

Czuła edukacja w duchu zrównoważonego rozwoju – główne różnice między europejskim systemem edukacyjnym a systemami pozaeuropejskimi na przykładzie Afryki

KATARZYNA BRATANIEC*

Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Systemy edukacji wpisują się w system cywilizacji, do którego przynależą. Cele i wartości między Europą a Afryką zasadniczo się różnią. Jednak Zachód nie ustaje w próbach narzucenia idei nowoczesnej edukacji innym kulturom, które nie mogą spełnić tych wymogów. Pogłębia to poczucie kulturowej niższości i niedorozwoju w społeczeństwach afrykańskich. Tymczasem tradycyjna edukacja afrykańska opiera się na całościowym kształtowaniu człowieka w zgodzie z wartościami plemiennymi i starymi mitami. Edukacja szkolna natomiast, podąża za wzorami europejskimi, budzi świadomość narodową, zmusza do wykroczenia poza świat plemienny, przedstawia świat wartości nierzadko sprzecznych ze światem znanym i oswojonym. Rodzi to ogromne napięcia psychiczne u uczniów. Szkoła wychowuje do życia w nowoczesnym społeczeństwie, które zmusza do uczestniczenia w micie nieograniczonej konsumpcji, ale czy społeczeństwa afrykańskie są nowoczesne w takim pojęciu? Jeśli nie, to wychowuje i kształtuje młodych ludzi do świata, którego nie ma albo który znajduje się gdzie indziej i do którego większość nie będzie miała dostępu (w takim przypadku stanie się ofiarą resentymentu) – a jeśli się w nim znajdzie, dostrzeże, że ów świat jest martwy, a duchowość w nim umarła. Autorka artykułu odnosi się do słów Olgi Tokarczuk z mowy noblowskiej, w której opisuje ona współczesny stan badań socjologicznych na temat świata, w którym żyjemy i różnic cywilizacyjnych między Zachodem a światem Afryki.

SŁOWA KLUCZOWE: oświata, cywilizacja, mit, szkoła, społeczeństwo

Sensitive education in the spirit of sustainable development – the main differences between the European education system and non-European systems using the example of Africa

Education systems fit into the system of civilizations to which they belong. The goals and values between Europe and Africa are fundamentally different. However, the West is relentless in its attempts to impose the idea of modern education on other cultures that cannot meet these requirements. This exacerbates the feeling of cultural inferiority and underdevelopment in African societies. Meanwhile, traditional African education is based on holistic human formation in accordance with tribal values and old myths. School education, on the other hand, follows European models, awakens national consciousness, forces people to transcend the tribal world, and presents a world of values often at odds with the familiar and tame world. This creates enormous psychological tensions in students. The school educates to live in a modern society that forces one to participate in the myth of unlimited consumption, but are African societies modern in that sense? If not, it educates and molds young people to a world that is not there, or that is elsewhere, and to which most will not have access, (in which case they will become victims of resentment), and if they do find themselves in it they will perceive that this world is dead, and spirituality in it has died. Referring to the words of Olga Tokarczuk in her Nobel Speech, the author describes the contemporary state of sociological research on the world we live in and the differences in civilization between the West and the African world.

KEYWORDS: education, civilization, myth, school, society

Nikt piękniej nie pisał o cywilizacjach niż Fernand Braudel. Cywilizacje to wielkie całości, rozpościerające się na ogromnych obszarach geograficznych. Obejmują wartości duchowe i materialne, wspólne dla wszystkich krajów znajdujących się w ich obrębie. Jako struktury długiego trwania „obejmują obszary czasu o wiele rozleglejsze niż rzeczywistość społeczna. Cywilizacja zmienia się znacznie wolniej niż «społeczeństwa», które w niej tkwią i które ze sobą niesie” (Braudel, 2006, s. 52). Cywilizacja to swoista zbiorowa psychika, świadomość i mentalność, zbiorowa wrażliwość, będąca „owocem odległego dziedzictwa, wierzeń, lęków, dawnych, nieuświadomianych już niepokojów. Jest owocem kontaminacji, której składniki z odmętów odległej przeszłości płyną ku nam niesione przez pokolenia” (Braudel, 2006, s. 56). Podstawowe wartości ufundowane na wielkich religiach światowych decydują o szczególności danej cywilizacji,

odpowiadają za jej osobność i nie pozwalają sprowadzić jednej z nich do innych. Ponadto zmieniają się bardzo powoli.

Cywilizacja afrykańska wciąż broni swoich pieśni, tańców, wierzeń, koncepcji czasu i wszechświata. Ludzie Zachodu natomiast (nauczeni zachodnim doświadczeniem) przekonani są, że cała tradycja zostanie unicestwiona – potrzeba tylko więcej czasu. Zachód nie ustaje w zabiegach narzucenia swojej wizji świata innym kulturom. Niewątpliwie udało się przekonać Afrykanów do naszej koncepcji postępu i rozwoju oraz ważności edukacji. Tymczasem świat afrykański wciąż nie jest gotowy na realizację celów, nie jest gotowy na realizację zachodnich priorytetów: rozwoju gospodarki opartej na wiedzy, kreowaniu społeczeństwa obywatelskiego, budowaniu wiary w słuszność merytokratycznego porządku czy wreszcie – budowy społeczeństwa konsumpcyjnego.

Ivan Illich, w książce *Celebrowanie świadomości*, przekonująco punktuje słabości zachodniej edukacji masowej. Pokazuje jak poprzez zinstytucjonalizowaną edukację „umiera dusza”. Erich Fromm napisał w przedmowie do tej książki, że Illich wyraża w swoich poglądach stanowisko humanistycznego radykalizmu, to znaczy, że „bada każdą ideę i instytucję pod kątem tego, czy pomaga ona człowiekowi bardziej wzrastać i cieszyć się życiem” (Illich, 1994, s. 7).

Illich kwestionuje nowoczesną koncepcję postępu, powstałą na Zachodzie i rozprzestrzeganą z uporem na cały świat, w postaci bezwzględnej wiary we wciąż rosnącą produkcję, konsumpcję, oszczędzanie czasu, maksymalną wydajność i zysk, a także niezmienną pewność, że kalkulacja ekonomiczna wszystkiego czyni człowieka szczęśliwszym (Illich, 1994, s. 8).

Jego zdaniem, przeszczepiona z Europy i Stanów Zjednoczonych do społeczeństw Trzeciego Świata, instytucja szkoły:

będąca jedyną prawomocną przepustką do warstwy średniej, ogranicza wszystko inne, odbiegające od powszechnie przyjętych możliwości i zostawia

kogoś, komu się nie powiodło, samemu sobie, każąc mu ponosić winę za to, że znalazł się na marginesie życia społecznego (Illich, 1994, s. 117).

