

**GRZEGORZ WIOŃCZYK**

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

**MÓWIĆ CUDZYM GŁOSEM. HUMANISTYKA (TEOLOGIA) JAKO PROZOPOPEJA**

Prozopopeja jako zabieg retoryczny ma na celu udzielić głosu zwolennikowi, oponentowi albo udzielić go rzeczy nieożywionej lub zmarłemu. Prozopopeja ma zatem wymiar etyczny i może być także rozumiana jako strategia bycia, która jedynie wyraża się w retorycznym zabiegu. Wcielenie można uznać za radykalną i niedościgłą prozopopeję, w której inność jest uszanowana w dwoistości natur, dzięki której dystans pomiędzy nimi (naturami) nie zanika. Trudność przyjęcia prozopopeicznej strategii bycia związana jest z elementem kenotycznym. Jednak refleksja nad teologicznymi i humanistycznymi przesłankami rozumienia humanistyki jako prozopopei wydaje się mieć szansę na stanie się wyraźnym głosem nawołującym do takiego stylu bycia i prowadzenia badań naukowych, w których sympatie polityczne i światopoglądowe zostaną zastąpione rzeczywistą sympatią – odczuwaniem jak Inny i ciągłym podchodzeniem z pokorą do jego inności.

Abraham Joshua Heschel w książce „Kim jest człowiek” napisał o człowieku w typowy dla siebie, aforystyczny i mądrościowy sposób, nawiązując jednocześnie do frazy z „Pieśni nocnego wędrowca”: „Cisza zalega nad wszystkimi szczytami górskimi. Świat świeci majestatem. Każdy kwiat to wykwit miłości. Każdy byt mówi we własnym imieniu. Jedynie człowiek może mówić w imieniu wszystkich bytów”<sup>1</sup>. Słowa te potwierdzają, że Heschel jest filozofem dialogu, mimo faktu, że opracowania poświęcone jego myśli nie wymieniają dialogu jako osobnej właściwej jego filozofii idei<sup>2</sup>.

Powyższa maksyma ukazująca człowieka w jego zdolności mówienia w imieniu wszystkich bytów jest właściwym, antropologicznym gruntem dla omawianej w niniejszym artykule tezy o prozopopeicznym charakterze humanistyki, w tym teologii oraz o teologicznym źródle myślenia o samej prozopopei rozumianej jako strategia nie tylko retoryczna, w której to głosu udziela się zmarłemu (czego najważniejszym przykładem są mowy pogrzebowe mówione w imieniu zmarłego) lub polemiście czy zwierzętom oraz przedmiotom nieożywionym, ale także, a może przede wszystkim, prozopopei rozumianej jako strategia bycia. Wątek ten będzie systematycznie rozwijany i wyjaśniany,

---

**Grzegorz Wiończyk, mgr lic. kan.** – pracownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Misjologii i Filozofii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, absolwent filozofii (Wydział Nauk Społecznych UŚ) i teologii (Wydział Teologiczny UŚ), członek The International Institute for Hermeneutics (Junior Associate Scholar).

<sup>1</sup> A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Warszawa 2014, s. 135.

<sup>2</sup> Tadeusz Gadacz omawiając filozofię Heschela, umieszcza ją w ramach filozofii dialogu, ale jedynym śladem powiązania z tym nurtem jest wzmiankowane inspiracje filozofią Franza Rosenzweiga, Martina Bubera i Emmanuela Levinasa. Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, cz. 2, Kraków 2009, s. 613-614. Podobnie nie występuje ona w książce B. L. Sherwina, chociaż ten poświęca trzy paragrafy zagadnieniu odpowiedzi człowieka. Zob. B. L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, przeł. M. Kapera, Kraków 2003, s. 68-86.

a jego punkt wyjścia stanowić będzie filozofia dialogu mająca swoje zakotwiczenie zarówno w Objawieniu<sup>3</sup>, jak i w zachodniej tradycji filozoficznej.

Dla Heschela człowiek jest czymś/kimś dynamicznym i nie można mówić o jego istocie, gdyż ta skazywałaby go na kategoryzację, skostnienie i ograniczenie<sup>4</sup>. Filozof ten mówi raczej o byciu ludzkim niż o człowieku i jego naturze. Do elementów, które wpływają na tożsamość człowieka, należy wezwanie w świat, które można odczytać jako polemikę – czasem wyrażoną wprost, a częściej ukrytą – z byciem-w-świecie Martina Heideggera<sup>5</sup>. Wezwanie przenosi nas u Heschela na grunt teologiczny, gdyż jest związane w sposób mocny z kategorią sensu, której filozof poszukuje w transcendencji, czego dobitnym przykładem może być zdanie, w którym zauważa on, że wobec niewiary w człowieka widocznej we współczesnych tekstach jemu poświęconych „Pan na niebiosach może okazać się jego ostatnim przyjacielem na ziemi”<sup>6</sup>.

