: **nadzieja [jest] matką głupich**. Drugim z frekwentowanych przysłów z komponentem *nadzieja* jest: **nadzieja umiera ostatnia** z pełnym ekwiwalentem **naděje umírá poslední**, oznaczające, że 'pomimo niepowodzeń, człowiek wciąż ma nadzieję, że wszystko może się jeszcze pozytywnie zakończyć'. Z kolei *Slovník české frazeologie a idiomatiky* odnotowuje przysłowie Čelakovskiego¹⁹ nieposiadające ekwiwalentu o podobnym obrazowaniu w języku polskim: **naděje ma hluboké dno**, co oznacza, że 'należy mieć nadzieję na powodzenie, pomyślność'.

Świadomość i znajomość różnic pomiędzy międzyjęzykowymi ekwiwalentami frazeologicznymi wpływa na lepsze zrozumienie tekstu jako całości, jego powiązań funkcjno-stylistycznych oraz wewnątrztekstowych, co z kolei ma zasadniczy wpływ na wysoką jakość tekstu wyjściowego²⁰. Dodatkowo związki frazeologiczne mogą podlegać różnym modyfikacjom i przekształceniom w zależności od efektu, jaki zamierza osiągnąć autor danej wypowiedzi czy tekstu, na co tłumacz powinien być przygotowany. Związki frazeologiczne funkcjonujące w języku stanowią o kulturze danej społeczności zintegrowanej określonym kodem językowym, a znajomość ich i właściwe rozumienie sensu jaki niosą, jednoznacznie wskazuje na wysoką kompetencję językową użytkownika. Wyrażanie myśli odbywa się poprzez odpowiedni dobór środków językowych, które pozwalają na opisywa-

¹⁹ František Ladislav Čelakovský w 1852 r. wydał zbiór przysłów słowiańskich *Mudrosloví národa slovanského v příslovích* (*Mądrości narodów słowiańskich w przysłowiach*).

²⁰ I. Bozděchová, *Dvě práce frazeologické z dílny ruských bohemistů* [w:] *Náš řeč*, volume 83 (2000), issue 5.

nie świata jako takiego lub tylko na opisywanie naszego jego postrzegania²¹. Sensy świata domknięte w związkach frazeologicznych obrazują charakter czasu w jakich powstały i/lub funkcjonują. NADZIEJA, ze względu na charakter otaczającej nas rzeczywistości, jest szczególnie istotna dla współczesnego człowieka, który upatruje w niej głębię własnego istnienia.

Agata Ostrowska-Knapik

Czech and Polish phraseological units with the “HOPE” component

There are two types of units constituting a vocabulary range of the speakers of a given language, i.e. *words* and *idiomatic expressions*, which are the components of statements and texts. The article presents the results of the conducted analysis of phraseological units, functioning in two Slavonic languages – Polish and Czech, with the *hope* component. The analysis has revealed that, in the collected material, there are idiomatic expressions with their equivalents which are consistent formally and semantically (e.g. tracić/stracić nadzieję – tratit/ztratit naději), expressions indicating formal differences but semantically corresponding (e.g. być przy nadziei – být v naději), idiomatic expressions with different imaging (karmić się nadzieją – kojit se naději) as well as idiomatic expressions without any equivalents (e.g. nadzieja kołacze (się) w sercu).

Key words: phraseological units, Polish, Czech, hope.

Słowa kluczowe: związki frazeologiczne, język polski, język czeski, nadzieja.

²¹ M. Rembierz, *Zmierzch i mrok. O metaforyce i wartościowaniu doświadczeń egzystencjalnych w kręgu opozycji światłość-ciemność*, „Świat i Słowo” 2(21) 2013, s. 17.

Anna Murawska

Uniwersytet Szczeciński

aleja Papieża Jana Pawła II 22A, Szczecin

a.m.murawska@wp.pl

Nadzieja jako dominanta pomocy osobom terminalnie chorym

Wprowadzenie

Jeden z najznamienitszych myślicieli europejskich, Hans Georg Gadamer, w wieku stu lat (1900–2002) udzielił ostatniego w swoim życiu wywiadu, który został zamieszczony w niemieckim piśmie „Rhein-Neckar-Zeitung” (11 lutego 2002). Filozof zapytany został między innymi o to, jaka byłaby jedna, najważniejsza myśl jego uprawianej niemal przez wiek filozofii. W odpowiedzi ten wielki humanista, który uczestniczył w kształtowaniu życia intelektualnego powojennych Niemiec, Europy i Ameryki Północnej, powiedział: „Moją najważniejszą filozofią, najważniejszą myślą, którą chciałbym przekazać, którą chciałbym, żeby po mnie została, jest: człowiek nie przetrwa bez nadziei”. Te słowa wypowiedziane przez człowieka należącego do grona najwybitniejszych myślicieli są elektryzujące i na początek niech wystarczą za uzasadnienie tytułu niniejszego tekstu.

Co do treści tekstu, to zechcę w nim najpierw wyjaśnić, jak rozumiem nadzieję, pokazując jej złożoność, dynamizm i wielowymiarowość. Wskażę, czym jest dla osób terminalnie chorych i w jaki sposób ujawnia się w ich życiu. Wreszcie rozpatrzę jej znaczenie w pracy z osobami terminalnie chorymi, zwracając uwagę na to, jak praca ta może być „pracą wokół ludzkiej nadziei” (Józef Tischner). Przy omawianiu tych kwestii dodatkowe światło zostanie rzucone na samą naturę nadziei jako kapryśnego i trudno uchwytnego fenomenu. Stwierdzenia zilustrowane zostaną fragmentami wywia-

dów, jakie z osobami terminalnie chorymi i pracownikami szpitala hospicjum stacjonarnego przeprowadziła Julita Macała, przygotowując pod moim kierunkiem pracę magisterską¹.

Kwestie definicyjne

Frekwencja słowa nadzieja w codziennych wypowiedziach jest dość duża. Równie duża jest liczba znaczeń, które w języku są nadziei nadawane. Nie ma tu możliwości, aby je systematycznie prześledzić, mogą tylko powiedzieć, że nadzieja bywa traktowana jako „komunikacyjny wytrych”² (Lech Witkowski), używana w wypowiedziach automatycznie i bezrefleksyjnie, czasem wyłącznie dekoracyjnie dla nadania im pozytywnego zabarwienia. Przypisywane jej znaczenia bywają od siebie bardzo odległe. Jedni, na przykład, przyznają jej znaczenie zbawienne (zarówno w znaczeniu dosłownym, jak i przenośnym), podczas gdy inni uznają ją za niszczącą człowieka, co wyraża bardzo popularna i powszechna formuła: Nadzieja matką głupich. Nierzadko też jest ona traktowana w sposób tkliwy i sentymentalny.

Sądzę, że świadomość wagi i znaczenia nadziei w życiu człowieka nie jest powszechna. Nadzieja bowiem, gdy jest – jest „przezroczysta”. Można ją porównać do powietrza. Oddychamy nim, dzięki niemu żyjemy, ale go nie zauważamy. Dopiero, gdy go zaczyna brakować, odczuwamy jego życiodajne znaczenie, poszukujemy dostępu do niego. Podobnie jest z nadzieją. Doceniamy ją wówczas, gdy zaczynamy odczuwać jej deficyt. Poczucie beznadziei, rozpacz, odślanie, niejednokrotnie w sposób radykalny, nieodzowność nadziei. „Przezroczyść”, a więc i nieuchwytność nadziei są przyczyną nie tylko tego, że myślimy o niej, gdy staje się deficytowa, lecz także powodują trudności w jej definiowaniu i poznawaniu, a także w podejmowaniu działań, aby ją sobie dawać. Nadzieja wymyka się ujęciom definicyjnym. Kiedy sądzimy, że już ją uchwyciliśmy, ukazuje się w innym miejscu, pod inną postacią i w odmiennym kontekście, wymyka się schematom myślowym, a nawet schematy te rozsada.

Mamy też z nią inny jeszcze kłopot wynikający z tego, że stanowi ona głębokie doświadczenie każdego człowieka. Biorąc pod uwagę Marcelowskie rozróżnienie tajemnicy i problemu³, można powiedzieć, że nadzieja,

¹ J. Macała, *Nadzieja w życiu ludzi terminalnie chorych*, niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem Anny Murawskiej, Szczecin 2013.

² L. Witkowski, *Nadzieja jako (za)gubiony klucz i (z)niszczony wymiar edukacji*, [w:] tenże, *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Postulaty, postacie, pojęcia, próby. Odpowiedź na Księgę jubileuszową*, Toruń 2009, s. 574.

³ G. Marcel, *Tajemnica rodziny*, [w:] tenże, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 71–72.

jako głęboko związana z istnieniem człowieka, jest tajemnicą, w której człowiek jest zanurzony⁴. Wkraczając w przestrzeń tajemnicy, zaczynamy poruszać się po ziemi nieznanej, często bez znajomości szlaku i kierunku, ale z doświadczeniem uczestnictwa. Tajemnicy nie da się osiągnąć od zewnątrz. Ona zawsze człowieka przerasta i zaskakuje⁵. Pisanie o nadziei wymaga natomiast potraktowania jej jako problemu, czyli zewnętrznego, obojętnego przedmiotu poznania. Problematyzowanie tego, co jest tajemnicą, jest trudne i niebezpieczne, może zaprowadzić na manowce poznania. Przyjmując nadzieję jako dominantę pomocy osobom terminalnie chorym, trzeba jednak z tym niebezpieczeństwem się zmierzyć i spróbować „schłodzić” to „gorące”, często wyzwalające silne namiętności, doświadczenie.

Nie bez znaczenia dla zrozumienia nadziei, zwłaszcza w odniesieniu do osób terminalnie chorych, jest inne rozróżnienie, którego dokonał Gabriel Marcel. Wyróżnił on dwa typy nadziei: nadzieja intencjonalna wyraża się w sformułowaniu: *Mam nadzieję, że...*, a nadzieja jako dyspozycja (*state of being hopeful*) znajduje wyraz w słowach: *Mam nadzieję*, bez wskazywania ku czemu są skierowane⁶. Filozof sugerował, aby nie przywiązywać się do własnych intencjonalnych nadziei, bowiem to prosta droga do rozpacz. Inspirował raczej do tego, aby nadzieją przewyższać wyobraźnię, rozsądzać to, co znane i wyobrażalne, wznosić się ponad wyobrażenia, na których początkowo się koncentrowaliśmy. Zachęcał, aby pozwolić nadziei wykorzystać jej potencjał i tworzyć nowe, nieznane dotąd możliwości. Jest ona bowiem dynamizmem skierowanym na nieustanne transcendowanie przedmiotów, z którymi na wstępie wydawała się związana⁷. Marcel wprost pisał, że nie stawiając żadnych warunków i granic nadziei „człowiek stanie poza wszelkimi możliwymi zawodami i pozna pewność istnienia, która przeciwstawia się zasadniczej niepewności posiadania”⁸. Również posiadania zdrowia.

W tym miejscu warto jeszcze dopowiedzieć, że nadzieja jest fenomenem złożonym, wielowymiarowym i dynamicznym. Przenika, ale i integruje w sobie różne światy: intelektualny, emocjonalny, społeczny, świat wartości, motywacji i potrzeb.

⁴ W odróżnieniu od tajemnicy, problem to pytanie, na które nie znamy odpowiedzi. Aby ją uzyskać, należy problem rozwiązać, zachowując wobec niego dystans, będąc na zewnątrz. Tamże.

⁵ Por. T. Gaj, *Problem czy tajemnica? „W drodze”* 2011, nr 6.

⁶ Józef Koziński wyróżnił nadzieję partykularną i generalną. Ta pierwsza związana jest z określonym celem. Ta druga „nie ma miejsca i daty», a raczej odnosi się każdej przestrzeni, każdego czasu i każdego czynu.” J. Koziński, *Psychologia nadziei*, Warszawa 2006, s. 40–42.

⁷ A. Murawska, *Edukacja jako troska o nadzieję człowieka*, Szczecin 2011, s. 126.

⁸ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, s. 46–47.

Jutro – czasem nadziei

Oprócz wyżej wspomnianych dymensji, nadzieja ma również wymiar temporalny. Istotne dla niej znaczenie mają wiedza i doświadczenie zgromadzone w przeszłości. Kluczowa jest aktywność podejmowana w teraźniejszości, wszak jutrzejszą nadzieję buduje się dzisiaj. Jednak nadzieja wychylona jest ku przyszłości i do niej się odnosi. To przyszłość jest właściwym środowiskiem i punktem odniesienia dla nadziei. Nadzieja zaś sprawia, że człowiek nie jest zakładnikiem przeszłości i teraźniejszości, transcenduje to, co przemijające, staje się bytem wychylonym w przyszłość, wkracza w horyzont kształtującej się dopiero przyszłości z przekonaniem, że nie niesie ona ostatecznej katastrofy.

W sytuacji osób terminalnie chorych, gdy przyszłość zostaje skrócona do tygodni, dni⁹, a nawet godzin, gdy jutro jest wyjątkowo niepewne i kruche, pojawia się pytanie, czy nadzieja jest możliwa. Nie do rzadkości należy pogląd, że jest ona niemożliwa, że stan terminalny wyklucza nadzieję. Biorąc pod uwagę fakt, że nadzieja jest „ontologiczną potrzebą człowieka”¹⁰, stanowi najwcześniejszą i najbardziej nieodzowną ludzką witalność nieodłączną od stanu pozostawania przy życiu¹¹, a E. Fromm uznał ją za podstawowy warunek bycia człowiekiem¹², odmawianie człowiekowi nadziei byłoby równoznaczne z pozbawianiem go człowieczeństwa i życia, wszak gdy umrze nadzieja, śmierć jest tylko formalnością¹³.

Nadzieja wbrew nadziei

Niezależnie od potocznych przeświadczeń często wykluczających nadzieję u osób terminalnie chorych, badania empiryczne pokazują szerokie jej spektrum. Osoby terminalnie chore, ich lekarze i opiekunowie w badaniach zrealizowanych przez zespół amerykańskich naukowców wymienili następujące nadzieje osób będących w stanach terminalnych:

⁹ Najogólniej można stwierdzić, że o stanie terminalnym mówimy wówczas, gdy leczenie przyczynowe zakończyło się niepowodzeniem, a choroba rozwija się nadal i nieuchronnie prowadzi do śmierci. Stan taki może trwać od kilku miesięcy do kilku tygodni, choć w każdym przypadku przebieg choroby jest niepewny, zdarzają się niespodziewane jej przyspieszenia, zaskakujące spowolnienia, a nawet remisje. Por. K. de Walden-Gałuszko, *Opieka hospicyjna wczoraj i dziś*, [w:] *Hospicja nadziei. Hospices of hope*, tłum. M. Adamczyk, red. W. Falkowski, E. Lewandowska-Tarasiuk, J. Sienkiewicz, Warszawa-Londyn 2004, s. 40–41.

¹⁰ P. Freire, *Pedagogy of Hope*, New York 1994, s. 9.

¹¹ E. Erikson, *Insight and Responsibility*, New York 1964, s. 115.

¹² E. Fromm, *Rewolucja nadziei. W stronę ucywilizowanej technologii*, tłum. H. Adamska, Poznań 1996, s. 85.

¹³ M. Szulakiewicz, *Głosy w dyskusji*, [w:] *Znaki nadziei dla współczesnego świata. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 4-5 listopada 2011 roku*, red. J. Bagrowicz, Toruń 2012, s. 45.

- nadzieja na wyzdrowienie spowodowane siłami nadprzyrodzonymi lub samorzutną remisją choroby;
- nadzieja na życie dłuższe niż to wynika z medycznych rokowań;
- nadzieja na zaistnienie pewnych wydarzeń lub realizację celów;
- nadzieja na przeżycie kolejnego dnia;
- nadzieja na zachowanie własnej wartości i znalezienie sensu życia;
- nadzieja na uleczenie relacji z ludźmi i na szczególny czas z rodziną i przyjaciółmi;
- nadzieja na pomoc w radzeniu sobie z bólem i innymi symptomami choroby;
- nadzieja na dobrą opiekę i wsparcie;
- nadzieja na odnalezienie wiary;
- nadzieja na spokojną śmierć¹⁴.

Można zatem powiedzieć, że nadzieja nie jest rozumiana wyłącznie wąsko jako wyleczenie czy remisja choroby, choć przecież zwrotów choroby, zaskakujących, niepoddających się wyjaśnieniom medycznym, nie można wykluczyć. Zarówno personel medyczny, jak też chorzy i ich opiekunowie dostrzegają, że – mówiąc słowami Gabriela Marcela – „wszystko może nie być stracone, nawet jeśli wyzdrowienie nie nastąpi”¹⁵. Dzieje się tak wówczas, gdy człowiek zamiast „mieć nadzieję” „żyje w nadziei”, nie koncentrując pełnej niepokoju uwagi na uszeregowanych przed nim żalosnych żetonach, które gorączkowo i niestrudzenie liczy i przelicza, dręczony strachem przed ogołoceniem i wyrzuceniem¹⁶. Kiedy wszystko wydaje się stracone, nadzieja jako dyspozycja może stawać się – paradoksalnie – silniejsza niż kiedykolwiek wcześniej.

Ważne jest jednak, aby informowanie pacjenta o jego stanie i możliwym dalszym przebiegu choroby nie dewastowało nadziei, tak jak w sytuacji opisanej przez jedną z pacjentek hospicjum:

To właśnie w szpitalu pani doktor prowadząca mi tę nadzieję zabrała, mówiła, że już jest stan beznadziejny, że już nie mogą mi pomóc więcej, co mogli to wszystko zrobili, dlatego mnie tutaj przywieźli... [k., 87]¹⁷.

¹⁴ J. M. Clayton, P. N. Butow, R. M. Arnold, M. H. N. Tattersall, *Fostering coping and nurturing hope when discussing the future with terminally ill cancer patients and their caregivers*, „Cancer” 2005, nr 103 (9), p. 1968.

¹⁵ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, s. 47.

¹⁶ Tamże, s. 63.

¹⁷ Wszystkie cytowane wypowiedzi pacjentów i pracowników hospicjum pochodzą z: J. Macała, *Nadzieja w życiu ludzi terminalnie chorych*, niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem Anny Murawskiej, Szczecin 2013. Autorce bardzo dziękuję za wyrażenie zgody na ich wykorzystanie. W cytowanych fragmentach wywiadów z pacjentami litery oznaczają płeć, a liczby wiek pacjenta/pacjentki.

A przecież pozostaje całe spektrum sposobów kontrolowania objawów choroby, łagodzenia ich, czy udzielania wsparcia we wszystkich jego wymiarach. Wydaje się, że nie ma takiej sytuacji, w której pomoc nie byłaby możliwa. Ilustracją jest wypowiedź innej z pacjentek:

[...] kiedyś nadziei było zdecydowanie mniej, myślałam, że jak już tu przyślam [do hospicjum – A. M.] to chyba ostatecznie, ale ci ludzie, personel obsługa, tutaj jest całkiem inaczej, w szpitalu to ludzie tak obojętnie podchodzili. Bardzo szczęśliwa jestem, że się tu dostałam [k., 87].

Przywołane wcześniej szerokie spektrum nadziei w sytuacji choroby terminalnej przekonuje o randze nadziei i jej nieodzowności. Chroni – jak pisał Gabriel Marcel – przed nabywaniem „*habitusu* chorego”¹⁸, który człowieka determinuje, wypacza, degraduje wyłącznie do roli pacjenta. Potwierdzenie znaczenia nadziei znaleźć można w wypowiedzi zatrudnionej w hospicjum psychołożki:

[Nadzieja jest – A. M.] bardzo, bardzo ważna, ponieważ nadzieja, z jaką żyją z dnia na dzień, pozwala im w ogóle funkcjonować, pozwala im funkcjonować w chorobie, pozwala im nie poddawać się. [...] kiedy nie ma tej nadziei, kiedy mu ją odebrano, to bardzo często bywa tak, że choroba bardzo szybko postępuje i tacy pacjenci bardzo szybko od nas odchodzą. Więc myślę, że nadzieja w tym miejscu to taka podstawa do tego, aby oni w ogóle funkcjonowali, do tego, aby tutaj żyli, w hospicjum.

Treść nadziei wskazuje kierunki i zasady opieki nad osobami terminalnie chorymi tak, aby opieka ta nie niszczyła nadziei, lecz – przeciwnie – była „pracą nad nadzieją”. Niektóre z nich omówię w dalszej części tekstu.

Przeciw nadziei wyobcowanej

Jakkolwiek nadzieja ma swoje odniesienia do przyszłości, przyszłość jest jej horyzontem, to jednak nie można jej utożsamiać z biernym oczekiwaniem na to, że wydarzy się coś, czego pragniemy. Wiesław Łukaszewski wyodrębnił dwie wersje nadziei. Obie wiążą się z oczekiwaniem, z tym, że pierwsza to oczekiwanie, iż zdarzy się coś pozytywnego, korzystnego. Druga natomiast to oczekiwanie, że dokona się samemu czegoś pozytywnego, korzystnego¹⁹. Taką nadzieję, która jest wyłącznie pasywnym oczekiwaniem „na nadejście czasu”, Erich Fromm nazwał wyobcowaną²⁰. Wyobcowaną,

¹⁸ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, s. 42.

¹⁹ W. Łukaszewski, *Szanse rozwoju osobowości*, Warszawa 1984, s. 303–305.

²⁰ E. Fromm, *Rewolucja nadziei. W stronę uczłowieczonej technologii*, dz.cyt., s. 15.

bo zupełnie oddzieloną od terażniejszości, tak skoncentrowaną na przyszłości, że aż ślełą na to, co tu i teraz można zrobić, aby dać sobie nadzieję.

W chorobie terminalnej możliwości działania człowieka są w znaczący sposób ograniczone. Szczegółowe badania źródeł autobiograficznych osób dotkniętych cierpieniem prowadzone przez G. Riemanna i F. Schützego pokazały pewne wspólne cechy trajektorii cierpiących, a wśród tych cech utratę osobistej zdolności do kontrolowanego działania²¹. W tych okolicznościach niezwykle istotne jest aby, pomagać chorym, na tyle, na ile to możliwe, realizować ich cele lub/i umożliwić udział w wydarzeniach, które są treścią ich nadziei (nadzieja na zaistnienie pewnych wydarzeń lub realizację celów). Stworzenie sposobności dla wypełnienia jakiegoś zobowiązania, które nie zostało zrealizowane do czasu zachorowania czy też dla doświadczenia czegoś, na co wcześniej brakowało czasu może być sposobem ocalania nadziei. Niezwyklej uważności, ale i delikatności potrzeba, aby nadzieje pacjentów w tym zakresie rozpoznać i zachęcić do ich realizacji, dopóki siły chorego na to pozwalają.

W sytuacji, gdy z powodu szybkiego postępowania choroby perspektywa czasowa zostanie radykalnie skrócona, a siły pacjenta zredukowane, pozostaje nadzieja na przeżycie kolejnego dnia. Zwracała na to uwagę hospicyjna psycholożka:

[Nadzieją są – dop. A. M.] codzienne czynności, które są w stanie [pacjenci – dop. A. M.] wykonać, bardzo często też im pokazujemy, jeśli nie mają nadziei w ogóle, albo ta nadzieja jest bardzo mała, jak dużo są jeszcze w stanie zrobić i szukamy wspólnie z pacjentem tych małych nadziejek typu: że przyjdzie jutro nowy dzień, że przyjdzie do pana rehabilitant i zobaczy na ile będzie pan w stanie się samodzielnie poruszać, wtedy pacjent do tego następnego dnia żyje tą nadzieją [...].

Nadzieja ocalająca wartość człowieka

O ludzkiej nadziei, jej sile, jakości i głębi, decyduje doświadczenie wartości, które leżą u jej źródeł. Nadzieja potrzebuje świata wartości i odkrycia w nim tych, ku którym trzeba dążyć i dla których warto żyć.

²¹ G. Riemann, F. Schütze, „Trajektorja” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i beładnych procesów społecznych, tłum. Z. Bokszański, A. Piotrowski, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 2, s. 91–93. Inne wspólne cechy wyłonione przez G. Riemanna i F. Schützego to postrzeganie samego siebie jako ofiary zewnętrznych, przytłaczających, niezrozumiałych mocy, dezorganizacja życia, poczucie stawania się obcym samemu sobie, obniżenie wrażliwości intelektualnej i emocjonalnej oraz ograniczenie zdolności nawiązywania i organizowania kontaktów z otoczeniem.

Podstawową wartością jest człowiek. Nadzieja zaś jest sposobem ochrony tej wartości. Swoją nadzieją wszak – jak pisał Józef Tischner – człowiek broni siebie i walczy o swą ludzką twarz²². To nadzieja sprawia, że walczymy do końca, nawet wtedy, gdy – używając wyrażenia Alberta Camusa – pozostaje tylko „nadzieja, że nadzieja przyjdzie”, tak jak wyraziła to jedna z pacjentek hospicjum:

W tej chwili nie wiem, już nie wiem. Gdzieś mi ta nadzieja uciekła, ale mam nadzieję, że już powolutku zacznie wracać...już wraca [k., 76].

Nadzieja daje odpór zagrożeniom. Wobec wartości, jaką jest człowiek, tracą one swoją potęgę. To w nadziei ma swój wyraz godność człowieka jako istoty, która pokonuje lęk i której, poza nią samą, nic zniszczyć nie może. Nadzieja mówi zagrożeniu i lękowi „nie”, tym samym „podnosi człowieka do poziomu wartości. W słowie nadziei opowiada o sobie godność człowieka”²³. Doświadczenie własnej wartości każe uznać, że jest się zbyt wielkim, by się poddać, by bezradnie opuścić ręce, by zrezygnować z nadziei. W nadziei chroniącej godność człowieka nawet klęski mogą być owocne dla przyszłości, gdyż poniesione z honorem – budują człowieka. Ale też nadzieja otwiera przed człowiekiem inny świat i inne zaangażowania²⁴. Takie rozumienie nadziei zrównuje troskę o nadzieję z troską o człowieczeństwo. Skoro i człowiek i nadzieja lokują się w aksjosferze, to troska o jedno i drugie staje się troską o wartości. Porzucenie wartości niszczy nadzieję, a równocześnie niszczy człowieka²⁵.

To uwrażliwienie na wartość człowieka szczególnej wagi nabiera w sytuacji terminalnej choroby (nadzieja na zachowanie własnej wartości niezależnie od degradacji, jakich dokonuje choroba). Istotne jest zatem, aby wszelkie działania wobec chorego, te podejmowane przez członków rodziny, ale też personel medyczny i wolontariuszy, realizowane były z największym szacunkiem wobec niego, tak, aby nie tylko nie naruszać osobowej godności, ale potwierdzać wartości pacjenta. Nadzieję można wszak zobaczyć nawet w spojrzeniu, które mówi: *Jesteś dla mnie ważny. Twoje istnienie ma wartość, bo ja ciebie potrzebuję*. Równocześnie skala wyzwania, jaka stoi

²² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1994, s. 10. Ilustracją nadziei jako sposobu obrony własnej godności i potwierdzania szacunku dla samego siebie jest przykład Hioba. Nie chciał on zgodzić się z wyjaśnieniami przyjaciół, że ogrom cierpienia, jakie na niego spadło, jest efektem popełnionej winy. Aby tego dowiedzieć, nie wahał się nawet wezwać Boga, aby wytłumaczył się ze swego postępowania wobec niego.

²³ Tamże, s. 298.

²⁴ Tamże, s. 11.

²⁵ Wzajemne zapośredniczenia wartości, godności człowieka i nadziei charakteryzuje też myśl Viktora Frankla (V. E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawska, Warszawa 1984; tenże, *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z ocalałych Holokaustu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009).

przed opiekunami (na przykład przeciążenie pracą, radzenie sobie z cierpieniem, bólem i umieraniem innych), może powodować, świadome lub nieświadome, stosowanie strategii depersonalizowania chorego²⁶.

Nadzieja to inni

Analizując naturę nadziei, trudno zgodzić się z Sartre'em, że piekło to inni. Wręcz odwrotnie, inni ludzie bywają powiernikami nadziei, to w nich nadzieja jest pokładana, to oni pomagają ją chronić i ocalać. Gabriel Marcel wprost stwierdził, że: „Wszystko wskazuje na to, że o nadziei można mówić wyłącznie tam, gdzie istnieje to wzajemne oddziaływanie między tym, kto daje, a tym, kto przyjmuje, ta wzajemna wymiana, która jest oznaką wszelkiego życia duchowego”²⁷. Indywidualnie przeżywana nadzieja związana jest z przynależnością do sieci komunikacji i relacji społecznych, w tym również bliskich, intymnych więzi z innymi ludźmi. Brak więzi i wzajemności sprawiają, że nadzieja ulega karłowaceniu. Nic zatem dziwnego, że pacjenci hospicjum łączą swoją nadzieję z innymi osobami. W pierwszej kolejności są to osoby z najbliższej rodziny:

[...] jak przyjdzie syn to opowiada te wieczory spędzone z drugim synem, tęsknią za mną i wspominają mamę, jak kolacje ze mną jedli, jak rozmowy różne były. A teraz mamy nie ma, ale oni też wierzą, wierzą, że wrócę i się będziemy spotykać, właśnie dlatego trzeba rozmawiać [k., 87].

Ogromne znaczenie mają też rozmowy i spotkania z pracownikami hospicjum i wolontariuszami:

[...] rozmowy z państwem [pracownikami i wolontariuszami – A. M.] wzmacniają moją nadzieję, z panią psycholog, która przychodzi, rozmawia, pociesza i wszystko tłumaczy [k., 87].

Zawsze nadzieja jest kiedy widzę, najpierw słyszę, a później głowę wsadza i mówi – dzień dobry – no to tak się miło robi [...], no właśnie, że jak przyjdą to ta nadzieja jest, że ten uśmiech będzie tego małego człowieczka [k., 65].

W przypadku, gdy brak jest bliskich relacji i kontaktów z rodziną, stają się one treścią nadziei (nadzieja na uleczenie relacji z ludźmi i na szczególny czas z rodziną i przyjaciółmi). Jednym ze źródeł największych cierpień człowieka i braku nadziei jest wszak poczucie, że jest się nikim w oczach

²⁶ Por. J. Stochmialek, *Kryzysy życiowe osób dorosłych. Refleksje andragogiczne i edukacyjne*, Warszawa 2015, s. 108.

²⁷ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, s. 51.

innych, że nikomu na nas nie zależy²⁸. Natomiast warunkiem zachowania nadziei jest to, by „być kimś dla kogoś”, również wówczas, gdy człowiek zostanie pozbawiony wszystkiego, nawet przyszłości. Wybrzmiewa to wyraźnie w wypowiedzi pacjentów hospicjum:

Zapomnieli o mnie i to najbardziej boli, ale mam nadzieję, że przemyślą wszystko, przyjdą, odwiedzą, pożartują i pojadą, nie wymagam od nich, by przyjeżdżali codziennie, bo wiadomo: praca, wnuki, dom, ale raz w tygodniu mogliby przyjechać [k., 76].

Nadzieję, to ja zawsze miałem, tylko teraz..., [...] już półtora roku mija jak chodziłem do Domu Kolarza na tańce, co niedziela i czwartek, miałem taką Panią, co razem chodziliśmy, ale teraz to ona już nie chce kontaktować się ze mną, bo po co jej chory człowiek [m., 83].

Inni ludzie są nie tylko źródłem życiodajnej dla nadziei miłości czy poczucia więzi. Pozwalają też żywić nadzieję na dobrą opiekę i wsparcie. Nic zatem dziwnego, że Stanisław Kawula wsparcie społeczne identyfikował z nadzieją²⁹. Tak też ujmuje to pracująca w hospicjum psycholożka:

[...] myślę, że też nasza codzienna obecność, uśmiech, ale też to, że przychodzi ktoś, z kim mogą o wszystkim porozmawiać [...] o lęku, strachu. Myślę, że też budowanie takiego bezpieczeństwa, że jest osoba, która jest w stanie usłyszeć wszystko i pomóc w każdej sytuacji też daje im nadzieję.

Wypróbowana nadzieja

W codziennych praktykach językowych nadzieja bywa sprowadzana do roli taniego, ckliwego pocieszenia. Często nazywa się ją matką głupich, jako że powiedzenie to dość mocno wpisało się w powszechną świadomość. W wielu opracowaniach naukowych podkreślany jest błąd sentymentalizowania nadziei. Zwraca się uwagę na potrzebę lokowania jej w perspektywie rozpacz i beznadziei oraz w ramach próby, którą tworzą cierpienie i śmierć³⁰. Można powiedzieć, że bez zagrożenia beznadzieją, bez sytuacji próby, w której nadziei zagraża rozpacz, nadzieja nie miałaby możliwości w pełni się ujawniać oraz wzmacniać i rozwijać, dojrzewać. Józef Tischner

²⁸ Por.: M. Chmielewska, *Głosy w dyskusji*, [w:] *Znaki nadziei dla współczesnego świata*, s. 37.

²⁹ S. Kawula, *Spółeczne wsparcie w życiu człowieka*, [w:] *Fenomenologia rozwoju człowieka*, red. H. Romanowska-Łakomy, Olsztyn 2000, s. 149–170.

³⁰ Zob. G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, dz. cyt.; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt.; L. Witkowski, *Nadzieja jako (za)gubiony klucz i (z)niszczony wymiar edukacji*, dz. cyt.; A. Murawska, *Edukacja jako troska o nadzieję człowieka*, dz. cyt.

wprost napisał, że: „Nadzieja wyłania się ze spotkania z rozpaczą, kiedy to zagrożone zostają same podstawy ludzkiej egzystencji”³¹.

Doświadczony obozowym okrucieństwem Viktor Frankl potwierdzał, że nawet w obliczu największego cierpienia, pozbawienia wszystkiego, odarcia ze wszelkiej kreatywności i przyjemności, człowiek nie musi wyrzekać się nadziei i sensu, „skoro życie jako takie ma jakikolwiek sens, wówczas musi mieć go również cierpienie. Ludzka egzystencja nie jest bowiem kompletna bez cierpienia i śmierci”³². W innym miejscu pisał: „nawet ktoś, komu wszystko na tym świecie odebrano, wciąż może zaznać prawdziwego szczęścia, choćby nawet przez krótką chwilę, za sprawą kontemplacji tego, co najbardziej ukochał”³³. Mówił o tym jeden z pacjentów:

Snuję sobie wtedy jakieś plany, nadzieje, wtedy są gondole, plac św. Marka [...] dla mnie jest to coś, po co warto żyć [...], warto jeszcze żyć dla pracy zawodowej, dla rodziny i przyjaciół, [...] nadzieję jeszcze czerpię z doświadczeń z książek, bo trochę dużo czytałam [m., 76].