„W szkołach istnieje gradacja, a zatem i degradacja. Szkoła wpa-ja zdegradowanym świadomość, że znajdują się niżej niż inni” (Illich, 1994, s. 124). W istocie mit lepszego życia, do którego ma prowadzić zdobycie wykształcenia i ukończenie wyznaczonych szczebli edukacji odziera z godności i szacunku wszystkich, którym odmówiono dostępu do „nowoczesnej edukacji”. O co nietrudno w krajach afrykańskich.

Szkoła w duchu nowoczesnym przysposabia człowieka do zdyscyplinowanej konsumpcji, każe wierzyć, że gotowa wiedza otrzymywana w szkole, jest lepsza niż wiedza czerpana z relacji między ludźmi i z doświadczania świata. Szkoła wprawia w sztuce alienacji, pozbawiając wykształcenie realności, a pracę elementu twórczego (Illich, 1994, s. 175):

Im bardziej jakiemuś człowiekowi wpoi się przyswajanie gotowych, podsuwanych mu towarów i usług, tym mniej skutecznie jest on w stanie kształtować środowisko, w którym żyje. Jego energia i zasoby finansowe idą na zdobywanie wciąż nowych modeli i egzemplarzy niezbędnych dla niego towarów i usług, a środowisko staje się produktem ubocznym jego nawyków konsumpcyjnych.

Każda cywilizacja jest w stanie stworzyć środowisko i warunki społeczne na swoją miarę, nie należy jej w tym przeszkadzać poprzez narzucanie obcych wzorców i obcego obrazu świata. Nasz sfragmentaryzowany i techniczny świat nie przystaje do Afryki, która buduje zupełnie inną opowieść. Zachód z sukcesem narzucił reszcie cywilizacji koncepcję szkoły rozumianej jako przygotowanie do życia, a wraz z nią ideę wydłużonego dzieciństwa, które ma trwać tak długo jak wyznaczona ścieżka edukacji. Ani koncepcja współczesnego dzieciństwa, ani współczesnej szkoły nie

odpowiada rzeczywistości społecznej w większości krajów rozwijających się: „Gdyby nie istniała obowiązkowa instytucja nauczania dla określonego wieku, ustałoby wytwarzanie dzieciństwa” (Illich, 2010, s. 56).

W Afryce instytucją wychowawczą jest najbliższy świat dziecka, jego otoczenie: rodzina, wioska, klan i szerokie więzi pokrewieństwa, przekazywane w ciągu życia przysłowia, opowieści, pieśni. Dziecko wczesnie przyjmuje obowiązki dorosłych, które odwołują się do ścisłego podziału płci (wciąż przestrzega się tradycyjnych ról płciowych). Dominuje podporządkowanie jednostki wspólnocie, niewyróżnianie się, konformizm. W każdej z afrykańskich grup etnicznych istnieje pedagogika wprowadzania dziecka w świat klanu i plemienia, oparta na wzorcach kulturowych własnej grupy, które dotyczą relacji dziecka z dorosłymi, miejsca jednostki w strukturze społecznej, wymogów stawianych przez środowisko, znajomości sankcji społecznych za złamanie panujących reguł (Wrzesińska, 1986, s. 84). W Afryce podstawową zasadą kształtującą stosunki społeczne jest zasada pokrewieństwa – dziecko należy do dwóch różnych grup pokrewieństwa: matki i ojca. Przy czym do krewnych zalicza się także zmarłych przodków (duchy przodków) oraz tych, którzy mają się dopiero narodzić. System patrylinearny lub matrylinearny wyznacza władzę sprawowaną nad dzieckiem ze strony klanu ojca lub matki. W systemie patrylinearnym matka dziecka jest osobą obcą w grupie, powinna okazywać posłuszeństwo i szacunek rodzinie męża, ale także jego braciom i siostram. W układzie matrylinearnym pokrewieństwo jest przekazywane przez kobietę, natomiast władza należy do męczyzny – zwykle brata matki. Rodzeństwo mające tę samą matkę, lecz innych ojców stanowi rodzinę. Najsilniejszą relacją jest ta między bratem i siostrą. Kiedy siostra wyjdzie za mąż, jej dzieci będą dziećmi brata. W tym wypadku władza ojca biologicznego jest ograniczona. Z powodu przynależności dzieci do klanu matki, podlegają one władzy wuja. Kult przodków wyznacza najważniejszą zasadę moralną obowiązującą w każdej społeczności, czyli kontynuację klanu.

„W afrykańskiej koncepcji ontologicznej nie istnieje podział świata na to, co materialne i duchowe, naturalne i nadnaturalne, doczesne i wieczne. Kosmos jest jeden – kosmos etnocentryczny” (Wrzesińska, 1986, s. 84). Taki obraz świata zapewnia podstawowe egzystencjalne bezpieczeństwo, a głównym lękiem pozostaje obawa przed urażeniem przodków i odrzuceniem przez rodzinę, ponieważ więzy rodzinne są niezwykle silne – chronią przed nieszczęściem, osamotnieniem, ale wymagają też oddania szacunku wszystkim członkom wspólnoty. Wymaga się skrupulatnego przestrzegania zasad grzeczności, usłużności wobec członków rodziny żyjących i nieżyjących. Wywyższanie się i zarozumiałość to cechy tępiące przez wspólnotę. Zdaniem Alicji Wrzesińskiej to zaprzeczenie podstawowym zasadom funkcjonującym w społeczeństwach zachodnich, czyli duchowi współzawodnictwa i rywalizacji, wyrastającym z indywidualizmu. Nie oznacza to, że Afrykanie nie rozumieją tych cech – rezygnują jednak oni z wykazywania indywidualnej inicjatywy, kiedy znajdują się pod bezpośrednią kontrolą własnej grupy.

Szkoła w Afryce ma natomiast założenia nowoczesne, przygotowuje do życia w społeczeństwie ponadplemiennym i narodowym, stojącym w opozycji do wąskich i plemiennych wartości. Dziecko zatem mierzy się z poważnym konfliktem zasad i wiedzy. Środowisko rodzinne przekazuje wartości tradycyjne, szkoła wartości dla niego nowe, takie jak: indywidualizm, równość płci, emancypacja kobiet, wyższość zachodniego stylu życia nad tradycyjnym – chodzi tu szczególnie o sposób bycia, ubierania się, zachowania i manier. Mogą one wydawać się rewolucyjne dla jednostki wychowanej w ścisłej odrębności życia dwu płci, jaka panuje zazwyczaj w wioskach afrykańskich. Mężczyźni zwykle zajmują się sprawami dotyczącymi życia społeczności, a kobiety skupione są na życiu rodzinnym i prywatnym. Mężczyźni wiele czasu poświęcają na odpoczynek i dyskusje nad sprawami wioski, a podczas tych rozmów młodzież nabywa pewnych kompetencji kulturowych, ucząc się od nich (Mead: 1935, s. 742):

Mężczyźni stoją na straży zachowania ładu społecznego i praw ustanowionych przez przodków. W ich rękach spoczywa rozwiązanie każdej sprawy zarówno na płaszczyźnie rodzinnej, jak i życia społecznego czy religijnego. Mężczyźni uważani są za silniejszych i odważniejszych od kobiet, które z punktu widzenia społecznego – traktowane są jak dzieci, potrzebujące opieki i przewodnictwa (Wrzesińska, 1986, s. 172).