Wezwanie ze strony Boga jest jednocześnie byciem-wezwanym-w-świat<sup>7</sup>, a to oznacza, że już u samego początku bycia ludzkim człowiek doświadcza bierności, działania z zewnątrz, na które odpowiada wiarą, modlitwą i uczynkami. Jego własny głos jest zatem głosem sprowokowanym. Człowiek został wezwany i odpowiada swoją obecnością, przytomnością, co znów przypomina nam Heideggerowskie *Dasein*. Będąc obecnym w odpowiedzi na bycie wezwanym, człowiek jest na sposób ludzkim i musi stając wobec problemów świata, wziąć na siebie odpowiedzialność, która wyraża się w odpowiedzi. W taki sposób widzimy jak na najgłębszej, antropologicznej i zarazem protologicznej płaszczyźnie możemy dojść do problemu udzielania głosu: „Jedynie człowiek może mówić w imieniu wszystkich bytów”. Możliwość ta nie jest jedynie jedną z ukrytych w nim metafizycznych potencjalności, ale jest etycznym zobowiązaniem, czego dobrym przykładem jest także samo życie Heschela i jego społeczne zaangażowanie w los Żydów w ZSRR i prawa mniejszości w USA.

### Doświadczenie Boga – *sympatheia*

Jak zaznacza Jerzy Szymik „poznanie bez wewnętrznej bliskości z poznawanym, bez *sym-pathia*, współodczuwania (nawet za cenę cierpienia) z przedmiotem poznania, bez pewnego rodzaju miłości, bez «serdeczności» właśnie – nie jest możliwe”<sup>8</sup>. Tę konstytucję aktu poznania (a dalej działania i myślenia), w której *pathos* wyprzedza *logos* możemy zauważyć w sposób szczególny w filozofii Emmanuela Levinasa, który to etykę ustanowił filozofią pierwszą, łącząc ją bezpośrednio z jedyną możliwą, w jego projekcie, relacją z transcendencją: relacją etyczną. Z tej przyczyny możemy mówić o etycznym wymiarze transcendencji. Zanim jednak przejdziemy do tego problemu i krótko go scharakteryzujemy, należy podkreślić, że nie brak w inspirowanej chrześcijaństwem kulturze tego typu myślenia, w którym to nie poznanie oparte na metafizycznej koncepcji przyczynowości ma doprowadzić do poznania Boga, ale właśnie postawa etyczna, która nie może być rozumiana jedynie jako konsekwencja i przedłużenie metafizyki człowieka w postaci metafizyki ludzkiego działania, ale jako pewien punkt początkowy

<sup>3</sup> Filozofia dialogu jest mocno związana z judaizmem poprzez wymienionych już filozofów, ale nie można zapominać o przedstawicielach z kręgu chrześcijańskiego: Ferdinandzie Ebnerze, Józefie Tischenerze oraz Dietrichu Bonhoefferze.

<sup>4</sup> „Bycie ludzkim nie jest rzeczą, substancją; jest chwilą, która się wydarza; nie jest procesem, lecz serią czynów czy zdarzeń.” A.J. Heschel, *Kim...*, s. 84.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.

<sup>6</sup> A.J. Heschel, *Kim...*, s. 62.

<sup>7</sup> Tamże, s. 175-177.

<sup>8</sup> J. Szymik, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011, s. 20.

rozwoju człowieka, a więc mieści się ona w tym, co zwykliśmy oddawać łacińską maksymą: *esse sequitur agere*<sup>9</sup>; oczywiście z zastrzeżeniem, że pochodzi ona z innego słownika filozoficznego.

Levinas wskazuje na możliwość przejścia od tego rodzaju nastrojenia, które wprowadza nas jedynie w modus zatroskania o samego siebie do owego – powiedzielibyśmy w tym kontekście – sympatyzowania. Jest to przejście od samego siebie, od tożsamościującego *le Mème*, do etycznej odpowiedzialności za drugiego człowieka. Komentatorzy tej filozofii ukazują odrębność opisów podmiotu i wyróżniają bycie jednostkowe, odseparowane od innych bytów i próbujące zachować swoją odrębność, które Levinas oddawał słowem *il y a*, a dalej podmiot używający (*jouissance*) oraz podmiot w znaczeniu *le Mème*, szczęśliwej monady, która wszystko, co istnieje, sprowadza do Toż-samego, uwewnętrznia<sup>10</sup>. Nas interesować będzie przede wszystkim trzeci etap, gdyż przekraczany jest on poprzez pójsie śladem Innego, co może nas doprowadzić do zagadnienia prozopopei. Jednak już w tym momencie widać wyraźnie, że życie na sposób monady nie pozwala na użyczenie głosu Innemu, gdyż na tym etapie rozwoju podmiotu inność Innego zostaje sprowadzona do podmiotu, wcielona, przejęta, a zatem również pozbawiona właśnie tego, co ją wyróżniało, samej inności. Człowiek jest nakierowany natomiast na inność radykalną, która stawia opór Toż-Samemu<sup>11</sup>.

Celem jest zatem Inność radykalna, ale również w tym pragnieniu zawiera się nakaz zachowania każdej inności, imperatyw szacunku i zaniechania praktyki pozbawiania inności, gdyż to właśnie spotkanie z Innym umożliwi nam spełnienie naszego pragnienia. W tym kontekście Levinas wprowadza metaforę twarzy, obecną już u Franza Rosenzweiga, i pisze: „Tylko relacja z innym człowiekiem wprowadza wymiar transcendencji i prowadzi do całkowicie innego stosunku niż doświadczenie w zmysłowym sensie terminu, względne i egoistyczne”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Doskonałym tego przykładem może być wiersz Stanisława Koraba-Brzozowskiego „Ten Boga nie zna”. Oto jego fragment:

Kto łzy nie wylał na widok nędzarza  
I łez nie otarł płaczącemu bratu;  
Kto nie oglądał grobowców cmentarza  
I kto tęsknego nie ma wspomnień kwiatu;  
Ten Boga nie zna!

