

OD REDAKCJI

ROZMOWA ŁASKA CHWILI

Po tomach „Ethosu” poświęconych słowu¹, ciszy i milczeniu² oraz słuchaniu³ przychodzi czas na podjęcie tematu rozmowy, który w pewien sposób obejmuje trzy poprzednie. Wymiana, jaką jest rozmowa, wymaga i wypowiedzenia słów, i zamilknięcia – by drugi mógł przemówić, a także – oczywiście – słuchania, by rozmowa nie okazała się splotem niezwiązanych ze sobą, w istocie niezależnych monologów jej uczestników.

Niekiedy za rozmowę uznawana bywa również komunikacja odbywająca się bez słów, w całkowitej ciszy – na przykład w sposób, jaki podsuwają obrazy określane jako „sacra conversazione”. Przedstawiają one zwykle Madonnę z Dzieciątkiem w otoczeniu innych postaci, najczęściej świętych (a niekiedy również fundatorów dzieła). Rzadko jednak postaci te ukazane są jako faktycznie zaangażowane w wymianę zdań⁴. Rozmowa tak pojmowana to raczej rodzaj duchowego kontaktu, czy nawet „świętych obcowanie”⁵, a akcent pada w niej nie na wyrażanie myśli i uczuć za pomocą słowa mówionego, lecz na porozumienie.

Pojęcie rozmowy można też rozszerzyć tak, że obejmie ono całość ludzkiej kultury i jej tworzenia: różnorakie jej teksty staną się wówczas głosami w rozmowie toczącej się w pewnym sensie poza ograniczeniami czasu i przestrzeni. Tak rozumiana rozmowa nie wymaga przebywania razem, spotykania się jej uczestników w tym samym miejscu i o tej samej porze, można ją prowadzić z samym sobą, inspirując się dziełami kultury – które również dają się zinterpretować jako rozmowa. W taki właśnie sposób zdaje się pojęcie to rozumieć Hans Georg Gadamer w eseju *Wiersz i rozmowa*, gdzie najpierw wiersz rozmowie przeciwstawia, a następnie je ze sobą utożsamia. Stwierdza,

¹ Zob. „Ethos” 25(2012) nr 1-2(97-98).

² Zob. „Ethos” 29(2016) nr 1(113).

³ Zob. „Ethos” 32(2019) nr 1(125).

⁴ Por. R. G o f f e n, „*Nostra conversatio in caelis est*”: *Observations on the Sacra Conversazione in Trecento*, „The Art Bulletin”, s. 201.

⁵ Por. tamże, s. 199.

że wiersz „uzyskuje istnienie jako «literatura»”⁶ – czyli jako coś, co zostało utrwalone (na piśmie) i w ten sposób unieruchomione, pozbawione swojej pierwotnej energii – rozmowa natomiast „żyje z łaski chwili”⁷. Nieco dalej Gadamer znajduje jednak więcej podobieństw niż różnic między nimi: „Wiersz jedna wszystkich swoim sensem. Także rozmowa jest próbą dotarcia do czegoś wspólnego [...] – nawet wbrew hukowi motocykli”⁸. Następnie stwierdza, że „wiersz zawsze jest rozmową, bo stale prowadzi [...] dialog, rozmowę z samym sobą”⁹, lecz także dlatego, że „rozwija się, przełamuje niejako [...] milczące nasłuchiwanie i naraża się ma sytuację, że ktoś inny wpadnie w słowo, że padnie inne słowo, niczym odpowiedź”¹⁰. Niemiecki humanista pisze też o czytaniu wiersza, które okazuje się w istocie prowadzeniem z nim rozmowy, a także o wierszach rozmawiających ze swoimi czytelnikami – w każdym przypadku cel owych dialogów stanowi „dojrzwianie sensu”¹¹.

W niniejszym tomie „Ethosu” tak szeroka wizja rozmowy wydaje się obecna w tle, jako – nieoczywiste już dziś – założenie (a może lepiej byłoby powiedzieć: nadzieja), że istnieje wspólna płaszczyzna porozumienia między ludźmi, wspólna ludzka cultura animi, która nie jest żadną z wielu poszczególnych kultur, lecz warunkiem możliwości ich wszystkich, a także prowadzonych w nich konkretnych rozmów – rozmów w węższym znaczeniu tego słowa. Owo węższe pojmowanie rozmowy: jako wymiany myśli wyrażanych w słowach, odbywającej się w bezpośrednim, żywym kontakcie między ludźmi, stanowi niejako „analogat główny” dla wszystkich innych pojęć, którymi posługują się autorzy zebranych w tym tomie artykułów, by opisać fenomen rozmowy.