Nie oznacza to, że kobiety nie odgrywają żadnej roli w życiu społecznym, zwykle działają niebezpośrednio. Zadania dla nich zarezerwowane to: pełnienie funkcji matki, nieomal sakralna rola rodzicielki, zielarki, znachorki, czarownicy. Najważniejsza jest oczywiście rola matki, ponieważ kobieta zyskuje szacunek społeczny i staje się pełnowartościowym członkiem swojej wspólnoty dopiero wtedy, gdy urodzi dziecko. Mężczyźni nie wolno przygotowywać samodzielnie posiłków, gdyż okryłoby go to hańbą. U wielu plemion nie wolno mu siać, zbierać plonów, ubijać manioku, co czyni go całkowicie zależnym od kobiety, która właściwie podtrzymuje go przy życiu.

Pojawienie się systemu edukacji na wzór zachodni przyniosło nowe wzorce: pracy najemnej, indywidualizacji własności, kreowania zupełnie nowych potrzeb materialnych i duchowych, nową koncepcję rodziny małej i nową rolę kobiety w rodzinie i społeczeństwie. Natomiast wzorce zeuropeizowanego macierzyństwa wniosły do afrykańskiego wychowania dzieci: dyscyplinę w karmieniu piersią, stosowanie pokarmów sztucznych, zwyczaj ubierania dziecka, odejście od tradycyjnego sposobu noszenia dziecka na plecach, dystans utrzymywany w kontaktach z dzieckiem, przeżywanie przez dziecko niepokoju (Wrzesińska, 2005, s. 173).

Dziś problem polega – zdaje się – na tym, że nie mamy jeszcze gotowych narracji nie tylko na przyszłość, ale nawet na konkretne „teraz”, na ultraszybkie przemiany dzisiejszego świata. Brakuje nam języka, brakuje punktów widzenia, metafor, mitów i nowych baśni. (*Przemowa noblowska Ołgi Tokarczuk, s. 3, nobelprize.org*).

Musimy pamiętać, że Afryka zmierzyła się już kiedyś z „szokiem cywilizacyjnym” podobnym do tego, który przeżywają obecnie społeczeństwa zachodnie (Braudel, 2006, s. 166):

Czarny Świat zderzył się z dojrzałymi, wymagającymi społeczeństwami przemysłowymi, dysponującymi nowoczesnymi środkami technicznymi i nowoczesną komunikacją, i został przez nie obłączony. Okazał się przy tym znacznie bardziej, niż do niedawna sądzili etnografowie, elastyczny i skłonny do zapożyczeń, oferowanych przez Zachód, rzeczy i formuł, a zwłaszcza do reinterpretowania ich, nadawania im nowych znaczeń, przystosowywania ich w miarę możliwości do wymogów swojej tradycyjnej kultury.

Świat zachodni sam wytworzył zmiany cywilizacyjne, które stanowią dla niego zagrożenie, jednak po raz kolejny w swojej historii może uzyskać pomoc, zwracając się do „głębokich struktur cywilizacyjnych” i źródeł własnej kultury. Myślę tutaj o starożytnym świecie greckim, ponieważ to w myśli greckiej zostały wypowiedziane po raz pierwszy i w sposób wyrazisty treści odnoszące się także do współczesnej ludzkiej egzystencji (Skarga, 2007, s. 6). Jednocześnie Zachód może się zwrócić do innych cywilizacji, które dobrze zna i dotąd wykorzystywał, głównie materialnie, nie doceniając ich filozofii.

Odpowiedź Czarnej Afryki na kolonializm to zaledwie kilka ważnych ideologii, które pojawiły się wraz z uzyskaniem niepodległości przez kolejne państwa¹. Pierwszą z nich, niewątpliwie najbardziej wyszukaną, jest koncepcja *négritude* prezydenta Senegalu Leopolda Sedara Senghora. *Négritude* oznaczała powrót do dawnej Afryki, do wszystkiego co

¹ Ideologie te zyskały popularność na całym kontynencie, chociaż zostały stworzone przez przywódców konkretnych państw. Odzew społeczny nie pojawił się w Namibii, Republice Południowej Afryki i Zimbabwie (Rodezja), gdzie najdłużej trwały struktury kolonialne i rządy białych.

zostało utracone w czasach kolonialnej dominacji i asymilacji kulturowej. Przywrócenie wzorów kulturowych i wartości rodzimych, nadanie im wagi i odzyskanie znaczenia. *Négritude* to konstrukcja intelektualna stworzona przez intelektualistę, pisarza i poetę języka francuskiego dla elit afrykańskich, zasymilowanych do kultury europejskiej. *Négritude* wykazuje swoistość i niepowtarzalność rasy czarnej w porównaniu do rasy białej, to „świadomość własnej czarność”, opartej na odrzuceniu asymilacji i kultury europejskiej na rzecz potwierdzenia kultury afrykańskiej. *Négritude* zajmuje się przede wszystkim problemem autoidentyfikacji i samookreślenia Afrykanów. Jako koncepcja nigdy nie została przejęta przez społeczeństwa afrykańskie, ponieważ była zbyt elitarna. Szeroko uznana została natomiast koncepcja autentyzmu prezydenta Zairu – Sese Seko-kuku Ngbendu wa Zabanga, znanego jako Józef Dezydery Mobutu. Mobutu przedstawił swoją doktrynę na posiedzeniu ONZ w 1973 roku. Autentyzm, zwany też *mobutyzmem* opierał się na uświadomieniu sobie przez społeczeństwo zairskie związków z własną kulturą, powrocie do źródeł kultury tradycyjnej, usunięciu kulturowych wpływów kolonializmu i innych wpływów zewnętrznych, przy zachowaniu szacunku dla odmiennych formacji kulturowych. Kolejną wpływową doktryną była teoria osobowości afrykańskiej², czyli „stwierdzenie istnienia odrębnego afrykańskiego rodzaju człowieczeństwa” (Zajączkowski, 1980, s. 169). Konstrukcja osobowości afrykańskiej była częścią składową programu panafrykanizmu, czyli zjednoczenia Czarnej Afryki wokół spójnych idei odrębności. Z kolei doktryna humanizmu wykreowana przez prezydenta Zambii – Kaundę, przedstawiała zasady zambijskiego socjalizmu. Jednocześnie łącząc w sobie koncepcje afrykańskiej osobowości i chrześcijaństwa,