Kto głosu serca nie pytał o radę,  
A zawsze tylko rozumem się rządzi;  
Kto drugim nie niósł życia lecz zagładę  
I kto jest pewien, że nigdy nie błądzi:  
Ten Boga nie zna!

Korab-Brzozowski w tym fragmencie wiersza wiąże doświadczenie Boga z doświadczeniem braku, nieracjonalności, błędu, przemijania oraz współodczuwania – sympatii w źródłowym znaczeniu tego greckiego słowa.

<sup>10</sup> Por. M. Pluta, *Emmanuela Levinasa etyka odpowiedzialności*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne” 7 (1998), s. 133-148. Istnieją także interpretacje, w których kolejne opisy stanowią całość odpowiadającą rzeczywistemu rozwojowi człowieka, zob. D. Rogóż, *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Levinasa*, Kraków 2012.

<sup>11</sup> „Cel tego ruchu – gdzie indziej albo to, co inne – nazywamy innym w mocnym sensie. Żadna podróż, żadna zmiana klimatu i krajobrazu nie mogą zaspokoić pragnienia zmierzającego w tamtą stronę. Metafizycznie upragnione Inne nie jest „inne” jak chleb, który jem, jak kraj, w którym mieszkam, jak pejzaż, który kontempluję, jak niekiedy ja sam wobec siebie, jak to «ja», które jest «innym». Tym wszystkim mogę się nakarmić i w znacznie mierze zaspokoić, jakby mi tego tylko brakowało. W rezultacie inność tych zjawisk zostaje wchłonięta przez moją tożsamość istoty myślącej lub posiadającej.” E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.

<sup>12</sup> Tamże, s. 226. W konkluzjach cytowanej książki pisze natomiast: „Relacje społeczne nie są po prostu wyższego rodzaju materią empiryczną, którą należałoby traktować w terminach logiki rodzaju i gatunku. Jest źródłową

Jako że Levinasowska koncepcja Boga wpisuje się w koncepcję Boga nieobecnego – *Deus absconditus* lub *Deus otiosus* to właśnie etyczna relacja z twarzą drugiego człowieka ma wymiar religijny i jest konkretną realizacją dialogu między odseparowanymi elementami świata, na które wskazał w „Gwieździe zbawienia” Franz Rosenzweig<sup>13</sup>. Bóg w filozofii Levinasa jest nieobecny. Wpłynęła na to koncepcja stworzenia, w której stwórca musiał wykonać ruch wycofania, aby stworzyć przestrzeń, w której pojawi się stworzenie. Inną przesłankę stanowi rezygnacja z nazywania Boga Bogiem Historii. Ten zabieg ma wymiar teodycealny, gdyż pozwala na zachowanie tezy o istnieniu Boga i pogodzenie jej ze złem historii, Holokaustem. Trzeci powód nieobecności Boga związany jest bezpośrednio z judaizmem, w którym nieobecność Boga jest dotkliwie odczuwana od czasu zburzenia drugiej świątyni.

Twarz drugiego jednak nie jest śladem w sensie ikony lub podobieństwa Boga. Bóg, który minął pozostawia w drugim człowieku ślad, który nie jest obecnością, ale apelem do ludzkiej wolności i zobowiązaniem do wzięcia całkowitej i asymetrycznej odpowiedzialności za Innego. Tylko w relacji substytucji, zastąpienia Innego, a nawet wzięcia odpowiedzialności za jego odpowiedzialność realizuje się przyjęcie inności Innego. Ta idea zastępowania bez możliwości żądania wzajemności lub odpowiedzialności Innego za samego siebie jest wypełnieniem apelu pozostawionego nam jako ślad Boga, a więc jest to także jedyna droga do transcendencji. W tym znaczeniu jasne się staje, dlaczego etyka musi stanowić filozofię pierwszą, a zarazem dlaczego konieczna była rezygnacja z ontologicznego sposobu mówienia o Bogu. Idea substytucji może być także rozumiana jako drugi, uzupełniający, element stanowiący podłoże rozumienia humanistyki jako prozopopei, gdyż ta ostatnia stanowi jej wypełnienie, konkretną realizację. Gdy natomiast mówimy o prozopopei jako strategii bycia, to otrzymujemy jej uzasadnienie na gruncie filozofii religii i filozofii Boga. Prozopopeja jest zatem powinnością i drogą poszukiwania transcendencji, a zarazem zastępując Innego<sup>14</sup> w jego akcie mówienia, nie sprowadzamy jego inności do Toż-Samego, ale siebie stawiamy na jego miejscu, stajemy się Innym w zastępstwie, aby on sam mógł mówić.