W próbie, jakiej poddawana jest nadzieja, chodzi o to, aby nie dać się pokonać rozpacz. Wszak, jak uczył Józef Tischner: „Łosem człowieka jest: dać się pokonać nadziei. Ginie ten, kto przestaje jej ulegać”³⁴.

Non omnis moriar

Dla wychylonej w przyszłość nadziei ostateczną próbą jest śmierć. We współczesnej kulturze miejsce śmierci jest marginalizowane. Jest ona wypierana ze spektrum spraw ludzkich, jako trudna, bolesna, niepoddająca się pertraktacjom i bezkompromisowa. Jako taka radykalnie nie przystaje do wizerunku człowieka onnipotentnego, zwłaszcza w zakresie zaspokajania własnych potrzeb i maksymalizowania przyjemności, realizowania marzeń o powrocie do „szczęścia nakarmionego dziecka”³⁵. Jednak śmierć, jako nieodłączna od egzystencji, nie daje się z niej usunąć, więc przynajmniej jej sprawy oddawane są nauce – tanatologii, która próbuje opisać ten fenomen ludzki.

„Spojrzenie śmierci w oczy” jest doświadczeniem wstrząsającym dla człowieka. Wymaga od niego stawiania radykalnych pytań o sens skończonego, przynajmniej w swym biologicznym wymiarze, życia, a także o sens

³¹ J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, „Znak” 1985, nr 12, s. 85.

³² V. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holocaustu*, s. 111.

³³ Tamże, s. 69.

³⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 303.

³⁵ E. Fromm, *Rewolucja nadziei. W stronę uczłowieczonej technologii*, s. 16.

nadziei. Można pokładać nadzieję w kręgu ludzkich jedynie możliwości, we wspólnocie i w historii, odkrywając to, co sprawia, że „nie wszystek umrę” (nadzieja na znalezienie sensu życia). O tej nadziei mówiła psycholożka pracująca w hospicjum:

pacjenci bardzo często piszą również listy do swoich bliskich. To też daje im taką nadzieję, że mimo, iż odejdę, to jeśli moja córka czy mój wnuk w wieku osiemnastu lat otworzy ten list ode mnie z życzeniami, przesłaniem jakimś, daje to wówczas takie poczucie, że pojawię się na nowo w sercach moich bliskich. [...] myślę, że właśnie w ten sposób dzielą się nadzieją [...]. Myślę, że to też jest taka nutka nadziei, którą odnaleźli w sobie, być może dzięki tej chorobie i którą przekazują następnemu pokoleniu.

Do tej nadziei nawiązywał Erik Erikson pisząc: „dzieci zdrowe nie będą bać się życia, jeśli ich rodzice osiągną na tyle dużą integralność, by nie bać się śmierci”³⁶. W takim ujęciu, zachowanie nadziei usensawia całe życie człowieka, wpisuje je bowiem w ogólny porządek świata i rozwój kolejnych pokoleń, dając młodym siły, aby na swój sposób i na własny rachunek mierzyli się z własną egzystencją. Jest „niezbędne do wykonania międzypokoleniowego zadania, jakim jest wspomaganie sił życiowych u przedstawicieli następnego pokolenia”³⁷. Ważne jest zatem, aby na nowo przemyśleć niedoceniane współcześnie w kulturze spotkania z ludźmi chorymi, starymi i umierającymi, aby pomagając tym, którzy stoją w obliczu śmierci stwarzać im szanse dzielenia się z innymi – bezpośrednio lub pośrednio – nadzieją, aby mogli „żyć nadzieją świadka”³⁸.

Poszukując ocalenia własnego bytu przed możliwością nicości, człowiek zwraca się też poza samego siebie, poza wspólnotę i historię, kierując się ku temu, co absolutne, ku wierze i religii, które otwierają drogę do eschatologicznej nadziei i nieśmiertelności (nadzieja na odnalezienie wiary). Ponadto systemy religijne nie tylko uczą, jak radzić sobie w sytuacjach granicznych, do których należą choroba i śmierć, nie tylko uczą, jak żyć, lecz także, jak umierać. Pomagają przezwyciężyć lęk wyrażony niegdyś przez Lwa Tołstoja słowami: „Tylko jednego się obawiam: że nie okażę się godny swego cierpienia”³⁹. W perspektywie wiary i praktyk religijnych ostrze śmierci zostaje stępione. Pomaga zachować eschatologiczną nadzieję, a także nadzieję na spokojną śmierć. Tak to wyraziła jedna z pacjentek:

³⁶ E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Poznań 2000, s. 281.

³⁷ Tenże, *Dopełniony cykl życia*, tłum. A. Gomola, Poznań, 2002, s. 83.

³⁸ J. Tischner, *Rozmowy z chorymi*, s. 9.

³⁹ Podają za: V. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu*, s. 110.

[...] mam nadzieję, że w tych ostatnich godzinach będę spokojnie odchodziła, że to będzie takie pogodzenie się, które nie będzie cierpieniem ani dla mnie ani dla mojej rodziny [k., 65].

Na zakończenie warto raz jeszcze przypomnieć, że „o nadziei można mówić tylko tam, gdzie wchodzi w grę pokusa rozpacz”⁴⁰. Tam, gdzie życie i śmierć toczą ze sobą walkę, tam pojawia się rozpacz. To ona ujawnia, że człowiek nie ma jeszcze zdławionej zdolności odczuwania bólu egzystencjalnego i zdawania sobie sprawy ze skali wyzwań, przed jakimi staje⁴¹. Istnieniem rzeczy, wobec których nadzieja musi się chwiać. W przeciwnym razie okazałoby się, że już dawno ją straciliśmy.

Anna Murawska

Hope as a dominant feature of help for terminally ill

In the text the author shows complexity, dynamism and multidimensionality of hope. She points out the meaning of hope for terminally ill and shows how it becomes exposed in their life. She also shows its significance for those who work with terminally ill. Statements are illustrated by the passages of interviews with terminally ill, conducted by Julita Macała, who were preparing her master's thesis under my guidance.

Key words: hope, terminally ill people, support

Słowa kluczowe: nadzieja, osoby terminalnie chore, pomoc

⁴⁰ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, s. 37.

⁴¹ M. Tomaszewska, L. Witkowski, *Przeżycie-przebudzenie-przemiana. Inicjacyjne dynamizmy egzystencji ludzkiej w prozie Hermanna Hessego*, maszynopis.

Agata Cabata, Violetta Rodek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Bankowa 12, 40-007 Katowice

violetta.rodek@us.edu.pl

Nadzieja w życiu studentów – kilka drobnych uwag na temat wielkiej sprawy

Pojęcie nadziei jest trudne do zdefiniowania, zbadania, interpretacji. Józef Koziński we fragmencie przedmowy do książki *Psychologia nadziei* pisze,

przystępując do gromadzenia materiałów do tego dzieła, sądziłem, że – u kresu dalekiej podróży naukowej – uda mi się napisać pracę – małą epopeję, która będzie najbardziej ciekawa i najbardziej pożyteczna, którą czytelnicy będą czytać jednym tchem. W dużym stopniu myliłem się, jak píše dalej autor, okazało się, że zająłem się jednym z najtrudniejszych tematów, na którym nawet E. Fromm połamiał pióro¹.

Barbara Skarga nadzieję nazywa „dziwnym pojęciem”², Koziński „chimerycznym, kruchym, subiektywnym”³. Wspomniane trudności eksplikacyjne zdaje się potwierdzać Adam Bednarek, który po przebadaniu ponad 160 cytatów z polskiej literatury pięknej z ciągiem „nadzieja” ze sporym zaskoczeniem stwierdził, iż

w żadnym z przebadanych kontekstów nie ma odpowiedzi na pytanie, czym jest nadzieja, tzn. żaden przykład nie może zostać uznany za definicję w uwikłaniu – nawet definicję ‘poetycką’ czy ‘literacką’ pojęcia nadziei.

¹ J. Koziński, *Psychologia nadziei*, Warszawa 2006, s. 15.

² B. Skarga, „*Debaty o nadziei*”, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 21, s. 10.

³ J. Koziński, *Psychologia nadziei*, s. 12.

Świadczyć to może chyba tylko o tym, jak pisze autor, iż w przekonaniu ogółu pojęcie nadziei jest pojęciem powszechnie zrozumiałym, a tym samym nie ma potrzeby eksplikowania (w sensie Carnapowskim) tego pojęcia⁴.

Pojęcie nadziei należy do języka potocznego. W języku codziennym, według Roberta Zavallonię, przez nadzieję rozumie się całkowite, przepełnione pragnieniem oczekiwanie, mniej lub bardziej umotywowane pozytywnie, wymarzone wydarzenie⁵. Na bliskość pojęć „oczekiwanie” i „nadzieja” zwraca uwagę także Anna Murawska, autorka monografii poświęconej obecności nadziei w edukacyjnym dyskursie. Autorka pisze, że w słownikowym ujęciu dominuje tendencja rozumienia nadziei jako oczekiwania na coś wartościowego, upragnionego, słowem: pozytywnego. W takim ujęciu zatem pojęcie nadziei zawiera się w pojęciu oczekiwania, które może dotyczyć także spodziewania się stanu odczuwanego jako niekorzystny, negatywny⁶.

Z kolei Katarzyna Olbrycht pisze, iż potoczna interpretacja nadziei jest najczęściej kompilacją następujących znaczeń: nadzieja to cecha osobowości, usposobienia, łączona z optymizmem i traktowana jako cecha wrodzona; rodzaj uczucia wyższego, poddającego się wyuczaniu, wyrażającego się w przekonaniu i nastawieniu, że „wszystko dobrze się skończy”; postawa wobec świata, a przede wszystkim wobec życia, jakoś osobowa związana z poczuciem sensu; cnota teleologiczna⁷.

Biorąc pod uwagę psychologiczne ukierunkowanie wyników badań empirycznych zaprezentowanych w niniejszym opracowaniu, najbardziej adekwatne wydaje się ujęcie nadziei zaproponowane przez Kozielskiego, dla którego nadzieja jest wielowymiarową strukturą poznawczą, której centralnym składnikiem jest przekonanie, że w przyszłości człowiek otrzyma dobro (osiągnięcie ważny cel) z określonym stopniem pewności, czyli z określonym stopniem prawdopodobieństwa⁸. Definicja ta koresponduje bezpośrednio z ujęciem Charlesa R. Snydera, którego Skala Nadziei posłużyła autorkom do przeprowadzenia badań empirycznych.

⁴ A. Bednarek, *O nadziei. Próba definicji semantycznej*, [w:] *Język a kultura*, t. 2, red. J. Puzynina, J. Bartmiński, Wrocław 1991, s. 223.

⁵ R. Zavalloni, *Psychologia nadziei. Aby poczuć się zrealizowanym*, Kielce 1999, s. 9.

⁶ A. Murawska, *Edukacja jako troska o nadzieję człowieka*, Szczecin 2011, s. 71. Należy jednak od razu zaznaczyć, że Anna Murawska zaznacza jednocześnie, iż takie leksykalne wyjaśnienie relacji między tymi dwoma pojęciami nie wyczerpuje problematyki i wymaga dalszych badań. Na temat znaczenia samego pojęcia oczekiwania oraz relacji między pojęciami „oczekiwanie” i „nadzieja” zob. także A. Kasperek, *Czekając na Godota w burzliwych czasach – socjologiczny szkic o społecznej potęgze oczekiwań wobec szkoły i nie tylko*, „Studia Pedagogiczne” 2014, LVII, s. 16–18.

⁷ K. Olbrycht, *Wychowanie do nadziei*, „Pedagogia Christiana” 2000, nr 1, s. 45–46.

⁸ J. Kozielski, *Psychologia nadziei*, s. 37.

Pojęcie nadziei często ujmowane jest w aspekcie temporalnym, uwarunkowanym czasowo. W różnych okresach życia nadzieja oznacza coś innego, jak pisze Joanna Pollakówna⁹. Uwzględniając przeszłość, teraźniejszość, przyszłość, nadzieja związana jest z czasem przyszłym. „Nadzieja jest jakimś sposobem bycia nastawionym na przyszłość, i to przyszłość, która powinna być. Na tym polega ostatecznie nasycona wartościami istota nadziei”, jak w debacie o nadziei wypowiedział się Władysław Stróżewski¹⁰. Warto w tym miejscu przywołać analizy semantyczne pojęcia nadziei Bednarka, który wprowadza rozróżnienie pomiędzy posiadaniem nadziei, że coś się stanie od posiadania nadziei jako takiej. Posiadanie nadziei, że coś się stanie, oznacza pewną formę aktywności czasowo angażującej podmiot. Nie można mieć cały czas nadziei, że coś zajdzie. Natomiast posiadanie nadziei jako takiej określa raczej pewien stan, w jakim żyje człowiek, jest charakterystyką człowieka jako takiego, a nie jedynie charakterystyką określonej, z góry chwilowej formy aktywności¹¹.

W tekstach, z zakresu różnych dyscyplin naukowych, nadzieja wiązana jest m.in. z oczekiwaniem, wiarą, zaufaniem, optymizmem, pesymizmem, zwątpieniem, lękiem, rozpaczą, zdradą¹².

W analizach edukacyjnych, pedagogicznych pojęcie nadziei wiąże się z wyodrębnieniem tych treści poznawczych, emocjonalnych i wolicjonalnych, które, w ujęciu modalnym, są, mogą lub powinny być efektywnie uwzględnione w projektowaniu, realizacji, kontroli i oceny programów uczenia się, wychowania i kształcenia¹³. Analizy te bezpośrednio wskazują na powiązanie nadziei z działaniem. Dla Barbary Skargi „mieć nadzieję”, to znaczy czegoś się spodziewać; czegoś, czego chcemy, czego pragniemy, co nie jest nam obojętne, ale nie jesteśmy pewni, czy to się zdarzy, ono się zdarzyć tylko może. Etymologia zaś słowa „spodziewać” odsyła do tego, co się dzieje lub działa może. Nadzieja to dzieło, którego się spodziewamy na skutek jakiegoś działania, naszego działania. Tak pojętą nadzieję wiąże się z jakimś konkretnym celem¹⁴. Cel to pozytywnie wartościowy, przyszły stan rzeczy, słusznie ceniony i postulowany do realizacji, w definicji Woj-

⁹ Zob. J. Pollakówna, *Wiara w sens*, „Kontrapunkt”, „Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego” 1998, nr 3, s. II.

¹⁰ Tamże, s. 10.

¹¹ A. Bednarek, *O nadziei*, s. 229.

¹² Zob. np. E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, Poznań 1996; S. Chrobak, *Podstawy pedagogiki nadziei*, Warszawa 2009; B. Suchodolski, *Pedagogika nadziei*, „Nauka Polska” 1984, nr 4, s. 3–12; W. Kojs, *Edukacyjne problemy zaufania, zwątpienia i nadziei*, [w:] *Edukacja jutra. W poszukiwaniu formuły współczesnej edukacji*, red. K. Denek i inni, Sosnowiec 2015; A. Czerw, *Optymizm. Perspektywa psychologiczna*, Gdańsk 2010.

¹³ W. Kojs, *Edukacyjne problemy zaufania, zwątpienia i nadziei*, s. 27.

¹⁴ B. Skarga, „Debata o nadziei”, s. 10.

ciecha Morszczyńskiego¹⁵. Działanie, w ujęciu dydaktycznym, to czynności zamierzone, świadome, systematyczne, planowe, ukierunkowane na realizację celu¹⁶. Nadzieja na powodzenie działania w dążeniu do realizacji celu urzeczywistnia się, jeżeli uwzględnimy takie elementy systemu dydaktycznego, jak: podmiot, przedmiot, środki, metody, warunki i rezultaty¹⁷. Im lepiej zaplanujemy działanie, tym bardziej zwiększamy szansę na jego powodzenie w realizacji. Działania kontrolno-oceniająco-korektywne są działaniami badawczymi, wiedzotwórczymi optymalizującymi nadzieję na skuteczną, efektywną realizację celu¹⁸. W *Strategii dobrej nadziei* Wiesław Andrukowicz waloryzację wymienia jako ostatni etap w budowaniu nadziei na lepszego człowieka i jego świat. Podnosi umiejętność oceny (samooceny) i korekty tego, co ważne i nieważne, realne i idealne, obiektywne i subiektywne, podmiotowe i przedmiotowe, wolne i konieczne¹⁹.

W naszym ujęciu pojęcie nadziei jest pojęciem nacechowanym aksjologicznie. „Aktywność w kształtowaniu nadziei, a więc przyszłości, stwarza korzystne okoliczności dla intelektualnego, emocjonalnego i wolicjonalnego rozwoju, stwarza zapotrzebowanie na wartości i tworzy wartości”²⁰. Jan Woleński, w *Zaszcłościach psychologicznych* pisze, iż nadzieja, podobnie jak wiara, jest koniecznością psychologiczną. Nadzieja kształtuje sens świata i życia. „Nie twierdzę, że tylko nadzieja usensownia świat i w jakich proporcjach w tym uczestniczy, ale nie mam wątpliwości, że ludzkie życie byłoby bezsensowne bez nadziei (wszak nawet i potocznie ‘beznadziejnie’ znaczy m.in. ‘bezsensownie’)”²¹.

Funkcje edukacyjne i pedagogiczne nadziei, jako wartości życia ludzkiego, są oczywiste²². W dalszej części opracowania zaprezentowane zostaną wyniki badań empirycznych odnoszące się do określenia poziomu nadziei wśród badanych studentów pedagogiki. W ocenie możliwości badania pomiaru nadziei autorki bliższe są poglądom głoszonym przez tradycyjnych humanistów, zgodnie z którymi dokonanie pomiaru takich zjawisk

¹⁵ W. Morszczyński, *Wartość, cel i norma w pedagogice*, [w:] *Problemy działań dydaktycznych*, red. W. Kojs, Katowice 1988, s. 63.

¹⁶ W. Kojs, *Działanie jako kategoria dydaktyczna*, Katowice 1994, s. 7.

¹⁷ Tamże, s. 43.

¹⁸ Tamże, s. 131–142.

¹⁹ W. Andrukowicz, *Strategia dobrej nadziei*, „Edukacja i Dialog” 2004, nr 5, s. 10.

²⁰ W. Kojs, *Edukacyjne problemy zaufania, zwątpienia i nadziei*, s. 34.

²¹ J. Woleński, *Zaszcłości psychologiczne*, „Kontrapunkt”, Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego 1998, nr 3, s. II.

²² Zob. W. Kojs, *Edukacyjne problemy zaufania, zwątpienia i nadziei*, s. 27.

jak szczęście, miłość czy nadzieja mija się z celem²³. Trudno nie przyznać jednak racji Kozieleckiemu, który pisze, iż

współcześni psychologowie na ogół nie są naiwni. Zdają sobie oni sobie sprawę, że dotychczasowe metody jakościowego i ilościowego pomiaru są zdecydowanie niedoskonałe. Często nie spełniają wszystkich kryteriów naukowych. Za ich pomocą trudno byłoby zmierzyć holistyczne doświadczenie nadziei, szczególnie jego „miękkie” składniki, takie jak pobudzenie wyższych emocji, jak przeżycia duchowe, jak poczucie czasu, jak możliwe procesy nieświadome. Mimo tych komplikacji, kiedyś trzeba zacząć badania²⁴.

Metodologia badań własnych

Przeprowadzone badania miały charakter diagnostyczny, opisowy. Istotą tego typu badań jest poszukiwanie i rozpoznawanie faktów, zjawisk (zdarzeń, sytuacji, właściwości ludzi), częstotliwości i natężenia ich występowania, a także ustalanie przyczyn owych zjawisk oraz ich znaczenia dla poszczególnych osób i całych grup z próbami prognozowania, które ma istotne znaczenie dla projektowania przyszłych działań wspierających, profilaktycznych lub terapeutycznych. W badaniach diagnostycznych zatem, obok opisu stanu rzeczy (deskrypcja) podejmuje się również próbę wyjaśnienia przyczyn i warunków istniejącego stanu rzeczy (eksplikacja) oraz predykcji (prognozy, przewidywania) i korekty działania²⁵. W prezentowanych badaniach przedmiotem zainteresowań uczyniono jeden z wymiarów ludzkiego doświadczenia – nadzieję. Zgodnie z powyższym w badaniach przyjęto następującą problematykę badawczą:

Jaki jest poziom nadziei studentów pedagogiki?

Jaki jest poziom czynnika nadziei – „siły” w badanej grupie studentów?

Jaki jest poziom elementu nadziei – „drogi” w grupie respondentów?

Jakie są uwarunkowania poziomu nadziei studentów związane z wiekiem?

Jakie jest znaczenie nadziei w życiu człowieka według studentów o wysokim i niskim poziomie nadziei?

Próbą uszczegółowienia problemów badawczych, na które poszukiwano odpowiedzi w prezentowanych badaniach było określenie zmiennych i wskaźników. Ze względu na przyjęty diagnostyczny, opisowy typ badań

²³ J. Kozielecki, *Psychologia nadziei*, s. 46–47.

²⁴ Tamże, s. 50.

²⁵ Zob. S. Palka, *Metodologia. Badania. Praktyka pedagogiczna*, Gdańsk 2006, s. 97–102; J. Gnitecki, *Zarys metodologii badań w pedagogice empirycznej*, Zielona Góra 1993, s. 178; tenże, *Wprowadzenie do metod badań w naukach pedagogicznych*, Poznań 2003, s. 40.

nie formułowano zmiennych zależnych, niezależnych i pośredniczących. Podjęto w nich próbę rozpoznania i opisu poziomu nadziei studentów oraz jej znaczenia według uczestników badań. Przyjęto przy tym sposób rozumienia tego terminu zaproponowany przez C.R. Snydera, według którego nadzieja jest pozytywnym stanem motywacyjnym, bazującym na interaktywnym działaniu ukierunkowanym na cele oraz strategiach prowadzących do tych celów. W tym ujęciu obecne są dwa wymiary nadziei: przekonanie o tym, że odniesie się sukces oraz przekonanie, że sukces ten zależy od własnych kompetencji. Takie rozumienie nadziei wydaje się interesujące i ważne z pedagogicznego punktu widzenia, gdyż – jak wynika z badań – wysoki poziom nadziei koreluje m.in. z osiągnięciami akademickimi²⁶. Biorąc pod uwagę, iż w badaniach diagnostycznych, obok opisu stanu rzeczy (deskrypcja) podejmuje się również próbę wyjaśnienia przyczyn i warunków istniejącego stanu rzeczy (eksplikacja) oraz predykcji (prognozy, przewidywania) i korekty działania²⁷, w podjętych badaniach uwzględniono zmienną: wiek jako różnicującą badaną populację pod względem poziomu nadziei studentów. Zabieg ten uznano za element eksploracji i wnikliwej diagnozy, a nie weryfikacji. Aby komunikatywnie opisać zmienne należy posłużyć się określonymi wartościami opisowymi, czyli wskaźnikami.

W prezentowanych badaniach:

- wskaźnikiem dla zmiennej: poziom nadziei, był wynik pomiaru tej zmiennej za pomocą czteropunktowego systemu oceny, zawartego w Skali Nadziei Snydera;
- wskaźnikami dla zmiennych: wiek były odpowiedzi studentów na pytania zawarte w końcowej części Skali Nadziei Snydera, w której osoby badane zostały poproszone o podanie kilku informacji o sobie;
- wskaźnikiem dla zmiennej: znaczenie nadziei w życiu człowieka były swobodne wypowiedzi studentów w postaci wypracowań – dokumentów intencjonalnie tworzonych.

W badaniach wykorzystano metodę skalowania²⁸ oraz metodę analizy dokumentów²⁹. Metoda skalowania polega na ocenianiu przez osobę obserwującą lub podlegającą badaniom danego obiektu ze względu na

²⁶ C.R. Snyder, J. Cheavens, S.C. Simpson, *Hope: An individual motive for social commerce*, „Group Dynamics: Theory, Research, and Practice” 1997, 1, s. 107–118; C.R. Snyder, B. Hoza, W.E. Pelham, M. Rapoff, L. Ware, M. Danovsky, *The development and validation of the children's hope scale*, „Journal of Pediatric Psychology” 1997, 22, s. 399–421.

²⁷ J. Gnitecki, *Wprowadzenie do metod badań...*, s. 40.

²⁸ Jest ona również nazywana metodą szacowania (Por. M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Kraków 2005, s. 81 oraz A. Brzezińska, J. Brzeziński, *Skale szacunkowe w badaniach diagnostycznych*, [w:] *Metodologia badań psychologicznych. Wybór tekstów*, red. J. Brzeziński, Warszawa 2004, s. 233).

²⁹ M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, s. 211–241.

podane kategorie (lub kontinuum), którym przypisano odpowiednie wartości liczbowe. Osoba dokonująca skalowania musi „przełożyć” to, co obserwuje lub to, co wie o danym obiekcie na kategorie opisowe lub/i liczbowe. Dotyczy to również osób badanych, które dokonują samooceny swoich właściwości według ściśle określonych punktów skali³⁰. W prezentowanych badaniach wykorzystano Skalę Nadziei Snydera z 1991 roku. Narzędzie to służy do pomiaru poziomu nadziei rozumianej jako dążenie do odniesienia sukcesu i jest szeroko wykorzystywane do badań nad nadzieją³¹. Skala składa się z dwunastu itemów i posiada czteropunktowy system oceny, gdzie 4 oznacza „zdecydowanie tak”, 3 – „raczej tak”, 2 – „raczej nie”, 1 – „zdecydowanie nie”. Cztery pytania (2, 9, 10, 12) dotyczą elementu siły (*willpower*), kolejne cztery (1, 4, 6, 8) nawiązują do drugiego czynnika – drogi (*waypower*), a pozostałe cztery itemy (3, 5, 7, 11) są tzw. pytaniami rozpraszającymi (*distracters*), których nie bierze się pod uwagę podczas sumowania wyników. Zgodnie z punktacją osoba badana może otrzymać maksymalnie 32 punkty oraz minimum 8 punktów w skali, gdzie za każdy item dostaje się od 1 do 4 punktów. Im wyższy wynik, tym wyższy poziom nadziei. Arkusz skali zawierał instrukcję z prośbą o wybranie liczby, która najtrafniej opisuje osobę badaną i zapisanie jej w pustym miejscu z lewej strony każdego zdania³². W części końcowej skierowano do respondentów prośbę o podanie kilku danych o sobie, dotyczących płci, wieku oraz rodzaju studiów (stacjonarne / niestacjonarne). Warto dodać, że adresatami skali mogą być osoby, które ukończyły 15. rok życia, a czas przewidziany na wypełnienie testu zajmuje od 2 do 5 minut. Zastosowana w badaniach skala dobrze odpowiada potrzebom diagnostycznym poziomu nadziei, ale zarazem ukazuje poziom poszczególnych elementów nadziei, czyli: drogi (*waypower*) i siły (*willpower*).

Drugą metodą wykorzystaną w prezentowanych badaniach była metoda analizy dokumentów. Analizie i interpretacji poddano dokumenty intencjonalnie tworzone – wypracowania, czyli pisemne wypowiedzi respondentów na tematy ważne z naukowego punktu widzenia³³. W tym przypadku poproszono studentów pedagogiki o napisanie wypracowania na temat: „Znaczenie nadziei w życiu człowieka”. Założono, że sformuło-

³⁰ Zob. A. Brzezińska, J. Brzeziński, *Skale szacunkowe w badaniach diagnostycznych*, s. 234; M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, s. 81; por. T. Pilch, T. Bauman, *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa 2001, s. 107–109.

³¹ C.R. Snyder, *Hope theory: Rainbows in the mind*, „Psychological Inquiry”, 13, 4, s. 249–275.

³² Por. C.R. Snyder, C. Hairs, J.R. Anderson, S.A. Holleran, L.M. Irving, T.S. Simon, L. Yoshinobu, J. Gibb, C. Langelles, P. Harry, *The will and the ways: Development and validation of an individual-differences measure of hope*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1991, 60, s. 585.

³³ M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, s. 216.

wany w ten sposób temat, odwołujący się w sposób pośredni do osobistych doświadczeń i przeżyć osób badanych, powinien wzbudzać zainteresowanie i wyzwać naturalną potrzebę zwierzeń. Wszyscy uczestnicy badań otrzymali pisemną instrukcję, zapowiadającą wykorzystanie tworzonych dokumentów (wypracowań) w celach naukowych oraz zawierającą zapewnienie o pełnej dyskrecji i anonimowości. Dzięki zastosowaniu w badaniach metody analizy dokumentów uzyskano materiał empiryczny w postaci 240 autorskich wypracowań studentów pedagogiki. 8 osób nie zrealizowało zadania. Zgodnie z przyjętymi celami badań do analizy i oceny zakwalifikowano 24 wypowiedzi osób o niskim poziomie nadziei i 42 wypracowania napisane przez studentów charakteryzujących się wysokim poziomem nadziei. Zastosowanie klasycznych oraz nowoczesnych technik analizy dokumentów³⁴ pozwoliło na wnikliwą analizę i interpretację treści tych wypracowań pod kątem odpowiedzi na postawione w badaniach problemy badawcze.

Badania przeprowadzono w marcu 2015 roku na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W badaniach – głównie ze względu na ograniczenia czasowe i materialne – zastosowano celowy dobór próby badawczej, uzyskane wyniki nie dają zatem podstaw do formułowania uogólnień na całą populację studentów. W skład grupy badawczej wchodziło 248 studentów pedagogiki (94,7% kobiet i 5,24% mężczyzn), realizujących studia zarówno w systemie stacjonarnym, jak i niestacjonarnym. Badane osoby znajdowały się w stadium wczesnej i średniej dorosłości (77,8% respondentów mieściło się w przedziale wiekowym: 19–30 lat, a 22,17% w przedziale: 31–60 lat). W badaniach chodziło o uwzględnienie możliwie dużej rozpiętości wieku, głównie ze względu na fakt, iż nadzieja podlega zmianom na przestrzeni wieku w odpowiedzi na różne zdarzenia życiowe.

W dalszej części artykułu przedstawiono uzyskane w badaniach wyniki.

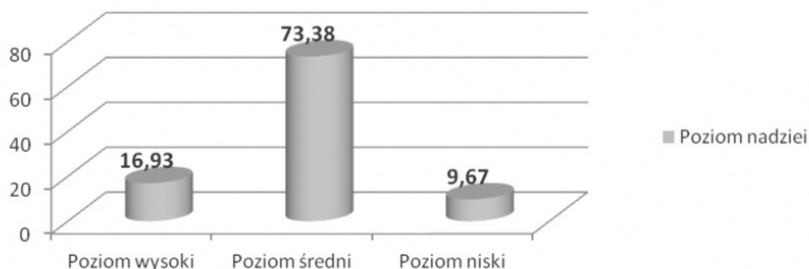
Poziom nadziei studentów pedagogiki

Nadzieja od pewnego czasu traktowana jest jako ważny czynnik pozytywnego funkcjonowania człowieka w różnych sferach życia oraz uznawana za fundamentalny stabilizator jakości życia nie tylko w odniesieniu do dalekiej i niedookreślonej przyszłości, ale mający też wpływ na to, co dzieje się tu i teraz. To od niej zależy jakość przeżyć wewnętrznych, relacji, osiągnięć zawodowych, szkolnych, percepcja siebie oraz otaczającego

³⁴ Tamże, s. 221–222 oraz W. Zaczynski, *Praca badawcza nauczyciela*, Warszawa 1995, s. 166–168.

świata. Nadzieja odgrywa kluczową rolę w tzw. wydarzeniach granicznych, do których można zaliczyć, np. śmierć bliskiej osoby, śmiertelną chorobę, utratę mienia, rozpad związku, ale także w zwykłych, codziennych wydarzeniach. Na swój sposób doświadczają jej wszyscy, bez względu na wiek, kulturę, miejsce pochodzenia, czy przynależność etniczną³⁵. W prezentowanych badaniach przedmiotem zainteresowań uczyniono między innymi poziom nadziei studentów, rozumianej jako dążenie do odniesienia sukcesu. W celu jego ustalenia skierowano do 248 studentów pedagogiki prośbę o wypełnienie arkusza Skali Nadziei Snydera. Zadaniem respondentów było ustosunkowanie się do 12 itemów za pomocą czteropunktowego systemu oceny: 4 - „zdecydowanie tak”, 3 - „raczej tak”, 2 - „raczej nie”, 1 - „zdecydowanie nie”. Podczas sumowania wyników brano pod uwagę tylko 8 itemów, dotyczących dwóch elementów nadziei: siły i drogi. Pozostałych pytań – rozpraszających – nie liczone. Zgodnie z powyższym, maksymalnie można było uzyskać 32 punkty, a minimalnie 8. Wysoki poziom nadziei mieścił się w granicach 28-32 punktów, średni poziom wyznaczał przedział: 16-28 punktów, natomiast wynik poniżej 16 punktów był rozpoznawany jako niski poziom nadziei. Na wykresie nr 1 ukazano poziom nadziei badanych studentów pedagogiki.

Wykres nr 1. Poziom nadziei studentów



Dane % dla N=248 osób uczestniczących w badaniach

Źródło: badania własne (Skala Nadziei Snydera)

Jak wynika z danych przedstawionych na powyższym wykresie, największy odsetek stanowią studenci wykazujący średni poziom nadziei (73,38% ogółu badanych), a najmniejszy – respondenci o niskim poziomie nadziei. Warto jednak zauważyć stosunkowo niewielki odsetek osób, które charak-

³⁵ O. P. Kwiatek, *Znaczenie i rozwój psychologii nadziei w ujęciu Charlesa Richarda Snydera*, „Seminare”, 2012, t. 31, s. 157.

teryzuje wysoki poziom nadziei (tylko 16,93% wszystkich uczestników badań). Jest to szczególnie niepokojące w aspekcie badań wskazujących na psychologiczne korzyści płynące z nadziei. Wysoki poziom nadziei korelował z samooceną, optymizmem i osiągnięciami akademickimi. Studenci charakteryzujący się silną nadzieją byli bardziej pewni siebie, energiczni, kreatywni, odznaczali się wyższą satysfakcją i zadowoleniem z życia³⁶. Oprócz tego badania prowadzone przez K.M. Cramera i L. Dyrkacz pokazały, że występują silne związki nadziei na sukces z przystosowaniem psychicznym. Osoby o wysokim poziomie nadziei w porównaniu z osobami o jej niskim poziomie posiadały dojrzsze cechy osobowości, a także doświadczały silniejszych emocji pozytywnych (radość, szczęście) i słabszych negatywnych (smutek, lęk)³⁷. Niski poziom nadziei u osób dorosłych związany był z objawami depresji i trudnościami w zachowaniach³⁸. Można też wskazać na rolę nadziei w formowaniu jakości życia. Nadzieja chroni przed przeżywaniem stresu i przyczynia się do poszukiwania i stosowania odpowiednich strategii radzenia sobie z problemem. Korzystnie wpływa też na osiąganie celów życiowych w wymiarach życia społecznego, związanego m.in. z nauką, pracą, sukcesami sportowymi oraz osobistego (rozwój indywidualny, zadowolenie z życia)³⁹. Odnosząc się do uzyskanych wyników badań można zatem oczekiwać, że studenci charakteryzujący się wysokim poziomem nadziei będą posiadać bardziej optymistyczny obraz siebie, traktować trudności jako wyzwania oraz koncentrować się raczej na sukcesie niż na ewentualnej porażce. Szybciej mogą też przystosować się do nowego, uczelnianego środowiska i kreatywniej w nim funkcjonować, łatwiej przezwyciężać niespodziewane trudności, a w konfrontacji z sytuacjami stresowymi okażą się bardziej stabilni i wytrzymali. Dodatkowo mogą osiągać lepsze rezultaty w nauce i sporcie, w pracy, nawiązywać lepsze relacje społeczne, rodzinne. Trudno poszukiwać przyczyn stosunkowo niewielkiego odsetka studentów o wysokim poziomie nadziei. Nie jest on bowiem czymś stałym w życiu człowieka, podlega ogólnym prawom rozwoju: wzrostowi, stabilizacji, regresji. Rozwój nadziei wykazuje silny związek z kulturą i środowiskiem, a szczególnie z najbliższym otoczeniem – rodzicami i rodziną, zwłaszcza gdy wykazują oni niski poziom

³⁶ Zob. C.R. Snyder, J. Cheavens, S.C. Simpson, *Hope: An individual motive for social commerce*, dz. cyt.; C.R. Snyder, B. Hoza, W.E. Pelham, M. Rapoff, L. Ware, M. Danovsky, *The development and validation of the children's hope scale*, dz. cyt.