² „Osobowość afrykańska” to znak czasów, lat 70. 80. XX wieku, podobnie jak w konstrukcji „The Arab Mind” i „The Jewish Mind” Raphaela Patai, zawierało się w niej przekonanie o krańcowo odmiennym formacji umysłowej, którą miały posiadać jednostki i społeczeństwa odmienne od ludzi Zachodu.

wykazywała, jak działania państwa mającego na celu spełnienie potrzeb człowieka wpływają na jednostkę, która zaczyna działać na rzecz innych ludzi i dobra wspólnego, tym samym afirmując państwo (Zajączkowski, 1980, s. 170). Z najnowszych koncepcji na uwagę zasługuje nigeryjski filozof – Ifeanyi A. Menkiti, który w swoich pracach podkreśla znaczenie społecznej natury jednostki, rolę grupy społecznej i środowiska kolektywnego wobec indywidualnej jaźni. Jest to koncepcja stopniowego nabywania człowieczeństwa dzięki wspólnotcie. Beniński filozof Paulin J. Hountondji, z kolei, jest autorem teorii systemu, która częściowo wyjaśnia przyczyny niedorozwoju społeczeństw afrykańskich. Hountondji wskazuje na główne elementy systemu myślenia afrykańskiego: stosunek Afrykanów do czasu, a właściwie jego nieposzanowanie i marnotrawienie, brak logicznego schematu pracy, który uniemożliwia prawidłowe funkcjonowanie instytucji państwa i czyni przypadek podstawową siłą napędową działania, konflikt między zachodnimi normami działania a afrykańskim tradycyjnym myśleniem, bierność Afrykanów przejawiająca się w braku chęci do przeprowadzenia zmian, brak świadomości potrzeby działania na rzecz dobra wspólnego, co prowadzi do korupcji i nadużyć, wadliwy porządek prawny, brak konkurencyjnej gospodarki. Filozof zupełnie pomija rolę edukacji i znaczenie szkolnictwa dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego i powstania nowoczesnego człowieka (Trzciniński, 2011, s. 393–413).

Cywilizacja Zachodu jest w dużej mierze zbudowana i oparta właśnie na owym odkryciu „ja”, które stanowi jedną z najważniejszych miar rzeczywistości (*Przemowa noblowska Olgi Tokarczuk*, s. 4, nobelprize.org).

Owo odkrycie „ja” zaprowadziło nas, ludzi Zachodu, na manowce. Stworzyliśmy cywilizację narcyzmu na miarę naszego „ja”. Kultura narcyzmu została szeroko opisana w książce Christophera Lascha, w której zawarł on opis ram i struktur społecznych, socjalizujących do postawy narcyzmu

wobec świata i innych. Wykazał jak środowiska rodziny, szkoły i pracy w społeczeństwach wysoko rozwiniętych nagradzają taki rodzaj osobowości, nastawionej na własne cele i ambicje oraz podziw i uwagę ze strony otoczenia. Dodać do tego opisu należy skłonność do wykorzystywania innych ludzi, brak empatii i potrzebę władzy. Odpowiedniość kultury i osobowości w tym przypadku produkuje jednostki zaburzone i nieszczęśliwe, niepotrafiące utrzymać więzi społecznych i dobrych relacji międzyludzkich. Osobiste spełnienie utożsamia się z sukcesem finansowym i materialnym kosztem wartości elementarnych, takich jak: godność i znaczenie życia ludzkiego, bliskość i uważność. Nieustanna aktywność człowieka Zachodu, wymagająca ciągłego pobudzenia, stanowi przeciwieństwo życia i edukacji człowieka Afryki. Kultura narcyzmu to w istocie „utrata ludzkich wartości, brak troski o środowisko, o jakość życia, o bliźnich”, „miarą postępu staje się mnożenie dóbr materialnych”, „mężczyznę przeciwstawia się kobiecie, pracownika – pracodawcy, jednostkę – społeczeństwu” (Lowen, 2021, s. 9). Edukacja w Afryce także odzwierciedla spójność kultury i wychowania jednostki. Skoncentrowana jest ona na odmiennych celach i wartościach. Pedagogika afrykańska zorientowana jest przede wszystkim na tradycję i jako taka nie tworzy spójnych teorii i reguł, ponieważ jest realizowana przez rodzinę i społeczeństwo, a nie system edukacyjny państwa. Ma ona charakter rozproszony i nieświadomiony, ale pozwala także na zaistnienie wielu różnych wpływów edukacyjnych, które wyrażają stanowisko wyższości dobra społecznego ponad dobrem jednostki (Wrzesińska, 2005, s. 341).

Świat umiera, a my nawet tego nie zauważamy. Nie zauważamy, że świat staje się zbiorem rzeczy i wydarzeń, martwą przestrzenią, w której poruszamy się samotni i zagubieni, miotani czyimiś decyzjami, zniewoleni niezrozumiałym fatum, poczuciem bycia igraszką wielkich sił historii czy przypadku. Nasza duchowość zanika albo staje się powierzchowna i rytualna (*Przemowa noblowska Olgi Tokarczuk*, s. 16, nobelprize.org).