Na koniec tej części nie można nie przywołać kwestii mowy, która pojawia się w filozofii Levinasa. Mowie przeciwstawia on Powiedziane. Mowa należy do porządku etycznego, a Powiedziane do ontologicznego. Jak zauważa Witold Worach „nieredukowalność inności domaga się ciągłej redukcji Powiedzianego, by oddać w nim Mowę, by ta z kolei mogła być nieustannie zdradzana w Powiedzianym”<sup>15</sup>. Od innej strony należy zaznaczyć, że słuchanie mowy ma również wymiar etyczny. Jest to ciągłe nasłuchiwanie Innego, który nie daje się sprowadzić do ja, gdyż jest z innego porządku, „moja” totalność nie zamyka jego mowy, więc cały proces nasłuchiwania nie może nigdy zostać uznany za

---

postacią Relacji, która nie poddaje się spojrzeniu, obejmującemu jej człony, lecz spełnia się między mną a Innym w spotkaniu twarzą w twarz”. Tamże, s. 347.

<sup>13</sup> Rosenzweiga „Gwiazda zbawienia” może zostać przedstawiona jako dwa nakładające się na siebie i tworzące gwiazdę Dawida trójkąty. Pierwszy odnosi się do realności: Bóg, świat, człowiek. Filozof nie wyprowadza ich jednak z klasycznej metafizyki (*metaphysica specialis*), ale otrzymuje je poprzez afirmację nie-nicości i negację nicości. Tak odseparowane od siebie elementy łączą relację wskazane przez drugi trójkąt: stworzenie jako relacja Bóg-świat, Objawienie jako relacja Bóg-człowiek i zbawienie jako relacja człowiek-świat. Rosenzweig, inaczej niż Levinas, przedstawia Boga w jego dynamicznym wyjściu ku człowiekowi, w którym człowiek doświadcza Bożej miłości. Levinas odwołuje się do pojęcia Objawienia, ale więź religijną sprowadza jedynie do wymiaru relacji pomiędzy ludźmi. Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lacelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 93-106, 118-137.

<sup>14</sup> Za Levinasem kategorię Innego traktuję szeroko, a zatem Innym w jednym kontekście będzie człowiek, a w kolejnym będzie nim Bóg.

<sup>15</sup> W. Worach, *Etyka na śladach Innego. Transcendencja Boga w filozofii Emmanuela Levinasa*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 38,2 (2005), s. 382.

zakończony, dopełniony. Słuchanie jest działaniem niefinalnym<sup>16</sup>. Inny w swojej mowie nie może ulec tematyzacji, gdyż „zewnętrzności nie chwyta żadne pojęcie”<sup>17</sup>. W kontekście naszych rozważań można powiedzieć, że Levinas przestrzega nas przed mówieniem za Innego w taki sposób, jakby nasz słownik potrafił oddać jego rzeczywisty głos. Otrzymujemy zatem normę negatywną, swego rodzaju apofatykę prozopopei, której głównym przesłaniem jest niemożliwość wypowiedzenia Innego.

Mówiąc w jego imieniu i mówiąc jego głosem, nie domykamy ram jego obecności, gdyż nawet wierne powtórzenie nie jest obecnością, gdyż Inny jest zawsze zewnętrzny, tak względem każdorazowo mojej mowy, jak i swojej własnej. Inny nie jest obecny. W wypowiedzi staje się Powiedzianym, które musi być zredukowane, aby znów zabrzmiała Mowa. Nie oznacza to niemożliwości prozopopei, gdyż tej nie rozumiemy jako wytwór, produkt, ale jako strategię bycia. Jednak nawet w tym przypadku nie możemy myśleć, że będzie nam dane stałe reprezentowanie Innego w naszej mowie, gdyż będzie to jedynie powtórzenie Powiedzianego. Strategia bycia głosem Innego wymaga ciągłego wysiłku podążania za jego innością. Jeśli inny nie może zostać skodyfikowany, sprowadzony do pojęcia, to i my sami musimy wyruszać wciąż na nowo, aby poszukiwać inności Innego. W ten sposób objawia się nam sens słynnego porównania użytego przez Levinasa, który zestawił wędrowkę Odysa powracającego do Itaki (Toż-Samego) z wędrowką Abrahama, który wyruszył do kraju, którego nie znał. Prozopopeiczna strategia bycia wymaga od nas przyjęcia postawy Abrahama.

### Inspiracje biblijne i teologiczne

Przedstawioną przez Levinasa ideę substytucji współczesna wrażliwość chrześcijańska może łatwo zrozumieć przez pryzmat ofiary. Doskonałym przykładem realizacji tej relacji jest śmierć św. Maksymiliana Kolbe, jednak pamiętając o radykalnej asymetryczności substytucji musimy podkreślić, że ofiara ta nie może być sprowadzona do współczucia w potocznym znaczeniu tego słowa. W tym miejscu możemy zrobić użytek z przywołanego wcześniej pojęcia: *sympatia*. Byłoby to odczuwanie, które nie jest odruchem troski, pochyleniem się nad ofiarą, ale wzięciem w zastępstwie odpowiedzialności za odpowiedzialność Innego, a zatem musielibyśmy wyobrazić sobie śmierć za tych, którzy wystąpili przeciwko nam.