³⁷ K.M. Kramer, L. Dyrkacz, *Differential prediction of maladjustment scores with the Snyder hope subscales*, „Psychological Reports”, 1998, 83, s. 1035–1041.

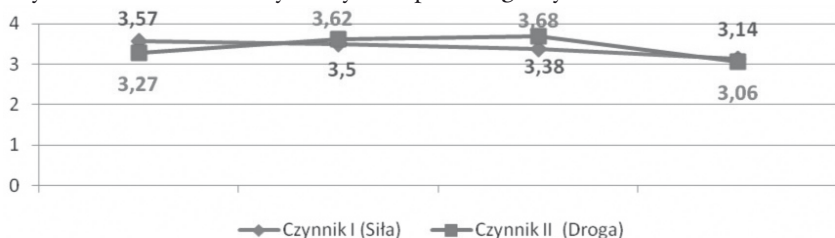
³⁸ C.R. Snyder, S.J. Lopez, Shorey H.S., *Hope theory, measurements, and applications to school psychology*, „School Psychology Quarterly”, 2003, 18, s. 122–139.

³⁹ T.C. Bailey, C.R. Snyder, *Satisfaction with life and hope: A look at age and marital status*, „Psychological Record”, 2007, 57, s. 133–140.

nadziei. W takiej sytuacji rozwijanie przez młodego człowieka strategii i siły nadziei jest wyjątkowo trudne. Na nadzieję mają wpływ także działania kognitywne, takie jak, np.: czytanie książek zawierających inspirujące historie, słuchanie muzyki dodającej otuchy, wewnętrzna pozytywna autoafirmacja oraz wizualizacja życiowych pragnień⁴⁰. Nie bez znaczenia są też życiowe, osobiste doświadczenia człowieka i wypracowane przez niego sposoby radzenia sobie w trudnych sytuacjach.

Wykorzystane w badaniach narzędzie – Skala Nadziei Snydera pozwoliło określić poziom dwóch czynników, składających się na nadzieję. Cztery itemy (2, 9, 10, 12) odnoszą się do pierwszego elementu, czyli siły (*willpower*) i cztery (1, 4, 6, 8) do drugiego czynnika – drogi (*waypower*). Element siły w teorii Snydera oznacza pewnego rodzaju energię umysłu i wiąże się z ogólną mocą ludzkiego organizmu. Czynniki ten umożliwia zarówno rozpoczęcie i utrzymanie danej działalności, jak i doprowadzenie czynności do pomyślnego zakończenia. Ma charakter wewnętrzny (motywacyjny), ale także zewnętrzny, związany z siłą organizmu (zdrowie, styl życia). Kolejny czynnik – droga, inaczej: wizja, planowanie, sposób, strategia, stanowi pewnego rodzaju zdolność umysłu do wizualizacji celów oraz generowania konkretnych strategii. Można go określić jako twórczą możliwość opracowywania planów szczegółowych i ogólnych służących realizacji poszczególnych celów. Czynniki ten jest odpowiedzialny za planowanie różnych rozwiązań, także alternatywnych. W przypadku braku powodzenia jednej opcji pozostają jeszcze inne rozwiązania (nowe ścieżki)⁴¹. Na poniższym wykresie, dla porównania obu czynników nadziei, zaprezentowano średnie arytmetyczne poszczególnych itemów skali.

Wykres nr 2. Średnie arytmetyczne poszczególnych itemów skali



Dane dla N=248 osób uczestniczących w badaniach

Źródło: badania własne (Skala Nadziei Snydera)

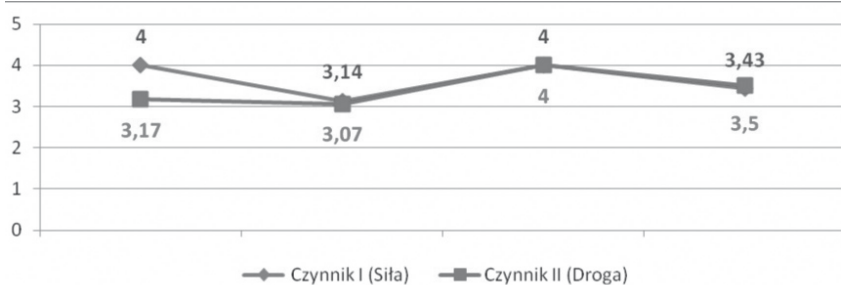
⁴⁰ Strategiom kognitywnym dużo miejsca w swoich publikacjach poświęcił C.R. Snyder (podajemy za: P. Kwiatek, *Znaczenie i rozwój psychologii nadziei*, s. 165).

⁴¹ Por. D. McDermott, C.R. Snyder, *Making hope happen*, Oakland 1999, s. 103–107.

Porównując średnie arytmetyczne itemów odnoszących się do dwóch czynników nadziei: siły oraz drogi można zauważyć podobny rozkład wyników. W badanej grupie studentów żaden czynnik nie przeważa w decydujący sposób. Oba mieszczą się w granicach 3,06 – 3,68 punktów. Najwyższe średnie arytmetyczne zanotowano przy dwóch itemach 6 i 4, związanych z czynnikiem drogi (odpowiednio: 3,68 oraz 3,62). Dotyczyły one przeświadczenia, że istnieje wiele dróg rozwiązania każdego problemu oraz własnego namysłu nad wieloma metodami załatwiania ważnych spraw życiowych. Zauważa się jednak brak pewności siebie, wiary w to, że można odnaleźć drogę prowadzącą do rozwiązania danego problemu (najniższa średnia arytmetyczna itemu 8 odnoszącego się do czynnika drogi – 3,06). Być może dlatego zaznaczają się pewne trudności w osiągnięciu założonych celów (stosunkowo niska średnia arytmetyczna itemu 12 związanego z czynnikiem siły – 3,14).

W prezentowanych badaniach za interesujące uznano również porównanie rozkładu średnich arytmetycznych itemów odnoszących się do czynników nadziei: drogi oraz siły w grupach studentów o wysokim i niskim poziomie nadziei. Dane w tym zakresie prezentują dwa kolejne wykresy nr 3 i 4.

Wykres nr 3. Średnie arytmetyczne itemów odnoszących się do dwóch czynników nadziei w grupie studentów o wysokim poziomie nadziei



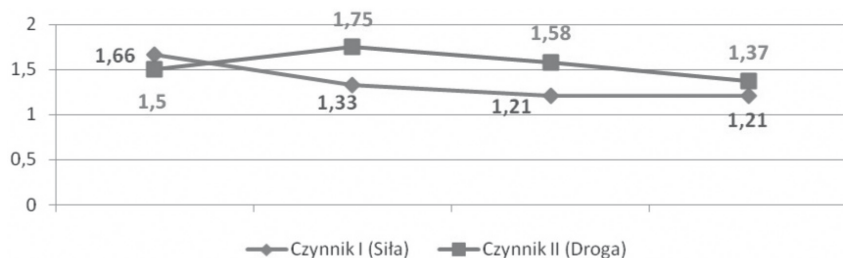
Dane dla N=42 osoby o wysokim poziomie nadziei

Źródło: badania własne (Skala Nadziei Snydera)

W grupie studentów charakteryzujących się wysokim poziomem nadziei średnie arytmetyczne mieściły się w granicach 3,07 – 4 punkty. W niewielkim stopniu zdaje się przeważać pierwszy czynnik nadziei, odnoszący się do siły. Zanotowano tu dwie najwyższe średnie arytmetyczne itemów 2 i 10, dotyczących dążenia do wybranych celów oraz pozytywnej oceny

swojego dotychczasowego życia (średnia 4). Równie wysoką średnią uzyskał item 6, związany z czynnikiem drogi: „zastanawiam się nad wieloma metodami załatwiania spraw życiowych, które są dla mnie najważniejsze” oraz nieco niższą – item 8 wskazujący na pewność siebie i wiarę, że można odnaleźć rozwiązanie danego problemu, nawet w sytuacji, która wydawałaby się bez wyjścia (średnia: 3,5).

Wykres nr 4. Średnie arytmetyczne itemów odnoszących się do dwóch czynników nadziei w grupie studentów o niskim poziomie nadziei



Dane dla N=24 osoby o niskim poziomie nadziei

Źródło: badania własne (Skala Nadziei Snydera)

Z kolei, w grupie studentów o niskim poziomie nadziei, wyraźniej zaznaczył się drugi jej czynnik – droga, z najwyższą średnią arytmetyczną itemu 4, dotyczącego przeświadczenia, że istnieje wiele dróg rozwiązania każdego problemu (1,75). Jeśli chodzi o czynnik pierwszy – siłę, tylko jeden item, związany z dążeniem do wybranych celów uzyskał nieco wyższą średnią – 1,66. Najniższe średnie zanotowano przy itemach 10 i 12, które odnosiły się do pozytywnej oceny swojego dotychczasowego życia oraz skuteczności w osiąganiu wyznaczonych celów (taka sama wartość średniej: 1,21). W badanej grupie studentów o niskim poziomie nadziei średnie arytmetyczne mieściły się w granicach 1,21 – 1,75 punktów.

Reasumując – w badanej grupie studentów wyraźnie przeważa średni poziom nadziei, stosunkowo niewiele osób charakteryzuje wysoki jej poziom. Zaobserwowano przy tym podobny rozkład średnich arytmetycznych itemów odnoszących się do dwóch czynników nadziei: siły i drogi. Różnice w tym zakresie wystąpiły jednak w grupach studentów o wysokim i niskim poziomie nadziei. W pierwszej grupie oba czynniki wydają się odgrywać podobnie znaczącą rolę, z nieznaczną przewagą czynnika siły. Szczególnie istotne okazało się dążenie do wybranych celów, pozytywna ocena dotychczasowego życia, namysł nad wieloma metodami załatwiania spraw życio-

wych oraz pewność siebie, wiara, że można zrealizować cele, odnaleźć rozwiązanie danego problemu. Wyniki te korespondują ze stwierdzeniem C.R. Snydera, że być człowiekiem nadziei oznacza dysponowanie wielką energią mentalną (siłą), ale również posiadanie zdolności planowania i tworzenia nowych rozwiązań (droga) wraz z określeniem zadań (cele)⁴². W grupie studentów charakteryzujących się niskim poziomem nadziei zaznaczyła się natomiast przewaga czynnika drogi. Wprawdzie osoby badane mają świadomość tego, że istnieje wiele dróg rozwiązania danego problemu, starają się dążyć do wybranych celów, to jednak wyraźnie brakuje im mocy (siły), aby zrealizować swoje plany. Szczególnie nisko respondenci z tej grupy ocenili własną skuteczność działania oraz swoje dotychczasowe doświadczenia życiowe. Zgodnie z koncepcją C.R. Snydera siła jest odpowiedzialna nie tylko za rozpoczęcie lub utrzymanie danej aktywności, ale też za doprowadzenie czynności do pomyślnego zakończenia⁴³.

Nadzieja – o czym wcześniej wspomniano – podlega zmianom na przestrzeni życia jednostki, w zależności od różnych wydarzeń, doświadczeń. W kolejnej części artykułu próbowano ustalić, w jaki sposób wiek osób badanych jest zmienną różnicującą poziom nadziei studentów.

Poziom nadziei studentów a wiek osób badanych

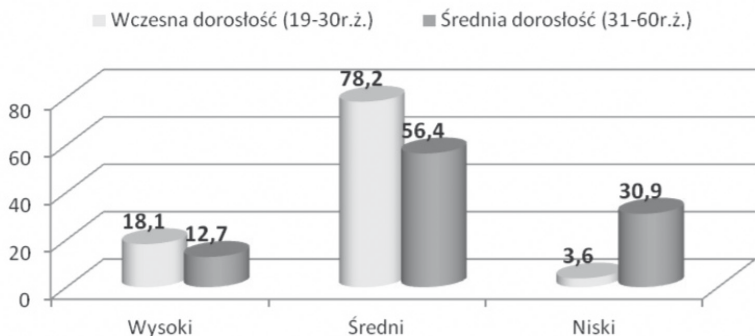
W badaniach uczestniczyli studenci studiów stacjonarnych i niestacjonarnych, znajdujący się w stadium wczesnej i średniej dorosłości⁴⁴. Aby ustalić, czy wiek jest zmienną różnicującą poziom nadziei osób badanych, na poniższym wykresie przedstawiono poziom nadziei respondentów w dwóch grupach wiekowych: 19–30 lat (wczesna dorosłość) oraz 31–60 lat (średnia dorosłość).

⁴² Zob. np. C.R. Snyder, *The psychology of hope. You can get there from here*, New York 1994, s. 29–43.

⁴³ Zob. C.R. Snyder, L.K. Rand, D.R. Sigmon, *Hope theory: A member of the positive psychology family*, [w:] *Handbook of positive psychology*, red. C.R. Snyder, S.J. Lopez, New York 2002, s. 258.

⁴⁴ Dorosłość jest najdłuższym okresem w życiu człowieka, obejmującym kilkadziesiąt lat i rozciągającym się między dorastaniem, a starością. Rozległość i granice tego okresu w znacznym stopniu zależą od czynników biologicznych, demograficznych i socjokulturowych, warunkujących długość życia i tempo procesów starzenia oraz regulacji prawnych, dotyczących na przykład wieku emerytalnego. W naszym kręgu kulturowym zwykło się przyjmować, że dorosłość rozciąga się pomiędzy 20–25. a 65–85. rokiem życia, dzieląc się na trzy okresy: wczesną, średnią i późną dorosłość. (P. Oleś, *Psychologia człowieka dorosłego*, Warszawa, PWN, 2011, s. 15). W literaturze przedmiotu występują przy tym różne klasyfikacje wieku dorosłego: np. H. Bee sytuuje wczesną dorosłość w okresie między 20. a 40. rokiem życia, średnią między 40. a 60., natomiast późną – powyżej 60. roku życia. (H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, przeł. A. Wojciechowski, Poznań, 2004). Według innego podziału, wczesna dorosłość to czas między 18–20. a 30–35. rokiem życia, środkowa między 30–35., a 60–65. i późna – powyżej 60–65. roku życia. (A. I. Brzezińska, K. Appelt, B. Ziółkowska, *Psychologia rozwoju człowieka*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, red. J. Strelau, Gdańsk 2000, s. 95–292).

Wykres nr 5. Poziom nadziei studentów ze względu na wiek uczestników badań



Dane % dla N=193 studentów w okresie wczesnej dorosłości (19-30 r.ż.) oraz dla N=55 respondentów w okresie średniej dorosłości (31-60 r.ż.)

Źródło: badania własne (Skala Nadziei Snydera)

Na podstawie danych zamieszczonych na wykresie nr 5 można zauważyć pewne różnice w uzyskanych wynikach. Wprawdzie w obu grupach dominuje średni poziom nadziei, to większy odsetek studentów mieszczących się w stadium wczesnej dorosłości charakteryzuje wysoki poziom nadziei i zdecydowanie mniejszy odsetek – niski jej poziom. Inny rozkład wyników zanotowano w grupie osób znajdujących się w stadium średniej dorosłości. Aż 30,9 % respondentów w wieku od 31 do 60 lat wykazuje niski poziom nadziei i tylko 12,7 % – wysoki jej poziom. Poziom nadziei okazał się wyższy w grupie osób młodszych, będących w stadium wczesnej dorosłości, wydaje się zatem, że wiek może być zmienną różnicującą poziom nadziei studentów⁴⁵. Ze względu na specyfikę stadium wczesnej dorosłości jako okresu intensywnego nabywania kompetencji zawodowych, rodzinnych i społecznych wysoki poziom nadziei wydaje się odgrywać szczególnie ważną rolę w życiu człowieka. Młodzi dorośli zorientowani są przede wszystkim na przyszłość: ustalają poziom aspiracji, określają cele życiowe. Rozpoczynają intensywną pracę nad realizacją celów bieżących oraz celów potrzebnych z punktu widzenia przygotowań do przyszłości (kształcenie, zdobywanie i poszerzanie kompetencji, nabieranie wprawy w rolach rodzinnych), poszukując przy tym relacji dostarczających informacji, wzorców życia,

⁴⁵ Zmienna wieku okazała się istotna statystycznie również w innych badaniach nadziei. Zob. np. D. Krok, *Nadzieja jako predyktor wymiarów dobrostanu psychicznego*, „Polskie Forum Psychologiczne”, 2013, t. 18, nr 2, s. 157–172.

potrzebnych kontaktów. We wczesnej dorosłości ważne jest zdobywanie pozycji, umacnianie siebie i rywalizacja o wpływy, pracę, czy prestiż. Dla tego okresu typowy jest też motyw intymności, związany z nawiązywaniem bliskich więzi, łączeniem się w pary, zawieraniem związków małżeńskich i prokreacją⁴⁶. Nadzieja jako stan motywacyjny ułatwia osiąganie celów, podejmowanie skomplikowanych działań oraz funkcjonowanie psychiczne w codziennych sytuacjach. Osoby charakteryzujące się silnym przekonaniem o możliwościach osiągnięcia sukcesu w swoim życiu i osiągnięcia zamierzonych celów będą szczęśliwsze i bardziej zadowolone. Wysoki poziom nadziei wiąże się też z możliwościami odnalezienia sensu życia, rozwojem niezależności, efektywnym realizowaniem własnego potencjału w świecie oraz lepszymi relacjami z innymi. Nadzieja na sukces wykazuje silny związek z wewnętrzną autonomią, osobistym rozwojem, akceptacją siebie⁴⁷. Wszystkie te właściwości są istotne także w wieku średnim, który kojarzy się najczęściej z samorealizacją, poszerzaniem osobistych możliwości w zakresie radzenia sobie z wyzwaniami i stresem, umiejętności interpersonalnych i ogólnie pojętej dojrzałości społecznej⁴⁸. Dlatego też uzyskane w badaniach wyniki – wysoki odsetek osób w wieku średnim, które charakteryzuje niski poziom nadziei, mogą budzić pewien niepokój. Problem ten wymaga jednak szerszego rozpoznania na gruncie badań o charakterze ilościowo – jakościowym.

Znaczenie nadziei w życiu człowieka – analiza wypowiedzi studentów

Swobodne wypowiedzi studentów korespondują bezpośrednio z tymi ujęciami definicyjnymi, interpretacyjnymi, jakie zaprezentowano w analizach teoretycznych niniejszego opracowania. Najczęściej w wypowiedziach studenci wiązali nadzieję z działaniem, z konsekwencją w realizacji celów, wyznaczaniem nowych celów: „Dzięki niej człowiek wytrwale dąży do realizacji celów, nie poddaje się, walczy do końca o zamierzony efekt”⁴⁹; „Jest podstawą dla ustalania nowych celów i ich realizacji. Pomaga ustalać nowe cele w życiu”, np. w zakresie poprawy czegoś w przyszłości, polepszenia warunków życia, wyników w szkole, wyznaczaniu celów samorozwojowych. Sporadycznie pojawiły się wypowiedzi mówiące o konstruktywnym działaniu,

⁴⁶ P. Oleś, *Psychologia człowieka*, s. 59–60. Por. zadania rozwojowe dla stadium wczesnej dorosłości w ujęciu R. Havighursta (zob. M. Przetacznik-Gierowska, *Zasady i prawidłowości psychicznego rozwoju człowieka*, [w:] M. Przetacznik-Gierowska, M. Tyszkowa, *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*. Warszawa 2005, s. 68).

⁴⁷ Por. D. Krok, *Nadzieja jako predyktor wymiarów dobrostanu psychicznego*, s. 168–169.

⁴⁸ P. Oleś, *Psychologia człowieka*, s. 60.

⁴⁹ Jako przykłady podawano te wypowiedzi studentów, które uznano za charakterystyczne dla pewnej grupy, kategorii wypowiedzi.

analizie sytuacji działaniowej: „*Aby nadzieja miała siłę sprawczą musi być poparta konkretnym, konstruktywnym działaniem, analizą sytuacji*”.

Kolejna grupa wypowiedzi koncentrowała się wokół nadziei jako cechy osobowości, usposobienia, łączonej z optymizmem: „*Dzięki niej człowiek optymistycznie patrzy w przyszłość*”; „*Daje radość, chęć do życia, pozytywne myślenie, dodaje otuchy*”, „*Pomaga wierzyć w poprawę losu, lepsze jutro*”. Inne wypowiedzi charakterystyczne dla tej grupy, to: *Nadzieja zapobiega załamaniom psychicznym, depresjom*; „*Nadzieja obniża poziom stresu*”; „*Buduje pozytywną samoocenę*”; „*Pomaga radzić sobie z problemami dnia codziennego*”; „*Pomaga przetrwać trudne, kryzysowe sytuacje, życiowe tragedie*”; „*Jest ratunkiem dla osób w trudnych sytuacjach*”; „*Jest siłą, dzięki której człowiek walczy i nie poddaje się*”. Część osób (wśród 42 osób 9) wiązało nadzieję z oczekiwaniem na wymarzone wydarzenie: „*Wiążę nadzieję z marzeniami, ‘cichymi’ życzeniami, co do jutra*”; „*Nadzieja jest niezbędna, aby człowiek marzył*”. Dla sporej grupy studentów nadzieja to konieczność psychologiczna, kształtująca sens życia: „*Nadzieja nadaje perspektywę sensu naszym działaniom, nadaje życiu sens*”; „*Daje motywację do życia*”, „*Jest czymś, co utrzymuje nas przy życiu*”; „*Poprawia jakość naszego życia. Życie staje się bardziej ‘kolorowe’ ciekawsze, bardziej wartościowe*”. Ponadto w tej grupie wypowiedzi na uwagę zasługują pojedyncze głosy studentów o wysokim poziomie nadziei, którzy pisali: *Nadzieję ma każdy w różnym stopniu. To wręcz ludzi, bezwarunkowy odruch*; „*Nadzieja daje możliwości funkcjonowania w dzisiejszym społeczeństwie*”.

Z punktu widzenia formalnego wypowiedzi studentów o niskim poziomie nadziei były krótsze, bardziej powierzchowne, ogólnikowe. Brakowało w nich odwołań do własnego doświadczenia, własnego życia, w przeciwieństwie do wypowiedzi osób o wysokim poziomie nadziei, które bardzo często odwoływały się do własnych doświadczeń. Wypowiedzi osób o wysokim poziomie nadziei były bardziej rozbudowane, niektóre zajmowały po dwie, trzy strony formatu A4, gdy z kolei niektóre z wypracowań studentów o niskim poziomie nadziei zamykały się w dwóch, trzech zdaniach.

Zaprezentowane przez autorki opracowanie zawiera kilka drobnych uwag, jak zaznaczono w tytule artykułu, na temat nadziei w życiu studentów. Uważamy jednak, iż podjęty temat jest ważny i wymagałby dalszych badań.

Agata Cabała, Violetta Rodek

Hope in the life of students – a few minor remarks on a major issue

What has been presented in the article are the results of some theoretical and empirical analyses of the notion of hope. Due attention is drawn to the difficulties associated with defining and the empirical research into hope. To a large extent, these difficulties result from the interdisciplinary location of the research object. In educational (pedagogical) analyses, hope is interrelated with acting. In the presentation of the results, the following questions have been answered: *What is the level of hope of pedagogy students? What are the age-related determinants of the level of students' hope? What is the significance of hope in human life according to students with a high and low level of hope?* The studies were conducted in March 2015 among 248 pedagogy students of the Faculty of Pedagogy and Psychology of the University of Silesia in Katowice. The research was done with the application of the method of scaling (Snyder's Hope Scale) and of the document analysis – of intentionally created documents, students' responses on the topic *The significance of hope in human life*.

Key words: hope, life of students

Słowa kluczowe: nadzieja życie studentów

Karolina Cynk
Uniwersytet Rzeszowski
al. Rejtana 16c, Rzeszów
rss@ur.edu.pl

Kształt świadomości ekologicznej u studentów z Europy Środkowo-Wschodniej

Uwagi wstępne

Rozwój cywilizacyjny z jednej strony może budzić podziw i satysfakcję, gdyż nieustannie przyczynia się do poprawy jakości ludzkiego życia. Z drugiej jednak powoduje nowe problemy społeczne, z którymi człowiek nie zawsze wie jak sobie poradzić. W konsekwencji oznacza to, że postęp cywilizacyjny w obszarze kultury niematerialnej nie tylko nie dotrzymuje kroku rozwojowi dokonującemu się w sferze dorobku materialnego ludzkości, ale co więcej często w jego wyniku doznaje uszczerbku. Zjawisko to dostrzegalne jest zwłaszcza w takich obszarach jak ekologia czy ochrona środowiska przyrodniczego; przejawia się ono chociażby w braku poczucia więzi człowieka z przyrodą czy w trudnościach w zakresie walki z zagrożeniami ekologicznymi.

Pojęcie świadomości ekologicznej

Świadomość ekologiczna jako fakt życia społecznego i kulturowego pojawiła się w XX wieku; wiązała się z doświadczaniem uciążliwości wynikających z zaistnienia zanieczyszczonego środowiska przyrodniczego. Samo pojęcie świadomości ekologicznej jest trudne do zdefiniowania. Wynika to z faktu, że świadomość jest integralną całością i zasadniczy problem w ta-

kim przypadku stanowi wyodrębnienie z ludzkich działań oraz sposobów myślenia – sfer ekologicznych¹.

Właściwa świadomość ekologiczna służy kształtowaniu prawidłowego podejścia do świata przyrody w wymiarze indywidualnym i społecznym. Składa się ona z czterech zasadniczych elementów: poznawczego, aksjologicznego, normatywnego i behawioralnego. W pierwszym wymiarze, wyodrębnia się wiedzę i wyobraźnię ekologiczną. Wiedza ekologiczna obejmuje: znajomość procesów zachodzących w biosferze oraz ekosystemach i ich wzajemnych powiązaniach wpływających na stan równowagi, wiedzę o związkach zachodzących między różnymi sferami działalności człowieka a środowiskiem, o istniejących tam zagrożeniach i negatywnych skutkach. Natomiast wyobraźnia ekologiczna oznacza umiejętność przewidywania ekologicznych następstw podejmowanej aktywności, zdolność spostrzegania powiązań między działalnością człowieka a procesami zachodzącymi w przyrodzie, umiejętność planowania działań zgodnych z wymaganiami wiedzy ekologicznej². Drugi aksjologiczny element, obejmuje katalog wartości, w skład których wchodzi: życie, zdrowie, odpowiedzialność, powściągliwość, solidarność, praca, piękno, harmonia, kontemplacja, współczucie. Realne wymiary mogą one przybrać jednak dopiero w wielorakich kontaktach człowieka z przyrodą³. Pomost między wiedzą a wartościami stanowi natomiast myślenie ekologiczne. Podporządkowuje ono określone fragmenty wiedzy ekologicznej odpowiednim wartościom. Z kolei w wymiarze normatywnym, zespoły reguł i norm działania stanowią imperatywne odpowiedniki wartości. Tworzą katalog zasad i powinności, jakimi człowiek ma obowiązek kierować się w swych kontaktach z naturą. Ostatnim z wymienionych elementów jest komponent behawioralny⁴. Pełna świadomość ekologiczna wymaga tego, aby ludzie zajmowali praktyczne i odpowiedzialne stanowiska oraz podejmowali odpowiednie działania wobec pojawiających się zagrożeń środowiskowych. Na przeszkodzie temu staje niekiedy świadomość tego, że realizowany czyn wymaga zwielokrotnionych wysiłków, zaangażowania dodatkowych środków, być może narażenia się na konflikty i wiele innych nieprzyjemnych⁵. Istotne jest zatem nie tylko nastawienie deklaratywne danej jednostki czy zbiorowości, ale także zajęcie konkretnej

¹ B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kielczewski, *Ochrona środowiska przyrodniczego*, Warszawa 2008, s. 358.

² *Gospodarka a środowisko i ekologia*, red. K. Małachowski, Warszawa 2007, s. 36-37.

³ C. Viorica Torii, *Aspects of Environmental awareness training in the elementary teaching system*, "Procedia: Social and Behavioral Sciences" 2013, No 93, p. 1625.

⁴ B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kielczewski, *Ochrona...*, s. 359-360.

⁵ A. Ulitto, J. Boeve-de Pauw, S. Sabranta, *Participatory school experiences as facilitators for adolescents' ecological behavior*, „Journal of Environmental Psychology” 2015, No 43, p. 55.

postawy, którą stanowi struktura psychiczna złożona z elementów, będących rezultatem poznania pewnej sfery zjawisk, z określonego stosunku do nich oraz z motywacji do określonego zachowania wobec nich. Skrótowo rzecz ujmując, postawa wyrasta z wiedzy, wartości oraz uczuć i woli. Podstawową cechą postawy ekologicznej jest zatem rozwinięte poczucie więzi z przyrodą i jej elementami składowymi, gotowość do ich ochrony i obrony⁶.

Na kategorię świadomości ekologicznej można spojrzeć z jeszcze innej perspektywy i wyróżnić w niej trzy następujące aspekty. Pierwszy stanowi ludzki światopogląd, którego pewna część dotyczy relacji człowieka do przyrody, stosunku wychowania do uwarunkowań genetycznych oraz szerzej – problemu kultury i natury. Aspekt drugi odnosi się do rozpoznania stanu środowiska oraz jego wpływu na człowieka i przyszłość Ziemi. Trzeci wymiar ma znaczenie i zastosowanie praktyczne, wynika on z dwóch poprzednich; stanowi stosunek do ochrony środowiska, który na ogół cechuje emocjonalne podejście do zagadnień przyrodniczych⁷. Wymiar emocjonalno-wolitywny jest czynnikiem, który może wzmacniać u człowieka pragnienie urzeczywistnienia ekologicznie zorientowanej hierarchii wartości.

Naukową dyskusję toczącą się wokół świadomości ekologicznej porządkują trzy modele. Zgodnie z pierwszym, socjologiczno-empirycznym, „świadomość ekologiczna to część świadomości zbiorowej społeczeństwa, odnosząca się do informacji i przekonań dotyczących środowiska oraz do postrzegania relacji między stanem i charakterem środowiska przyrodniczego a warunkami i jakością życia ludzi, zwłaszcza w dziedzinie zagrożeń ekologicznych⁸. Drugi – perswazyjno-aksjologiczny model – zakłada, że „świadomość ekologiczna to pożądaný stan rozwoju świadomości społecznej, w której wysokiemu poziomowi wiedzy opisowo wyjaśniającej na temat procesów zachodzących w [...] ekosystemach, związków między działalnością człowieka a środowiskiem, zagrożeń, [...], możliwości przeciwdziałania im itd., towarzyszy intelektualna zdolność dostrzegania i przewidywania ekologicznych następstw własnego działania oraz moralna wrażliwość na reakcje zachodzące pomiędzy człowiekiem a przyrodą w wymiarze jednostkowym i społecznym”⁹. Trzeci model, transcendentalno-krytyczny, uznaje że „świadomość ekologiczna jest całością przekonań dotyczących rzeczywistości pojawiającej się w polu mentalności zbiorowej

⁶ W. Tyburski, *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Toruń 2013, s. 337, 360.

⁷ N. Wolański, *Ekologia człowieka. Podstawy ochrony środowiska i zdrowia człowieka. Ewolucja i dostosowanie biokulturowe*, t. 2, Warszawa 2006, s. 471–472.

⁸ Z. Hull, *Kształtowanie sumienia ekologicznego*, [w:] *Etyka zawodu nauczyciela. Nauczanie etyki*, red. Kaszyńska K., Żuk-Łapińska L., Zielona Góra 1995, s. 187, cyt. za: W. Tyburski, *Dyscypliny humanistyczne...*, s. 325.

⁹ Tamże, s. 193, cyt. za: W. Tyburski, *Dyscypliny...*, s. 325.

danej społeczności jako zbiór przedmiotów ukonstytuowanych [...] przez fundamentalne poczucie sprzężenia zwrotnego pomiędzy pomyślnym rozwojem danej społeczności a nienaruszoną równowagą procesów naturalnych, zachowaniem genetycznego potencjału życia na naszej planecie o liźczebności populacji wszystkich form życia zapewniających przynajmniej ich przetrwanie w naturalnych warunkach [...]”¹⁰.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się ponadto następujące typy świadomości ekologicznej: świadomość potoczną opierającą się na wiedzy, jaką człowiek przyswaja kierując się zdrowym rozsądkiem oraz w wyniku codziennych kontaktów z przyrodą – obserwacji lub opinii najbliższego otoczenia na ten temat. W jej obrębie wyróżnić można trzy modele. Pierwszy to świadomość ekologiczna rozproszona, która zawiera wiele cząstkowych i nietworzących pełnej całości opinii, postaw czy uprzedzeń. Zazwyczaj jest to świadomość przejawiana przez jednostki. Świadomość ekologiczna zintegrowana wyraża się poprzez opinie, postawy i poglądy na temat ochrony środowiska tworzące w miarę zwartą całość. Świadomość ta w większym stopniu charakteryzuje grupy społeczne. Drugim typem świadomości ekologicznej jest świadomość o charakterze ideologicznym, która dzieli się na świadomość ideową, skupiającą w sobie zespół przekonań poglądów i działań zorientowanych na realizację celów i wartości ekologicznych oraz świadomość religijną, na którą składają się wiara oraz doktryny religijne zawierające treści dotyczące relacji między człowiekiem a przyrodą. Trzecim typem świadomości ekologicznej jest świadomość naukowa, którą tworzy wiedza ekologiczna, typu naukowego; jej źródła tkwią w naukach przyrodniczych, medycznych, technicznych, ekonomicznych i społecznych. Oparta jest ona na wynikach badań, a także na wiedzy pochodzącej z innych źródeł nieustannie poddawanych weryfikacji; co istotne jest ona udziałem wąskiej kategorii osób¹¹.