Warto zauważyć, że warunek bezpośredniości kontaktu z jednej strony wydaje się ważny, a nawet należący do istoty rozmowy, z drugiej zaś, paradoksalnie, niekonieczny – zwłaszcza dzisiaj, gdy coraz bardziej wyrafinowane media umożliwiają człowiekowi komunikację na odległość. Ich zadaniem jest jednak swego rodzaju symulacja bliskości fizycznej, przebywania we wspólnej „czasoprzestrzeni” – jak gdyby uczestnicy rozmowy siedzieli razem przy stole, przy kominku czy na ławce w parku lub spacerowali po nim – niczym starożytni perypatetycy w gaju otaczającym ich słynną szkołę.

W dziejach kultury, a zwłaszcza filozofii, tak pojmowanej rozmowie przypisywano rolę uprzywilejowanego sposobem przekazywania (lub uzyskiwania) wiedzy oraz wychowywania. Platon, którego wszystkie dzieła filozoficzne

⁶ H.G. G a d a m e r, *Wiersz i rozmowa. Rozważania nad próbką tekstu Ernsta Meistra*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Poetica. Wybrane eseje*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 2001, s. 132.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 133.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 137.

¹¹ Tamże, s. 132.

mają postać dialogów (zawierają jednak niekiedy obszerne wypowiedzi monologiczne)¹², zdecydowanie przedkładał rozmowę nad studiowanie tekstu. Jak pisze historyk filozofii Giovanni Reale, zdaniem ateńskiego filozofa „o wiele i lepszy i potężniejszy od wyvodu powierzonego piśmiu jest dyskurs prowadzony ustnie i za pośrednictwem nauczania odcisnięty w duszy”¹³.

Podobnie chwalił rozmowę Michel de Montaigne. Deklarował, że ceni ją sobie tak bardzo, iż – gdyby musiał wybierać – wolałby stracić raczej wzrok niż słuch i mowę¹⁴. „Nauka książkowa jest to ruch mdły i słaby – pisał – który nie rozgrzewa; rozmowa naucza i ćwiczy zarazem”¹⁵. Za najbardziej pożyteczną i interesującą uważał oczywiście rozmowę z „tęgimi umysłami”¹⁶. Dostrzegał także korzyść płynącą z żartobliwych docinków, jakie dozwolone są wśród przyjaciół: „W takowym kuglowaniu nieraz trącamy w tajemne struny naszych niedoskonałości, których w statecznej rozmowie nie moglibyśmy tknąć bez obrazy; czym ostrzegamy się o naszych błędach”¹⁷.

Montaigne – jak Platon – podkreślał użyteczność rozmowy, jej rolę poznawczą i wychowawczą, czyli także moralną. Obaj filozofowie dostrzegali jednak również płynącą z rozmów przyjemność i stwarzaną przez niektóre z nich sposobność do sprawiającej radość zabawy¹⁸. Gdy Montaigne wspomina o „rozgrzewaniu”, którego nie zapewnia czytanie książek (Gadamer z tym stanowiskiem raczej by się nie zgodził), ma chyba na myśli nie tylko pobudzanie intelektualne, ale i wywoływanie emocji, ale przede wszystkim satysfakcję czerpaną z inteligentnej i pouczającej słownej szermierki; sam zaś pisze o sztuce rozmowy z pasją, właśnie – gorąco. Z zaangażowaniem krytykuje niektóre rodzaje rozmowy czy też sposoby rozmawiania, na przykład dysputy „kierowane gniewem”¹⁹ i prowadzone „jeno po to, by się sprzeciwić”²⁰, twierdząc, że powinny być one „zakazane i karane na równi z innym słownym przestępstwem”²¹. Skarży się też: „Kiedy dysputa staje się mętna i bezładna, odchodzę do rzeczy, a czepiam się formy z gniewem i natarczywością; popa-

¹² Por. T. A. Szlęzak, *Czytanie Platona*, rozdz. 6, „Cechy charakterystyczne dialogu platońskiego”, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 33n.

¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 2, *Platon i Arystoteles*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 38.