Ta radykalizacja przywołuje w sposób oczywisty misterium Krzyża. Chrystus, który stał się za nas grzechem wziął na siebie zło ludzi, swoich, którzy go nie przyjęli. Wcielenie można uznać za radykalną i niedościgłą prozopopeję, w której inność jest uszanowana w dwoistości natur, dzięki której dystans pomiędzy nimi (naturami) nie zanika. Dystans ten nie pozwala też sprowadzić Chrystusa do postaci idola. Jednak równocześnie jego stanie się ciałem jest udanym wypowiedzeniem człowieka, gdyż jest ciągłym wypowiedaniem. Z jednej strony to wypowiedzenie/wypowiadanie jest rzeczywistym ukazaniem się – w fenomenologicznym, odległym od doketyzmu *sensie* – człowieka, a z drugiej strony jest też zabezpieczone przed popadnięciem w Powiedziane i zamknięte przez jego bycie Bogiem. Bóg, który stoi u początku i podtrzymuje człowieka w istnieniu, ciągle w swym „zatroskaniu” zabiega o człowieka, a więc odpowiada na zło historii swoją obecnością, która jest tyle samo Powiedzianym, co Mową. Chrystus współodczuwa (*sympatia*) Innego/człowieka tak samo i zarazem głębiej niż on sam siebie. Jest towarzyszem w ciele i umieraniu, w płaczu po stracie przyjaciela i w radości biesiadowania, a zarazem nie sprowadza człowieka do pojęcia, gdyż wywyższa jego naturę w misterium paschalnym

<sup>16</sup> „(...) byt, który do mnie mówi i któremu odpowiadam lub który pytam, nie odsłania się przed mną, nie daje się w taki sposób, bym mógł ująć i uczynić własnym jego ukazywanie się, sprawić, że stanie się na miarę mojej wewnętrzności, bym mógł przejąć go tak, jakby pochodził ze mnie samego. (...) Rozmówca nie może znaleźć miejsca – i to w żaden sposób – w intymności mojego wnętrza. Jest na zawsze zewnętrzny” E. Levinas, *Całość...*, s. 354.

<sup>17</sup> Tamże, s. 355.

i liturgii, którą sprawuje w swym Kościele, a wywyższając dynamizuje ją. Przekracza tym samym wszelki możliwy opis (pojęcie), ukazując człowieka już nie w perspektywie natury, ale jego możliwości, którą – gdyby koniecznie chciał oddać klasyczną metafizyką – można by odnieść do takiej zmiany, która powoduje ukonstytuowanie się nowej istoty, ale ta wobec bezkresu (inności) Boga, na który/ą człowiek jest otwarty (*capax Dei*) nigdy też nie zostanie zamknięta, sprowadzona do wewnętrżności, bo Transcendencja jako radykalna Inność jest najwyższą formą zewnętrżności, a zatem pozostanie niemożliwą do objęcia. Wpisanie człowieka w perychorezę Boskich Osób przy zachowaniu odrębności „natury” człowieka i Boga zostaje zatem przekazane wierzącym jako *mandatum* i *exemplum* jednocześnie. W tym rozważaniach odwołaliśmy się do koncepcji natury, a zatem w dalszych badaniach należałoby zastanowić się nad możliwością innego opisu skutków misterium paschalnego, aby pełniej ukazać wejście Chrystusa w inność każdego człowieka z osobna, w misterium niepowtarzalności bycia ludzkim wynikającym z jego nieredukowalnej jednostkowości niemożliwej do sprowadzenia do pojęcia, także pojęcia natury. Ten złożony problem należy jednak opracować osobno, pamiętając przy tym o historycznych konsekwencjach przyjęcia też nominalistycznych.

Pismo Święte wskazuje nam także na etyczny wymiar omawianej relacji w opisie Sądu Ostatecznego, przekazanym przez Ewangelistę Mateusza. W tekście tym dochodzi do prozopopei już w samym wymiarze językowym. Król z tej przypowieści identyfikuje się z wszystkimi cierpiącymi, uwięzionymi, spragnionymi i głodnymi. Nie możemy redukować znaczenia tej przypowieści jedynie do kwestii moralności oderwanej od Wcielenia i Krzyża. Ten zabieg literacki ma swoje zakotwiczenie w samej strategii Boga bycia człowiekiem, a przez to nie tylko zobowiązuje nas mocniej do niesienia pomocy, ale również stanowi nakaz podjęcia Chrystusowego *mandatum* w wymiarze egzystencjalnym. Przypomniał o tym Benedykt XVI podczas jednej z audiencji generalnych: „Św. Jan Chryzostom powiedział na przykład, że sakrament ołtarza oraz «sakrament brata» czy — jak mówił — «sakrament ubogiego» to dwa aspekty tej samej tajemnicy. Miłość do bliźniego, troska o sprawiedliwość i o ubogich są nie tylko zagadnieniami moralności społecznej, lecz raczej wyrazem sakramentalnej koncepcji moralności chrześcijańskiej”<sup>18</sup>.

Tak zwany „sakrament brata” skonfrontowany z ewangeliczną przypowieścią i wcześniejszymi analizami uświadamia nam, że istnieje różnica między dziełem charytatywnym, filantropią a chrześcijańskim miłosierdziem, które nakazuje działać w perspektywie bycia, a nie być w perspektywie działania, gdyż każda pomoc i użyczenie głosu oznaczają zgodę na uniżenie, kenozę i stanie się jak ten najmniejszy, jednocześnie nakazuje widzieć w tym działaniu nie powód do chluby, ale spełnianie niemożliwego, udania się wzorem Chrystusa w inność, która jest spoza nas.