Ale to nasz świat umiera, stworzony przez człowieka Zachodu skoncentrowanego na własnym „ja”. Opowieść jednostki w cywilizacji zachodniej mniej więcej od przełomu XIX i XX wieku, czasu, który socjologowie nazywają początkiem społeczeństwa nowoczesnego, stała się uwikłana w proces postępującej indywidualizacji. Obecnie przed nami kolejna odsłona rozwoju społeczeństwa, nazwana przez Anthony’ego Giddensa „społeczeństwem późnej nowoczesności”, w którym jednostka ostatecznie przestała definiować swoje miejsce w świecie w odniesieniu do rodziny, grup społecznych, do których jest przypisana, narodu, religii, płci czy wieku. Jedynym odniesieniem dla jednostki stała się ona sama, jej potrzeby, aspiracje i ambicje, nieograniczone normami i wartościami społeczeństwa, w którym przyszło jej żyć – to proces prywatyzacji norm. Świat zachodni dopuszcza wielość różnych sposobów życia prowadzonego przez współczesnego człowieka, to proces pluralizacji w zakresie modeli życia. Ulrich Beck twierdzi, że elementy naszego życia, takie jak: praca, biografia, kultura, osobiste doświadczenia, stały się wspólne i międzynarodowe, to proces wewnętrznej globalizacji. Gdy wszystko jest wspólne, a zarazem indywidualne, względne i odseparowane od siebie, pojawia się niepokój, niepewność, odczucie chaosu. To cena, jaką płacimy za „nowoczesną wolność”. Widocznie duchowość potrzebuje zakotwiczenia, wspólnego gruntu, jedności kultury i życia. Nasze rozbuchane, nieokiełznane „ja” przyczyniło się do umierania świata. Nasza pycha każe nam uznawać, że choroba tocząca cywilizację Zachodu rozpowszechniła się na cały świat i odmienne cywilizacje, ale tak nie jest. Świat islamu, a w jego obrębie szczególnie świat arabski, świat afrykański wciąż charakteryzują się niesłychaną witalnością własnej kultury, którą Zachód przeżywał może 150 lat temu, podczas kolonizacji. Witalność kultury to absolutne przekonanie o własnej kulturowej słuszności. To jedność życia w jego wszystkich wymiarach, bez podważania, kwestionowania podstawowych wartości i gotowość ich obrony, kiedy wydają się zagrożone. Fernand Braudel

przypominał, że cywilizacje rozwijają się poprzez kontakt i wymianę kulturową, ale odmowa cywilizacyjnych zapożyczeń prowadzi prosto do jądra danej cywilizacji, do najgłębszych i najstarszych struktur, które opierają się zmianom najdłużej. W wielu cywilizacjach to stosunek do śmierci, rytuały pogrzebowe, ale i pozycja kobiety (Braudel, 2006, s. 62).

Nie można pomijać faktu, że dawna Afryka też odchodzi w zapomnienie pod wpływem przemian współczesnego życia, ale staje się to wolniej. W wielu afrykańskich społeczeństwach trwają i są pielęgnowane stare tradycje wyrażające koncepcję czasu, wszechświata, człowieka, roślin, zwierząt i bogów. Nie niszczy się bezmyślnie tego, co przekazali przodkowie, w imię nowej przyszłości. Senghor, prezydent Senegalu, podkreślał, że Afrykanie posiadają odmienną „postawę emocjonalną” wobec świata, dlatego „świat magiczny jest dla czarnego Afrykanina bardziej rzeczywisty niż świat widzialny” i jest dla niego sposobem poznania³.

Zdolność poznawcza białych ma wynikać z ich rozumu analitycznego – zdolność poznawcza czarnych z ich odczuwania intuicyjnego przez uczestnictwo. Uczestnictwo czarnego jest jego intymnym stosunkiem do rzeczy, dzięki czemu poznaje on ją w jej „głębokiej rzeczywistości” (Zajączkowski, 1980, s. 163–164).

³ *Négritude* jest teorią kultury, która poprzez psychologię odwołuje się do koncepcji rasowych, najogólniej mówiąc to „świadomość własnej czarność”, odmiennej historii i losu ludzi czarnych. Rasizm *négritude* jest pozbawiony nienawiści. Trzeba pamiętać, że oprócz Senghora zręby tej koncepcji stworzył także wcześniej Aime Césaire, bo już w 1935 roku. Obecnie w nauce nie stosuje się terminów „murzyńskość”, „rasa”, jeśli się ich używa to dokładnie zdefiniowane i z podaniem odniesienia do – na przykład – anglosaskiej koncepcji rasy, kolonizacji albo niemieckiej koncepcji rasy – zazwyczaj pojęcia te były stosowane do lat 90. XX wieku. Obecnie, zamiast terminu „rasa” używa się określenia „dystynktywne cechy zewnętrzne”, „rasa jako konstrukt społeczny” lub w Europie – „etniczność”.

Czułość dostrzega między nami więzi, podobieństwa i tożsamości. Jest tym trybem patrzenia, które ukazuje świat jako żywy, żyjący, powiązany ze sobą, współpracujący i od siebie współzależny (*Przemowa noblowska Olgi Tokarczuk*, s. 24, nobelprize.org).

W Afryce mniejszą wagę przywiązuje się do przedmiotów niż do ludzi. To ludzie są najważniejsi, ich głosy, spojrzenia. W otoczeniu małego dziecka „nie istnieją przedmioty pełniące rolę mediatora między matką a dzieckiem” (Wrzesińska, 2005, s. 178). Brak przedmiotów nie wpływa na rozwój dziecka, nie hamuje jego rozwoju ruchowo-umysłowego. W cywilizacji Zachodu od najmłodszych lat otoczeni jesteśmy niepotrzebnymi przedmiotami. Wierzymy, że umożliwiają one nasz rozwój, stymulują i wspierają. Prawdopodobnie rzeczy zastępują nam kontakt ze światem i drugim człowiekiem, poświęcamy im czas, uwagę, troskę i czułość. Zafałszowują nasze relacje z innymi, pośredniczą między środowiskiem a ludźmi, stanowią wzmocnienie podziałów klasowych, świadczą o sukcesie i znaczeniu człowieka.

Struktura społeczna społeczeństwa afrykańskiego, wciąż nie jest tak złożona jak struktura społeczeństw europejskich. Jednak możemy w niej wyróżnić elementy stratyfikacji, które występowały na Zachodzie sto lat wcześniej i uległy zatarciu w wyniku rozwoju społecznego i cywilizacyjnego. Tradycyjna ludność wiejska występuje wszędzie w Afryce Subsaharyjskiej i stanowi najniższą warstwę społeczną. Składają się na nią rolnicy, hodowcy i wędrowni pasterze. Wszyscy oni produkują wyłącznie na własne potrzeby. Uczestniczą w gospodarce pieniężnej tylko wtedy, kiedy muszą zapłacić podatki lub nabyć produkty niezbędne. Wyżej od nich stoją farmerzy, którzy znaczną część swojej produkcji przeznaczają na sprzedaż. Posługują się oni nowoczesną techniką rolną. Ponad farmerami znajdują się mniejsi i średni plantatorzy roślin przemysłowych: kawy, kakao, bawełny itp. W wielu krajach plantatorami nadal są biali lub

Azjaci. Dzięki powstaniu farm przemysłowych pojawili się robotnicy rolni i robotnicy sezonowi. W miastach znalazło się także wielu ludzi, którzy porzucili wieś i, z braku odpowiednich kwalifikacji, zostali zmuszeni żyć na koszt krewnych. Struktura ludności miejskiej opiera się głównie na „drobnych przedsiębiorcach”: czyścicielach butów, śmieciarzach, zbieraczach niedopałków, zmywaczach samochodów. Zwykle organizują się oni w monopole, zgodnie z ich pochodzeniem plemiennym. Najbiedniejsze kobiety sprzedają różne przedmioty i żywność na targach. Wyższa warstwa miejska to Afrykanie posiadający minimalne chociaż wykształcenie, którzy pracują w usługach i warsztatach naprawczych, należących przeważnie do Azjatów, ale i roznosiciele gazet, kelnerzy i kelnerki. Ci, którzy pracują w hotelach dla Europejczyków to klasa wyższa. W większości krajów komunikacja samochodowa i transport znajdują się w rękach Afrykanów. Przedstawiciele wolnych zawodów to posiadacze wykształcenia: nauczyciele, policjanci, lekarze; spośród nich wyróżnia się szczególnie biurokracja państwowa, czyli urzędnicy państwowi, najlepiej płatni. Dekolonizacja nie wpłynęła istotnie na afrykańską strukturę społeczną.