Kończąc tę teoretyczną część rozważań na temat świadomości ekologicznej warto przytoczyć wybraną definicję tego terminu. Według Z. Hulla, który jako pierwszy wprowadził do polskiej literatury to pojęcie: „świadomość ekologiczna jest swoistą kształtującą się formą świadomości społecznej, manifestującą się zarówno w myśleniu i przeżyciach poszczególnych ludzi, jak i funkcjonujących społecznie standardach pojmowania, przeżywania i wartościowania biosfery”¹².

¹⁰ Tamże, s. 198–199, W. Tyburski, *Dyscypliny...*, s. 325.

¹¹ *Gospodarka...*, s. 37.

¹² Tamże, s. 36.

Analiza badań empirycznych

Stopień, w jakim świadomość ekologiczna społeczeństwa jest rozwinięta, można określić jedynie na podstawie badań naukowych. Jedno z takich socjologicznych badań zostało przeprowadzone w okresie od 13 kwietnia do 19 maja 2015 roku. Tematem tego projektu badawczego były: „Wartości ekologiczne w świadomości studentów nauk humanistycznych i przyrodniczych z wybranych państw europejskich”. Zasadniczym celem badania było poznanie stanu świadomości ekologicznej młodych mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej. Realizacja wyznaczonego celu wymagała zebrania danych dotyczących: poziomu wiedzy studentów przyrodoznawstwa i humanistyki z zakresu ochrony przyrody i zagrożeń ekologicznych; wyznawanych przez respondentów wartości ekologicznych i deklarowanych postaw względem środowiska naturalnego oraz umiejscowienia reguł i norm „kultury ekologicznej” wśród innych społecznych wartości cenionych przez studentów z różnych krajów.

Najważniejsze problemy badawcze, wynikające z podjętej problematyki, sformułowane zostały w następujący sposób: Czy studenci w większym stopniu prezentują podstawy wiedzy naukowej, czy jedynie potoczne opinie, jakie na temat ekologii i ochrony środowiska przyrodniczego, panują w przestrzeni publicznej? Jaki jest stan świadomości zagrożeń ekologicznych u osób badanych? Jaką postawę deklarują studenci względem środowiska naturalnego? Czy istnieje istotna różnica w prezentowanym poziomie wiedzy, uznawanych wartościach i deklarowanych postawach między studentami nauk przyrodniczych a humanistycznych z różnych krajów? Powyższym problemom badawczym odpowiadają sformułowane w następujący sposób wstępne hipotezy badawcze: Osoby badane w większym stopniu prezentują powierzchowną niż pogłębioną wiedzę na temat ochrony środowiska naturalnego. Stan świadomości respondentów dotyczący zagrożeń ekologicznych zależy od zakresu prowadzonej edukacji ekologicznej w danym kraju. Badani na ogół deklarują, iż na co dzień prezentują postawę proekologiczną, nie jest to jednak jednoznaczne z ich faktycznym nastawieniem względem przyrody. I w końcu studenci przyrodoznawstwa z każdego kraju prezentują wyższy poziom wiedzy z zakresu ochrony środowiska i bardziej proekologiczne postawy niż humaniści.

Badania zostały zrealizowane na próbie celowej 390 studentów. Próbę tę stanowiły osoby studiujące w Uniwersytecie Rzeszowskim (Polska), Uniwersytecie Preszowskim (Słowacja) oraz Rówieńskim Państwowym Uniwersytecie Humanistycznym (Ukraina). W każdym kraju przebadano 130 osób, w tym połowę stanowili studenci nauk humanistycznych bądź

społecznych, natomiast drugą połowę – studenci nauk przyrodniczych. Osoby badane były słuchaczami studiów licencjackich lub inżynierskich (z wyjątkiem studentów I roku) oraz studenci studiów magisterskich. Kierunkami, na jakich zrealizowano badania, były natomiast – w przypadku nauk humanistycznych i społecznych: praca socjalna, kulturoznawstwo, politologia, andragogika i historia, a w przypadku nauk przyrodniczych: technologia żywności i żywienie człowieka, biologia, ekologia, ochrona środowiska oraz rolnictwo.

W celu rozstrzygnięcia postawionych problemów badawczych posłużono się metodą audytoryjnego badania ankietowego. Narzędzie badawcze stanowił kwestionariusz ankiety zawierający 18 pytań zamkniętych i półotwartych. Odpowiednich obliczeń dokonano natomiast w programie statystycznym SPSS. Wybrane pytania i dane zostały przedstawione na kolejnych stronach.

Rozkład odpowiedzi zaprezentowany w tabeli 1. świadczy o tym, iż studenci z każdego kraju wybierali najczęściej odpowiedź: zieleń i piękno krajobrazu – jako definicję dla terminu środowisko naturalne. Określenie to uzyskało jednak stosunkowo niski odsetek odpowiedzi w przypadku słowackich przyrodników, dla których środowisko naturalne, zgodnie z deklaracjami, prawie równie często kojarzy się z ochroną przyrody i nieco rzadziej z zachowaniem nienaruszonej natury dla następnych pokoleń. Warto zauważyć, że również znaczna liczba badanych – zwłaszcza ukraińskich adeptów humanistyki, ogranicza rozumienie pojęcia środowiska naturalnego do jakości życia w miejscu swojego zamieszkania, czyli do lokalnego otoczenia. Ponadto przyrodnicy – bez względu na kraj, w którym studiują – częściej niż humaniści wskazywali na odpowiedź: zachowanie nienaruszonej przyrody dla przyszłych pokoleń. Trudno jednoznacznie stwierdzić czy istnieje związek między zmiennymi: kraj studiowania, wydział studiów i sposób definiowania pojęcia środowisko naturalne. Z pewnością jednak respondenci nie byli zgodni, co pod tym terminem należy rozumieć.

Tab. 1. Dane obrazujące sposób rozumienia przez badanych pojęcia „środowisko naturalne” (dane w %)

Co według Ciebie oznacza termin środowisko naturalne?				
		Polska	Słowacja	Ukraina
studenci nauk przyrodniczych	zielen i piękno krajobrazu	66,7	28,1	53,2
	dzikie gatunki zwierząt	1,7	3,5	3,2
	ochrona natury	11,7	24,6	9,7
	zmiany klimatyczne	0	0	1,6
	katastrofy spowodowane przez człowieka	1,7	5,3	0
	zanieczyszczenia miejskie	3,3	3,5	0
	jakość życia w miejscu mojego zamieszkania	5,0	10,5	16,1
	zmniejszanie się bioróżnorodności	0	1,8	0
	zachowanie nienaruszonej przyrody dla przyszłych pokoleń	6,7	15,8	14,5
	to co nas otacza	3,3	5,3	0
	inne	0	1,8	1,6
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zielen i piękno krajobrazu	70,5	52,1	44,8
	dzikie gatunki zwierząt	3,3	0	0
	ochrona natury	11,5	15,5	3,4
	zmiany klimatyczne	0	1,4	3,4
	katastrofy spowodowane przez człowieka	1,6	2,8	5,2
	zanieczyszczenia miejskie	0	1,4	0
	jakość życia w miejscu mojego zamieszkania	8,2	14,1	24,1
	wyczerpywanie się zasobów naturalnych ¹³	1,6	0	0
	zmniejszanie się bioróżnorodności	0	1,4	0
	zachowanie nienaruszonej przyrody dla przyszłych pokoleń	1,6	8,5	12,1
	to co nas otacza	1,6	1,4	0
	inne	0	1,4	6,9

Źródło: badania własne¹⁴.¹³ Tylko polscy humaniści i to w niewielkim odsetku wskazało na taką definicję pojęcia środowisko naturalne.¹⁴ Źródło finansowania badań: dotacja celowa MNiSW, nr projektu: IS-01/2015/508.

Tab. 2. Dane obrazujące poglądy studentów odnośnie potrzeby działań na rzecz środowiska naturalnego (dane w %)

Czy Twoim zdaniem należy podejmować działania w celu polepszenia stanu środowiska naturalnego?		Polska	Słowacja	Ukraina
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	56,1	64,4	76,2
	raczej tak	33,3	35,6	22,2
	raczej nie	6,1	0	0
	trudno powiedzieć	4,5	0	1,6
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	42,9	67,1	76,2
	raczej tak	49,2	27,1	23,8
	raczej nie	3,2	4,3	0
	zdecydowanie nie	1,6	0	0
	trudno powiedzieć	3,2	1,4	0

Źródło: badania własne.

Dane przedstawione w tabeli 2. wskazują na brak korelacji między zmiennymi: kraj studiowania, wydział studiów a opinią respondentów na temat potrzeby podejmowania działań w celu poprawy stanu środowiska naturalnego. W pewnym stopniu może zaskakiwać fakt, że studenci nauk humanistycznych i społecznych – bez względu na kraj, w którym studiują – stanowili wyższy odsetek badanych opowiadających się za koniecznością podejmowania takich działań niż przyrodnicy. Pewien wyjątek stanowią jedynie studenci słowaccy, w przypadku których – zgodnie zresztą z przewidywaniami – wyższy odsetek osób opowiadających się za potrzebą podejmowania działań w celu poprawy stanu środowiska stanowili studenci nauk przyrodniczych. W końcu warto też zauważyć, że żaden przyrodnik nie udzielił odpowiedzi: zdecydowanie nie.

Tab. 3. Dane obrazujące „wrażliwość ekologiczną” respondentów (dane w %)

Czy zmiany klimatyczne wzbudają Twoje obawy?		Polska	Słowacja	Ukraina
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	21,5	41,1	18,5
	raczej tak	53,8	37,5	56,9
	raczej nie	18,5	16,1	13,8
	zdecydowanie nie	3,1	1,8	4,6
	trudno powiedzieć	3,1	3,6	6,2

studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	26,6	33,3	19,7
	raczej tak	56,3	50,7	65,6
	raczej nie	9,4	14,5	8,2
	zdecydowanie nie	4,7	1,4	3,3
	trudno powiedzieć	3,1	0	3,3
Czy zmniejszanie się bioróżnorodności (wymieranie gatunków) wzbudza Twoje obawy?				
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	39,4	45,8	28,1
	raczej tak	42,4	39,0	51,6
	raczej nie	12,1	8,5	12,5
	zdecydowanie nie	4,5	5,1	1,6
	trudno powiedzieć	1,5	1,7	6,3
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	29,7	35,2	41,0
	raczej tak	32,8	38,0	37,7
	raczej nie	29,7	16,9	9,8
	zdecydowanie nie	3,1	2,8	4,9
	trudno powiedzieć	4,7	7,0	6,6
Czy wyczerpywanie się zasobów naturalnych wzbudza Twoje obawy?				
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	40,9	47,4	40,6
	raczej tak	40,9	29,8	50,0
	raczej nie	16,7	14,0	3,1
	zdecydowanie nie	1,5	1,8	1,6
	trudno powiedzieć	0	7,0	4,7
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	37,5	35,7	53,3
	raczej tak	39,1	42,9	33,3
	raczej nie	18,8	18,6	10,0
	zdecydowanie nie	3,1	0	1,7
	trudno powiedzieć	1,6	2,9	1,7

Źródło: badania własne.

Analiza danych przedstawionych w tabeli 3. wskazuje, iż respondenci, bez względu na kraj, w którym studiują, w znacznej mierze żywią obawy odnośnie zagrożeń, jakie pojawiają się w środowisku przyrodniczym. Dokonując głębszej analizy, należy zauważyć, że w przypadku zmian klimatycznych proces ten wzbudza obawy u wyższego odsetka adeptów nauk humanistycznych niż przyrodniczych. Obawy studentów humanistyki odnośnie zmian klimatycznych mogą wynikać ze swoistej mody i rozgłosu nadawanego przez media temu tematowi. Odnośnie kwestii: zmniejszanie się bioróżnorodności i wyczerpywanie się zasobów naturalnych, można

stwierdzić że zagrożenia te budzą obawy u większej liczby studentów nauk przyrodniczych niż humanistycznych, z jednym wyjątkiem – studentów humanistyki ze Słowacji, którzy w przypadku zmiennej: wyczerpywanie się zasobów naturalnych, stanowili wyższy odsetek osób żywiących w tym względzie obawy. W przypadku zagadnień: zmniejszania się bioróżnorodności czy wyczerpywania się zasobów naturalnych wyższy odsetek wskazań przypadł studentom nauk przyrodniczych. Trudno jednak definitywnie stwierdzić, czy istnieje związek między zmiennymi: kraj studiowania i udział studiów, a deklarowaną przez respondentów obawą odnośnie zagrożeń środowiska przyrodniczego.

Tab. 4. Dane prezentujące deklaracje badanych odnośnie bycia świadkiem nagan-nych zachowań osób trzecich względem środowiska naturalnego (dane w %)

Czy w ostatnim miesiącu byłeś/aś świadkiem wyrzucania śmieci w niedozwolonym miejscu?				
		Polska	Słowacja	Ukraina
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	43,9	49,2	41,5
	raczej tak	34,8	22,0	43,1
	raczej nie	13,6	23,7	10,8
	zdecydowanie nie	7,6	5,1	4,6
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	42,9	40,0	68,3
	raczej tak	28,6	28,6	22,2
	raczej nie	17,5	22,9	4,8
	zdecydowanie nie	11,1	7,1	4,8
	trudno powiedzieć	0	1,4	0
Czy w ostatnim miesiącu byłeś/aś świadkiem spalania odpadów w domach?				
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	27,3	43,9	26,6
	raczej tak	50,0	22,8	23,4
	raczej nie	18,2	24,6	21,9
	zdecydowanie nie	3,0	8,8	26,6
	trudno powiedzieć	1,5	0	1,6
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	32,3	26,1	19,0
	raczej tak	41,9	23,2	23,8
	raczej nie	19,4	27,5	25,4
	zdecydowanie nie	6,5	21,7	28,6
	trudno powiedzieć	0	1,4	3,2

Czy w ostatnim miesiącu byłeś/aś świadkiem marnowania żywności?				
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	47,0	59,3	31,7
	raczej tak	39,4	33,9	40,0
	raczej nie	10,6	6,8	18,3
	zdecydowanie nie	3,0	0	8,3
	trudno powiedzieć	0	0	1,7
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	60,9	59,4	40,3
	raczej tak	29,7	24,6	35,5
	raczej nie	6,3	11,6	21,0
	zdecydowanie nie	3,1	1,4	1,6
	trudno powiedzieć	0	2,9	1,6
Czy w ostatnim miesiącu byłeś/aś świadkiem marnowania energii elektrycznej, papieru, wody?				
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	40,9	61,0	44,6
	raczej tak	42,4	32,2	38,5
	raczej nie	15,2	6,8	13,8
	zdecydowanie nie	1,5	0	1,5
	trudno powiedzieć	0	0	1,5
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	50,8	57,1	42,6
	raczej tak	28,6	35,7	31,1
	raczej nie	17,5	4,3	19,7
	zdecydowanie nie	1,6	2,9	4,9
	trudno powiedzieć	1,6	0	1,6
Czy w ostatnim miesiącu byłeś/aś świadkiem znęcania się nad zwierzętami?				
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	3,0	20,7	11,3
	raczej tak	9,1	13,8	9,7
	raczej nie	39,4	36,2	32,3
	zdecydowanie nie	47,0	27,6	45,2
	trudno powiedzieć	1,5	1,7	1,6
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	11,3	10,4	9,8
	raczej tak	9,7	10,4	18,0
	raczej nie	33,9	41,8	27,9
	zdecydowanie nie	43,5	34,3	42,6
	trudno powiedzieć	1,6	3,0	1,6

Źródło: badania własne.

Rozkład odpowiedzi zaprezentowany w tabeli 4. wskazuje, iż w przypadku pierwszego z wymienionych zachowań, a mianowicie: wyrzucania

śmieciami w niedozwolonym miejscu, respondenci pobierający naukę przyrodniczą stanowili wyższy odsetek osób twierdzących, iż w ostatnim czasie takie zachowanie obserwowali. Wyjątek stanowili badani z Ukrainy, w przypadku których więcej studentów będących świadkami takiego zachowania znajdowało się wśród respondentów pobierających nauki humanistyczne i społeczne. W przypadku drugiej zmiennej, a mianowicie: spalania odpadów w domach, można stwierdzić, że bez względu na kraj studiowania wyższy odsetek badanych deklarujących, iż byli oni świadkami wspomnianego zachowania stanowili studenci nauk przyrodniczych, z których na pierwszym miejscu uplasowali się polscy, na drugim – słowaccy, a na trzecim ukraińscy respondenci. Z kolei w przypadku zachowania polegającego na marnowaniu żywności można stwierdzić, że adepci nauk humanistycznych częściej deklarowali – w porównaniu z przyrodnikami – iż byli świadkiem wyrzucania pożywienia. Wyjątek stanowią słowaccy przyrodnicy, w przypadku których odsetek tych opinii był wyższy niż u humanistów. Z kolei odnosząc się do zmiennej: marnowanie energii elektrycznej, papieru czy wody najwięcej osób twierdzących, iż było świadkiem takiego zachowania – bez względu na kraj, w którym studiują – stanowili studenci nauk przyrodniczych, choć w przypadku studentów słowackich różnica między humanistami i przyrodnikami była minimalna. Optymistyczne wnioski można wyciągnąć w odniesieniu do ostatniej zmiennej, gdyż jak obrazują dane zdecydowana większość respondentów z każdego kraju, stwierdziła, iż nie spotkała się z zadawaniem cierpienia zwierzętom. Najwyższy odsetek deklaracji, zgodnie z którymi badani potwierdzili, iż byli świadkami takiego zachowania, przejawiali ponownie studenci przyrodoznawstwa ze Słowacji. Ogólnie trudno jednoznacznie stwierdzić czy zmienne: kraj studiowania i wydział studiów wpływają na deklaracje odnośnie obserwowania przez respondentów karygodnych zachowań osób trzecich względem środowiska. Co prawda, w ogólnym bilansie wyższy odsetek opinii świadczących, iż badani byli świadkami nagannych zachowań względem środowiska, odnotowany został u studentów przyrodoznawstwa, co mogłoby świadczyć o ich większej wrażliwości na niszczenie środowiska naturalnego. Niemniej w przypadku studentów ukraińskich, to humaniści stanowili wyższy odsetek osób będących świadkami karygodnych zachowań względem przyrody. Należy również zaznaczyć, iż jedynie adepci nauk przyrodniczych ze Słowacji – w porównaniu do swoich kolegów humanistów – przy każdej z wymienionych zmiennych osiągnęli wyższy odsetek pozytywnych deklaracji. Niemniej różnice w częstości wskazywanych odpowiedzi między studentami z poszczególnych krajów oraz przyrodnikami i humanistami nie są znaczące.

Tab. 5. Dane obrazujące deklarowane przez badanych postawy konsumenckie (dane w %)

Które zachowanie najbardziej Cię charakteryzuje?				
		Polska	Słowacja	Ukraina
studenci nauk przyrodniczych	Zawsze kupuję pojawiające się na rynku najnowsze produkty – poprawia to moje samopoczucie	1,6	5,3	0
	Gdyby tylko było mnie stać, kupowałbym/łabym wszelkie najnowocześniejsze rzeczy	8,2	14,0	22,4
	Często kupuję różne rzeczy, ale zawsze są to produkty promocyjne – w możliwie najniższych cenach	11,5	3,5	3,4
	Staram się oszczędzać, by czasem kupić sobie coś dobrej jakości, co dłużej mi posłuży	37,7	38,6	36,2
	Mimo że stać mnie na dużo, nie mam wielkich potrzeb, kupuję tylko te rzeczy, które są mi potrzebne, gdy stare się zużywają lub zepsują	36,1	29,8	25,9
	Bardzo rzadko kupuję coś nowego, zazwyczaj staram się naprawiać stare rzeczy	4,9	5,3	5,2
	Cena nie jest dla mnie istotna, wybieram „ekologiczne towary” – zawsze zwracam uwagę na treść etykiety	0	3,5	6,9
studenci nauk humanistycznych i społecznych	Zawsze kupuję pojawiające się na rynku najnowsze produkty – poprawia to moje samopoczucie	3,3	10,1	5,3
	Gdyby tylko było mnie stać, kupowałbym/łabym wszelkie najnowocześniejsze rzeczy	20,0	7,2	17,5
	Często kupuję różne rzeczy, ale zawsze są to produkty promocyjne – w możliwie najniższych cenach	11,7	8,7	3,5
	Staram się oszczędzać, by czasem kupić sobie coś dobrej jakości, co dłużej mi posłuży	40,0	31,9	29,8
	Mimo że stać mnie na dużo, nie mam wielkich potrzeb, kupuję tylko te rzeczy, które są mi potrzebne, gdy stare się zużywają lub zepsują	21,7	34,8	31,6
	Bardzo rzadko kupuję coś nowego, zazwyczaj staram się naprawiać stare rzeczy	3,3	4,3	5,3
	Cena nie jest dla mnie istotna, wybieram „ekologiczne towary” – zawsze zwracam uwagę na treść etykiety	0	2,9	7,0

Źródło: badania własne.

Analiza danych zawartych w tabeli 5. świadczy o tym, iż najwyższy odsetek odpowiedzi wśród polskich studentów zarówno przyrodoznawstwa jak i humanistyki oraz słowackich i ukraińskich adeptów nauk przyrodniczych uzyskało twierdzenie „Staram się oszczędzać, by czasem kupić sobie coś dobrej jakości, co dłużej mi posłuży”, wśród słowackich i ukraińskich humanistów największą popularnością cieszyło się natomiast twierdzenie:

„Mimo że stać mnie na dużo, nie mam wielkich potrzeb, kupuję tylko te rzeczy, które są mi potrzebne, gdy stare się zużyją lub zepsują”. Obie postawy można uznać za proekologiczne, przy czym druga z nich zdaje się bardziej świadczyć o skłonności badanych do ograniczania swoich potrzeb. Można ponadto przypuszczać, że pierwsze trzy twierdzenia, które ogólnie wskazują na „konsumencką rozrzutność”, mogą być niedoszacowane z tego powodu, iż studenci zapewne chcieli się „dobrze zaprezentować”. Deklaracje świadczące o predyspozycji do rozrzutności chętniej składali respondenci pobierający nauki humanistyczne. Niepokoić może jednak fakt, że nieliczny odsetek badanych stanowili studenci, którzy wybrali ostatnie twierdzenie dotyczące czytania etykiet produktów, które zamierzają kupić, nieco pozytywniej wyróżnili się w tym względzie jedynie studenci ukraińscy. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy istnieje istotny związek między zmiennymi: kraj studiowania i wydział studiów a deklarowanym rodzajem postawy konsumenckiej.

Tab. 6. Dane przedstawiające preferowane przez badanych poglądy nt. relacji: człowiek – przyroda (dane w %)

Które z przytoczonych twierdzeń jest Ci najbliższe?				
		Polska	Słowacja	Ukraina
studenci nauk przyrodniczych	Bóg kazał człowiekowi czynić sobie Ziemię poddaną, więc można ją bez ograniczeń przekształcać i eksploatować.	4,6	0	5,0
	Człowiek nie może bezmyślnie czerpać z darów przyrody, gdyż jej jedynym Panem jest Stwórca.	3,1	3,4	6,7
	Przyroda jest darem danym od Boga, wiążącym się z odpowiedzialnością, do której człowiek powinien się poczuwać i rozsądnie korzystać z jej dobrodziejstw.	44,6	51,7	21,7
	Człowiek jako najbardziej rozwinięta w wyniku procesu ewolucji istota, dzięki zdolnościom własnego intelektu i ręk ma prawo do nieograniczonego czerpania z zasobów natury.	3,1	0	1,7
	Człowiek będący istotą moralną powinien otaczać troską przyrodę i korzystać z jej bogactwa z umiarem.	33,8	31,0	60,0
	Człowiek jest elementem przyrody podobnie jak inne gatunki tym samym ludzie nie powinni przedkładać swoich potrzeb nad potrzeby innych istot, co więcej powinni je ograniczać.	10,8	13,8	5,0

studenci nauk humanistycznych i społecznych	Bóg kazał człowiekowi czynić sobie Ziemię poddaną, więc można ją bez ograniczeń przekształcać i eksploatować.	0	1,4	0
	Człowiek nie może bezmyślnie czerpać z darów przyrody, gdyż jej jedynym Panem jest Stwórca.	0	0	3,4
	Przyroda jest darem danym od Boga, wiążącym się z odpowiedzialnością, do której człowiek powinien się poczuwać i rozsądnie korzystać z jej dobrodziejstw.	36,5	38,6	33,9
	Człowiek jako najbardziej rozwinięta w wyniku procesu ewolucji istota, dzięki zdolnościom własnego intelektu i rąk ma prawo do nieograniczonego czerpania z zasobów natury.	4,8	1,4	1,7
	Człowiek będący istotą moralną powinien otaczać troską przyrodę i korzystać z jej bogactwa z umiarem.	47,6	45,7	45,8
	Człowiek jest elementem przyrody podobnie jak inne gatunki tym samym ludzie nie powinni przedkładać swoich potrzeb nad potrzeby innych istot, co więcej powinni je ograniczać.	11,1	12,9	15,3

Źródło: badania własne.

Analiza danych procentowych zaprezentowanych w tabeli 6. wskazuje, iż studenci nauk humanistycznych i społecznych bez względu na kraj, w którym studiują, najczęściej opowiadali się za twierdzeniem: „Człowiek będący istotą moralną powinien otaczać troską przyrodę i korzystać z jej bogactwa z umiarem”. Nieco rzadziej natomiast wybierali odpowiedź: „Przyroda jest darem danym od Boga, wiążącym się z odpowiedzialnością, do której człowiek powinien się poczuwać i rozsądnie korzystać z jej dobrodziejstw”. Przyrodnicy natomiast również najczęściej przychylali się do wyboru wspomnianych twierdzeń, z tym że wyższy odsetek studentów polskich i słowackich stanowiły osoby wskazujące odpowiedź: „Przyroda jest darem danym od Boga...”, natomiast respondenci ukraińscy w przeważającej mierze opowiadali się za twierdzeniem: „Człowiek będący istotą moralną...”. Oba najczęściej wybierane poglądy świadczą o tym, iż badani deklarowali postawę przejawiającą się w potrzebie racjonalnego i odpowiedzialnego korzystania z zasobów planety oraz w pewnym sensie do życia w harmonii z przyrodą. Wybór przez blisko połowę humanistów „twierdzenia moralnego” wydaje się w znacznej mierze uzasadniony. Z kolei w przypadku „twierdzenia religijnego”, które uzyskało wysoki odsetek wskazań dokonanych zwłaszcza przez przyrodników można twierdzić, iż byt boski stanowi dla nich lepsze uzasadnienie potrzeby dbania o środowisko, niż same zasady moralne. Przypadek szczególny stanowią jednak badani z Ukrainy, których wybór świadczy o czymś przeciwnym, a mianowicie o tym, iż to zasady moralne stanowią

dla wielu z nich wystarczające uzasadnienie troski o przyrodę. Zadowalać może fakt, iż niewielki był odsetek wskazań, zgodnie z którymi aprobowano by grabieżcze plądrowanie zasobów Ziemi. Warto też zwrócić uwagę, że za ostatnim twierdzeniem czyli tzw. egalitaryzmem ekologicznym, czyli zasadą równego traktowania wszystkich gatunków żyjących na Ziemi opowiedziało się trzykrotnie więcej ukraińskich studentów humanistyki niż przyrodoznawstwa. Ogólnie można zaobserwować związek między zmienną: kraj studiowania i wydział studiów a wybranym twierdzeniem dotyczącym relacji człowieka do przyrody.

Tab. 7. Dane przedstawiające deklarowane przekonania respondentów nt. funkcjonujących w społeczeństwie norm i wartości względem przyrody (dane w %).

Czy masz poczucie, że obowiązujące w Twoim społeczeństwie normy i wartości nakazują Ci troszczyć się o przyrodę?		Polska	Słowacja	Ukraina
studenci nauk przyrodniczych	zdecydowanie tak	6,2	0	12,5
	raczej tak	56,9	19,0	35,9
	raczej nie	29,2	63,8	40,6
	zdecydowanie nie	3,1	10,3	0
	trudno powiedzieć	4,6	6,9	10,9
studenci nauk humanistycznych i społecznych	zdecydowanie tak	15,9	1,4	11,1
	raczej tak	36,5	18,3	44,4
	raczej nie	41,3	64,8	38,1
	zdecydowanie nie	3,2	11,3	6,3
	trudno powiedzieć	3,2	4,2	0

Źródło: badania własne.

Wnioski, jakie można wyciągnąć na podstawie danych zamieszczonych w tabeli 7., są nieco zaskakujące, gdyż w opinii zdecydowanej większości studentów słowackich panujące w ich społeczeństwie normy i wartości nie nakazują im troszczyć się o przyrodę. Szczególnie sceptyczni byli pod tym względem studenci humanistyki. Zastanawia to o tyle, iż respondenci słowaccy, zwłaszcza pobierający nauki przyrodnicze, wykazali się (co stwierdzono na podstawie danych z poprzednich tabel) znaczną wrażliwością i wyobraźnią ekologiczną. Taki stan rzeczy być może należałoby tłumaczyć tym, iż poziom świadomości ekologicznej badanych ze Słowacji jest dość wysoki, co wiąże się z wyższymi wymaganiami wobec przestrzegania norm i doceniania wartości ekologicznych panujących w ich społeczeństwie. Z rozkładu odpowiedzi zaprezentowanego w tabeli 7. wynika ponadto, iż

społeczeństwem, w którym normy i wartości w najwyższym stopniu nakazują troszczyć się przyrodę, jest społeczeństwo polskie, przynajmniej tak twierdzą polscy studenci przyrodoznawstwa. Nieco niższy odsetek analogicznych odpowiedzi przypadł ukraińskim humanistom. W tym przypadku nie tyle zmienna: wydział studiów, co kraj studiowania w pewnym stopniu różnicuje poglądy badanych na temat funkcjonujących w danym społeczeństwie norm i wartości ekologicznych.

Zakończenie

Konkludując, na podstawie przeprowadzonych badań można stwierdzić, że młodzi mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej deklarują zainteresowanie sprawami stanu środowiska naturalnego. W ogólnym rozrachunku to studenci nauk przyrodniczych ze Słowacji stanowili najwyższy odsetek badanych o najlepiej ukształtowanej świadomości ekologicznej. Dokonany bilans pozwala wnioskować, iż słowaccy przyrodnicy przejawiali największą wrażliwość oraz „wyobraźnię ekologiczną”. Z kolei polscy przyrodnicy, zgodnie z deklaracjami, uzyskali najwyższy odsetek wskazań świadczących o najlepiej ukształtowanej postawie proekologicznej. W takiej samej liczbie kategorii – jak u polskich przyrodników – najwyższy odsetek deklaracji przypadł również ukraińskim humanistom, z tym że w ich przypadku „świadomość ekologiczna” jest „rozproszona”, gdyż odnosi się do wybranych aspektów i tym samym nie tworzy zwartej całości. Wynika to zapewne z faktu, iż wiedza humanistów (choć w znacznej mierze także przyrodników, gdyż różnice w udzielanych odpowiedziach na ogół nie były znaczne) bardziej oparta jest na rozumowaniu zdroworozsądkowym i przyjętych przez studentów opiniach, jakie na temat stanu środowiska naturalnego rozpowszechniają środki masowego przekazu, niż na fundamentach naukowych. Z kolei „wartości ekologiczne” nie są zazwyczaj przez nich dostatecznie popierane, a deklarowana postawa niekoniecznie przekłada się na codzienne zachowania względem przyrody. Ponadto zapewne nie wszyscy respondenci udzielili na pytania szczerych odpowiedzi; ich motywacją mogła być np. jedynie chęć „dobrego wypadnięcia”. Tym samym można stwierdzić, że świadomość ekologiczna badanych wciąż znajduje się na etapie kształtowania.

Za interesujący uznać można fakt, iż wspomniane różnice między przyrodnikami a humanistami nie są znaczące. Taki stan rzeczy wyjaśnić można na dwa sposoby: po pierwsze zbliżone wyniki badań mogą być rezultatem procesu globalizacji i swoistej mody, w efekcie których rozpowszechnianie informacji na temat jakości i zagrożeń środowiska natural-

nego w bardzo podobny sposób oddziałuje na studentów humanistyki, jak i przyrodnictwa. Drugi powód może być bardziej przyziemny, a mianowicie, że przy wyborze wydziału i kierunku studiów młodzi ludzie nie do końca kierują się swoimi zainteresowaniami czy preferencjami, a być może właśnie modą, czy perspektywą znalezienia lepszej pracy.

Prawdopodobnie już sam fakt zetknięcia się badanych z kwestionariuszem zawierającym pytania z zakresu ekologii i ochrony środowiska w jakimś stopniu pobudził świadomość ekologiczną studentów. W tym względzie badania zapewne spełniły pozytywną funkcję, gdyby jeszcze dodatkowo przyczyniły się do zmiany przynajmniej u niektórych – postaw na bardziej przyjazne środowisku naturalnemu, osiągnięto by więcej niż pierwotnie projekt badawczy zakładał i byłby to najlepszy dowód tego, iż warto było podjąć trud realizacji tego zadania.

Karolina Cynk

Education of ecological awareness among students from central Europe

In article was raised subject of ecological awareness among young people. In first part of article it has been defined concept of ecological awareness. It means collection of information, system of values and attitudes of person for nature. In second part it has been performed analysis of statistic data collected in result of realized of sociological research in Poland, Slovakia and Ukraine in 2015. On base of results it is possible to maintain, that Slovak students of natural sciences presented the best level of ecological awareness. Positive effect of realization of research was remark on opinions of students about condition of environment.