### **Prozopopeiczny wymiar humanistyki**

Na kanwie tego rozpoznania zapytajmy o rozumienie humanistyki jako prozopopei ludzkiej mowy. Nie chodzi przy tym o wpływ, jaki może mieć praca (naukowa) na świadomość społeczną, czyli o społeczne zastosowanie, a więc nie chodzi tylko o te prace, które powstały na gruncie konkretnych analiz mówienia w imieniu Innego, ale o pracę w obrębie humanistyki rozumianą jako prozopopeja.

Adam Lipszyc w opublikowanej na łamach „Dwutygodnika” krytycznej recenzji książki „Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki” autorstwa Michała Pawła Markowskiego wskazuje na ciekawą, w jego opinii najciekawszą, koncepcję zawartą w tej pracy: prozopopeiczną interpretację humanistyki:

---

<sup>18</sup> Benedykt XVI, *Audiencja generalna 1 lipca*, online: [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_01072009.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_01072009.html) (31.12.2016).

„Konfrontując się z innością jakiegoś tekstu, czytając go i pisząc o nim, znajdujemy się w sytuacji analogicznej do tej, gdy pragniemy przemówić w imieniu zmarłego, a zarazem nie chcemy go zagadać, chcemy go zachować, ale też pragniemy zaświadczyć o jego nieobecności. Pisze Markowski: «Mowa żałoby, powiada Derrida, możliwa jest o tyle, o ile to nie my mówimy, lecz w nas i przez nas mówi ktoś inny, o tyle, o ile my sami użyczamy innym głosu, czyniąc z własnej mowy *prozopopeję cudzej mowy*». I dodaje w przypisie: „To kolejna poręczna definicja humanistyki: *prozopopeja cudzej mowy*»”<sup>19</sup>.

Prozopopeja jako zabieg retoryczny ma na celu udzielić głosu zwolennikowi, oponentowi albo udzielić go rzeczy nieożywionej lub zmarłemu. Prozopopeja ma zatem wymiar etyczny i może być także rozumiana jako strategia bycia, która jedynie wyraża się w retorycznym zabiegu. Humanista, jako ten, który walczy o emancypację, godność i poszanowanie każdej osoby, powinien być zatem rozumiany nie jako intelektualista społecznie zaangażowany, społecznik – aktywista lub aktywistka, ale właśnie jako humanista, który pozwala mówić – staje się głosem Innego. Ten Inny z konieczności będzie inkorporowany lub introjektowany, będzie uwewnętrzniony, zjedzony, jak to wyjaśnia Markowski w paragrafie poświęconym kulturowemu kanibalizmowi z przywołanej pozycji<sup>20</sup>.

Ważne jest przy tym nasze rozumienie Innego. Nieprzekraczalna nieprzyswajalność Innego w jego inności ukazuje nam to, na co zwrócił uwagę Derrida: „w głębi wiem, że Louis mnie nie słyszy: on słyszy mnie tylko wewnątrz mnie, wewnątrz nas (choć my sami jesteśmy jedynie sobą w tym miejscu wewnątrz nas, w którym inny, śmiertelny inny, rozbrzmiewa). I wiem dobrze, że ten głos we mnie naciska, bym nie udawał, że mówię do niego”<sup>21</sup>. Wewnątrz nas nikogo nie ma. Markowski jakby przechodzi ponad tym i proponuje lub jedynie w dwóch zdaniach inspirowane do podjęcia nowego wątku: rozumienia humanistyki jako prozopopei cudzej mowy. Przy czym kilka zdań dalej mówi o prozopopei ludzkiego głosu<sup>22</sup>.

Tę uwagę można przekuć w skromny przyczynek. Inny we mnie, a może nawet ja sam z moim sprowadzonym (z konieczności upadania w Powiedziane) do Toż-Samego Innym, czyli Inny zjedzony mówi we mnie. Jeśli Inny ma głos, to czym on jest? Jest głosem bez mowy. Jest jękiem, wołaniem, łzą – jak w wierszu Koraba-Brzozowskiego. Krzyk to dźwięk nieartykułowany. Nie ma słów wyrażających cudzy ból. To późniejsze ujęcie bólu w słowa jest jedynie śladem obecności rzeczy, która umyka słowom. Jest to Inny, który jest zewnętrzny wobec własnej mowy i odległy względem dalszego przekazu jego mowy, powtarzania. Jeśli Inny ma mowę, to brakuje mu głosu. Ja zaś mam stać się jego mową, obrońcą, adwokatem, parakletem.

### **W perspektywie hermeneutyki**

Hermeneutyka jest niekiedy oskarżana o stłumienie Innego, nieudzielanie mu głosu. Jednak wbrew temu zechcimy tę prozopopeiczną (a zatem i „miłosierną”) definicję humanistyki przedstawić i w tym języku. Ludzkie życie z całym jego bólem stanowi tekst, który należy odczytać. Humanista stoi na stanowisku hermeneuty, który doświadczenie to musi ująć w słowa. Tu rzecz się ma odwrotnie niż w przypadku tekstu zapisanego. Praca polega na odszukaniu takich słów, które najwierniej przystają do doświadczenia. Z tego wyłania się etyczny wymiar hermeneutyki. Jest to bowiem praktyka, jaka odwołuje się do postaci Hermesa, który boską wolę przekazywał ludziom. Tu rodzi się podwójna odpowiedzialność. Z jednej strony związana jest ona z pragnieniem uchronienia języka bogów/doświadczenia/Innego od zapomnienia i zniekształcenia, na które skazują źle dobrane słowa, a z drugiej jest to odpowiedzialność za ludzi, którzy usłyszą słowa boskiej mowy/doświadczenia/Innego.