Wiemy, że i tak cała tradycyjna kultura „zostanie unicestwiona pod wpływem rozpoczętego już dzieła zniszczenia”. Lepiej jednak, aby stało się to jak najpóźniej. Chcemy żyć w niejednorodnym, niejednoznacznym świecie. Systemy edukacyjne wyrastają z cywilizacji, są odbiciem struktury społecznej, świata wartości i przekonań religijnych, ich inność i odmienność stanowią najwyższą jakość. To „świat żywy”.

Bibliografia

- Beck, U. (2002). *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. S. Ciesła (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Braudel, F. (2006). *Gramatyka cywilizacji*. H. Igalson-Tygielska (tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Giddens, A. (1999), *Runaway world: How globalization is reshaping our lives*. London: Profile.

- Illich, I. (2010). *Odszkolnić społeczeństwo*. Ł. Mojsak (tłum.). Warszawa: Wyd. Fundacja Bęc Zmiana.
- Illich, I. (1994). *Celebrowanie świadomości*. A. Gomola (tłum.). Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Lasch, Ch. (2020). *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*. G. Ptaszek, A. Skrzypek (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie.
- Lowen, A. (2021). *Narcyzm. Zaprzeczenie prawdziwemu Ja*. P. Luboński (tłum.). Warszawa: Czarna Owca.
- Mead, M. (1935). Woman, position in society (primitive). W: Edwin R. A. (red.), *Encyclopaedia of the social sciences*, 15.
- Menkiti, I. A. (1984). Person and community in African traditional thought. W: R. A. Wright (red.), *African philosophy: An introduction* (s. 171–181). New York: University Press of America.
- Patai, R. (1983). *The Arab Mind*. New York.
- Trzciński, K. (2011). O afrykańskim stanie rzeczy. Analiza teorii systemu autorstwa Paulina J. Hountondji'ego. W: A. Żukowski (red.), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce* (s. 393–413). Olsztyn.
- Wrzesińska, A. (1994). *Afrykańska młodzież i jej dzisiejszy świat: ze studiów nad przemianami społeczno-kulturowymi w Zairze*. Warszawa: Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wrzesińska, A. (1986). *Oświata i proces zmian społecznych w Czarnej Afryce. Awans młodej generacji kobiet w Zairze*. Warszawa: PWN.
- Wrzesińska, A. (2005). *Mwana znaczy dziecko. Z afrykańskich tradycji edukacyjnych*. Warszawa: Wyd. Akademickie Dialog.
- Zajączkowski, A. (1980). *Czarna Afryka. Wczoraj i dziś*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Czułe tłumaczenie świata

ADAM GŁAZ*

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej (UMCS) w Lublinie

Autor w artykule rozważa koncepcję czułości zaprezentowaną przez Olę Tokarczuk w wykładzie noblowskim, umieszczając refleksję nad nią w relacji do myśli trojga innych autorów: Ryszarda Kapuścińskiego, Bell Hooks i Ericha Fromma. Proza Ryszarda Kapuścińskiego wypełnia warunki czułego narratora sformułowane przez Tokarczuk – z jednej strony jest ona uważnym przyglądaniem się szczegółom, a z drugiej ich syntezą. Poświęcone miłości dzieła Hooks i Fromma również mają wiele punktów stycznych z – proponowaną przez Tokarczuk – koncepcją czułości, gdyż – według tej ostatniej – czułość to „najsłabsza odmiana miłości”. Niniejszą refleksję ograniczono do jednego z aspektów miłości (i pośrednio czułości) wymienianych przez Hooks i Fromma, a mianowicie do wiedzy. W omawianym kontekście wiedzę rozumie się jako poznanie (lub lepiej: poznawanie) zarówno tego, kogo lub co obdarza się czułością i miłością, jak i samego siebie. Możemy, jak się wydaje, zrekonstruować spójny obraz wiedzy/poznawania jako istotnego aspektu miłości i czułości w myśli czworga wymienionych autorów.

SŁOWA KLUCZE: czułość, miłość, wiedza, poznanie, poznawanie

Explaining the World Tenderly

The conception of tenderness („czułość”) proposed by Olga Tokarczuk in her Nobel Lecture is considered here in relation to the work of three other authors: Ryszard Kapuściński, Bell Hooks, and Erich Fromm. Kapuściński’s writings are claimed to meet the conditions of the tender narrator formulated by Tokarczuk: on the one hand, the reporter was constantly preoccupied with details, while on the other hand, he proposed comprehensive syntheses of those details. The writings by Hooks and Fromm concerned with love are also contiguous to Tokarczuk’s take on tenderness in many respects: according to the latter author, tenderness is “the most modest form of love”. However, in order to keep the present considerations within manageable limits, focus is placed on one aspect of love (and indirectly, of tenderness) listed by Hooks and Fromm, namely knowledge. In the context being discussed, knowledge is understood as knowing someone or something, but also as the process of cognizing the object of love/tenderness, including oneself. In this context, it appears possible to reconstruct the image of knowledge in the conceptions of the four authors.