¹⁴ Por. M. de Montaigne, *Próby*, ks. III, rozdz. 2, „O sztuce rozmawiania”, tłum. T. Boy-Żeleński, De Agostini–Altaya, Warszawa 2002, s. 423.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 444.

¹⁸ „Nieostatnią przyczyną powstania dialogów [Platona] jest ludyczny instynkt artystyczny genialnego pisarza” (Szlęzak, dz. cyt., rozdz. 12, „Krytyka przekazu piśmennego w *Fajdrosie*”, s. 60).

¹⁹ Montaigne, dz. cyt., s. 427.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

dam w sposób dysputowania uparty, złośliwy i gwałtowny, za który później muszę się rumienić”²².

Rozmowy preferowane przez Platona i Montaigne’a można by zaliczyć do kategorii rozmów w szerokim sensie „dydaktycznych”. Jest to jednak tylko jeden z licznych typów rozmowy – być może wcale nie „paradygmatyczny”, najczęściej spotykany ani najważniejszy. Wskazanie takich typów byłoby zapewne kwestią sporną, a w przypadku dialogów najczęściej prowadzonych kazałoby się również trudne metodologicznie. Trudno byłoby również dokonać jednorodnej klasyfikacji rozmów. Należałoby raczej zastosować różnego rodzaju kryteria, wśród których mogłyby się znaleźć na przykład: faktycznie zamierzony cel rozmowy, jej oczekiwany skutek, lecz także skutek, jaki faktycznie wywołuje, sposób rozmawiania, relacja między rozmówcami, ich postawy czy sposób, w jaki każdy z nich postrzega zarówno samego siebie, jak i swojego interlokutora. W klasyfikacjach takich można by zastosować również kryteria etyczne i rozróżniać rozmowy w różnych sensach złe (na przykład podejmowane w celu nakłonienia drugiego do złego moralnie czynu lub prowadzone w sposób nieuczciwy, będące w istocie manipulacją) i zastanawiać się, czy – chociaż mają one zewnętrzną postać rozmowy – faktycznie na miano rozmowy zasługują.

Jedną z możliwych klasyfikacji stanowi podział rozmów (ze względu na cel i skutek) na takie, które przynoszą (zamierzoną lub niezamierzoną) zmianę, i takie, które nie naruszają status quo. Klasyfikacja ta jest ułomna, a kategorie w jej wyniku utworzone zbyt obszerne, ale jednak okazują się one w pewien sposób przydatne. Podzbiór rozmów niewywołujących zmiany mógłby bowiem zawierać zarówno „small talk”, za pomocą którego staramy się podtrzymać dobrą atmosferę towarzyskiego spotkania niezbyt dobrze znających się osób, jak i rozmowy polityków mające na celu utrzymanie pokoju między państwami. (Poza tym, czy o jakiegokolwiek rozmowie można powiedzieć, że nie przynosi żadnych zmian?) A jednak kategoria rozmów, które niczego nie zmieniają, odzwierciedla codzienne doświadczenie człowieka – zapewne wielu z nas uczestniczyło w długich i trudnych dyskusjach, które nie doprowadziły do podjęcia żadnej decyzji. „Rozmowy, które powodują zmianę” to z kolei termin zbyt szeroki, jego denotację moglibyśmy rozciągnąć na wszystkie dialogi i wymiany zdań. Jednakże on też okazuje się pomocny w opisie doświadczenia: wśród rozmów, które prowadziliśmy, były prawdopodobnie i takie, które określilibyśmy jako (w pozytywnym lub negatywnym sensie) przełomowe lub o których powiedzielibyśmy, że zmieniły nas lub nasze życie.

Lepiej niż ogólne klasyfikacje istotę, warunki, i rodzaje rozmowy ukazują utrwalone w dziełach kultury przykłady dialogów – niektóre z nich, choć

²² Tamże.