<sup>19</sup> A. Lipszyc, *Dekonstrukcja uniwersytetu*, Dwutygodnik 1 (2014), online: [www.dwutygodnik.com/artukul/5026-dekonstrukcja-uniwersytetu.html](http://www.dwutygodnik.com/artukul/5026-dekonstrukcja-uniwersytetu.html) (31.12.2016).

<sup>20</sup> Zob. M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013, s. 155-161.

<sup>21</sup> Tamże, s. 168.

<sup>22</sup> Tamże.

Głos, o którym mowa, jest głosem pominiętego. Tutaj znów musimy przekroczyć rozważania Markowskiego/Derridy, którzy odwoływali się do przeżycia żałoby, a zatem musimy odszukać Innego i wciąż na nowo go poszukiwać. Przy czym musimy też pamiętać, że wykluczeni, którym chcielibyśmy użyć głosu, nie są brakiem, gdyż zatarto ślady ich obecności. Strategia prozopopeicznej humanistyki to zatem najpierw szukanie śladów tych, którym nie pozwolono mówić.

Powiązmy tę uwagę z filozofią Johna Caputo. Tak pisał o jego projekcie Włodzimierz Lorenc: „Hermeneutyka ta **przywraca** nam trudności życia. Wskazuje bowiem na niezbywalny sens przygodności wszelkich struktur zarówno społecznych, historycznych, jak i lingwistycznych, poprzez które życie okazuje się znacznie bardziej złożone, niż mogliśmy dotąd sądzić”<sup>23</sup>. A jest to jakby echo słów Gadamera: „Rozumieć oznacza stać za kimś. Według źródłowego znaczenia, słowo to stosuje się do tego, kto jest stojącym za kimś przed sądem, kto jest adwokatem. Tego, który rozumie swoją partię. O czym w dzisiejszym zwyczaju językowym mówimy reprezentować”<sup>24</sup>. Marek Szulakiewicz komentując ten fragment pokazuje, że o ile metafizyka to stanie nad bytem, to hermeneutyka to stanie za bytem. Zgodne to jest z biblijną wizją zbawienia: „Jeśliby nawet kto zgrzeszył, mamy Rzecznika [παράκλητον – orędownika, **adwokata** – GW] wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego”<sup>25</sup>. Istotne jest zrozumienie dwukierunkowości tego procesu. Z jednej strony w jego ramach głos uzyskują osoby go pozbawione, ale z drugiej to humanistyka (teologia) staje się bliższa życiu, gdyż przywrócony został jej głos, którym w jej obrębie nie był słyszany.

Hermeneutyka J. Caputo wskazuje właśnie na ten aspekt. Może ona pomóc w naszym humanistycznym i teologicznym samorozumieniu. Jak zaznacza Łukasz Czajka „To bezpośrednia konfrontacja z realnością cierpiących ciał pchnęła Caputo do podjęcia próby sformułowania analizy granic filozoficznej etyki uprawianej w ramach radykalno-hermeneutycznej sytuacji”<sup>26</sup>.

W ramach tej filozofii powstały dwa projekty. Pierwszym z nich jest etyka rozproszenia. Jej celem jest powołanie nowych instytucji związanych z życiem społecznym, politycznym i religijnym, które będą kierować się regułami możliwie jak najmniej wykluczającymi. Dzięki temu – otwartości na obcość i inność – będą posiadały one reformatorski potencjał. Drugi projekt to poetyka zobowiązania. Zakłada on rezygnację z rozumienia etyki jako systemu, podręcznika.

Czajka tak go charakteryzuje: „Zobowiązanie dochodzi z głębi Innego. Najbardziej przemożne wezwanie zobowiązania dochodzi z oblicza cierpiącego ciała, które wyniszcza choroba lub tortury. Ciało Innego nie jest źródłem zobowiązania w sensie metafizycznym. Ciało nie wytwarza zobowiązania, nie jest jego przyczyną sprawczą. Ciało jest raczej miejscem lub sceną, na której zobowiązanie się manifestuje”<sup>27</sup>. Zobowiązanie nie jest ograniczoną i odgórną powinnością, ale właśnie miłosierdziem, które pozwala mówić cierpiącemu ciału zepchniętemu na margines. Wykorzystując poetykę zobowiązania do naszych celów, powiemy, że to udzielanie głosu, prozopopeja. Konfrontując się z etyką rozproszenia, powiemy natomiast, że każdy z nas być może widzi wykluczenie gdzie indziej, lub lepiej powiedzieć „jeszcze gdzie indziej”. Jedna grupa będzie chciała być głosem nienarodzonych, a inna głosem osób pogardzanych, których godność jest deptana wbrew ewangelicznemu przesłaniu.

<sup>23</sup> W. Lorenc, *Możliwości i ograniczenia hermeneutycznego ujęcia człowieka*, *Analiza i Egzystencja* 19 (2012), s. 204-205.

<sup>24</sup> H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, przeł. P. Dehnel, w: Tenże, *Język i rozumienie*, s. 148, cyt. za: M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012, s. 137.