KEYWORDS: tenderness, love, knowledge, knowing someone/something, process of cognizing

Wstęp. Czułość, miłość i wiedza

Wygłaszając swój wykład noblowski¹, Olga Tokarczuk wprowadziła pojęcie czułości do medialnego obiegu, a także do – mającej charakter naukowy – refleksji akademickiej (zob. np. Tabakowska, 2020; Kajtoch, 2021; Barbaruk, 2021; Bednarek-Bohdziewicz, 2021; Klinger, 2021; Falkowska, 2022; Głaz, 2022)². Próbujemy zmierzyć się w niniejszym tekście z koncepcją czułości proponowaną przez polską noblistkę, umieszczając nasze rozważania w szczególnie zakreślonych ramach. Z jednej strony spojrzymy na problem bardzo szeroko, traktując myśl Tokarczuk jako pretekst do przywołania koncepcji trojga innych autorów: polskiego reportażysty, publicysty i fotografa Ryszarda Kapuścińskiego, amerykańskiej pisarki i feministki Bell Hooks oraz Ericha Fromma – jednej z czołowych postaci filozofii i psychologii XX w. Stawiam tezę, iż proza polskiego reportera spełnia warunki czułego narratora sformułowane przez Tokarczuk, będąc jednocześnie uważną eksploracją szczegółów i odważną próbą ich syntezy. Z kolei poświęcone miłości dzieła Hooks i Fromma łączą się wyraźnie z czułością według Tokarczuk – czułość dla polskiej pisarki to „najskromniejsza odmiana miłości” (Tokarczuk, 2020, s. 288). Z drugiej strony, ograniczmy proponowaną tu refleksję do jednego, nieoczywistego aspektu miłości (a pośrednio czułości), na którą wskazują Hooks i Fromm, a mianowicie do wiedzy, rozumianej przede wszystkim jako poznanie tego, kogo lub co obdarza się czułością i miłością, a także jako poznanie siebie.

¹ Opieram się tu na wersji zamieszczonej w zbiorze esejów pt. *Czuły narrator* (Tokarczuk, 2020). Powszechnie dostępna w Internecie jest wersja udostępniona przez Akademię Szwedzką: Tokarczuk, 2019.

² Nie znaczy to, że myśl naukowa nie zajmowała się koncepcjami czułości przed wykładem polskiej noblistki lub poza kontekstem przez nią określonym (por. np. Grzegorzczkowska, 2017 lub Surmiak, 2020 o czułości według papieża Franciszka). Chodzi raczej o pewien szczególny impuls, który Olga Tokarczuk nadała tej refleksji.

Pytamy zatem, o jaką wiedzę chodzi w kontekście miłości i czułości oraz jaki jej obraz powstaje w ujęciu łączącym myśl tych czworga autorów. Czy da się skonstruować lub zrekonstruować taki obraz i czy jest to obraz spójny? Twierdzę, że tak.

Niechęć do czułości?

Publikacje, takie jak wydany w 2021 roku 6. numer *Gazety Strajkowej* (ukazującej się dzięki Archiwum Protestów Publicznych³), należą obecnie do rzadkości i z pewnością nie mieszczą się w mainstreamie dyskursu publicznego w Polsce wczesnych lat 20. XXI wieku. Numer ten został poświęcony sytuacji na polsko-białoruskiej granicy – zawiera relacje osób uchodźczych i ludzi niosących im pomoc, a także zdjęcia z protestów przeciwko niehumanitarnemu traktowaniu migrantów. Warto się zastanowić, dlaczego w dyskursie publicznym dominuje przekaz oficjalny, w najlepszym razie „suchy” i pozbawiony empatii, a nierzadko nacjonalistyczny i dehumanizujący, przedstawiający uchodźców wyłącznie jako „broń Łukaszenki” (zob. np. Legutko, 2021; *Szef MSWiA*, 2022 i inne)⁴.

Tłumaczenie świata poprzez empatię lub jej brak to jednak rezultat wewnętrznej postawy, chęci bądź niechęci do praktykowania właśnie tego, co Olga Tokarczuk nazywa czułością, a co obejmuje współodczuwanie, odnajdywanie podobieństw, świadome współdzielenie losu i przejęcie się

³ <https://archiwumprotestow.pl/app/uploads/2021/11/app6-4web.pdf> (dostęp 06.02.2023).

⁴ Wspomniany numer *Gazety Strajkowej* nie jest naturalnie jedyną tego typu publikacją – można wymienić wiele stron internetowych, blogów, podcastów, stacji radiowych (TOK FM) i tytułów prasowych (*Gazeta Wyborcza*) raportujących sytuację migrantów z tamtego terenu. Chodzi raczej o to, iż jest to nurt nie tylko mniej wartki, ale niejako poboczny względem oficjalnie konstruowanego mainstreamu.

drugim bytem. Tylko wtedy może zaistnieć czułość jako „najskromniejsza odmiana miłości” (Tokarczuk, 2020, s. 287–288), praktykowana zarówno w postawie życiowej wobec wyzwań rzeczywistości, jak i w opowiadaniu tej rzeczywistości. Istotą czułej narracji według Tokarczuk jest jednocześnie skupienie się na szczegółach i łączenie ich w spójną, syntetyczną opowieść. Perspektywa wyłącznie geopolityczna, pozbawiona bliskości spojrzenia („broń Łukaszenki”) do czułej narracji doprowadzić nie może.

Przykładem kogoś, kto z tak rozumianą czułością opowiada świat był niewątpliwie Ryszard Kapuściński, który – choć tłumaczeniem w sensie filologicznym w zasadzie się nie zajmował – mówił o sobie, iż jest „tłumaczem kultur”. Uważał to za swoją misję i zrezygnował z dwuznacznością słowa *tłumacz*:

[W] w tym drugim, szerszym znaczeniu, według Karłowicza – *tłumaczyć* znaczy ‘objaśniać’, ‘interpretować’, nawet – ‘zdawać sprawę’. I to jest właśnie, szczególnie dziś, odpowiedzialna rola tłumacza w naszym nowym wielokulturowym świecie – że przekładając, uświadamia nam istnienie innych literatur i kultur, istnienie Innego, jego odrębności i niepowtarzalności, tego, że tworzymy wielką rodzinę człowieczą, której warunkiem przetrwania jest bliższe poznanie się i wzajemna akceptacja, współzycie. W tym sensie, przekładając tekst – otwieramy Innym nowy świat, tłumaczymy go, a tłumacząc – przybliżamy, pozwalamy w nim przebywać, uczynić go częścią naszego osobistego doświadczenia. Jakże więc dzięki wysiłkowi tłumacza rozszerzają się nasze horyzonty myślowe, pogłębia nasze rozumienie, nasza wiedza, ożywa wrażliwość (Kapuściński, 2010).

Nie przekładając tekstów, Kapuściński przekładał (i tłumaczył) ludzkie zachowania, procesy społeczno-polityczne, motywy postępowania – używając sformułowania Elżbiety Tabakowskiej (2020), możemy go nazwać czułym tłumaczem, kimś, kto opowiada i wyjaśnia świat. Czytelnik

Kapuścińskiego jest nieustannie konfrontowany z niekończącym się ciągiem detali, które reporter wyłapywał ze świata, a Paolo Rumiz, obserwujący zachowanie Kapuścińskiego podczas jego wizyty w Bolzano, pisze: „Ryszard obserwował każdą rzecz. Spichlerz na suszone jabłka, worki na zebrane dopiero kasztany, nawet obornik” (Rumiz, 2008, s. 13). Jednocześnie równie charakterystyczne dla prozy Kapuścińskiego jest dążenie do syntezy i poszukiwanie przyczyn tego, co się dzieje, chociaż pod koniec życia przyznawał z rozbrajającą szczerością, iż jest to zadanie często przekraczające jego (a może czyjekolwiek?) możliwości – nie bez powodu tytuł książki będącej zapisem rozmów z reporterem brzmi *Kapuściński: nie ogarniam świata* (Kapuściński, Bereś & Burnetko, 2007).