powierzone piśmiu, nie utraciły ani żywotności, ani atrakcyjności dla coraz to nowych odbiorców. Do rozmów takich należy brzemienisty w skutki dialog bohaterów opery Richarda Wagnera *Śpiewacy norymberscy*: szewca-poety Hansa Sachsa i rycerza Walthera von Stolzinga²³. Jest to rozmowa maieutyczna, chociaż raczej niesokratejska. Sachs, ceniony poeta i mądry, współczujący człowiek, występuje w niej w roli nauczyciela-akuszerza, który pomaga wrażliwemu, lecz nieco aroganckiemu i porywczemu młodzieńcowi stworzyć niezwykłą pieśń. Utwór ten, w którym nowatorstwo połączyło się z szacunkiem dla tradycji, pozwoli Waltherowi zwyciężyć w konkursie śpiewaczym, zdobyć rękę ukochanej, błogosławieństwo jej ojca, a także życzliwość miejscowej społeczności, a zwłaszcza członków norymberskiego cechu śpiewaczego (bardzo się im wcześniej naraził swoim śpiewem) – równocześnie przełamując ich uprzedzenia, niejako otwierając ich uszy na nowe jakości w poezji i muzyce. Owa pieśń-poemat nie narodziłaby się bez dialogu – notabene Sachs wyjaśnia Waltherowi relację między poszczególnymi częściami dobrze skonstruowanego utworu, posługując się metaforą dobranej pary i jej potomstwa – w którym świeży i oryginalny talent młodego człowieka spotyka się ze sprawdzonym talentem i wiedzą osoby od niego starszej, a także jej niestępną przez wiek i cierpienie wrażliwością. Hans Sachs i Walther von Stolzing nie są równi, należą do innych pokoleń, dzieli ich także pozycja społeczna i środowisko, z którego pochodzą. W rozmowie jednak – niezaplanowanej, rozwijającej się spontanicznie, niejako „żyjącej z łaski chwili” – różnice między nimi albo tracą znaczenie, albo otwierają możliwość wzajemnego uzupełnienia się i uczenia się od siebie nawzajem. W rozmowie tej spotykają się oni jako artyści i jako ludzie. I chociaż nie jest ona zabawą, towarzyszy jej radość.

Niebagatelne znaczenie dla spotkania bohaterów opery mają okoliczności ich dialogu, jego czas i miejsce. Wagner umieszcza ową rozmowę w domu Sachsa (gdzie ten, po nocnej awanturze, udzielił Waltherowi schronienia), o poranku, w dniu świątecznym. Szewc rozmyśla wówczas melancholijnie nad naturą ludzką – a także nad sytuacją, w jakiej znalazł się on sam, Walther, jego ukochana i inne osoby tego dramatu. Młody rycerz natomiast właśnie się przebudził i zachwycony jest swoim pięknym snem, który później opisze w poemacie. Zrozumiał też, że Sachs nie jest jego wrogiem, lecz sprzymie-

²³ Rozmowę tę, stanowiącą część trzeciego aktu opery, Piotr Kamiński opisuje jako „rzadkiej piękności dialog [...], gdzie poezja i głębia refleksji kroczą ręką w rękę, a muzyka dba o płynną, giętką, naturalną narrację” (P. K a m i ń s k i, *Tysiąc i jedna opera*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne SA, Kraków 2015, s. 1767). Szczególnie poruszająco wypada ów dialog w inscenizacji Davida McVicara, której premiera odbyła się w roku 2011 w Glyndebourne; partię Hansa Sachsa śpiewał tam Gerald Finley, a partię Walthera – Marco Jentsch (zob. *Die Meistersinger von Nürnberg*, DVD, Opus Arte, OA1085D, 2011; zob. też: Glyndebourne: Our Opera Archive, <https://www.glyndebourne.com/opera-archive/explore-our-operas/explore-die-meistersinger-von-nurnberg/>).

rzeńcem; zarazem nie wie, co ma dalej czynić. W chwili, w której rozpoczyna rozmowę z szewcem-poetą, młodzieniec nie wszedł jeszcze w swoją rolę nieco agresywnego szlachcica, jeszcze nie uwikłał się w spory czy trudne emocje ani nie podjął żadnych pochopnych działań. Jest odświeżony snem, zakochany i gotów przyjąć pomoc. W ten sposób gotowy jest również do rozmowy.

Porą bardziej sprzyjającą istotnym rozmowom wydaje się jednak noc, gdy milknie – jak powiedziała by Gadamer – „huk motocykli”. Gdyby dialog, który chcę przywołać, miał miejsce współcześnie – gdy hałas (nie tylko motocykli) rzadko niknie całkowicie, a w nocy, zwłaszcza w dużych miastach, światła nie gasną – być może wybrano by dla niego inny czas. W epoce, w której się odbyła, zgiełk dnia brzmiał jednak inaczej, a noc była ciemna i cicha – i skuteczniej mogła osłaniać tych, którzy nie chcieli być widziani. Dialog ów ma też nieporównanie większy ciężar gatunkowy niż wzruszająca scena w jedynej komicznej operze Wagnera.