Key words: ecology, environment, ecological awareness, sociological research

Słowa kluczowe: ekologia, ochrona środowiska, świadomość ekologiczna, badania socjologiczne

Dariusz Piechota

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Plac Marii Skłodowskiej-Curie 5, Lublin

darekpiechota@o2.pl

Autobiografia bólu w prozie Maxa Blechera

Max Blecher (1909–1938) to pisarz, którego twórczość stała się przenikliwym oraz dramatycznym świadectwem zmagania z nieuleczalną chorobą. W 1928 roku u początkującego studenta medycyny zdiagnozowano chorobę Potta, zwaną gruźlicą kręgosłupa, będącą niezwykle bolesną chorobą zakaźną. Wysoka gorączka oraz bóle kości sparaliżowały chorego, skazując go na nieustanny pobyt w sanatorium. Krytycy rumuńscy określili autora *Zabliźnionych serc* jako przedstawiciela „literatury cierpienia”¹. Autor trzech powieści, kilku utworów poetyckich zmagiał się z bolesną chorobą blisko dziesięć lat. Choroba dla Blechera, jak pisze Roland Chojnacki, „była doświadczeniem ekstremalnym, stała się motorem napędowym jego twórczości, a jednocześnie wyznaczała granicę jego literackiej kariery”². Doświadczenie bólu i cierpienia okazało się kluczowym elementem jego twórczości, pełnej elementów autobiograficznych. Jego bohaterowie to jednostki cierpiące zarówno fizycznie, jak i psychicznie, obserwujące świat z perspektywy szpitalnego łóżka. Choroba w powieściach Blechera stała się immanentnym elementem ludzkiej egzystencji. W niniejszym szkicu pragnę odwołać się do dwóch utworów pisarza. Pierwszy z nich to *Zdarzenia w bliskiej rzeczywistości*, w której narrator (tożsamy z autorem) doświadcza bólu egzystencjalnego spowodowanego pogłębiającą się melancholią. Dru-

¹ R. Chojnacki, *Przedmowa*, [w:] M. Blecher, *Zabliźnione serca*, tłum. T. Klimkowski, Warszawa 2013, s. 10.

² Tamże, s. 15–16.

ga powieść *Zabliźnione serca* to utwór eksponujący ból fizyczny, w której jednostka nie tylko obserwuje symptomy nieuleczalnej choroby, ale również powolne umieranie pacjentów w sanatorium w Bercku.

Powieść *Zdarzenia w bliskiej nierzeczywistości* (1936) przypomina dziennik intymny, w którym autor wspomina zdarzenia z przeszłości, pragnąc jeszcze raz przeżyć stracone życie. Na uwagę czytelnika zasługują słowa kluczowe, wielokrotnie pojawiające się w utworze, świadczące o melancholijnym usposobieniu narratora. Pisarz określa stan apatii oraz marazmu jako „kryzys”:

Zawsze te same miejsca na ulicy, w domu albo w ogrodzie powodowały u mnie „kryzys”. Ilekroć wchodziłem w ich przestrzeń, ogarniało mnie to samo omdlenie i zawroty głowy [Z, s. 9]³.

W zamkniętych pomieszczeniach „kryzysy” powstawały o wiele łatwiej i częściej. Zazwyczaj nie potrafiłem znieść samotności w nieznanym pokoju. Jeśli musiałem czekać, za chwilę przychodziło przyjemne i straszliwe omdlenie. Pokój natomiast przygotowywał się na nie: ciepła i gościnna bliskość przesączała się przez ściany, rozlewając się na wszystkich przedmiotach [...] W kolejnej chwili mojego upojenia wszystko odwracało się i mieszało [Z, s. 12].

Z czasem „kryzysy” zniknęły same z siebie, jednak pozostawiły we mnie na zawsze silne wspomnienie. Kiedy wkroczyłem w wiek dorosłości, nie miewałem już „kryzysów”, ale ów stan zamroczenia, który je poprzedzał i następujące po nim uczucie głębokiej bezużyteczności świata stały się poniekąd moim naturalnym stanem [Z, s. 16].

Pojawiające się w dzieciństwie tzw. „kryzysy” świadczą, iż melancholia stała się istotnym doświadczeniem w życiu pisarza. Będąc pod złowieszczy wpływem Saturna narrator odczuwał permanentny, pogłębiający się smutek, którego źródła nie potrafił określić. Słusznie Fernando Pessoa określił melancholię jako „nic, które boli”⁴.

Narrator jako typowy melancholik próbuje określić własną tożsamość. Pod wpływem acedii okazuje się to niezwykle trudne, gdyż rzeczywistość ulega nieustannej transformacji, za którą nie nadąża męczyzna pogrążony we własnym bólu. Blecher stwierdza:

Gdy długo patrzę w stały punkt na ścianie, zdarza mi się niekiedy, że nie wiem już, ani kim jestem, ani gdzie się znajduję. Odczuwam wtedy brak

³ Wszystkie cytaty z powieści pochodzą z wydania: M. Blecher, *Zdarzenia w bliskiej nierzeczywistości*, tłum. J. Kornaś-Warwas, Sejny 2013; oznaczone są literą Z i numerem strony.

⁴ M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, którzy nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2012, s. 17.

mojej tożsamości z oddalenia, jakbym stał się, przez chwilę, całkowicie inną osobą. Ta atrakcyjna istota i moja realna postać rywalizują o moje przekonanie. [...] Wrażenie oddalenia i osamotnienia, w chwilach gdy moja codzienna postać rozplynęła się w niekonsystencji, różni się od wszelkich innych wrażeń. Gdy trwa dłużej staje się strachem, obawą, że już nigdy nie będę mógł się odnaleźć [Z, s. 7].

Dezintegracja podmiotu to kluczowa cecha melancholików, którzy utracili zdolność do postrzegania siebie jako całości. Pogłębiająca się depersonalizacja na skutek acedii oraz skłonność do samotności sprawia, że narrator „rozplywa się” w świecie, błąka się, gubi w rzeczywistości przypominającej labirynt. Wspominanie osób, zdarzeń z przeszłości staje się kluczową terapią dla melancholika, dzięki której chwilowo odzyskuje utraconą tożsamość. Dlatego też narrator w powieści Blechera relacjonuje swoją historię, przywołując nie tylko postaci istotne w jego życiu, ale również przedmioty. Nawiasem mówiąc autora interesuje świat rzeczy w znaczeniu kronikarskim, ale również symbolicznym. Przywoływane przedmioty korespondują z jego stanem wewnętrznego smutku, duchowej agonii. Obsesja nieustannej enumeracji sprawia, iż narrator w sposób metaforyczny wypełnia pustkę czasu teraźniejszego.

Bohater wspomina stare rzeczy, pojawiające się w pokoju zmarłego dziadka, przypominające utracone dzieciństwo:

[...] w takich drobnych ozdobach i przedmiotach codziennego użytku odnajduję całą melancholię mojego dzieciństwa i ową istotną tęsknotę bezużyteczności świata, który mnie otaczał zewsząd, niczym woda ze skamieniałymi falami. Surowa materia – w jej głębokich i ciężkich masach ziemi, skałach, niebie czy wodzie – lub w jej najbardziej niezrozumiałych formach, papierowych kwiatach, lustrach, szklanych bombkach, z tajemniczymi spiralami lub malowanymi posagami – trzymała mnie zawsze, zamkniętego w więzieniu, które rozbijało się boleśnie o jej ściany i utrwalało we mnie bezsensownie, dziwaczną przegodę bycia człowiekiem [Z, s. 37]. [...]

Stara szafa, pokryte kurzem książki, zniszczona czasem biżuteria to niektóre elementy przywoływane przez Blechera, kojarzące się z upływającą egzystencją, ale również ze światem zapomnianym, odległym dla narratora. Autor *Zdarzeń w bliskiej nierzeczywistości* ukazując stare przedmioty podkreśla, iż to one pozostają po człowieku; stają się źródłem ponownego snucia historii. Świat rzeczy odgrywa kluczową rolę w świadomości narratora; to dzięki nim odtwarza zapomniane wydarzenia oraz postacie z przeszłości. Na uwagę czytelnika zasługuje fakt, iż Blecher traktuje siebie w sposób przedmiotowy, wypełniając przestrzeń własnego uniwersum:

„[...]z czasem stałem się kimś w rodzaju gościa-mebla, przedłużeniem starej, obitej ceratą kanapy, na której siedziałem nieruchomo, rzeczą, którą nikt się nigdy nie zajmował i która nie wadziła nikomu” [Z, s. 19]. Utrata podmiotowości w kontekście świata rzeczy podkreśla ulotność ludzkiej egzystencji. Autor stwierdza: „Ludzie, których dostrzegałem wokół, byli równie dekoracyjni, efemeryczni i materialni, jak wszelkie inne przedmioty, jak domy czy drzewa” [Z, s. 112]. W przeciwieństwie do nich życie ludzkie dla melancholika wydaje się niezwykle krótkie oraz kruche. Wizja świata rzeczy w prozie Blechera nasuwa skojarzenia z koncepcją *theatrum mundi*, w którym człowiek jako marionetka odgrywa określoną rolę, a następnie schodzi ze sceny świata. Pozostają po nas wyłącznie przedmioty, przypominające o naszym przemijającym bądź utraconym życiu.

W kontekście bohatera melancholika na szczególną uwagę zasługują kategorie przestrzeni oraz czasu. W prozie Blechera przestrzeń możemy podzielić na świat wewnętrzny oraz zewnętrzny. Pierwszy z nich dotyczy między innymi doświadczeń miłosnych pisarza. Fascynacja ludzkim ciałem, zarówno kobiecym jak i męskim, okazuje się istotnym epizodem w biografii pisarza. Blecher obserwuje ludzką cielesność w nieustannym procesie starzenia się, umierania, co dodatkowo potęguje w nim uczucie melancholii. Romans z Klarą, fascynacja Wallerem oraz Paulem, powolna śmierć Eddy wywołują w narratorze smutek oraz żal, co niewątpliwie zbliża go do postawy dekadencej. Relacjonując tragiczne wydarzenie protagonisty stwierdza: „Pogrzeb był zwykłym ciągiem przedmiotów...” [Z, s. 115]. Świat chyli się ku upadkowi, ukochane osoby odchodzą bądź umierają, potęgując w mężczyźnie wewnętrzną pustkę. Niewątpliwie protagonista powieści cierpi na „acedię nowoczesną”⁵, przejawiającą się w procesie inhibicji, polegającej na powstrzymywaniu uczuć. Relacjonując śmierć Eddy narrator ogranicza się wyłącznie do fizjologicznego opisu umierania człowieka, co nie świadczy o jego obojętności, lecz o pewnej dysfunkcji, będącej jednocześnie mechanizmem walki z „nieznośnym ciężarem bytu”.

Osoby będące pod wpływem złowieszczonego Saturna inaczej postrzegają świat zewnętrzny. Rzeczywistość staje się dla bohatera *Zdarzeń w bliskiej nierzeczywistości* przestrzenią hermetyczną przypominającą labirynt, po którym mężczyzna błąka się, szukając drogi wyjścia. Narrator jako osoba cierpiąca nie potrafi funkcjonować w rzeczywistości, która z dnia na dzień coraz bardziej go osacza. Blecher, opisując przyrodę dokonuje psychizacji krajobrazu, co koresponduje z wewnętrznym „ja” bohatera. Spacerując „[...] po parkach – zakurzonych, spalonych słońcem polanach, pustych

⁵ Tamże, s. 105.

i dzikich” [Z, s. 10] mężczyzna czuje się nie tylko zmęczony codzienną egzystencją, ale wędrówka ta „ostatecznie rozdzierała [jego – D.P.] serce” [Z, s. 10]. Spowolniony, melancholijny spacer staje się rozpamiętywaniem przeszłości, zaś jednostka cierpiąca na acedię błądzi w labiryncie, poszukując miejsca dla siebie.

Narrator dostrzega w otaczającym świecie wyłącznie rozpad i destrukcję. Ludzie, przypominający przedmioty, wnikają w świat natury, który podobnie jak na obrazach prerafaelitów (między innymi *Ofelia* Johna Everetta Millais’a) czy w *Topielcu* Bolesława Leśmiana „pochłania” ich ciała:

Czarny człowiek, położony na trawie jak welon, z cienkimi nogami, co się rozlały jak woda, z ramionami z ciemnego żelaza, przemieszczający się pomiędzy poziomymi gałęziami znanych drzew. Cienie statków snujących się po morzu, cienie niestałe i wodne, jak jakieś smutki, które przychodzą i odchodzą, ślizgając się ponad pianą. Cienie lecących ptaków niczym czarne ptaki przybývające z głębi ziemi, z ponurego akwarium. I samotny cień, zagubiony gdzieś w przestrzeni naszej okrągłej planety... [Z, s. 38]

Opis „wtapiania się” człowieka w świat natury przypomina impresjonistyczne pejzaże, w których nieustannie zacierają się kontury między przedmiotami, ale również elementami natury. Potęguje to w jednostce poczucie przypadkowości oraz ulotności ludzkiej egzystencji. Melancholicy, wybierając kontemplację świata przyrody jako strategię życiową, próbują odnaleźć w niej logikę, harmonię, co stanowi przeciwieństwo ich wewnętrznego rozszczępienia. Niestety Blecher nie odnajduje ukojenia w świecie natury:

Wyciągnąłem nogi na ławce i oparłszy się plecami o drzewo, znalazłem bardzo wygodną pozycję. Ostatecznie, co mi stało na przeszkodzie, by być silnym i beztroskim? Czuć jak krążyć we mnie świeże soki witalne, tak jak przepływają przez tysiące gałęzi i liści drzewa, siedzieć prosto i bezrozumnie w świetle słońca, wyprostowany, trzeźwy, z bezpiecznym i dokładnie zdefiniowanym życiem, zamkniętym we mnie jak w pułapce... [Z, s. 102].

Narrator, kontemplując świat natury jednocześnie dokonuje wiwisekcji własnej duszy. Przebywając na łonie przyrody bohater czuje się przytłoczony jej bogactwem, „dusi się”, przesiadując w parku. Natura okazuje się przestrzenią hermetyczną potęgującą w nim irracjonalny niepokój. W chwilach wzmożonej acedii otaczająca go rzeczywistość staje się bezbarwna, matowa pozbawiona jakiegokolwiek wartości. Co więcej, ulega ona deformacji, przypominając nieostry film.

W powieści Blechera na uwagę czytelnika zasługuje również kategoria czasu, który – jak pisał Artur Schopenhauer – „biegnie ruchem przyspieszo-

nym jak kula, która toczy się w dół. W miarę odległości od początku życia, czas płynie coraz szybciej”⁶. Dlatego też melancholia wykazuje skłonność do struktur kolistych⁷. Młodzi ludzie nie mają czasu na refleksję na temat celowości ludzkiej egzystencji gdyż żyją w ciągłym pośpiechu. W związku z tym melancholicy oraz osoby w dojrzałym wieku wielokrotnie rozmyślają nad sensem ludzkiego istnienia. Niejednokrotnie wspominają przeszłość, tęskniąc za czasem, który przeżyli, w tęsknocie tej zwodzi ich „czas przebrany za przestrzeń”⁸. Blecher, opisując historię starych przedmiotów tęskni za utraconą przeszłością. Czas, podobnie jak przestrzeń, ulega transformacji. Mężczyzna, przebywając na dachu domu swojego dziadka, stwierdza: „czas stawał się, prawdopodobnie, coraz gęstszy, w miarę jak «dział się» wyżej. Daremnie próbowałem go wydłużyć [...]” [Z, s. 63]. Podejmowane próby zatrzymania czasu okazują się wyłącznie iluzją oraz mrzonką. Podmiot tkwiący we własnym bólu oraz cierpieniu nie potrafi zapanować nad mijającym czasem oraz transformacjami zachodzącymi w otaczającej go rzeczywistości. Posługując się formułą Marshalla Bermana możemy stwierdzić, iż w świecie melancholika, wszystko, co wydaje się stałe, rozplywa się w powietrzu⁹. Stałe pozostaje wyłącznie uczucie wewnętrznego bólu oraz permanentnej pustki. Dlatego też nieodzownym doświadczeniem melancholika staje się samotność. Jak pisał Marek Bieńczyk „melancholijne «ja» pogrąża się w milczeniu, samotności, w samoistności”¹⁰. Narrator *Zderzeń w bliskiej nierzeczywistości* konstatuje, iż:

W kilka chwil niepokoju przemierzyłem wszystkie pewności i niepewności własnej egzystencji, by powrócić ostatecznie i boleśnie do mojego osamotnienia. Jest to samotność czystsza i bardziej patetyczna niż wtedy. Wrażenie oddalenia świata jest bardziej klarowne i intymne: przejrzysta i delikatna melancholia, jak sen, o którym przypominamy sobie w środku nocy [Z, s. 8–9].

Bohater wydaje się celebrować poczucie pustki ogarniające jego ciało oraz duszę. Samotność w kontekście nieuchronnej straty i przemijania sprawia, że jednostka zaczyna dostrzegać groźbę życia. Codzienna egzystencja przeobraża się w nieustanny koszmar trwania:

⁶ A. Schopenhauer, *O różnicach wieku*, [w:] tegoż, *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1990, s. 198.

⁷ M. Bieńczyk, *Melancholia*, s. 56.

⁸ Por. A. Schopenhauer, *O różnicach wieku*, s. 196.

⁹ Por. M. Berman, „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, wstęp A. Bielik-Robson, Kraków 2006.

¹⁰ M. Bieńczyk, *Melancholia*, s. 64.

Obecne wspomnienia i bóle ciążą we mnie, chcę stawić im opór, aby nie wpaść do ich snu, skąd możliwe, że już nigdy nie wrócę... Miotam się teraz w rzeczywistości, krzyczę, błagam, by ktoś mnie obudził, bym obudził się w innym życiu, w moim prawdziwym życiu. Oczywiście jest, że panuje środek dnia, że wiem, gdzie się znajduję i żyję, ale czegoś w tym wszystkim brakuje, tak jak w moim strasznym koszmarze [Z, s. 118–119].

Protagonista cierpiący z powodu nasilającej się acedii nie potrafi egzystować w świecie, w którym wszystko wydaje się być ulotne, naznaczone procesem przemijania oraz destrukcji. Życie przypomina koszmar senny, z którego mężczyzna pragnie przebudzić się. Poszukiwania innej, alternatywnej rzeczywistości stają się wyłącznie mrzonką, potęgującą wewnętrzną pustkę.

W prozie Blechera oprócz bólu egzystencjalnego, przejawiającego się w pogłębiającej się melancholii istotną rolę odgrywa ból fizyczny, deformujący zarówno ciało jak i umysł, pojawiający się w drugiej powieści – *Zabliźnione serca* (1937). Historia Emanuela przypomina biografię pisarza. U dziewiętnastolatka rozpoczynającego studia zdiagnozowano gruźlicę kręgosłupa. Podobnie jak Blecher udaje się do sanatorium, w którym ma zamiar poddać się terapii. Po ogłoszeniu diagnozy Emanuel popada stan odrętwienia; zaczyna postrzegać własne ciało w sposób fragmentaryczny. Wychodząc z gabinetu mężczyzna obawia się, że jego kręgosłup rozpadnie się na skutek zakażonego jednego kręgu. Od momentu diagnozy rzeczywistość otaczająca bohatera ulega deformacji, zaciera się granica między jawą a snem. Co więcej, protagonista obsesyjnie zaczyna myśleć o śmierci. Już pierwszego dnia pobytu w sanatorium w Berck mężczyzna porównuje łóżka do trumien, zaś pacjentów do trupów: „Ubiera mnie [sanitariusz-D.P.] dokładnie tak, jak ubiera się trupa”¹¹. Spacer z chorymi przypominają kondukt pogrzebowe. To pierwszy moment, w którym bohater uświadamia sobie „okrucieństwo życia, które właśnie rozpoczynał” [ZS, s.49]. Melancholijny nastrój protagonisty potęguje pora roku. W rozmowie z Ernestem stwierdza:

Łubię, kiedy pada... – powiedział w końcu – To pogoda, która, nam, chorym, odpowiada najbardziej. Deszcz, zasnuć niebo, zimno... Wtedy wiesz cały świat ogranicza się do takiego samego pokoju o czterech ścianach... do takiego samego smutku [ZS, s. 78].

¹¹ Wszystkie cytaty z powieści pochodzą z wydania: M. Blecher, *Zabliźnione serca...*, s. 48; oznaczone są literami ZS i numerem strony.

Punktem zwrotnym w życiu mężczyzny staje się założenie gipsu, wraz z którym zmienia się sposób postrzegania rzeczywistości. Protagonista obserwuje świat z perspektywy horyzontalnej. Obserwując cierpiących pacjentów, zmiany pór roku dostrzega ulotność oraz kruchość ludzkiej egzystencji:

Jak kruche było jego dotychczasowe życie, jak nietrwała była cała rzeczywistość dni przepływających przez niego niczym spokojna rzeka, której nurt czuł w sobie, gdy leżał bezwładnie z zamkniętymi oczami [ZS, s. 148].

Co więcej, Emanuel po śmierci Quitonce'a (jednego z pensjonariuszy) stwierdza, iż po człowieku pozostają tylko przedmioty, które nabierają znaczenia symbolicznego, utrwalającego pamięć o zmarłym. Grający gramofon w pokoju dzieci jednoznacznie przypomina protagoniście historię życia Quitonce'a.

Noszenie gipsu wpływa również na samoocenę protagonisty, który staje się zależny od sanitariuszy. Bohater czuje się jak manekin, hybryda, pół-człowiek, pół-maszyna. Z dnia na dzień jego ciało ulega wewnętrznej transformacji, co pogłębia nie tylko ból fizyczny, ale również psychiczny. Emanuel nie potrafi zaakceptować własnego ciała, czuje do niego obrzydzenie, które narasta w momencie romansu z Solange. Blecher podkreśla, iż w obliczu miłości oraz pożądania kwestia cielesności odgrywa kluczową rolę w życiu protagonisty, który pragnie doświadczyć bliskości drugiej osoby. Gips staje na przeszkodzie połączenia się dwóch ciał, co potęguje irytację oraz frustrację Emanuela. Człowiek nie jest w stanie uciec od potrzeb własnego ciała. W tym przypadku mechanizm wyparcia wydaje się nieskuteczny. *Notabene* wszyscy chorzy marzą o miłości, romansują w sanatorium, są zazdrośni, próbują zaspokoić swoje żądze i pragnienia. W świecie bólu oraz cierpienia bliskość drugiego człowieka spełnia rolę terapeutyczną w życiu bohatera, pozwala między innymi zapomnieć o przewlekłej chorobie, deformującej ciało oraz umysł. W rozmowie z protagonistą Isa stwierdza: „Widzisz, serca nas, chorych, tyle już otrzymały w życiu ciosów nożem, że stały się taką właśnie zabliźnioną tkanką... Niewrażliwą na zimno... na ciepło... i na ból... Niewrażliwą, siną i stwardniałą...” [ZS, s. 127]. Wszyscy chorzy mają „zabliźnione serca”, które jedynie może uleczyć miłość. W przeciwnym razie jednostki, pozbawione podmiotowości, ludzkich emocji przypominają manekiny bądź roboty, będące konstruktami hybrydycznymi. Doświadczają uczucia wewnętrznej pustki, przypominając Eliotowskich „wydrażonych ludzi”, nie potrafiących ze sobą rozmawiać, skazanych na wieczną samotność. Stan ten (początkowo niezrozumiały dla protagonisty) jest wyjątkowo bliski Ernestowi:

Są takie chwile, kiedy jest cię „mniej niż samego siebie” i mniej niż czegokolwiek. Mniej niż przedmiotu, na który patrzysz, mniej niż krzesła, niż stołu i niż kawałka drewna. Jesteś pod spodem wszystkich rzeczy, w podziemiach rzeczywistości, pod swoim własnym życiem i pod tym, co się dzieje wokół... Jesteś formą bardziej efemeryczną i bardziej wątłą niż najbardziej elementarna materia nieożywiona. Musiałbyś zdobyć się wówczas na olbrzymi wysiłek, aby zrozumieć prostą bezwładność kamieni, i leżysz unicestwiony, sprowadzony do „mniej niż samego siebie” w niemożności zdobycia się na ten wysiłek [ZS, s. 190].

Obawiając się tego stanu protagonista *Zabliźnionych serc* postanawia wyjechać z sanatorium, które z dnia na dzień potęguje w nim uczucie melancholii, a także stan wewnętrznego „wydrażenia”. W rozmowie z protagonistą na temat ośrodka Ernest stwierdza:

Berck to nie jest miasto chorych. To niezmiernie subtelna trucizna. Wsącza się prosto w krew. Ten, kto tu trochę pożył, nie znajdzie już miejsca nigdzie na świecie. Ty też to poczujesz pewnego dnia. Wszyscy tutejsi kupcy, wszyscy lekarze, aptekarze, a nawet sanitariusze... To wszystko dawni kuracjusze, którzy nie potrafili żyć gdzie indziej [ZS, s. 79].

Aby ocalić własne człowieczeństwo oraz zapobiec symbolicznemu „rozpłynięciu się w powietrzu” Emanuel, pozbawiony gipsu, decyduje się na wyjazd. W rozmowie z dyrektorem stwierdza: „Nie wytrzymam dłużej w Berck... Jestem kompletnie przytłoczony... przybity atmosferą miasta... Skumulowała się tu cała melancholia tego świata” [ZS, s. 194]. Bohater podejmuje heroiczny krok będący początkiem walki z acedią; stanem, który towarzyszył mu przez cały pobyt w sanatorium. Dostrzegając ulotność ludzkiej egzystencji Emanuel postanawia przyjąć postawę aktywną wobec życia.

Bohaterowie w prozie Blechera doświadczają bólu fizycznego, pod wpływem którego dokonują wiwisekcji własnej duszy. Podsumowują własne życie, wspominając wydarzenia oraz postaci z przeszłości, odgrywające kluczową rolę w ich egzystencji. Fragmentaryczna narracja w prozie autora *Zabliźnionych serc* spełnia istotną funkcję, łączy poszczególne epizody z życia w jedną spójną opowieść, co z kolei kontrastuje ze stanem fizycznym bohaterów, którzy na skutek choroby czują się wyalienowani. Wielokrotnie cierpią z powodu utraty własnej podmiotowości, postrzegając własne ciało jako konstrukcje hybrydyczne (pół-człowiek, pół-marionetka). Zmienia się również perspektywa obserwacji rzeczywistości (z wertykalnej na horyzontalną), co niekiedy zaciera granice między światem realnym a wyimaginowanym. Bohaterowie dostrzegają upływający czas, poruszając się

w przestrzeni przypominającej labirynt. Pobyt w sanatorium oswaja ich z przemijaniem oraz śmiercią. Jedynym antidotum wobec bólu fizycznego oraz egzystencjalnego, według Blechera, staje się nie tylko walka z chorobą, ale zachowanie człowieczeństwa w cierpieniu. Niewątpliwie w *Zabliźnionych sercach* to miłość oraz przyjaźń pozwalają osiągnąć upragniony stan nirwany.

Dariusz Piechota

Autobiography of pain in Max Blecher's prose

This text is devoted to analysing and interpreting the experiences of pain (not only physical but also mental) in Blecher's prose. Protagonists of his novel suffer from pain which has an important influence on their lives. They try to summon up their existence, recalling events and people from the past that had impact on their lives. Because of the pain protagonists lose their personality; they perceive their bodies as a hybrid construction (half- human, half-machine). It is worth mentioning that the perspective of observing world has changed (from vertical to horizontal). They are aware of the fact that time is passing. Time that spend in sanatorium is very crucial because it tames them with passing and death.

Key words: Max Blecher, pain, autobiography, Romanian writers

Słowa kluczowe: Max Blecher, ból, autobiografia, pisarze rumuńscy

Józef Maria Ruszar
Akademia Ignatianum w Krakowie
Mikołaja Kopernika 26, Kraków
jozef.ruszar@gmail.com

Pean na cześć rynku i wolnej konkurencji

„Obrazy nie wiszą z nieba na jakichś niewidzialnych nitkach w nieokreślonej przestrzeni. Zawsze mają swoją historię, swoje materialne uwarunkowania. Zawsze interesował mnie los artysty: co jadł van Goyen, ile na swoich obrazach zarabiał”.
Z. Herbert, *Humanistyka to przygoda*.
Rozmawia Monika Muskała, WYW¹).

Jaka jest cena sztuki? Kiedy takie pytanie stawia poeta, pisarz czy artysta, czytelnik spodziewa się opisu zmagania z formą i światem, świadectwa nieprawdopodobnie wyczerpującego trudu, wręcz męki twórczej, analizy skuteczności uniesień i natchnienia. Może także trudności w obcowaniu ze światem, zbyt miłą i bolesnym dla wrażliwej duszy. Zainteresowanie merkantylną stroną sztuki, a na dodatek rynkiem dzieł w XVII wieku, to już domena badaczy kultury materialnej oraz pasjonatów socjologii kultury. Dla ekonomistów jest to raczej zadanie marginalne, zwłaszcza gdy dotyczy dawnych dziejów i nie ma żadnego znaczenia. Już opis mechanizmów współczesnej praktyki handlowej mógłby mieć większą wartość praktyczną.

¹ Tradycyjne sigła Herbertowskie: BO – *Barbarzyńca w ogrodzie*, Warszawa 2004; LNM – *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2000, MNW – *Martwa natura z wężem*, Wrocław 1993, WYW – *Herbert nieznany. Rozmowy*, Warszawa 2009.

Tymczasem w najbardziej „eseistycznym” tomie szkiców Herberta (mam na myśli fakt, że jest to książka zawierająca najmniej reportażowych cech i jest najbardziej „nasycona literacko”), znajdujemy dwa teksty – *Cena sztuki* i *Tulipanów gorzki zapach* – które zawartością i metodą zbliżają się do piśmiennictwa poniekąd ekonomicznego. Mógłby je napisać właściwie każdy historyk gospodarki, choć zapewne brakło by im wtedy uroku literackiego. Dlatego też – paradoksalnie – „paraekonomiczna” analiza tych esejów napotyka na większe trudności niż przy wyłuskiwaniu wzmianek w innych utworach poety. Tam bowiem ekonomiczne prawa funkcjonowały zaledwie jako element opisywanego świata sztuki czy historii, a więc poniekąd trochę egzotycznie, na zasadzie wyjątku albo rozrywki dla laików, mimo podkreślanego przeze mnie fundamentalnego znaczenia dla ogólnej wizji porządku cywilizacji. W tym eseju natomiast rynek i wolność konkurencji człowieka funkcjonują jako główny, a właściwie jedyny temat. Herbert mówi o tym także w rozmowach, jak w cytowanym wywiadzie Moniki Muskały, którego fragment posłużył za motto tego rozdziału.

Rynek jako mecenas

Tytuł esaju *Cena sztuki* jest bowiem dosłowny i zapowiada dokładnie to, co zawiera: analizę rynku sztuki, porównanie cen produkcji, skupu i sprzedaży obrazów, jak również lepszą czy gorszą strategię marketingową twórców – także, oczywiście, ekonomiczne skutki ich handlowych i artystycznych decyzji. Opis gospodarczego aspektu życia sztuki zawiera przedstawienie poziomu i standard życia malarzy na tle innych rzemieślników ich doby, możliwości utrzymania się z wykonywanego zawodu lub braku takiej perspektywy, co skutkuje wykonywaniem profesji pokątnych albo egzystencją opartą na pozaartystycznym fachu. Każdy z tych elementów został ukazany na szeroko zakrojonym tle – jest nim burzliwy rozwój nowej formacji społecznej, jakim był siedemnastowieczny kapitalizm holenderskiej republiki, tak różnej od otaczających ich późnofeudalnych monarchii europejskich.

Jak wyczytamy w esaju Herberta, to właśnie powstanie i rozwój nowej formacji ekonomicznej zasadniczo wpłynęły na inny mechanizm funkcjonowania rynku sztuki, a nawet na samo malarstwo. Co się zmieniło? Struktura polityczno-gospodarcza, czyli zwycięstwo mieszczaństwa. Zjawisko masowej produkcji i dostępności obrazów wyróżnia siedemnastowieczną Holandię od pozostałych krajów europejskich, w których działały inne mechanizmy społeczno-ekonomiczne. Jak się okazuje, fakt ten miał zasadniczy

wpływ na samą sztukę, to znaczący na jej tematykę, uzależnioną od nowego adresata i jego gustów formalnych:

Bujny rozwój siedemnastowiecznego malarstwa holenderskiego nie łączy się z nazwiskiem żadnego możnego protektora, żadnej wybitnej osoby czy instytucji, która by roztaczała nad twórcami płaszczy swojej dobroczynnej opieki. [...] W Holandii było inaczej. Książęta Orańscy jakby nie dostrzegali rodzimej sztuki – Rembrandta, Vermeera, van Goyena i tylu innych. Przedkładali nad nią reprezentacyjne, barokowe malarstwo Flamandów czy Włochów. Kiedy Amalia van Solms, wdowa po księciu Fryderyku Henryku, postanowiła upiększyć swą podmiejską willę, jej wybór padł właśnie na Flamanda, ucznia Rubensa, Jacoba Jordaensa, twórcę dzieł zmysłowych, dużych i tłustych. Odpadły zatem intratne zamówienia dworu. Nieliczna i pozbawiona wpływów politycznych szlachta wyzbyta była ambicji popierania sztuki swego kraju, czy choćby kształtowania mody i gustów. Wreszcie Kościół, we wszystkich innych krajach tradycyjnie możny protektor twórców, zamknął przed nimi podwoje świątyń, które świeciły dostojną, surową kalwińską nagością (*Cena sztuki*, MNW 23–24).

Różnica społecznego funkcjonowania sztuki w stosunku do innych krajów powoduje, że obraz staje się przede wszystkim towarem, a ściślej mówiąc wartością wymienną, przez co bardziej upodobnia się do pieniądza, co zresztą stało się powodem pewnego nieporozumienia czy przesadnej interpretacji, którą ekonomicznie wykształcony poeta natychmiast stara się sprostować. Zjawisko było nowe, jeszcze do końca nierozpoznane, nic więc dziwnego, że

Peter Mundy, który zwiedzał Amsterdam w roku 1640, nie mógł się nadziwić namiętności, jaką Holendrzy żywią dla malarstwa. Dzieła tej sztuki znajdowały się nie tylko w domach bogatych mieszczan, ale również w przeróżnych sklepach, lokalach, ba, nawet w rzemieślniczych warsztatach, a także na ulicach i placach. Inny podróżnik, John Evelyn, widział na dorocznym jarmarku w Rotterdamie ogromną ilość obrazów. A przecież w innych krajach były to przedmioty zbytku, na jakie mogli sobie pozwolić tylko ludzie zamożni. Sam fakt wystawiania ich pośród straganów, gdaczących kur, porykującego bydła, rupieci, starzyzny, warzyw, ryb, produktów rolnych i przedmiotów domowego użytku, musiał wydać się przeciętnemu przybyszowi czymś bardzo osobliwym i mało zrozumiałym (*Cena sztuki*, MNW 23).