<sup>25</sup> 1 J 2,1.

<sup>26</sup> Ł. Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Poznań 2016.

<sup>27</sup> Tamże, s. 66.



## **W stronę praktyki**

Humanistyka jako projekt powiązany z indywidualnym doświadczeniem badacza będzie mógł nosić indywidualną wrażliwość twórcy, jednak ważne jest przy tym rzeczywiste udzielanie głosu Innemu, także Innemu wobec mnie, a nie jedynie Innemu, którego inność jest sprowadzana do każdorazowo naszych/moich projekcji jego inności. Oznacza to, że humanistyka powinna przekraczać utarte schematy działania i podejmować inicjatywy naukowe i edukacyjne przekraczające bariery dyscyplin i oczywistych wyborów tematycznych, aby wciąż na nowo wychodzić ku Innemu, który nie jest mną, nie jest związany z moim środowiskiem, a także z moim doświadczeniem życiowym. Jest to istotne zwłaszcza w momentach, w których można zaobserwować swoistą i społecznie groźną polaryzację światopoglądową powiązaną z lojalnością środowiskową w przypadku zdecydowanej większości uczestników życia publicznego po wszystkich jego stronach. Szczególnie w okresie tego typu radykalizacji może dochodzić do marginalizacji „inaczej myślących”, a zamiast szacunku dla ich wolności i wnikliwej analizy przypadku zostają oni sprowadzeni do Toż-Samego, zamknięci w naszej wewnętrzności. Dotyczy to wielu grup społecznych, które doświadczają współcześnie pogardy: homoseksualistów i wyborców prawicy, osób religijnych, ateistów i agnostyków itd.

Trudność przyjęcia prozopopeicznej strategii bycia związana jest z elementem kenotycznym. Jednak refleksja nad teologicznymi i humanistycznymi przesłankami rozumienia humanistyki jako prozopopei wydaje się mieć szansę na stanie się wyraźnym głosem nawołującym do takiego stylu bycia i prowadzenia badań naukowych, w których sympatie polityczne i światopoglądowe zostaną zastąpione rzeczywistą sympatią – odczuwaniem jak Inny i ciągłym podchodzeniem z pokorą do jego inności, która wpływa z niemożliwości jej przy-swojenia.

Oprócz wymienionych powyżej wniosków natury praktycznej należy wskazać na dalsze, konieczne kroki badawcze. Projekt prozopopeicznej humanistyki sam wymaga prozopopeicznej taktyki, a więc naturalnym wydaje się badanie kolejnych języków filozofii, teologii, literaturoznawstwa i innych dyscyplin w kontekście poszukiwania w nich nie tego, co już opisane, ale elementów odmiennych, zgodnych z jego ogólną wizją. Wielu użytym terminom nadano szerokie znaczenie, które musi zostać w przyszłości, w miarę konfrontowania z innymi terminami i z innymi znaczeniami już użytych, uściślone. W obrębie dynamizmu przyswajania i zachowania inności w kolejnym kroku zostanie ukazana możliwość użycia teorii focalizacji do opisu tej relacji.

## **SPEAK WITH VOICE OF THE OTHER. HUMANITIES (THEOLOGY) AS PROSOPOPOEIA**

### **Summary**

Prosopopoeia is a rhetorical tool which allows giving voice to a supporter, opponent, inanimate object or the dead. Prosopopoeia therefore, had an ethical dimension and could be understood as a strategy of being, a strategy which expresses itself in rhetorical tool. Incarnation could be taken as a radical and unprecedented prosopopoeia which otherness is respected in duality of natures, thanks to which distance between those natures does not fade away. The difficulty of accepting prosopopoeic strategy is its kenotic part. But still reflection on theological and humanistic premises for understanding humanistic sciences as a prosopopoeia, seems to have a chance for becoming distinct voice, calling for such a way of being and conducting scientific research in which political and philosophical aspirations will be replaced with real sympathy – compassion with the Other and humility to her otherness.

### **Keywords**

prosopopoeia, theology, humanistic sciences, Other, otherness

**Bibliografia**

- Benedykt XVI, *Audiencja generalna 1 lipca*, online: [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_01072009.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_01072009.html) (31.12.2016).
- Czajka Ł., *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Poznań 2016.
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lacelle'a do Tischnera*, Kraków 2007.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, cz. 2, Kraków 2009.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heschel A.J., *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Warszawa 2014.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lipszyc A., *Dekonstrukcja uniwersytetu*, Dwutygodnik 1 (2014), online: <http://www.dwutygodnik.com/artypk/5026-dekonstrukcja-uniwersytetu.html> (31.12.2016).
- Lorenc W., *Możliwości i ograniczenia hermeneutycznego ujęcia człowieka*, *Analiza i Egzystencja* 19 (2012), s. 199-218.
- Markowski M.P., *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.
- Pluta M., *Emmanuela Levinasa etyka odpowiedzialności*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 7 (1998), s. 133-148.
- Rogóż D., *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Levinasa*, Kraków 2012.
- Sherwin B.L., *Abraham Joshua Heschel*, przeł. M. Kapera, Kraków 2003.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012.
- Szymik J., *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011.
- Worach W., *Etyka na śladach Innego. Transcendencja Boga w filozofii Emmanuela Levinasa*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 38,2 (2005), s. 380-396.