Chodzi o rozmowę Nikodema, faryzeusza i żydowskiego dostojnika, z Jezusem, zapisaną w trzecim rozdziale Ewangelii według św. Jana. Nie znamy dokładnie skutków, jakie wywołało to spotkanie w życiu Nikodema. Jan nie przytacza jego odpowiedzi na ostatnie słowa Jezusa. Dowiadujemy się jednak z dalszej części Ewangelii, że Nikodem pomagał Józefowi z Arymatei pogrzebać Zmarłego i „przyniósł około stu funtów mieszaniny mirry i aloesu” (J 19,39), aby namaścić Jego ciało.

Być może pominięcie odpowiedzi faryzeusza pomaga czytelnikom Ewangelii „usłyszeć” wypowiedź Jezusa jako skierowaną także do nich, a powściągliwość w relacjonowaniu działań Nikodema zapobiega skupieniu uwagi na detalach w kontekście Janowej opowieści nieistotnych. Zarazem jednak ta oszczędność narracji prowokuje wyobraźnię, każe się domyślać szczegółów tego spotkania. Próbę takiego dopełnienia znajdziemy w rozważaniach rekolekcyjnych²⁴ ks. Tadeusza Stycznia, który rekonstruuje motywację i przeżycia Nikodema. Wskazuje także na jego błędy.

Nikodem bowiem – jak pisze Styczeń – „z [...] łatwością zredukował cały swój problem: wszystko kim był sprowadził do swej funkcji”²⁵, ważnej społecznie i zapewne będącej źródłem dumy faryzeusza. Nie jest to jedyny jego błąd: „Nie tylko siebie samego redukuje do swej funkcji. Redukuje również swego rozmówcę, Chrystusa, do roli, w jakiej chce Go umieścić”²⁶. Odpowiedź Jezusa zakłóca dotychczasowe wyobrażenie Nikodema o Nim i wytrąca

²⁴ Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Trzeba ci się narodzić z Ducha Prawdy!*, w: tenże, *Poszukujący czy poszukiwani? Rozważania rekolekcyjne*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2006.

²⁵ Tamże, s. 31.

²⁶ Tamże, s. 32.

dostojnika z jego szacownej skądinąd roli, a także wskazuje mu drogę do zrozumienia, kim obaj są naprawdę.

Zazwyczaj jednak w naszych codziennych rozmowach nie sposób nie występować w pewnej roli, nie sposób być po prostu istotą ludzką i tą oto niepowtarzalną osobą; niemożliwe jest także oczekiwanie od innych, aby swych ról nie odgrywali, czy traktowanie ich tak, jak gdyby tego nie czynili. Role bowiem (czy też nasze maski bądź kostiumy) nie tylko określają naszą „użyteczność” dla innych i ułatwiają praktyczne funkcjonowanie ludzkich społeczności, lecz – do pewnego stopnia nas zasłaniając – także nas chronią. Nie należy ich też rozumieć wyłącznie jako zasłon, nierzadko bowiem wyrażają one jakąś część tego, kim jesteśmy. Są rozmowy, w których, by porozumieć się z drugim, musimy zrezygnować z masek (czy też – z niektórych z nich); są i takie, w których osiągnięcie porozumienia umożliwiają właśnie nasze role-maski.

Być może zresztą jednie w obliczu Bytu absolutnie dobrego, który jest źródłem naszego istnienia, nie potrzebujemy odgrywania ról – w istocie wobec Niego traci ono sens. Zasadę unikania błędów Nikodema w rozmowach z innymi ludźmi można natomiast sformułować na sposób kantowski: Rozmawiaj zawsze w taki sposób, aby rola społeczna – zarówno twoja, jak i twojego rozmówcy – nie przesłoniła całkowicie człowieczeństwa i niepowtarzalności żadnego z was. Wprawdzie zasada ta jest imperatywem kategorycznym, można mieć jednak nadzieję, że jeśli będziemy jej przestrzegali, łaska rozmowy – „łaska chwili” – zostanie nam udzielona.

Patrycja Mikulska