Herbert przywołuje opinie i cytaty z dzieł siedemnastowiecznych dyplomatów, podróżników i kupców – głównie Anglików – zadziwionych stosunkiem Holendrów do malarstwa. Podobnie jest z dostępem do prac historyków gospodarki, zajmujących się siedemnastowieczną Holandią:

Evelyn, szukając wyjaśnienia tego fenomenu, daje się ponieść fantazji, kiedy mówi, że nawet zwykli chłopci wydają na obrazy dwa, albo nawet trzy tysiące funtów (ogromna suma, równowartość morgi ogrodu albo prawie trzech mórg łąki), a robią to z czystego wyrachowania, ponieważ po pewnym czasie sprzedają swoje „kolekcje” ze znacznym zyskiem. Podróżnik angielski myli się. Obrazy były wprawdzie przedmiotem spekulacji, ale nie stanowiły najlepszej lokaty kapitału. Znacznie korzystniej było pożyczać na procent lub kupować na przykład akcje (*Cena sztuki*, MNW 23).

Kiedy mowa o wyjątkowości małego kraju nad Morzem Północnym, trzeba podkreślić, że jest to republika mieszczańska i tu właśnie w Europie przejawia się nowa mentalno-kulturowa nowość: ideologia mieszczańska. Wydaje się, że ten aspekt ma dodatkowy urok dla poety i budzi jego żywe zainteresowanie. Sztuka właśnie dlatego zaczyna podlegać nieznanym wcześniej prawom, że stosują się do niej inne, nowe mechanizmy: rynkowe. Jest to więc jakby opis rodzenia się nowej sytuacji mentalnej, handlowej, ideologicznej nawet – ale także artystycznej. Przy okazji ukazana jest także feudalna handlowo-artystyczna pozostałość w tych sferach społecznych, które należą do wcześniejszej epoki.

Jan Steen, który był właścicielem oberży, namalował dla swego dostawcy obraz, za co dostał beczkę wina. Pewien malarz kwiatów, zadłużony u piekacza na sumę 35 guldenów, dał mu swój obraz, który wkrótce potem piekacz sprzedał z trzykrotnym zyskiem. Obrazami można było spłacić dom, kupić konia, można je było dać jako wiano córce, jeśli mistrz nie posiadał innego majątku. Znane są skomplikowane transakcje związane i długoterminowe (*Cena sztuki*, MNW 30–31).

Ta fraza ukazuje dość prostą funkcję języka ekonomicznego w esejach Herberta. W gruncie rzeczy jest to sposób zaciekawienia czytelnika przez zastosowanie języka fachowego (na przykład „transakcje związane i długoterminowe”), który całej narracji dodaje nieco egzotyki, a przynajmniej niecodzienności ujęcia (języka stosowanego delikatnie, aby nie przekroczyć granicy zrozumienia, nieporozumienia, ewentualnej nudy). Herbert, oczywiście, stosuje przede wszystkim obrazowe przykłady, co najłatwiej przychodzi w przedstawieniach wymiany towarowo-towarowej, ale przecież nie stroni od uroku fachowej terminologii. Tak przecież czyni wielu pisarzy odwołujących się do mniej powszechnie znanego świata, choćby Conrad dozujący marynistyczną terminologię czy Borowski stosujący obozowe słownictwo.

W przypadku opowiadania o dużych lub małych pieniądzech sytuacja jest o tyle łatwiejsza, że w odbiorze czytelnicznym istnieje dość powszechne

zainteresowanie cudzymi dobrami i dochodami. Nie trzeba czytać uczonych badań psychologicznych, by wiedzieć, że cudze pieniądze bardzo interesują homo-konsumenta. Stąd też ważny element opisu w postaci zarobków, cen dóbr, towarów oraz usług, wpływających na utrzymanie, a także porównywanie poziomu życia w różnych epokach, o czym mowa była przy wszystkich opisach cywilizacyjnych wysiłków – tematu podejmowanego we wszystkich tomach esejów Herberta.

Trudno określić, jakie były koszty utrzymania „przeciętnej” – straszny termin statystyków – holenderskiej rodziny rzemieślniczej w omawianym okresie. Nie znamy cen detalicznych wielu artykułów pierwszej potrzeby, a tylko ceny hurtowe. Wiemy natomiast, że koszty utrzymania od końca XVI do połowy XVII wieku wzrosły niemal trzykrotnie. Pieniądz tracił na wartości, zarobki wzrastały, ale niewspółmiernie do inflacji. I, jak zwykle, majątki, kapitały bogaczy pęczniały, ale margines ubóstwa, a nawet biedy, był spory (*Cena sztuki*, MNW 24–25).

Poziom życia artystów został opisany na tle ogólnego bogactwa swej warstwy społecznej, a ściślej braku zamożności niższych klas, do jakich na ogół zaliczali się malarze, będący po prostu rzemieślnikami:

Pracownicy fizyczni, rzemieślnicy zatrudnieni w manufakturach wynagradzani byli podłe, zwłaszcza dolę tkaczy na początku wieku nazwać można godną litości. W samej Lejdzie gnieździło się po różnych norach 20 000 tych nieszczęśników, którzy za dwunastogodzinny dzień pracy dostawali nędzne grosze. Liczne bunt i tumulty poprawiły na tyle ich sytuację, że w połowie wieku zarabiali 7 guldenów tygodniowo. Wynagrodzenie rybaka na kutrze łowiącym śledzie wynosiło 5–6 guldenów, robotnicy kwalifikowani, tacy jak cieśle okrętowi, murarze, zwłaszcza w dużych miastach, zarabiali 10 guldenów tygodniowo (*Cena sztuki*, MNW 26).

Na tak ogólnie naszkicowanym tle zapoznajemy się z dochodami malarzy i ich sposobami zarobkowania, bo przecież ich przychody często pochodziły z innych źródeł, mniej lub bardziej powiązanych ze sztuką:

Niektóre z owych dodatkowych zajęć miały coś wspólnego z ich profesją, wymagały biegłości pędzla, znajomości tworzywa, chociaż wykraczały poza ramy obrazów. A więc malowali wszystko – plafony, obrazki na kominkach i supraportach, ozdabiali okręty, powozy, wirginały, zegary, kafle, ceramikę, a także wykonywali na zamówienie wywieszki sklepowe. [...] Inni – a pośród nich najwybitniejsi malarze – prowadzili „podwójne życie” zawodowe. Byli kucharzami, właścicielami gospód, zajazdów, cegielni, drobnymi urzęd-

nikami, handlowali dziełami sztuki, nieruchomościami, pończochami, tulipanami – czym popadło (*Cena sztuki*, MNW 35).

Tu konieczna jest wzmianka o zasadniczo różnej sytuacji pierwszego czytelnika eseju Herberta w stosunku do czasów późniejszych. *Cena sztuki* publikowana była pierwotnie w roku 1993, a więc na początku „polskiej transformacji”, czyli w czasach gorączkowej budowy kapitalizmu. Herbert wskazuje na egzotyczną dla socjalistycznego twórcy sytuację rynkową i jest to poniekąd „esej instruktażowy” – mówi o tym, jak się znaleźć w nowej, kapitalistycznej, sytuacji, która zaskoczyła wielu malarzy i innych twórców. Aby przeżyć, artysta niekoniecznie może utrzymać się ze swej pracy artystycznej, a często musi szukać dochodu w tzw. „chałturach” (co zdarzało się także w socjalizmie), pracy rzemieślniczej z wykorzystaniem umiejętności plastycznych, albo wręcz z dochodów pozaartystycznych.

Podobieństwo sytuacji siedemnastowiecznych malarzy holenderskich z pozycją socjalistycznych artystów nie istnieje, więc była to raczej kwestia zaprezentowania innego świata, rządzącego się innymi regułami, co zasadniczo zmieniało czytelniczy odbiór, obecnie już trochę niejasny. Herbert przekonywał, że nie należy „dotować kultury”! – opinia obrazoburcza nie tylko z początkiem lat 90. Charakterystyczna jest pod tym względem wypowiedź w „Tygodniku Solidarność” z 1991 roku (zauważmy, że jest to pismo związków zawodowych):

ZH: Co do Holendrów, tworzyli oni bez mecenasa. Kalwiński Kościół nie zamawiał obrazów, fresków. Książę orański wołał Flamandów. Obrazki rodzajowe w stylu Goyena (chłopi piją na umór, siusiąją, zwracają) nie pasowały do pałacu (skromnego zresztą). Powstała nie „dzięki”, ale właśnie „wbrew” wszystkiemu wspinała sztuka na miarę człowieka.

– Czy kulturę należy dotować?

ZH: Nie, chyba tylko zasłużonych artystów starsuszków.

– Doprawdy?

ZH: Doprawdy. Opiekę należy roztaczać nad szkolnictwem artystycznym, ochroną zabytków, inicjatywami takimi jak narodowe wydania klasyków, a także wyselekcjonowanymi teatrami na najwyższym poziomie, operą; bibliotekami od gminnych do Narodowej. Ale to wszystko w gestii Ministerstwa Edukacji Narodowej. Ministerstwo Kultury jest zbędne (Rozmawia A.T. Kijowski, WYW 192–193).

Dzisiaj wielu malarzy utrzymuje się z usług plastycznych, głównie reklamowych, jak tworzenie broszur i folderów, projektowanie wystaw, malowanie szyldów i reklam, budowanie stoisk na targach i innych podobnych zajęć „ogólnoplastycznych”. Istnieje też spora grupa twórców – niespoty-

kana na taką skalę wcześniej – zajmujących się projektowaniem przemysłowym, poligrafią i wizualnym zabezpieczeniem funkcjonowania mediów elektronicznych. Są to okoliczności akceptowane zarówno przez środowiska twórcze, jak społeczeństwo jako całość, ponieważ tylko nielicznym absolwentom akademii sztuk pięknych udaje się „żyć ze sztuki”.

Opis w *Cenie sztuki* nie odnosił się jednak w trakcie swego powstania do takiej sytuacji materialno-mentalno-artystyczno-społecznej. Tak więc znów eseista zastosował pewną „pedagogiczną” technikę: ukazał „normalną”, a więc „zdrową” sytuację artystów „rynkowych” i właściwie nie musiał kontrować obrazu pozycją artysty uzależnionego od państwa, ponieważ i tak była do niedawna jedyną realnie dostępną formą doświadczenia. Wynikało z tego faktu także, że należy przedstawić różne sposoby nieznanego, a więc poniekąd egzotycznego zachowania się, co oznacza także przedstawienie strategii marketingowych. Niektóre zostały opisane w innym eseju:

[van Goyen] Ten wielki malarz gospodarował swoim talentem fatalnie. Był artystą cenionym i płodnym, ale fakt, że sprzedawał sam własne obrazy za żebrazą cenę 5 do 25 guldenów, przekreślał szansę na poważną karierę. Nikt z szanujących się, chyba że w sytuacji przymusowej, nie sprzedawał swoich płócien za cenę tylko nieco wyższą od kosztu materiału. (...) Kiedy miał blisko czterdzieści pięć lat, osiedlił się w Hadze, co nie oznaczało bynajmniej stabilizacji materialnej. Imał się więc wszystkiego. Na pomysłach mu nie zbywało. Handlował obrazami kolegów, organizował aukcje, spekulował domami i gruntami ziemskimi, a także nieszczęsnymi tulipanami. Wynikiem tych komercyjnych łamańców było dwukrotne bankructwo i śmierć w długach. Złośliwi współcześni twierdzili, że jedyną jego pomyślną transakcją była transakcja matrymonialna: wydał swoją córkę za obrotnego i za możnego oberżystę – malarza Jana Steena (*Delta*, MNW 18).

Sądząc z innych wzmianek na temat hurtowni malarskich i – jak byśmy dziś powiedzieli – galerii sztuki, zakładanie domów handlowych było jednym ze sposobów na połączenie talentów artystycznych ze sprzedażą. Połączenie nie zawsze szczęśliwe, a już na pewno bardzo ryzykowne, nie tylko z powodu opisanego malarsko-handlowego „szwindla” z „nielegalną produkcją podróbkami włoskimi”, która należy w równym stopniu do historii malarstwa, jak malwersacji, i jest koronnym dowodem na siłę, a nawet prymat popytu w warunkach nie tylko wczesnego kapitalizmu:

Po powrocie do Amsterdamu Gerrit kupił dwa domy, urządził w nich sale wystawowe, pracownie i ściągnął spragnionych stałego zarobku artystów. Tak powstała wielka manufaktura malarstwa włoskiego w Holandii. Cała sprawa otoczona była należyłą dyskrecją. (...) Na koniec Gerrit zmuszony

jest do kapitulacji. W roku 1674 wystawia swoje „włoskie” obrazy na licytacji. Dwa lata później sprzedaje resztę swych zbiorów, a są wśród nich rzeczy świetne: płótna Rembrandta, Lastmana, van Aelsta, Metsu, Herculesa Seghersa. I wszystkie niewątpliwie autentyczne (*Cena sztuki*, MNW 35).

W ostatnim zdaniu obserwujemy jeszcze jeden chwyt psychologiczny, bo nie stylistyczny, autora: budowanie poczucia więzi, wspólnoty z czytelnikiem, który ma tendencję do utożsamienia się nie tyle z narratorem, co sytuacją, „wejść w nią” i – z perspektywy obecnej wiedzy mieć przekonania o swojej wyższości nad bohaterami opowieści. Wszak czytelnik by nie postąpił tak głupio i zarobił łatwo pieniądze, kupując za małe pieniądze dzieła uznane później za wyśmienite. W innym miejscu – bo w Prowansji – Herbert opisuje melancholię właściciela lokalu, który rozpamiętuje brak zdolności handlowych i kalkulacji swojej matki, która odmówiła wzięcia obrazu van Gogha za jedzenie: „Żądał tylko 50 franków – kończy restaurator z bezbrzeżną melancholią” (*Arles*, BO 39).

Rynkowe mechanizmy

Mechanizmy rynkowe decydowały o cenie. Zauważmy, że nie jest to cecha całego rynku sztuki w ówczesnej Europie, gdzie silne były jeszcze inne czynniki i sposoby oceny wartości dzieła, jak na przykład jego rozmiary albo liczba przedstawionych elementów. Inny też był system włoski, gdzie o dobrej koniunkturze na dzieła sztuki decydowali światli, a zamożni mecenasi.

Co ciekawe, to Herbert – zgodnie z wiedzą ekonomiczną, a ściślej mówiąc z przyznaniem się do faktu, że decyzje gospodarcze ludzi posiadają pewne sekrety ekonomistom nieznane – wskazuje na labilność wartości rynkowej dzieła, niepewność wartości, wynikającą z niezupełnej matematyczności ekonomii (do czego niektórzy ekonomiści nie chcą się przyznać, a inni znów to podkreślają). Wprawdzie jedna z podstawowych i zdroworozsądkowych definicji ceny powiada, że jest to wartość, jaką nabywca jest gotów poświęcić dla nabycia przedmiotu pożądanego, ale w gruncie rzeczy jest to definicja przyznająca niemal zupełną irracjonalność i arbitralność ludzkim zachowaniom. Że tak może być tylko w wyjątkowych sytuacjach (bo przecież w zwykłych warunkach doprowadziłoby do katastrofy), ukazuje opis bańki popytowej, gdzie ekstremalność sytuacji pozwala łatwo prześledzić i ukazać zjawisko ekonomiczne w kategoriach uzależnienia psychologicznego.

Co więc powodowało, że obraz po prostu kupowano? Jednym z najważniejszych argumentów była cena oraz temat. Kwestia doboru artysty wymagała już większego zastanowienia, ponieważ wiązała się z ewentualnie większym wydatkiem:

Urodzaj talentów, setki pracowni w każdym niemal mieście Republiki sprawiły, że podaż obrazów była ogromna i przewyższała znacznie popyt. Malarze tworzyli pod przemożną presją rosnącej liczby konkurentów. [...] W niedawno opublikowanej książce J.M. Montias², po zbadaniu pięćdziesięciu dwóch inwentarzy z lat 1617–1672 zachowanych w archiwach Delftu, obliczył, że przeciętna cena obrazu wynosiła 16,6 guldena (cena niesygnowanego 7,2 guldena). To pracowite wyliczenie godne jest uwagi, zawiera bowiem cenną informację ogólną. Spróbujmy sprzeniewierzyć się statystycznej „prawdzie” na rzecz tego, co jednostkowe, krwiste, nieporównywalne – to znaczy, konkretnym cenom płaconym za konkretne obrazy. I tu odkrywamy zdumiewającą rozpiętość i różnorodność. Co stanowiło o wartości rynkowej obrazu? Nazwisko artysty, renoma jego warsztatu, ale w większym jeszcze stopniu – temat. Nie ma naprawdę powodów do oburzenia. Świat przedstawiony, opowieść o ludziach zawsze zaspokajają wrodzoną naszej naturze potrzebę poznania, a podziw dla udanej imitacji jest czymś bardzo naturalnym, na przekór prorokom jałowej czystości. [...] Pewien Holender, zamawiający u swego ulubionego malarza sceny targowe, żądał, żeby było w nich coraz więcej polci mięsa, coraz więcej ryb i warzyw. O! nienasycone, niezaspokojone głody rzeczywistości! (*Cena sztuki*, MNW 26 i 27).

Jednym z najbardziej obrazoburczych aspektów eseju jest teza, że banalne prawa i procesy gospodarcze posiadają skutek artystyczny! Więcej. Że ów skutek może być błogosławiony i niekoniecznie trzeba traktować gust odbiorcy jako naruszenie wolności twórczej czy zamach na jego kreatywną indywidualność (a zauważmy, że nie mówimy o subtelnych mecenasach tokańskich, lecz nieuczonych kupcach mieszczańskich). A już na pewno kierowanie się gustem odbiorcy niekoniecznie musi mieć związek z obniżeniem jakości artystycznej dzieł:

Otóż silna konkurencja wymaga specjalizacji, takie jest prawo rynku. Każdy kupiec kolonialny wie, że dla dobra firmy musi posiadać na składzie specjalny gatunek herbaty czy wyjątkowo aromatyczny tytoń ściągający nabywców. Podobnie było w sztuce. Walka o przeżycie zmuszała niejako

² J.M. Montias (1928–2005), marksistowski ekonomista amerykański francuskiego pochodzenia (po studiach w Polsce i Columbia University) i historyk sztuki (*Vermeer and His Milieu. A Web of Social History*, Princeton 1989). Herbert ma zapewne na myśli jego pracę *Painters in Delft, 1613–1680*, opublikowaną w kwartalniku „Simiolus” (1978–1979), bo nie późniejszą jego zasadniczą rozprawę *Artists and Artisans in Delft. A Socio-Economic Study of the Seventeenth Century*, wydaną w 1982 roku, a więc już po napisaniu eseju *Cena sztuki*.

malarza, aby pozostał wierny wybranemu rodzajowi. Dzięki temu zapadał w pamięć i oko potencjalnego nabywcy, bo, na przykład, było powszechnie wiadome, że Willem van de Velde to Firma Marynistyczna, a Pięter de Hoogh to Firma Mieszczańskich Wnętrz. Jeśli portrecista, pewnego pięknego dnia, doszedł do wniosku, że obrzydły mu tłuste, nalane twarze rajców, i odtąd postanowił malować – o ile wdzięczniejsze – kwiaty, brał na barki potężne ryzyko. Tracił bowiem dotychczasowych klientów i wchodził w obce rewiry tych, którzy od lat specjalizowali się w bukietach tulipanów, narcyzów i róż (*Cena sztuki*, MNW 28).

Metoda w miarę „naukowa” w eseju bazuje na metodologii historyków gospodarki oraz badaczy kultury materialnej, na których ustaleniach opiera się Herbert. Najłatwiej zinterpretować dokumenty finansowe, testamenty, spadki, sprawozdania z licytacji, ponieważ ich rzeczowość budzi zaufanie, a obszerne zestawienia pozwalają na dogłębne obserwacje porównawcze. Herbert powołuje się m.in. na inwentarz zmarłego w roku 1657 w Amsterdamie znanego handlarza dziełami sztuki, Johanna Renialme, który pozostawił ponad 400 obrazów, w tym Holbeina, Tycjana, Claude Lorraina – wybitnych mistrzów holenderskich. Radość badaczy wypływa z faktu, że podano realne ceny rynkowe płócien, według wyceny ówczesnych zawodowych taksatorów (*Cena sztuki*, MNW 30). Ale bywają to także dokumenty smutne, wskazujące na krach lub załamanie się malarskiej firmy, jak transakcja sprzedaży 13 obrazów za 27 guldenów (a więc poniżej kosztów produkcji!) przez będącego w opałach finansowych Isacka van Ostade w 1641 roku.

Bez względu jednak na przytaczane przez eseistę szczegóły – czasem zabawne, czasem tragiczne, a zawsze realne – coś, co może na pierwszy rzut oka nie jest tak rzucające się w oczy, stanowi jednak twardy fundament całego eseju: jest to stanowcza pochwała kapitalistycznego rynku. Została ona wymierzona – bo ma przecież polemiczny charakter – zarówno przeciwko systemowi rozlicznych mecenatów (w domyśle: państwowego, ponieważ taki był kontekst historyczny dzieła), jak i marzeń pięknoduchów o beztroskiej egzystencji twórców. Spór z postawą artystowską nie jest przedmiotem niniejszych rozważań i w samym eseju ma mniejsze znaczenie. Najważniejszy jest pean na cześć rynku.

Tak. To rynek jest jednym z dwóch głównych bohaterów tego eseju. Nie znaczy to, że przesłodzonym i sympatycznym, ale przecież nie omawiamy gatunku sielanki. W *Cenie sztuki* rynek nabiera wymiarów metafizyczno-egzystencjalnych, jest objawieniem tajemnej siły – jak świat, kosmos, natura, po prostu życie – i trzeba się zmierzyć z nim dzielnie, jest bowiem szansą i zagrożeniem, polem klęski lub chwały, mę-

ską przygodą i bezwzględną koniecznością – po prostu *loosem*. Posiada on wartość nadzwyczajną, którą jest *wolność* artysty i człowieka – drugiego bohatera eseju.

Te dwie wartości zostały splecione w narracji ku chwale dzielności i powagi egzystencji. Dlatego przesadzilibyśmy jednak, uznając, że ekonomia przysłoniła cały horyzont eseju. Od historyka gospodarki Herberta dzieli nie tylko talent i intencja twórcza, ale pragnienie ukazania sensu ludzkiej aktywności, trudnej walki z egzystencjalną mizérią, twarde i wytrwale branie się za bary z samym życiem, a więc jego biologiczną stroną i jeszcze bardziej z jego *sensem*:

Można im tylko zazdrościć. Jakiegokolwiek były nędze i blaski, zawody i lękli ich kariery, rola ich w społeczeństwie, ich miejsce na ziemi były niekwestionowane, zawód uznany powszechnie i tak oczywisty jak zawód rzeźnika, krawca czy piekarza. Nikomu nie przychodziło do głowy pytanie, po co istnieje sztuka – ponieważ świat bez obrazów byłby po prostu niepojęty.

To my jesteśmy ubodzy, bardzo ubodzy. Znakomita część sztuki współczesnej opowiada się po stronie chaosu, gestykuje w pustce albo mówi o historii własnej, jałowej duszy.

Dawni mistrzowie, wszyscy bez wyjątku, mogli powtórzyć za Racine'em – „pracujemy po to, aby podobać się publiczności”, to znaczy, wierzyli w sens swojej pracy, możliwość międzyludzkiego porozumienia. Afirmowali widzialną rzeczywistość z natchnioną skrupulatnością i dziecięcą powagą, jakby od tego miały zależeć – porządek świata i obroty gwiazd, trwałość niebieskiego sklepienia. Niech pochwalona będzie ta naiwność (*Cena sztuki*, MNW 37).

Dla Poety sztuka jest jednym z uprzywilejowanych sposobów manifestacji ważności świata i człowieka lub – jeśli kto woli – nadawania im znaczenia aktem swej woli. Stąd końcowe w eseju *credo*, które już nie pochodzi z nauk wpojonych w Wyższej Szkole Handlowej, lecz z wyrazistej potrzeby niezgody na małość, miałość, użalającą się lękliwość. Kto dał sobie radę z bezosobową siłą rynku i nie zdradził siebie jako artysty, a na dodatek ukazał siłę swego talentu i – przede wszystkim – charakteru, ten jest tryumfotorem. Ale to już jest ocena etyczno-artystyczna, a nie ekonomiczna.

Kulisy rajy

Obraz kapitalistycznego rynku sztuki w twórczości Herberta byłby jednak niepełny bez pewnego aneksu do powyższego przedstawienia i to nie tylko z tego powodu, że mechanizmy sprzed 300 lat należą do wczesnego okresu kapitalizmu, a więc mechanizmu o wiele mniej skomplikowanego

niż dzisiejszy. Rynek nie istnieje bez spekulacji, czyli bez pewnego typu działań, które zwykły człowiek niekoniecznie jest skory do zaakceptowania lecz – przeciwnie – uważa je za rodzaj wynaturzenia. W następnym rozdziale będzie mowa o „bańce popytowej”, opisywanej w kategoriach – by tak rzec – psychiatrycznych. Ale nawet zwyczajny dzień rozwiniętej gospodarki wolnorynkowej obfituje w mechanizmy, których uboczne, negatywne skutki, nie mogą ująć uwadze baczego obserwatora.

W 1961 roku Herbert w tygodniku kulturalnym „Współczesność” publikuje obszerny artykuł na temat rynku sztuki w Paryżu, zatytułowany *Kulisy raju* (WG 290-96). Już sam tytuł sugeruje, że – niczym w biblijnym Edenie – można znaleźć także ciemniejsze strony, bo gdzieś się czai zło. Poszczególne rozdziały noszą następujące tytuły: *Co można kupić za jednego Cézanne’a*, *Galerie paryskie (topografia i buchalteria)*, *Malarze*, *Jak zrobić karierę*, *Giełda*, *Jacques Villon czyli przypowieść z morałem*. Można by domniemywać, że jedynie ostatni rozdział nie jest związany z ekonomią, ale to złudzenie, bo przecież chodzi o przykład późnej kariery i symbol finansowego sukcesu. Z kontekstu też wynika, że jak mowa o malarzach, to nie o walorach artystycznych ich obrazów, lecz o finansowych profitach sławy. I rzeczywiście, czytelnik się nie zawiedzie, jeśli liczy na opis mechanizmów rządzących rynkiem współczesnej sztuki, a przede wszystkim w stolicy owego „raju artystów” – przedmiotu marzenia każdego malarza połowy XX wieku³.

Artykuł do złudzenia przypomina późniejszy esej *Cena sztuki* (MNZW), tyle, że dotyczy współczesności, a nie sytuacji w XVII wieku. Można powiedzieć, że jest to wprawka, albo może raczej przymiarka do tematu i tylko strategia jest bardziej dziennikarska, to znaczy autor nie stroni od epatowania niezwykłością i sensacją. Najpierw Herbert olśniewa czytelników – Polaków żyjących w siermiężnej epoce wczesnego Gomułki! – abstrakcyjną ceną jakiegoś obrazu Cézanne’a, sprzedanego w Sotheby. Autor nawet nie podaje dokładnej wartości sprzedaży, a tylko powiada, że chodzi o „bajońską sumę kilkuset tysięcy funtów szterlingów”. W zamian za to raczy czytelników informacją, że nawet jak na niebotyczne ceny, ta była wyjątkowo wysoka, skoro zauważyły to nawet gazety codzienne, a nie tylko specjaliści. Jest to pretekst, by przywołać anegdotę, która miała za zadanie znokautować wyobraźnię finansową czytającego:

³ Uwaga historyczna. Paryż do dziś dnia jest wielkim targowiskiem sztuki, ale opowieść Herberta o tym, że „co tygodnia przylatują do Paryża przedstawiciele amerykańskich finansistów z listą nazwisk poszukiwanych malarzy” należy już do przeszłości. Od wielu dziesięcioleci nowojorski rynek przyćmiewa dawną stolicę sztuki i dzisiejsza opowieść o „raju” musiałaby być zlokalizowana za oceanem, nie mówiąc już o globalizacji także w tej dziedzinie handlu, o czym będzie dalej.

Pewien dziennikarz z „Daily Express” zabawiał czytelników listą dóbr tego świata, która stanowi ekwiwalent jednego obrazu Cézanne’a (w tym wypadku było to doskonałe płótno *Gilet rouge*). Otóż za owo płótno, za które zapłacono 264 miliony franków można kupić: konia wyścigowego, dwie rezydencje wiejskie, Rolls Royce’a, 2 bilety na podróż dookoła świata, sportowy samolot i komplet biżuterii z kolia. Pozostaje jeszcze suma 60 milionów franków, która złożona w banku, dałaby procent umożliwiający kupienie obrazu współczesnego malarza – jak konkluduje brytyjski dziennikarz – po przystępnej cenie (*Kulisy raju*, WG 290).

Nagromadzenie dóbr luksusowych, a właściwie ultraluksusowych, ma na celu przedstawienie wyjątkowej wartości obrazu, ale nie tylko. Herbert natychmiast kontruje ewentualne wyobrażenia na temat domniemanej rozrzutności współczesnego Krezusa, który nie wie co z pieniędzmi zrobić, więc informuje, że nabywcy nie tyle chodziło o posiadanie pięknego dzieła sztuki, lecz o lokatę kapitału! I tu zaczyna się szczegółowa opowieść o potężnej gałęzi handlu i kariery malarstwa jako formy akumulacji kapitału. Aby podkreślić ekonomiczną stronę zjawiska i uznać ją za najważniejszą, Herbert najpierw przywołuje współczesne teorie społeczne, które powiadają, że „być może żyjemy w epoce oka i przedmiotu, a nie idei”, aby natychmiast zdeprecjonować taką humanistyczną perspektywę pogardliwym stwierdzeniem: „Zostawmy jednak te dywagacje filozofom społecznym i przejdźmy do konkretów” (*Kulisy raju*, WG 291). Zdanie to jest płynnym przejściem do następnego rozdziału, zatytułowanego *Galerie paryskie (topografia i buchalteria)*. Tej ostatniej jest zresztą więcej, bo topografia jest prosta (galerie prawo- i lewobrzeżne, a więc droższe i tańsze), natomiast ceny i sposoby handlu posiadają milion odmian, co wydaje się naturalne, gdy weźmie się pod uwagę proces specjalizacji. Katalog zwraca też uwagę na osobowość i typ marszandów, a kończy się melancholijną konstatacją, że dawno minął czas „handlarzy-entuzjastów w rodzaju Zborowskiego, wiernego druha Modiglianiego”, a wybitny marchand Vollard, dzięki któremu przeżyło wielu sławnych malarzy początku XX wieku, raczej nie utrzymałby się na obecnym „targowisku sztuki”.

Tu znowu warto podkreślić jasność wykładu i klarowność stylu, bo zakończenie tego rozdziału podprowadza do dwóch kolejnych, poświęconych „dostawcom towaru” – jak malarzy nazywa Herbert – oraz marketingowym strategiom wchodzenia na rynek. Mowa w nich o cenach za „punkt” (to znaczy powierzchnię obrazu – na ogół jest to prostokąt 22x12 lub 22x16 cm), zwyczajowy sposób dzielenia zysków ze sprzedaży (tradycyjnie po jednej trzeciej dla artysty, właściciela galerii i na koszty promocji), a także organizowanie skandali, które zastępują wydatki na *publicity*. Na koniec, po

opisie wchodzenia na rynek młodego malarza, autor przechodzi do kwestii technicznych, związanych z zagospodarowaniem sukcesu finansowego, a więc przede wszystkim interesuje go presja na zwiększenie produkcji i umiejętne poruszanie się na giełdzie sztuki, gdzie manipuluje się cenami, kupuje hurtowo i odsprzedaży z zyskiem. W tym rozdziale zwraca się jednak uwagę na negatywny skutek czysto handlowego mechanizmu zastosowanego do sztuki, który powoduje obniżenie poziomu dzieł, produkowanych seryjnie pod dyktando popytu. Drugim zarzutem pod adresem współczesnej komercjalizacji sztuki jest presja na jej unifikację oraz samopowielanie się artystów (znów działa pobyt – tym razem na zidentyfikowany już styl artysty, a nie tylko wartość jego nazwiska). Innymi słowy mowa o procesach znanych z innych gałęzi produkcji, to znaczy przechodzenie od twórczości rzemieślniczej do „fabrycznej”.

Trudno jednak było oczekiwać od artystów, że zignorują twarde ekonomiczne realia, skoro w samym Paryżu lat sześćdziesiątych mieszkało 75 tysięcy malarzy, a „prosty rachunek mnożenia – liczba galerii przez zmieniające się co dwa tygodnie wystawy – pozwala wnioskować, że tylko sześć tysięcy z tego tłumu może pokazywać swoje dzieła publiczności, a co za tym idzie – sprzedawać. Reszta?” – (*Kulisy raju*, WG 292/3). Herbert nie kończy tego akapitu, tylko opowiada o innych sposobach zarabkowania artystów – początkujących i tych, którym przez wiele lat się nie powiodło.

Całość rozważań kończy się pointą, a właściwie dwiema. Pierwsza nauka zawiera więcej nadziei i przywołując późny sukces Villona (w 75 roku życia!), podkreśla wagę talentu „ożenionego” z charakterem. Wbrew pozorom, to nie jest uwaga czysto psychologiczna lub odwołująca się do moralności, skoro jedno z ostatnich zdań artykułu brzmi: „Dziś Villon należy do kilkunastu paryskich plastyków sprzedających swoje płótna powyżej miliona franków” (*Kulisy raju*, WG 296)⁴. Drugie memento dotyczy *hossy* na dzieła sztuki i powiada, że jest ona wynikiem sytuacji gospodarczej Zachodu, a jednocześnie zwraca uwagę na fakt, że dostatni okres malarzy z Montparnasse’u przerwał kryzys lat 20. XX wieku, co brzmi jak przestroga. Jedno jest pewne: Herbert przy okazji zwraca uwagę na współczesną teorię ekonomiczną, która podkreśla istnienie i znaczenie cykli koniunkturalnych, choć na młodym rynku, jakim jest rynek sztuki, trudno określić, czy działa tu zasada krótkich, średnich czy długich cykli koniunkturalnych, o czym będzie jeszcze mowa.

⁴ Jacques Villon (właśc. Gaston Duchamp, 1875–1963, brat sławniejszych: Raymonada i Marcela Duchampa), dla odróżnienia się od rodzeństwa przyjął pseudonim Villon. Był reprezentantem kubizmu i innych kierunków abstrakcyjnych. Większą popularność zdobył dopiero po II wojnie światowej (m.in. wykonał projekty witraży dla katedry w Metz w 1956; w 1947 odznaczony Legią Honorową).

Eseje Herberta a współczesne trendy handlowe

Jak można rozumieć artykuł Herberta w kontekście dzisiejszej wiedzy na temat trendów w tej dziedzinie handlu? Czy możliwy jest czysto ekonomiczny komentarz do przedstawionego przez autora opisu stanu rzeczy oraz – z konieczności szczupłych – uwag na temat przewidywanej przyszłości? Że dla sztuki jako takiej urynkowanie twórczości artystycznej ma lub może mieć opłakane skutki – to jasne. Ale już odpowiedź na pytanie, czy handlowe mechanizmy mogą zniszczyć talent – odpowiedź jest niejednoznaczna. Przykład „artysty z charakterem”, który mimo wszystko odniósł sukces rynkowy, wskazuje, że Herbert nie jest skłonny potępiać w czambuł rynkowych mechanizmów. Zresztą esej *Cena sztuki* (MNZW) jest wystarczającym dowodem, że wcale nie uważa, by tak zwany „światły mecenat” miał jakąś wyższość nad wolnym rynkiem.

W porównaniu z rynkiem finansowym rynek sztuki charakteryzuje się o wiele mniejszą aktywnością, nie mówiąc już o rozmiarach – piszą autorzy artykułu na temat przemian, a ściślej mówiąc merkantylizacji, charakteryzującej współczesny obrót dziełami sztuki⁵. Dość porównać roczny obrót handlu obrazami, wyceniany na 48 miliardów dolarów w roku 2007 z globalną wartością dziennych operacji finansowych, szacowaną na 3.2 biliony w tym samym czasie. Niemniej, przez ostatnie 50 lat urósł do rozmiarów, które spowodowały zainteresowanie ekonomistów, przy czym nie tylko obroty są powodem zaciekawienia finansistów, lecz przede wszystkim przekształcenie wartości dzieł sztuki w jedną z klas aktywów, bo dzieła sztuki od lat 60. XX wieku używane są jako część portfolio funduszy emerytalnych, zabezpieczenie wielomilionowych pożyczek bankowych, a przez ostatnie pół wieku czynione są starania, by tworzyć specjalne fundusze inwestycyjne w oparciu o ten rynek. Przy czym od razu trzeba zastrzec, że proces ten dokonuje się nie bez oporu zarówno samych graczy na rynku finansowym, jak przedstawicieli świata sztuki.

To, że dzieła sztuki mogą być środkiem przechowywania wartości, było znane od setek lat i już Rothschildowie skupowali w XIX wieku obrazy dla zróżnicowania swego portfolio, gdzie sąsiadowały z biżuterią, majątkami ziemskimi czy zwykłą gotówką. Początek wieku XX był także świadkiem pierwszych prób stworzenia funduszy inwestycyjnych w oparciu o dzieła sztuki. Wielkim sukcesem zakończyła się akcja zakupu dzieł Picassa, Matisse’a, Gauguina, van Gogha, Dufy’ego i innych malarzy (wtedy jeszcze początkujących lub niedocenianych) przez paryskiego krytyka sztuki i ko-

⁵ Q. Velthuis, E. Coslor, *The Financialization of Art* [w:] *The Oxford Handbook of The Sociology of Finance*, red. K. K. Cetina, A. Preda, Oxford 2012, s. 471–484.

lekcjonera André Levela i kilkunastu innych finansistów (Peau de L'Ours), a następnie sprzedanych z zyskiem na wielkiej aukcji 100 obrazów tuż przed wybuchem Wielkiej Wojny w marcu 1914 roku. Zysk był czterokrotny!

Ale ufinansowanie – jak podporządkowanie rynkom finansowym handlu dziełami sztuki nazywają ekonomiści⁶ – dokonało się dopiero pod koniec lat 60. XX wieku, a więc kilka lat później od sytuacji opisanej przez Herberta. Proces ten zaczął się, gdy ekonomiści zauważyli bajeczne ceny dzieł sztuki, o co postarały się media, a obawa przed inflacją spowodowała zainteresowanie inwestycjami innymi niż tradycyjne. W ślad za tym fundusze inwestycyjne i emerytalne zaczęły skupować obrazy sławnych malarzy. Naukowe opracowanie tego tematu pojawiło się dopiero w latach 80., ale – jak zauważyliśmy w artykule Herberta – inteligentni obserwatorzy od razu zorientowali się, że zaczyna się nowy etap w handlu⁷.

Nie obyło się bez protestów zarówno środowisk artystycznych, jak finansistów przyzwyczajonych do innych norm i praktyk handlowych, a przede wszystkim rozumienia wartości. Finansiści chcieliby przekształcić dzieła sztuki w jedną z klas aktywów, co pociąga za sobą standaryzację i współmierność umożliwiającą porównywanie, a także wymierność, czyli potraktowanie dzieła jako możliwość inwestycji i niczego poza tym. Znałe jest prowokacyjne powiedzenie jednej z założycielki Art Trading Fund, Justin Williams: „widzę dzieło sztuki jako P&L wiszące na ścianie” (czyli kwartalny albo roczny wykaz profitu)⁸. Ze zrozumiałych względów artyści, krytycy sztuki, kolekcjonerzy, a nawet dealerzy nie mogli zgodzić się z takim traktowaniem dzieł, w których widzieli przede wszystkim jego unikalność i wartość estetyczną. Na ten konflikt nałożył się mentalny problem – świat sztuki bał się przekształcenia dzieł w obiekty spekulacji. Marszandzi twierdzili, że wolą sprzedawać dzieła kolekcjonerom, zwłaszcza takim, którzy prezentowali swoje kolekcje w muzeach (albo je nawet darowywali), a krążenie dzieł w obiegu handlowym w celach zarobkowych uważali za spekulację. Doszło do tego, że marszandzi sporządzali „czarne listy” kupujących, którzy szybko odsprzedawali z zyskiem zakupione dzieła, ponieważ bali się destabilizacji rynku! Tymczasem dla rynku jednym z najważniej-

⁶ Angielskie słowo „financialization” tłumaczone bywa na język polski albo jako proste spolszczenie: „ufinansowanie”, a czasami „finansjalizacja”, albo opisowo, i wtedy (w zależności od kontekstu) znaczy: „podkreślenie finansowego aspektu” zjawiska ekonomicznego, „przypisanie do rynku finansowego”, „podporządkowanie rynkom finansowym” lub „uwarunkowanie finansowe”. Z punktu widzenia ducha języka polskiego najbardziej trafne jest słowo „ufinansowanie”, albo użycie formy omownej.

⁷ Olav Velthuis i Erica Coslor przywołują różne badania, ale najwcześniejsze z lat 80. XX w.

⁸ Rachunek zysków i strat (P&L Statement – Profit and Loss Statement) – obligatoryjny element sprawozdania finansowego przedsiębiorstwa. Wypowiedź cyt. za: O. Velthuis, E. Coslor, *The Financialization of Art* [w:] *The Oxford Handbook of The Sociology of Finance*, s. 473.

szych cech jest płynność dokonywania zakupów rozumiana jako swoboda dokonywania wszelkich transakcji kupna i sprzedaży. Zwłaszcza na rynku finansowym płynność aktywów jest w wysokiej cenie – im większa jest ta zamienialność i im mniejsze straty czasowe i finansowe jej towarzyszą, tym płynność danego typu aktywów jest większa.

Zauważmy pewien mentalny regres w stosunku do sytuacji opisywanej w *Cenie sztuki*, gdzie siedemnastowieczni artyści i handlujący nimi kupcy nie mieli żadnych obiekcji w traktowaniu obrazów jako towarów, a nawet traktowania ich jako swego rodzaju miernika wartości innych dóbr. Stąd przytaczane opinie obcokrajowców, którzy nie rozumiejąc nowej, kapitalistycznej sytuacji i mentalności, byli skłonni przypuszczać, że Holendrzy traktują obrazy jak pieniądze. Tym bardziej więc pisarz uważał za stosowne dokonać subtelnego rozróżnienia między „wartością wymienną” a „pieniędzem”, co nie dla wszystkich obserwatorów było od razu jasne z powodu pewnych wspólnych cech:

Obrazy siedemnastowiecznej Holandii były przedmiotem spekulacji, wzmóżonej wymiany, przechodziły często z rąk do rąk, handlowano nimi na różne sposoby, co skłaniało niektórych badaczy do twierdzenia, że stały się one w tym kraju czymś zbliżonym do pieniądza, zastępczym środkiem płatniczym, ale szukając bliższej analogii, przypominały raczej akcje – o kursie zmiennym, kapryśnym, trudnym do przewidzenia. [...] Zaciągano tedy pożyczki pod zastaw obrazów, płacono nimi długi (także karciane), wyrównywano rachunki u szewca, rzeźnika, piekarza, krawca. W takich przypadkach dowolność cen była duża, przewaga wierzyciela-drapieżcy oczywista (*Cena sztuki*, MNW 30–31).

Ufinansowanie sztuki w XX i XXI wieku spotkało się z opozycją finansistów, aczkolwiek z zupełnie innych powodów. Głównych argumentów przeciwko uznaniu artefaktów za pełnowartościową klasę aktywów było trzy, z których problemy z płynnością aktywów już została wymieniona. Pozostałe dwie strukturalne sprzeczności dotyczyły heterogeniczności sztuki oraz braku przejrzystości rynku, ale i z tym sobie poradzono dzięki „procesowi standaryzacji, scentyzacji i profesjonalizacji [...] a pasja i intuicja powoli zostały wyparte przez kalkulację” – jak melancholijnie ujęli to Olav Velthuis i Erica Coslor⁹. W tonacji artykułu odzwierciedla się nie tylko załopotanie świata finansów, ale też pewna niechęć samych autorów. Tymczasem Herbert w swoim eseju o malarstwie holenderskim, tak jak i sami portretowani przez niego artyści, nie mieli tego rodzaju obiekcji i w XVII

⁹ O. Velthuis, E. Coslor, *The Financialization of Art* [w:] *The Oxford Handbook of The Sociology of Finance*, s. 475.

wieku bliżsi byli Arystotelesowi i jego zdroworozsądkowego podejścia, niż kolekcjonerzy, marszandzi i finansisci XX wieku:

Członkowie Bractwa Świętego Łukasza – nazwa dumna, ale może oznaczać także ewangeliczne ubóstwo – traktowani byli jako rzemieślnicy i pochodzili bez wyjątku z ostatnich warstw społecznych, a więc synowie młynarzy, drobnych handlarzy i rękodzielników, właścicieli zajazdów, krawców, farbiarzy. Taki, a nie inny, był ich społeczny status. A ich dzieła? Były na pewno przedmiotem estetycznej delektacji, ale także tworem podlegającym prawom rynku, nieubłaganym prawom popytu i podaży. „Wszystko, co jest przedmiotem wymiany, musi być ze sobą porównywalne. Do tego służy pieniądz, który stał się, poniekąd pośrednikiem” – mówi Arystoteles (*Cena sztuki*, MNW 24).

Herbert w swoim artykule we „Współczesności” silnie akcentuje związek wartości dzieł z sytuacją gospodarczą krajów Zachodu i mówi wprost, że procesy, jakie opisuje, zależne są od fazy ożywienia w cyklu gospodarczym. Powstaje więc pytanie, kto ma rację i jak się sprawa przedstawia w długim okresie wzrostu gospodarczego? Odpowiedź jest zaskakująca. Między rokiem 1875 a 2000 inwestowanie w sztukę przynosiło 5.6 procent rocznego dochodu, co oznacza, że jest on wyższy niż obligacje państwowe i obligacje skarbowe, a niemal równy obligacjom korporacyjnym, a tylko niewiele niższy od zysków z akcji¹⁰.

¹⁰ J. Mei, M. Moses, *Art as an Investment and the Underperformance of Masterpieces*, „American Economic Review”, 2002, 92/5, s. 1656–1688, cyt. za: O. Velthuis, E. Coslor, *The Financialization of Art*, [w:] *The Oxford Handbook of The Sociology of Finance*, s. 475

Józef M. Ruszar

“The Price of Art”. A paean to the market and free competition

In an essay “The Price of Art” Herbert examines the revenue and expenditure of Dutch artists of the seventeenth century, when paintings proliferated despite an almost complete absence of patrons. After a detailed examination of the financial condition of the painters – craftsmen Herbert concludes: “from the banal and not very striking point of view of the balance sheet... is better and more honest than the pathos and sentimental sighs favored by the authors of *vies romancees* written for tender hearts”.

Herbert – as the painters during the “Golden Age” of Dutch painting – is not a rebel against the art market. A contrary. He admires the free market and capitalism, also in the field of art. Despite the risks and sometimes financial disaster, Herbert envy artists seventeenth century: “their role in society and place on earth were not questioned... The question why art exists did not occur to anyone because a world without paintings was simply inconceivable”. Essayist also supports the current trends towards financialisation of art.

Key words: “Golden Age” of Dutch painting, free market, financialisation of art, The New Economic Criticism, Zbigniew Herbert, “The Price of Art”

Słowa kluczowe: złoty okres malarstwa holenderskiego, wolny rynek, ufinansowanie sztuki, The New Economic Criticism, Zbigniew Herbert, *Cena sztuki*

Daria Urbańska
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Bankowa 12, 40-007 Katowice
ulbryh@poczta.onet.pl

Storytelling, czyli o tym, jak marketing wykorzystuje plemienne opowieści i narzędzia teoretyka literatury

Firmy, chcąc dotrzeć ze swoją ofertą do jak największej liczby potencjalnych klientów, wykorzystują coraz bardziej zaawansowane narzędzia i coraz więcej kanałów komunikacji. Obok witryn prezentujących dane przedsiębiorstwo i jego usługi pojawiają się zatem profile w *social media* czy blogi, a banery zamieszczane na portalach tematycznych czy filmiki reklamowe ustępują miejsca *pop-up*'om, *podcastom*, *landing page*'om, linkom sponsorowanym. Reklamy na Facebooku pozwalają dotrzeć z informacją do ściśle określonej grupy docelowej. Mało tego, dzięki remarketingowi oferta trafia do osób, które odwiedziły sklep danej marki, ale z różnych powodów nie dokonały zakupu. Wielość narzędzi pozwalających monitorować sieć i zachowania użytkowników, „śledzić” potencjalnych klientów i kierować reklamę w miejsca, w których przebywają, nie zawsze przekłada się jednak na oczekiwane efekty. Analizy pokazują, że w perspektywie długofalowej niejednokrotnie najskuteczniejsze okazują się rozwiązania najprostsze, toteż marketerzy coraz częściej zamieniają linki, banery, *pop-up*'y na wirtualne pióro i siadają do tworzenia firmowych opowieści.

Storytelling a opowieść

Storytelling, czyli kreowanie historii¹ to w Polsce (w Stanach Zjednoczonych od lat wspiera on budowanie wizerunku takich marek jak Coca-

¹ O problemach z precyzyjnym zdefiniowaniem storytellingu i określeniem jego zadań zobacz: K. Fog, C. Budtz, P. Munch, S. Blanchette, *Storytelling – narracja w reklamie i biznesie*, tłum. J. Wasilewski, B. Brach, Warszawa 2011.

-Cola, KFC czy Starbucks) jedno z najnowszych narzędzi marketingowych. Wykorzystuje uproszczony schemat opowieści (bohater wyrusza w podróż, dzięki magicznemu przedmiotowi otrzymanemu od donatora pokonuje antagonistę-smoka i zdobywa rękę księżniczki) i wypełnia go unikatowym materiałem, który pozwala stworzyć tożsamość firmy i wyróżnić ją na tle konkurencji.

Marki opowiadają o sobie i o swoich produktach od zawsze: w reklamach, na stronie internetowej, w ulotkach i folderach, w ofertach rozsyłanych przez internet. Na czym polegać miałyby zatem novum? Storytelling opowiadanie przenosi na zupełnie inny poziom. Po pierwsze, porzuca bezpośrednie, natarczywe formy promocji, których zadaniem jest przekonanie klienta do zakupu. Można by nawet rzec, że całkowicie milczy o tym, co w reklamie najważniejsze: produkcie, jego zaletach i korzyściach. Po drugie, rezygnuje z elementów, które z punktu widzenia historii-legendy są całkowicie nieistotne, a które nader często pojawiają się w folderach oraz w opisach firmy na witrynie, a zatem z dat, cyfr, skomplikowanych zwrotów technicznych. Wychodzi bowiem z założenia, że nie są one ani interesujące, ani angażujące, a klient i tak nie jest w stanie ich zapamiętać. Oczywiście storytelling nie jest przypadkową historią. W przeciwieństwie do opowieści jako takiej jest mocno ustrukturyzowany i ma charakter dynamiczny, ogniskujący wokół najistotniejszego elementu – konfliktu. Jeśliby zaś analizować go pod kątem celowości, bliżej mu do pierwotnych mitów i legend aniżeli do współczesnych opowieści o charakterze mocno opisowym.

Nie można też pomijać jeszcze jednego bardzo istotnego faktu, mianowicie tego, w jaki sposób storytelling wykorzystuje tradycyjne narzędzia z obszaru teorii literatury do swoich stricte marketingowych celów. Bo co do tego, że zrzęcznie je wykorzystuje, nie można mieć żadnych wątpliwości. Wystarczy porównać kategorie zaproponowane przez specjalistów od kreowania opowieści² z tymi, jakie w książce *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*³ omawia Ball, by przekonać się, jak mocno marketerzy zapożyczyli się u literaturoznawców. O ile jednak narzędzia proponowane przez specjalistów od storytellingu mają raczej pełnić rolę schematu, który po wypełnieniu odpowiednim, indywidualnym materiałem ma dać angażującą klienta opowieść o marce, o tyle kategorie narracyjne są w tym wypadku narzędziami analitycznymi, pozwalającymi rozebrać tekst na czynniki pierwsze i dokonać jego opisu.

² Autorzy książki *Storytelling – narracja w reklamie i biznesie* wyróżniają 4 elementy, które powinny się znaleźć w każdej dobrej brand story: przekaz, konflikt, postacie i fabułę. Paweł Tkaczyk, polski specjalista od storytellingu, w swoich artykułach wymienia z kolei: lokalizację lub temat, bohaterów, akcję, tło, konflikt, rozwiązanie.

³ Zob. M. Ball, *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, tłum. zbior., Kraków 2012.

Opowiedz mi dobrą historię, a kupię Twój produkt

W czym tkwi siła storytellingu i co spowodowało, że marketerzy sięgnęli do literatury, by budować pozytywny wizerunek marek? Zgodnie z koncepcją marketingu 3.0 firmy nie mogą zaspokajać już wyłącznie fizycznych i emocjonalnych potrzeb swoich klientów. W dobie, gdy oferta coraz większej liczby firm jest niemalże identyczna, tradycyjna prezentacja produktu i jego zalet (usuwa plamy już w 30 stopniach, usuwa łupież na zawsze, nawilża skórę) okazuje się niewystarczająca. Marki muszą spełniać oczekiwania duchowe, legitymować się jasno określonymi wartościami, być wyrazicielami idei.

Nabywcy z pokolenia Y odczuwają wzmożoną potrzebę poznania historii – chcą dostać od marek coś, w co mogliby wierzyć, współczesny mit, który zaspokoiłby ich potrzebę postrzegania siebie jako świadomych konsumentów. Konsumpcja stała się pewnego rodzaju symbolem, manifestem – kupuję te buty, a nie tamte, choć wydają się podobne, a ich cena jest niższa. Dlaczego tak robię? Ponieważ wspieram swoimi decyzjami zakupowymi pewne wartości wyznawane także przez daną markę, utożsamiam się z propagowanymi przez nią stylem życia i jej filozofią⁴.

Opowieści w prosty, przemawiający do wyobraźni i zapadający w pamięć sposób mówią o tym, co jest dla marki ważne. W przekonaniu marketerów, takich jak Eryk Mistewicz⁵, Klaus Fog, Christian Budtz, Philip Munch czy Stephen Blanchette, storytelling pozwala osiągnąć dwa niezwykle istotne cele: wzmocnić firmę na zewnątrz i od środka:

Opowieści krążą w organizacji i wokół niej, tworząc obraz kultury firmy i jej wartości, firmowych bohaterów i wrogów, dobre i złe momenty – zarówno wśród pracowników, jak i klientów⁶.

Firmowa historia jako narzędzie komunikacji pomaga zbudować emocjonalną więź z klientem i pozyskać jego lojalność. Z drugiej strony, daje pracownikom ideę, zespół wartości, z którymi mogą się identyfikować i dzięki którym ich praca zyskuje sens nie tylko w wymiarze finansowym.

⁴ K. Dyrz, *Technologie, dane i duchowość, czyli trendy marketingowe na 2014 rok*, „Marketer+”, luty-kwiecień 2014, s. 8.

⁵ Zob. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, Gliwice 2011.

⁶ K. Fog, Ch. Budtz, P. Munch, S. Blanchette, *Storytelling – narracja w reklamie i biznesie*, s. 28.

Rodzaje firmowych opowieści

Firmowe opowieści (brand stories) przybierają różne formy: mitu założycielskiego, historii produktu, historii lidera marki, najczęściej założyciela czy właściciela, ale też np. dyrektora CEO⁷. Do tego trzonu dodać można jeszcze inne, aczkolwiek rzadziej stosowane typy: opowieść o kreatywnym pracowniku, opowieść o kryzysie, który udało się przezwyciężyć, opowieść o tym, w jaki sposób dany produkt odmienił życie klienta. Przyjrzyjmy się teraz, w jaki sposób firmy wypełniają schemat fabularny wypracowany przez specjalistów od storytellingu zindywidualizowanym materiałem.

Historia produktu

Czekoladowa Danusia to owoc miłości właściciela firmy – Adama Piaseckiego do pięknej pracownicy. Na początku lat dwudziestych ubiegłego stulecia, oczarowany urzekającą urodą Danusi, mistrz cukierniczy opracował oryginalną recepturę czekoladowego batonika na dowód swojej bezgranicznej miłości. Jego wyjątkowy smak odzwierciedlał nieskończoną siłę uczucia, a nazwa i umieszczony na opakowaniu portret dziewczyny, nie zostawiały żadnych wątpliwości, komu jest dedykowana ta czekoladka⁸.

Opowiedziana przez marketingowców z firmy Wedel historia batonika Danusia opiera się na jednym z najpopularniejszych modeli bajki. Bohater (właściciel firmy, Adam Piasecki) postanawia zdobyć rękę księżniczki (swojej pracownicy Danusi). W osiągnięciu celu pomaga mu przedmiot magiczny, czyli czekoladowy batonik z nadzieniem. Romantyczna historia sięga do zakamarków pamięci klienta, przywołuje wszystkie dotychczas przeczytane, obejrzone, zasłyszane przez niego love stories i kulminuje towarzyszące im emocje. Te zaś rodzą zaangażowanie, przekładające się na lojalność konsumenta wobec danej marki.

Historia marki

Przykład tego, jak skutecznie zaanektować model bajki do firmowej historii, prezentuje marka Pudliszki, producent ketchupów, koncentratów, produktów pomidorowych, sosów i dań gotowych.

⁷ Zob. <http://www.wirtualnemedi.pl/artikul/brand-story-kazda-marka-ma-swoja-opowiesc#> [dostęp: 12.11.2015].

⁸ Opowieść można znaleźć na stronie marki Wawel: <https://wawel.com.pl/pl/rodowod-marki/sekret-y-danusi.html> [dostęp: 12.11.2015].

Opowieść o firmie nie rozpoczyna się co prawda „dawno, dawno temu”, ale w 1920 roku i nie „za siedmioma górami”, ale na terenie ziem rycerza Marcina Pudliszko, niemniej opowiadacz zrećcznie kreśli barwne tło firmowej historii i przed czytelnikami stawia bohatera, którego poczynaniom nie sposób nie kibicować. Bohaterem jest tutaj Stanisław Fenrych, który decyduje się rozpocząć produkcję przetworów warzywnych i owocowych w majątku Pudliszki. Opowieść nie byłaby dla czytelnika angażująca, gdyby nie pojawił się konflikt. Rola przeciwników przypada okolicznym właścicielom ziemskim, którzy nie wierzą, że bohaterowi może się udać. Bohater osiąga jednak cel (w bajce zdobyłby rękę księżniczki lub zabił smoka, tutaj tworzy drugą w Polsce fabrykę konserw).

Historia marki rozpoczęła się jednak właśnie w 1920 roku, gdy inżynier rolnictwa Stanisław Fenrych rozpoczął produkcję przetworów warzywnych i owocowych, w nowo nabytym majątku Pudliszki w Wielkopolsce. Posiadłość po latach zarządzania przez niemieckich właścicieli popadła w ruinę. Okoliczni właściciele ziemscy, potomkowie starej polskiej szlachty, z niedowierzaniem spoglądali na poczynania odważnego gospodarza. Wiele z nich drwiło, że prędkiej „na wierzbie wyrosną gruszki”, niż starania nowego gospodarza przyniosą rezultaty, jednak ten nie dawał za wygraną i w ciągu dwóch lat stworzył drugą w ówczesnej Polsce fabrykę konserw⁹.

Kolejny akapit wprowadza motyw podróży bohatera (wyjazd do Londynu) w poszukiwaniu magicznej receptury.

Kilka lat później, w 1927 roku, dwóch profesorów z Uniwersytetu w Poznaniu, T. Chrząszcz i D. Tilgner, pojechali do Londynu, aby zakupić odpowiednie nasiona pomidorów i poznać technologię ich przetwórstwa. Dzięki temu przyczynili się do powstania flagowych produktów Pudliszki – przecieru pomidorowego w słojach oraz sosu pomidorowego – ketchupu. Sos, przygotowywany zgodnie z innowacyjną recepturą, wzbogacony przyprawami i odrobiną octu winnego był smaczny, jednak drogi, co nie wszystkim pozwoliło na jego zakup.

Historia marki Pudliszki zrećcznie wykorzystuje różne typy narratora dla uwiarygodnienia wysokiej jakości produktów. Obok narratora zewnętrznego, opowiadającego w 3. Osobie, wprowadza fokalizatora, czyli Ignacego Mościckiego.

W trakcie recesji w początku lat 30. fabryka w Pudliszkach nadal prosperowała bardzo dobrze i zatrudniała ponad 800 osób, dzięki temu region

⁹ Ten i kolejne fragmenty opowieści pochodzą ze strony marki Pudliszki: <http://www.pudliszki.pl/o-nas/historia-firmy/> [dostęp: 12.11.2015].

nie borykał się z problemem bezrobocia. Ówczesny prezydent Polski, Ignacy Mościcki, stawiał Pudliszki za przykład nowoczesnego i dobrze zarządzanego przedsiębiorstwa. W czasie wizyty w fabryce powiedział: „Pudliszki to wzór gospodarstwa rolno-przemysłowego, gdyby wszędzie tak gospodarowano nie byłoby problemu bezrobocia.

Wart uwagi jest również sposób, w jaki opowieść wprowadza najważniejsze dla firmy wartości. Dla Pudliszek pracownicy są ważni, stanowią jedną wielką rodzinę. W miejsce tego pustego sloganu, obecnego na wielu firmowych witrynach, pojawia się krótka, kilkudzaniowa anegdota. Priorytety firmy zostają zobrazowane w bardzo wymowny sposób.

Wybuch II Wojny Światowej zastał Pudliszki z pełnymi magazynami. Aby towary nie dostały się w ręce nazistów, właściciel rozdał wszystkie produkty pracownikom. Po wojnie prawdziwym przebojem w polskich domach stał się ketchup Pudliszki, produkowany według oryginalnej receptury pochodzącej z 1927 r. Stał się on ulubionym dodatkiem Polaków i do dziś jest najchętniej wybierany, ze względu na walory smakowe i odżywcze. Do przygotowania 100 g ketchupu potrzeba prawie 190 g pomidorów, a zawartość likopenu – silnego przeciwutleniacza chroniącego przed chorobami, jest wyższa niż w świeżych warzywach.

Historia charyzmatycznego właściciela

Historia „od pucybuta do milionera” to w USA jeden z najpopularniejszych schematów, w oparciu o które tworzy się firmowe opowieści i które wykorzystuje się do budowania wizerunku marki. Idealnie wpisuje się ona bowiem w narodowy etos Stanów Zjednoczonych, „amerykański sen” i dowodzi, że każdy, jeśli tylko nie brakuje mu odwagi, kreatywności i pracowitości, może osiągnąć sukces. To właśnie historia charyzmatycznego założyciela pracuje na wizerunek takich marek jak Apple czy Facebook.

Pomysłowi, odważni bohaterowie jako pierwsi pojawili się jednak nie w historiach firm, ale w baśniach. W legendzie o smoku wawelskim ubogi szewczyk pokonuje bestię i zostaje sowicie wynagrodzony przez władcę. W „Kocie w butach” najmłodszy syn młynarza dzięki swojemu sprytnemu pomocnikowi zdobywa zamek złego czarodzieja i rękę królowny. Dzielnny Krawczyk dzięki wyjątkowemu sprytowi wykonuje trzy powierzone mu przez króla zadania i otrzymuje połowę królestwa. W „Kopciuszku” nagroda w postaci małżeństwa z księciem czeka na pracowitą sierotę o złotym sercu. Z kolei w „Bajce o jednym takim, co wyruszył w świat, żeby strach poznać” najmłodszy, najmniej pracowity i zaradny z braci dzięki swojej nie-

ustraszoności wyzwala zamek, zdobywa rękę księżniczki i coś, co wydawało mu się utracone na zawsze – zdolność odczuwania strachu. Nie byłoby jednak wciągającej opowieści, gdyby przed bohaterami nie piętrzyły się przeszkody, a na ich drodze nie stawali kolejni przeciwnicy (zła macocha, smok, olbrzymy, przerażające zjawy). Oprócz antagonistów, z którymi trzeba się zmierzyć, w opowieściach pojawiają się pomocnicy (kot w butach, matka chrzestna) lub donatorzy dysponujący magicznymi przedmiotami, takimi jak siedmiomilowe buty, dzięki którym nawet najtrudniejsza misja okazuje się możliwa do spełnienia.

Historie właścicieli największych i najlepiej zarabiających polskich firm oparte są na podobnym schemacie. Mamy w nich bohatera, niejednokrotnie ubogiego, który po pokonaniu licznych przeszkód (brak pieniędzy, brak towaru) i przeciwników (np. monopolisty danego rynku, zagranicznych korporacji), dzięki talentowi, odwadze, charyzmie, pracowitości, odnosi wielki sukces. Wystarczy bliżej przyjrzeć się liderom krajowego rynku, biznesmenom, na kontach których każdego roku pojawiają się kolejne miliony euro.

Historia Janusza Filipiaka, polskiego milionera, który w wieku 50 lat założył firmę informatyczną Comarch, dowodzi, że Polacy nie muszą mieć kompleksów, a pomysły i rozwiązania tworzone przez polskich inżynierów mogą konkurować z międzynarodowymi korporacjami. Prezes Comarcha prowadzi interesy na całym świecie, na spotkania z szejkami jeździ rolls roysem, kupuje garnitury za 100 tys. euro, ma domy w Polsce i Szwajcarii i od kilku lat jest właścicielem najstarszego klubu piłkarskiego w Polsce, MKS Cracovia. Początki jego kariery zawodowej nie były jednak łatwe. Jako wykładowca na Akademii Górniczo-Hutniczej, a równocześnie mąż i ojciec, niejednokrotnie musiał dorabiać do swojej profesorskiej pensji – pracując na budowie czy sprzedając butelki. Wiedza i umiejętności, znajomości (wykładał nie tylko w kraju, ale też w Kanadzie, Francji, USA) oraz wsparcie żony pozwoliły mu stworzyć markę, która na chwilę obecną zapewnia 4,5 tys. etatów i posiada 60 oddziałów w 20 krajach.

Czy opowieści faktycznie sprzedają?

Choć w marketingowym świecie narzędzia nieustannie się zmieniają, cel pozostaje ten sam: zwiększyć rozpoznawalność marki, dotrzeć do szerszego grona odbiorców, pozyskać więcej klientów i oczywiście zwiększyć przychody. Zważywszy na wielość proponowanych przez agencje rozwiązań i rosnącą konkurencję, niezwykle istotna staje się możliwość zmierzania efektów osiąganych przez poszczególne rodzaje promocji. Narzędzia

do monitorowania sieci pozwalają dokładnie sprawdzić, który kanał i która forma reklamy przynoszą największe zyski. Czy można jednak zmierzyć efekty osiągane przez słowo?

Odpowiedź na to pytanie przynosi eksperyment, o jaki pokusili się Rob Walker, dziennikarz „New York Timesa” i Josh Glenn, autor bestsellerowej książki *Taking Things Seriously*, a który w jednym ze swoich artykułów opisuje polski specjalista od opowiadania historii Paweł Tkaczyk.

Na pchlich targach i garażowych wyprzedażach kupili dwieście pozbawionych znaczenia, anonimowych przedmiotów. Graty i bibeloty. Plastikowa świnka-skarbonka, gipsowa figurka przedstawiająca piłkę golfową w golfowych butach (naprawdę!) czy mała rzeźba z patyczków po lodach. Średnia cena zakupu każdego przedmiotu wynosiła 1,25 dolara. Następnie poprosili pisarzy, dziennikarzy, czyli ludzi, którzy zarabiają na życie opowiadaniem historii, by do każdego z anonimowych, nic nie znaczących przedmiotów wymyślili Opowieść. I tak na przykład popielniczka z wizerunkiem jastrzębia stała się prezentem, który ojciec znajomego (pracujący w NASA) otrzymał od swoich kolegów w pracy z okazji ukończenia prac nad projektem nowej broni. Walker i Glenn wystawili na eBay-u aukcje, w których sprzedawali przedmioty oraz ich historie. (...) Inwestycja rzędu 250 dolarów dała trzydziestodwukrotny zwrot. Zarobili osiem tysięcy dolarów¹⁰.

Dowodem na to, że dobra historia niejednokrotnie skuteczniej działa na wyobraźnię konsumenta aniżeli wysokiej jakości tkanina, ręczne szycie czy zaawansowane technologicznie rozwiązania, są aukcje, na których wycytować można rękawice znanego boksera, koszulkę z ważnego meczu czy też suknię, w jakiej aktorka wystąpiła na gali rozdania nagród i która szeroko była dyskutowana w świecie mody. Fakt, że towarzyszy im powszechnie znana historia, wydarzenie, jakie zapisało się w dziejach sportu i kultury, sprawia, że uczestnicy licytacji są gotowi zapłacić za nie kilka, kilkanaście czy kilkadziesiąt razy więcej. I tak zegarek należący do brytyjskiego gitarzysty rockowego Erica Claptona został sprzedany na aukcji w Genewie w 2014 roku za 3,6 mln dolarów amerykańskich. Za skromną sukienkę w niebiesko-białą kratę, którą Judy Garland miała na sobie w słynnym Czarnoksiężniku z Oz, podczas aukcji w 2012 roku w Los Angeles zapłacono 480 tys. dolarów. Podobne przykłady można by mnożyć. Sporym zainteresowaniem kolekcjonerów na rynku memorabiliów cieszą się pamiątki po legendarnych przywódcach, w szczególności tych rządzących w czasach

¹⁰ Zob. <http://pl.paweltkaczyk.com/storytelling-ecommerce/> [dostęp: 12.11.2015].

wojen i dramatycznych wyborów czy prezydentach z tragicznymi życiorysami, najlepiej zwieńczonymi morderstwem lub samobójstwem. Dla przykładu pierścionek zaręczynowy, podarowany przez Napoleona Józefinie, został sprzedany w 2013 roku za 1,2 mln dolarów. Na ile można wycenić historię miłości podszytej pobudkami politycznymi, ambicją i dążeniem do społecznego awansu? Jak obliczono, kwota uzyskana ze sprzedaży pierścionka była o 5900 proc. wyższa od szacunkowej wyceny poprzedzającej aukcję.

Marketerzy znają moc legend, baśni, plemiennych historii opowydanych przy ognisku i przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Wiedzą, że „wyrazista historia, która wprowadza różnicę, nadaje znaczenie ludzkiemu życiu i ludzkim działaniom”¹¹. W przeciwnym razie nigdy nie powstałaby akcja „Zostań bohaterem w swoim domu” Leroy Merlin i nigdy nie zobaczyliśmy reklamy Volkswagena, w której mały *chłopczyk* w stroju Lorda Vadera próbuje przesunąć przedmioty. Gdyby opowieść nie sprzedawała, nikt nigdy nie zapłaciłby za niedopałek cygara pozostawiony przez Churchilla 4,5 tys. funtów!

Daria Urbańska

Storytelling: how marketing uses tribal stories and the tools of literature theory to successfully reach customers

While well known in the USA, in Poland, storytelling is a relatively new tool used by marketers to promote brands. This program shows how to create stories that will get your listeners' attention and – in the long run – create strong, long-lasting, emotional bonds with the customers. Why is storytelling so popular and what strategies work best? Brand stories are entertaining, illustrative, and easily remembered. Furthermore they can give customers ideas, show what is important about the brand, and how best to manage a new world with decreasing amounts of time and an increasing range of choices. Brand storytelling uses traditional elements like idea, hero, conflict, and plot to successfully entertain and educate the customer. It can focus on the brand, boss, or product. Successful storytelling advertising campaigns are proof that words and stories, even in the modern world, still have enormous influence with consumers.

Słowa kluczowe: storytelling, marketing, teoria literatury

Key words: storytelling, marketing, literary theory

¹¹ K. Fog, Ch. Budtz, P. Munch, S. Blanchette, *Storytelling – narracja w reklamie i biznesie*, s. 29.

Monika Cieślak-Greń

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Willowa 2, Bielsko-Biała

monika.cieslar@onet.pl

Stary satyr i młodziutka nimfa

[Jerzy Pilch, *Zuza albo czas oddalenia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015, ss. 128]

Najnowsza książka Jerzego Pilcha *Zuza albo czas oddalenia* stanowi splot erotyzmu i wyrafinowanej literackiej ironii. Jest czymś na kształt powieści, autobiografii. Także moralitetu, ale wziętego w cudzysłów. Na pewno jest to dzieło nieprzejrzyste, wieloznaczne. Już sam tytuł daje do myślenia: za czym ma opowiedzieć się człowiek u kresu swego życia? Powinien upajać się doznaniem u boku perwersyjnej dwudziestolatki, czy też oddalić się od cielesnych pragnień i zwrócić swe myśli ku końcowi życia? Czy ma się godzić się ze starczą samotnością? A co, jeśli vitalność kobiecego ciała podtrzymuje w nim iluzję młodości i oddala myśl o śmierci?

Uogólniając, tematem powieści jest z jednej strony miłość i „czas obłąpania”, z drugiej tołstojowska analiza życia człowieka dobiegającego kresu swych dni. Jaka jest zależność między miłością a „czasem obłąpania”? Jerzy Pilch w wywiadzie udzielonym Katarzynie Kubisiowskiej tłumaczy, że „bohater *Zuzy*... idzie tropem własnego zachwyty i co najwyżej można mieć żal do niego, że za mało o tym zachwycie mówi. Czas miłości nie jest zbieżny z czasem obłąpania. Czyli czasem seksu”. No właśnie, bohater, 60-letni pisarz do złudzenia przypominający samego autora, zakochuje się w wyrachowanej prostytutce... Satyrem jest on sam, nimfą – młodociana kurwa. Mitologiczny satyr jako odrażający brzydal tęsknił, jak wiadomo, za

kobiecą miłością. Podobne zachowanie można dostrzec u głównego bohatera powieści, który z rozbijającą szczerością popada w stan satyryczny...

Tytułowa Zuza, kobieta wyuzdana i zepsuta, symbolizuje w powieści nowoczesny kult ciała. Stanowi jawne zaprzeczenie swej biblijnej poprzedniczki – kobiety uduchowionej, wstrzemięźliwej i uczciwej. Imię tytułowej bohaterki (w języku staroegipskim Seszen), oznaczało kwiat lilii wodnej, kwiat lotosu. Biblijna Zuzanna, która pojawia się w Starym Testamencie, zostaje też przywołana na kartach *Ewangelii św. Łukasza* (8, 3). Przedstawiona jest jako kobieta usługująca Jezusowi w zamian za uzdrowienie. „Usługiwanie” warszawskiej Zuzanny bohater (i narrator w jednej osobie) rozumie *à rebours* (w końcu powieść jest „moralitetem na odwrót”). Zuza to prostytutka oddana licznym klientom dla pieniędzy, ale też z nimfomańskiej (kurewskiej) potrzeby i wyrachowania. Pilch parodiuje zatem historie biblijne. W Nowym Testamencie lilie zostają przywołane w kontekście Bożej opieki: „A co do odzienia, czemu się troszczycie? Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną; nie pracują ani przędą. Jeśli więc Bóg tak przyodziewa trawę polną, która dziś jest, a jutro będzie w piec wrzucona, czyż nie o wiele więcej was, o małowierni?” (Łk 8, 3). Przyodziewanie lilii stoi zatem w opozycji do „pracy” tytułowej Zuzy, która, wykonując najstarszy zawód świata, najczęściej zrzuca swe odzienie przed klientem. W tym kontekście Boża opieka jest zbędna. „Kobiety były zawsze moją pasją i moim szaleństwem, celem życia” – wyznanie bohatera, *schorowanego starca i zbłązowanego życia pisarza (porte-parole Pilcha)* – jest alibi dla sentencji erotycznych przygód z Zuzą (tych realnych i tych marzonych, śnionych, wymyślanych...). Czy jednak sześćdziesięcioparoletni mężczyzna ma prawo do miłosnych igraszek? Przecież Pismo ustami mędrca Koheleta powiada, iż „jest czas obłapienia i czas oddalenia się od obłapienia”. Także i dzisiaj starzec, w powszechnym społecznym mniemaniu, powinien wstrzymać się od miłostek... Jednak postawa Pilchowego bohatera to „głos wołającego na puszczy” w sprawie przyzwolenia dla seniorów na zachwyty kobiecością i uprawianie miłości. Potrzeba intymności jest wpisana w nasze człowieczeństwo. Nowoczesne jej rozumienie wiąże się z transakcją, z pieniądzem, ze sprzedażą... Pilch tworzy własną opowieść o intymności. „A była Zuzanna delikatna i pięknego wejrzenia. A ci przewrotni kazali ją odsłonić (bo była zakryta), żeby się przynajmniej tak nasycić pięknnością jej” – słowa te odnoszą się do biblijnej historii stworzenia, poprzez zastosowanie zwrotu „A była...”. Jak wiadomo, pierwsi ludzie odkryli swoją nagość na skutek grzechu. W książce dzieje się inaczej – pojęcia takie jak grzech pierwotny zostają zepchnięte na margines; to człowiek staje się władcą życia.

Dopóki trwają uciechy ziemskiego bytowania, nie należy myśleć o śmierci – „Kopuluj, bracie, nie przejmuj się kontekstami, w czasie twojej kopulacji reszta świata i tak przestaje istnieć. Marzyłem, by te słowa wreszcie stały się ciałem” (zob. Jan 1, 14a). Biblijne przeistoczenie się słowa w ciało dało początek chrześcijańskiej wierze. Z kolei sprowadzenie życia do uprawiania miłości prowadzi od odbóstwienia do ubóstwienia samego siebie. Pilchowskie nadzieje związane z tamtym światem są raczej iluzoryczne. Zdaje się, że seks ma moc wybawić od śmierci. Dlatego też bohater powieści korzysta z uciech życia.

U progu życia okazuje się jednak, że przejście z rzeczywistości ziemskiej do zaświatów nie jest wcale bezbolesnym krokiem. Tak trudno zrozumieć nicłość, gdy bytuje się w kategoriach ludzkich. We wspomnianym wywiadzie pisarz podkreśla, że myśli o starzeniu się bardzo długo są nierealne, aż w końcu niepostrzeżenie stają się realne. Odbicie tej refleksji widać wyraźnie w powieści, bowiem Pilch opisuje ból kręgosłupa, dygot ciała, bardzo duże kłopoty z mówieniem. Autor choruje na parkinsona. W kwietniu 2014 roku poddał się głębokiej stymulacji mózgu. Jednak na skutek powikłań po operacji, nie może swobodnie mówić. W wywiadzie opisuje swoje problemy zdrowotne: „Ręce i nogi ci latają, pisać nie możesz, kręgosłup cię łupie”. Wypowiedzi te pozwalają zrozumieć wielokrotne nawiązywanie w książce do czasu młodości, kiedy zawsze po chorobie powracało zdrowie. Pisarz próbuje godzić się ze starością. Laureat Nagrody „Nike” przyznaje, że tak, jak jego ojciec, żywił przekonanie o swojej niezniszczalności. Zauważa, że „dziś złudzenie, że jest się młodym, trwa do sześćdziesiątki”.

Życie, tak jak rękopis, kończy się albo urywa w określonym momencie. Literacka gra pisarza z czytelnikiem: ów rękopis odnaleziony i przerwany z jednej strony utwierdza odbiorcę w przekonaniu o prawdziwości przedstawianych wydarzeń, z drugiej zaskakuje spokojnym zakończeniem. Pogodzenie się ze stratą jest jednocześnie zgodą na własną śmiertelność. Autor książki *Zuza albo czas oddalenia* informuje czytelnika o znalezieniu rękopisu w lewym narciarskim bucie. Przypomina to przedmowę do *Rękopisu znalezionej w Saragossie*, dzięki której dowiadujemy się, że autor jest znalazcą hiszpańskiego manuskryptu. Zarówno dzieło Potockiego, jak i książkę Pilcha trudno zaklasyfikować gatunkowo. Obie pozycje są w jakimś stopniu wyuzdane. W powieści Potockiego, wodzące na pokuszenie niewiasty, domagające się od swych wybranków wyrzeczenia się wiary katolickiej, symbolizują wyznawaną przez autora religię niezinstytucjonalizowaną. Wydaje się, że podobną postawę przyjmuje Pilch, dla którego zdrowszym jest ten, kto u kresu swoich dni upaja się miłością, niż ten, kto tego nie doświadcza,

a cierpi z powodu fizycznej choroby. Rękopis zawsze o czymś opowiada, podobnie jak życie, które przypomina wędrówkę w poszukiwaniu sensu i kończy się dotarciem do finału historii. *Rękopis znaleziony w Saragossie* oraz *Zuza albo czas oddalenia* przedstawiają sytuację człowieka „rzuconego” w niezrozumiały świat, rozdartego między cielesnością i duchowością. Metafizyczne tajemnice bytu pozostają nieodkryte, mimo iż nurtują każdego człowieka. Aby osiągnąć wewnętrzną równowagę należy pogodzić się z tym, co niezależne od ludzkiej woli; w końcu „choroba nie jest sprawą wyboru”. Życie – rękopis urywa się w pewnym momencie, a przekonanie o byciu wybranym przez siły nadprzyrodzone staje się ułudą...

Monika Cieślak-Greń

Old satyr and young nymph

The most recent book of Jerzy Pilch, “Zuza albo czas oddalenia”, is apolysemic opus (resemble novel, autobiography, morality play in quotation). The theme of this book is love and tołstojan analysis of men’s life at the end of the life’s road. Titular Zuza, a prostitute, represents modern body’s cult in novel. She embodies rejection of biblical Zuzanna. Pilch parodies biblical stories. An interview with the author has been mentioned in review. His statement allows the reader to understand author’s multiple references to youth, when – after long ailment – his health has always returned (Pilch has Parkinson’s disease). Jerzy Pilch juxtaposes life with manuscript (it is similar in its form to preface to “*Rękopis znaleziony w Saragossie*”, written by Jan Potocki). Both books present situations in which men are “thrown” into meaningless world, torn between corporeality and spirituality.

Key words: Jerzy Pilch, analysis of men’s life, prostitute, disease, corporeality, spirituality, manuscript

Słowa kluczowe: Jerzy Pilch, analiza życia mężczyzny, prostytutka, pożądanie, materialność, duchowość

Aleksandra E. Banot

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Willowa 2, Bielsko-Biała

aebanot@op.pl

Śladami śladów

[Anna Marchewka, *Ślady nieobecności. Poszukiwanie Ireny Szelburg*, Kraków 2014, Studio Wydawnicze DodoEditor, ss. 344.]

Kazimierz Czachowski w opublikowanym w 1936 roku studium poświęconym prozie i poezji kobiecej napisał:

Wybitnie już zarysowaną indywidualnością twórczą jest Ewa Szelburg-Zarembina (ur. 1899, przedtem Szelburg-Ostrowska). Po wcześniejszych utworach dla dzieci, które i nadal wydaje, w pierwszych swych utworach powieściowych (*Ta, której nie było*, 1925; *Polne grusze*, 1926, nagrodz. w konkursie „Świata Kobiecego”; *Dokąd*, 1927) nie znajduje jeszcze autorka własnego wyrazu dla wielkich zagadnień metafizycznych, niepokojących jej psychikę, ale wizyjność wyobraźni i widoczny wysiłek emocjonalno-intelektualny wskazywały od razu, że ma się do czynienia z poważnym talentem, [...] ¹.

Tak przychylny osąd dotyczący twórczości kobiety autorki w dwudziestoleciu międzywojennym należał raczej do rzadkości. Wprowadzona w latach dwudziestych XX wieku kategoria literatury kobiecej była najczęściej synonimem literatury słabej, choć poczytnej, której krytycy zarzucali przede wszystkim niedostatki formalne (nadużywanie środków stylistycz-

¹ K. Czachowski, *Proza i poezja kobieca*, w: tegoż, *Obraz literatury polskiej 1884–1934*, t. 3, *Ekspresjonizm i neo-realizm*, Warszawa-Lwów 1936, s. 418–419.

nych)². Powieści Ewy Szelburg-Zarembiny, m.in. obok prozy Marii Kuncewiczowej, zostały zakwalifikowane właśnie do literatury kobiecej. Tymczasem Czachowski użył wobec Szelburg-Zarembiny określeń sugerujących twórczy indywidualizm i znaczny talent – cechy wyróżniające wybitnych pisarzy. Co spowodowało zatem, że dzisiaj, na początku XXI wieku, Szelburg-Zarembina funkcjonuje jedynie jako autorka wierszy dla dzieci drukowanych w podręcznikach do języka polskiego dla najmłodszych klas?

Anna Marchewka, autorka książki o życiu i twórczości Ireny (!) Szelburg, czyni odpowiedzialnym za ten stan rzeczy przede wszystkim strategię autowymazywania, „zabijania się na raty” (s. 8), którą można zdefiniować jako autorski gest służący anihilacji zarówno osoby, biografii a jednocześnie twórczości. Poszukiwanie faktów z życia pisarki, będących pretekstem do przywołania prozatorskich utworów Szelburg, Marchewka stawia w centrum swoich zainteresowań. A może tytułowe *Ślady nieobecności* oznaczają ruch odwrotny? To cytowane fragmenty powieści zapowiadają różne zdarzenia biograficzne – mozolnie odtwarzane. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć ten dylemat – Autorce chodzi chyba o pokazanie wzajemnego przenikania się życia i twórczości, o pokazanie węzła niemożliwego do rozwiązania. Nieodłączną częścią tego węzła jest także Autorka. Nawet wtedy, kiedy przywołuje ostatnią, wspomnieniową książkę Szelburg, w której pisarka wskazała autobiograficzne pochodzenie niektórych wątków obecnych m.in. w *Wędrówce Joanny*, *Ludziach z wosku* czy w *Dokąd?* i *Dziewczyźnie z zimorodkiem*.

Prefiguracją tego autowymazywania jest zamiana imienia. Irenę Szelburg Marchewki znamy bardziej jako Ewę Szelburg-Zarembinę. Już Czachowski posłużył się taką formą nominacji. Imię Ewa było *de facto* drugim imieniem pisarki – pierwsze imię to Irena. Nazwisko Zarembina Szelburg przyjęła po drugim mężu, Józefie Zarembie. (Pierwszym mężem pisarki był Jerzy Ostrowski, pamięć o którym systematycznie zamazywała.) W przywołaniu imienia Irena i użyciu pierwszego, rodzowego nazwiska, kryje się chęć odnalezienia prawdziwej kobiety, ale także – może wbrew zamysłowi Autorki – nieznaney szerzej powieściopisarki. Kobiety, której nominalna przynależność do męczyzny symbolicznie nie uśmierca, nie przysłania jej samej, jej biografii i dokonań. Kobiety, która żyje. Marchewka pisze: „Dlatego poszukiwana jest Irena Szelburg, bo może ona wydostanie się z tej petli i wyskoczy z trupa bajkopisarki prawdziwa kobieta” (s. 9).

Strategia wymazywania swoich śladów istnienia spowodowała, że kreślony przez Autorkę portret pozostaje zaledwie szkicem – niewyraźnym,

² Zob. J. Krajewska, *Spór o literaturę kobiecą w Dwudziestoleciu międzywojennym*, Poznań 2014.

z lekkimi pociągnięciami ołówka: „Trudno budować obraz Szelburg, bo więcej znaków zapytania niż pewników w dokumentach po niej pozostałych. Portret Szelburg musi być domyślny, [...]” (s. 13). Jak policyjny portret pamięciowy? Ale autorka *Dziewczyny z zimorodkiem* nie znikła całkowicie – dzięki portretom bliskich osób i fotografiom samej Szelburg, a przede wszystkim dzięki powieściom. Powieściom, w których pisarkę interesują ślady nieobecności, znikanie właśnie. Marchewka podsumowuje: „W poszukiwaniach Szelburg pewne jest tylko to, co znaleźć można w pozostawionych przez nią tekstach. A w nich natrętnie wraca koncepcja oczyszczającego samobójstwa” (s. 17). Przywołując fragmenty opowiadania *Feliks Gdul*, Marchewka dowodzi, że Szelburg, traktuje samobójstwo jako gest wyzwolicielski, jako wyraz buntu wobec systemu (reprezentowanego przez prawo, religię itp.), a tym samym dokonuje jego apoteozy. Symbolicznym samobójstwem dającym jednak poczucie kontroli jest także autorska „strategia zacierania śladów” (s. 13), owo samoznikanie.

Wszelkie gesty autodestrukcyjne są ważne przede wszystkim dla kobiet. To jest ich jedyna broń, jedyny argument pozwalający zachować podmiotowość. Bo – jak dowodzi Marchewka – w świecie przedstawionym w utworach Szelburg „[n]ie ma takiego systemu, który da wolność bohaterkom; nie ma takiej wojny, która wyzwoli od przemocy; [...]” (s. 34). Na tak pesymistyczny obraz świata złożyły się z jednej strony doświadczenia rewolucji 1905 roku, która nie doprowadziła do zmiany stosunków społeczno-ekonomicznych – nie poprawiła sytuacji robotników (matka pisarki będąca pierwowzorem Joanny była szwaczką, ojciec pracował jako ogrodnik), z drugiej zaś doświadczenia pierwszej wojny światowej, w czasie której Szelburg pracowała jako pielęgniarka w szpitalu polowym. Marchewka kładzie silny akcent na problem podziałów klasowych w życiu i twórczości Szelburg, co związane jest zapewne z awansem społecznym pisarki – córka robotników z Nałęczowa ukończyła prywatne gimnazjum oraz kontynuowała naukę na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Ten awans jednakże był rodzajem wykroczenia – naruszenia stałego porządku klasowego nie tylko w wymiarze metaforycznym, ale i literalnym – rodzajem bezprawia. Autorka pisze: „Świat podzielony jest na tych, którzy należą do grupy uprzywilejowanych, i na tych, którzy są poza nią” (s. 82). Dlatego lewicowa wrażliwość Szelburg

[b]yła wyczuleniem na podstępny kryjący się w systemowych rozwiązaniach, nawet jeśli wydawały się najlepszymi z możliwych. System i zbiorowość były u Szelburg machinami napędzanymi przez przemoc. Życie poza systemem i poza zbiorowością jest jednak niemożliwe – stąd tyle u Szelburg postaci,

które schodzą na pobocze „głównego nurtu życia”. Owa „poboczność” nie jest u Szelburg wygodnym rozwiązaniem. Przykazaniem najważniejszym i pierwszym (świat Szelburg jest światem alternatywnych zasad) jest zaangażowanie i uczestnictwo w działaniach mających na celu naprawę szwankujących praw, obronę krzywdzonych (s. 60).

Koncentracja na nierównościach społecznych pozwala traktować prozę Szelburg w kategoriach literatury zaangażowanej, a jednocześnie niepokojąco aktualnej. Pokazując zaś ruch samej pisarki (wyjście poza klasę robotniczą), skądinąd afirmatywny, odśladania tęsknotę za zakorzeniem, którą ujawniają w szczególności dwa tomy wspomnień poświęcone rodzinnemu miastu (*Spotkania przy drodze*) oraz Lublinowi (*Zawiłości prostej drogi*). „Szelburg nie znalazła korzeni – pisze Marchewka – ale znalazła kłaczę” (s. 77). Ta pojawiająca się w autobiograficznych tekstach metafora pozwala, zdaniem Autorki, pogodzić dwa sprzeczne pragnienia: ciągłego przemieszczania oraz zatrzymania się w jakimś miejscu. Podobnie jak figura drucianego manekina, w którym jako mała dziewczynka mogła się schować, a zarazem przyglądać otoczeniu: „To pierwszy »własny pokój«, który i pozwala zachować osobność, i być z resztą rodziny. Zapis dążenia do takiego własnego miejsca zawarła Szelburg w swoich tekstach” (s. 75).

Obok przedstawionej przez Marchewkę strategii autowymazywania odpowiedzialnej za milczenie wokół prozatorskich dokonań Szelburg, należałoby zwrócić uwagę na kilka innych zjawisk. Szelburg została zakwalifikowana jako autorka literatury dziecięcej, nie tak poważanej jak literatura dla dorosłych. Przyczyniło się to do braku zainteresowania jej powieściami i wspomnieniami. Publikacja zbiorów wierszy, baśni czy opowiadań dla dzieci, a także podręczników i wypisów szkolnych spowodowała co prawda, że książki autorki *Chusty św. Weroniki* zajmowały „[...] najwyższe miejsca w zestawieniach wysokości nakładów w okresie PRL; [...]” (s. 96), ale jednocześnie uczyniły ją politycznie podejrzaną „służebnicą” socjalistycznego ustroju i egzekutorką idei socrealistycznych. Wreszcie powojennych literaturoznawców nie interesowało doświadczenie kobiece obecne w tekstach pisarek³. A powieści Szelburg włączono przecież jeszcze w dwudziestolecie międzywojennym do literatury kobiecej.

Monografia poświęcona Szelburg(-Zarembinie) byłaby doskonałą okazją dla potwierdzenia (albo i nie) opinii Czachowskiego. Marchewka jednak tego nie robi. A szkoda, bo można byłoby wreszcie odzyskać Szelburg jako oryginalną powieściopisarkę – ślady tej oryginalności obecne są

³ Por. E. Paczoska, *Na strychu i po kątach. Pisarki międzywojenne w cieniu PRL-u. (Rekonesans)*, [w:] (Nie)ciekawa epoka. *Literatura i PRL*, red. H. Gosk, Warszawa 2008, s. 202.

w omawianym przeze mnie studium. Czy jednak Autorce należy czynić z tego zarzut? Książka nie jest pomyślana jako publikacja naukowa – nie ma w niej wyraźnie zarysowanych tez badawczych ani bibliografii. No właśnie – kwalifikacja gatunkowa tej opowieści jest kłopotliwa. Swobodny tok narracji charakteryzuje esej. Wrażenia z podróży śladami Szelburg sugerują reportaż. Zacytowane listy, podania o paszport czy wypis z indeksu wskazują biografię. Zastosowanie techniki strumienia świadomości już we wstępie nadaje książce literacki wydźwięk. Autorka pisze, że jest to opowieść „skupiona na samym akcie opowiadania” (s. 8), służącym unieruchomieniu Szelburg, zakorzenieniu. A może, używając neologizmu, zakłóceniu? Kłące, nieuporządkowane, mnogie, ciągle rosnące w różnych kierunkach (mini)korzenie i (mini)łodygi odpowiadałoby zdiagnozowanemu przez Marchewkę podwójnemu pragnieniu Szelburg: przemieszczania i zatrzymania. Jednocześnie odsłoniłoby specyficzny nomadyzm autorki *Wędrówki Joanny*⁴. Bo unieruchomienie wydaje się niemożliwe. Dynamiczna w pierwszej części książki narracja wytraca impet. Zawilości eskapistycznych strategii Szelburg, tak szczegółowo przedstawiane przez Autorkę monografii (?), zdają się wyczerpywać. Tym samym potwierdza się ich skuteczność zgodnie zresztą z tytułem jednego z kolejnych rozdziałów „Więcej nie sposób” (s. 99). Pozostają wypisy z indeksu, fragmenty *Dzienników 1956-63* Jarosława Iwaszkiewicza, listów Szelburg adresowanych do drugiej żony Jerzego Ostrowskiego, Ewy, podania o paszport. Irena Szelburg gubi się, a poszukiwanie śladów jej (nie)obecności staje się coraz żmudniejsze.

Warto zauważyć, że w książce Marchewki literatura krzyżuje się z literaturoznawstwem. A właściwie – literaturoznawstwo staje się literaturą – to literatura Marchewki o literaturze Szelburg. Poetyka Marchewki jest jednak mimetyczna wobec poetyki Szelburg – czy więc nie gubi się za tym mimetyzmem Szelburg? I Marchewka?

Ta genologiczna hybryda (ale czy monstrum?) zdaje się być doskonałą realizacją postulatów *écriture féminine*. Marchewka odpowiedziała na apel francuskich badaczek feministycznych i stworzyła prototypiczną, być może, dla polskiej krytyki feministycznej książkę. Pisarstwo kobiet jest przecież agatunkowe albo właśnie hybrydowe – wystarczy przypomnieć kłopot, jaki badaczom sprawiało zakwalifikowanie genologiczne utworów Kuncewiczowej, która podzieliła zresztą swoje teksty na „romanse, dyliżanse i eksperymenty”⁵.

⁴ R. Braidotii, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009, s. 51.

⁵ *Rozmowy z Marią Kuncewiczową*, oprac. H. Zaworska, Warszawa 1983, s. 252.

Być może książka-eksperyment Marchewki ma pełnić funkcję prologu – zachęcać badaczki i badaczy do czytania Szelburg; fragmenty jej powieści i dramatów tworzą drugą część książki. I do napisania o niej, o jej twórczości.

Aleksandra E. Banot

The traces of the footsteps

Ewa Szelburg-Zarembina was to be an outstanding writer. In the interwar period, Kazimierz Czachowski very favorably judged her first works. What resulted, therefore, that today, at the beginning of the twenty-first century, Szelburg-Zarembina functions solely as an author of children's poetry books printed in Polish language classes for children? Anna Marchewka in the book devoted to the life and work of Irena (!) Szelburg trying to explain why this happened. This state of affairs makes primarily responsible the auto-erase strategy [strategia autowymazywania] that can be defined as the authorial gesture of annihilation serving both the person's biography and the creativity at the same time.

Key-words: Ewa Szelburg-Zarembina, Polish literature of the twentieth century, woman writer, biography, rhizome, nomadism

Słowa kluczowe: Ewa Szelburg-Zarembina, literatura polska XX wieku, kobieta autorka, biografia, kłącze, nomadyzm

INFORMACJE DOTYCZĄCE PROCEDURY RECENZOWANIA ORAZ ZAPOBIEGANIA NIEPOŻĄDANYM ZJAWISKOM

1. Każda złożona publikacja poddawana jest ocenie zgodnie z procedurą określoną w wytycznych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Przewiduje ona m.in. recenzowanie tekstu przez co najmniej dwu niezależnych recenzentów, ich anonimowość oraz anonimowość recenzowanego tekstu, w innych wypadkach zaś wyklucza istnienie konfliktu interesów. Lista recenzentów podawana jest do publicznej wiadomości raz w roku (na stronie internetowej pisma oraz w jego wersji drukowanej). Po zapoznaniu się z oceną autor artykułu wyraża swoją opinię oraz – w przypadku recenzji kończącej się formułą aprobującą – podejmuje decyzję co do dalszych kroków.

2. W celu uniknięcia niepożądanych zjawisk związanych z naruszaniem własności intelektualnej oraz nierzetelnością badawczą (zjawiska: „*ghostwriting*”, „*guest authorship*”) Redakcja wdrożyła stosowny program. Przewiduje on m.in. informowanie odpowiednich instytucji o przypadkach ujawnienia ww. zjawisk oraz dokumentowanie ich. W związku z tym prosi się także autorów o jasne i jednoznaczne określenie wkładu w powstanie tekstu (w przypadku, gdy autorów jest więcej – określenie wkładu każdego autora z osobna) oraz sposobów finansowania działań związanych z pracą nad nim.

WYMOGI DOTYCZĄCE FORMALNEJ STRONY TEKSTÓW PRZEZNACZONYCH DO PUBLIKACJI W PIŚMIE „ŚWIAT I SŁOWO”

1. Wydruk komputerowy

1.1. Czasopismo „Świat i Słowo. Filologia. Nauki społeczne. Filozofia. Teologia” składa się z działów: *Studia i szkice* oraz *Materiały, komentarze, recenzje*.

1.2. Autor dostarcza do redakcji „ŚiS”:

- wydruk komputerowy pracy w dwóch egzemplarzach (tekst z przypisami dolnymi). Wdruk powinien być wykonany na papierze formatu A4, zadrukowanym jednostronnie. Preferowany edytor tekstu Microsoft Word (pliki o rozszerzeniu *.doc lub *.rtf), czcionka: Times New Roman CE, wielkość czcionki: 12 pkt (przypisy 10 pkt), odstęp między wierszami 1,5. Marginesy standardowe 2,5 cm (góra, dół, lewy, prawy). Formatowanie tekstu należy ograniczyć do minimum: wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa. Objętość tekstów z przeznaczeniem do działu *Studia i szkice* nie powinna przekraczać 15 stron znormalizowanego wydruku, łącznie z przypisami;
- nośnik cyfrowy z nagrany artykułem;
- streszczenie w języku angielskim (maksymalnie pół strony znormalizowanego druku). Streszczenie powinno zawierać także tłumaczenie tytułu artykułu;
- na osobnej stronie Autor podaje: imię i nazwisko, zakład naukowy i uczelnię, którą reprezentuje, oraz adres kontaktowy (najlepiej adres poczty e-mailowej).

1.3. Artykuły będące recenzjami książek powinny być zaopatrzone w szczegółowe dane wydawnicze, dotyczące omawianej pozycji: imię, nazwisko autora, tytuł (ew. podtytuł), wydawnictwo, miejsce, rok wydania (w przypadku kolejnych wydań – numer edycji), ilość stron.

1.4. Redakcja „Śis” przyjmuje do druku teksty, które nie były wcześniej drukowane.

2. Przypisy

2.1. Numer przypisu w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część (np. W ostatnim swoim liście z roku 1654, napisanym 14 marca 1, próbuje wytłumaczyć się z zarzutów tegoż miasta²).

2.2. Opis publikacji zwartej (książki) powinien zawierać następujące elementy: inicjał imienia, nazwisko (-a) autora (-ów) bez spacji, tytuł dzieła, podtytuł (oddzielone kropką), części wydawnicze (np. t. 2) miejsce i rok wydania, wykaz cytowanych stron (numery stron należy oddzielić myślnikiem bez odstępów, lub przecinkiem jeśli strony nie następują po sobie). Tytuł dzieła zaznaczamy kursywą – bez cudzysłowu. Tytuły czasopism umieszczamy w cudzysłowie (nie stosując kursywy), podając (bez przecinka) rok, następnie numer.

2.3. Przypis, który bezpośrednio powtarza się, oznaczamy: Tamże, s. ... (bez kursywy). Dzieło wcześniej cytowane zapisujemy: inicjał imienia i nazwisko autora, tytuł dzieła lub jego skrót (za każdym razem jednakowy), s. Jeżeli w jednym przypisie następują bezpośrednio po sobie więcej niż jedno dzieło tego samego autora, to przy cytowaniu drugiego dzieła (i następnych – jeśli występują) zamiast inicjału imienia i nazwiska autora piszemy: Tenże, tytuł lub skrót dzieła, s. ...

2.4. Przykłady zapisu przypisów:

¹ A. Folkierska, *Kształcąca funkcja pytania. Perspektywa hermeneutyczna*, [w:] *Odmiany myślenia o edukacji*, red. J. Rutkowiak, Kraków 1995, s. 172–173.

² Tamże, s. 174.

³ A. Folkierska, *Kształcąca funkcja pytania*, s. 28.

⁴ M. Adamiec, *Odejście Pana Cogito*, „Tytuł” 1991, nr 4.

3. Cytaty

3.1. Cytaty w tekście i w przypisach należy ujmować w cudzysłów (bez kursywy). Większe cytaty (powyżej trzech wersów) mogą być umieszczone w tekście w formie bloku, wyróżnionego większym wcięciem z lewej strony. Cytaty pochodzące z książek tłumaczonych powinny w odnośniku zawierać nazwisko tłumacza.

3.2. Przy cytowaniu poezji lub dramatu należy zachować układ graficzny oryginału (podział na strofy, wcięcia wersów). W cytatach z prozy i z prac naukowych należy również zachować wcięcia akapitowe i wyróżnienia oryginału. Wszelkie zmiany w cytacie i dodatkowe wyróżnienia powinny być opatrzone adnotacją w nawiasie kwadratowym.

3.3. Cytaty powinny być opatrzone notką bibliograficzną (w przypisie).

3.4. Fragmenty opuszczone w cytatach należy zaznaczyć trzema kropkami w nawiasach kwadratowych.