W sytuacji geopolitycznej, w jakiej znaleźliśmy się około roku 2020 i niedługo potem, a więc w sytuacji pandemii, globalnego kryzysu, ogromnych ruchów migracyjnych i zagrażającej całemu światu wojny w Ukrainie, nieobecność Ryszarda Kapuścińskiego była i jest szczególnie dotkliwa – ostrzegał on wielokrotnie o nieuchronnych konfliktach i spodziewał się masowej migracji do Europy. W rozmowie z Witoldem Beresiem i Krzysztofem Burnetko mówił:

I teraz, w sytuacji, gdy tak jak na całym świecie ścierają się tendencje integracyjne i dezintegracyjne, muszą nastąpić konflikty. [...] Każdy postęp jest sytuacją konfliktową. Będziemy mieli masę wszelkiego rodzaju konfliktów: religijnych, etnicznych, innych. To wszystko jest przed nami (Kapuściński, Bereś & Burnetko, 2007, s. 82).

Kapuściński spodziewał się kryzysu migracyjnego już w roku 1993, kiedy odbyła się przytaczana rozmowa:

[...] już teraz problemem dla Europy jest rosnąca fala emigracji. W tej chwili koło Gibraltaru pojawiło się już zjawisko przypominające *boat people*: ludzi,

którzy, jak w Wietnamie, uciekają przez morze do Europy. A ponieważ ludzi w Afryce Północnej jest dosyć dużo, to może się to stać poważnym problemem (Kapuściński, Bereś & Burnetko, 2007, s. 85).

Gwałtowny wzrost ruchów migracyjnych do Europy około roku 2015 potwierdził te przypuszczenia, a stosowane nieco chaotycznie różnego rodzaju „rozwiązania” tego problemu (zawracanie łodzi z migrantami do wybrzeży Afryki, budowanie murów, pushbacki) są nie tylko okrutne, lecz mało skuteczne, ponieważ pomijają przyczyny zaistniałego stanu rzeczy, łącznie z coraz wyraźniejszymi różnicami demograficznymi między Europą a Afryką i Azją:

Zachód chce przeciągać okres spokojnej konsumpcji, a świat nierozwinięty próbuje wyrwać się przez migracje. Już wkrótce będzie to wielki problem, bo trzeba pamiętać o szalonych różnicach demograficznych: zachodnie społeczeństwa się starzeją [...] (Kapuściński, Bereś & Burnetko, 2007, s. 150).

I nieco wcześniej:

[...] przyrost ludności w krajach Trzeciego Świata będzie coraz większy. I wobec tego emigracja do krajów rozwiniętych będzie też coraz większa. Wzrost zainteresowania Afryką i pomocą dla niej będzie więc odruchem samoobrony. Bo nie ma innego sposobu zahamowania takiej fali ludzi, niż próba rozbudowy gospodarki ich państw. Żadne ograniczenia wizowe, żadne podobne rozwiązania na dłuższą metę nie pomogą. To są zbyt wielkie masy zdesperowanych ludzi (Kapuściński, Bereś & Burnetko, 2007, s. 86).

Żadne z tych zjawisk nie powinno być zaskoczeniem – ani migracja z Afryki do Europy przez Morze Śródziemne, ani powstanie innych szlaków

migracyjnych, w tym przez Białoruś⁵. „Grzechem zaniedbania” jest tu więc tyleż niepodjęcie wysiłku praktykowania sztuki czułości i miłości, co zamykanie uszu na głosy tych, którzy z racji swojego doświadczenia zawodowego mają nam do powiedzenia ważne rzeczy.

Sztuka miłości, rola wiedzy

Nie bez powodu w poprzednim akapicie była mowa o wysiłku praktykowania sztuki czułości i miłości – uzasadnieniem niech będzie przyjrzenie się myśli trojga innych autorów: wspomnianej już Olgi Tokarczuk, proponującej nam charakterystyczne ujęcie czułości w wykładzie noblowskim (Tokarczuk, 2020), Bell Hooks, amerykańskiej przedstawicielki tzw. „czarnego feminizmu” (Hooks, 2001a, b), oraz Ericha Fromma (1956, 1971), którego Hooks przywołuje.

Jak już sygnalizowałem powyżej, czułość według Tokarczuk jest „sztuką uosabiania, współodczuwania” (Tokarczuk, 2020, s. 287) i „najsłabszą odmianą miłości” (s. 288). Jeśli sztuką, to czymś, co się praktykuje – na to z kolei zwraca uwagę Bell Hooks, przerzucając pomost między praktyką życiową i językiem: „wszyscy kochalibyśmy lepiej, gdybyśmy przeszli się tym, że miłość [love] to czasownik” (Hooks, 2001a: 4)⁶. Detale językowe są dla autorki pretekstem do snucia rozważań nad miłością jako taką (kochaniem, miłowaniem), którą – za Scottem Peckiem – rozumie dynamicznie i jako świadomy wybór: „Miłość to akt woli, intencja i działanie.

⁵ Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim koncentruje się wokół Afryki, jest to jednak oczywiście problem o wiele szerszy niż migracja z Afryki do Europy – ogromne ruchy migracyjne dotyczą Azji (z powodu np. katastrofalnej sytuacji w Afganistanie po przejściu władzy przez Talibów), a także obie Ameryki.

⁶ Takie ujęcie jest możliwe dzięki jednakowej formie angielskiego rzeczownika i czasownika *love*: ‘we would all love better if we used it as a verb’.

Wola zakłada także wybór. Nie musimy kochać – raczej podejmujemy taką decyzję” (cytat za Hooks, 2001a, s. 4–5; por. Peck, 2002 [1978], s. 83)⁷. I Peck, i Hooks mieszczą się w koncepcji miłości zaproponowanej wcześniej przez Ericha Fromma w książce pod znamienym tytułem *O sztuce miłości* (Fromm, 1971), który to tytuł jeszcze bardziej uderza w oryginalnym brzmieniu angielskim – *The art of loving* (nie *love*), podkreślającym dynamikę miłości jako praktyki życiowej. Co prawda w początkowych słowach swojego traktatu Fromm używa rzeczownika *love*, ale nie pozostawia wątpliwości co do tego, jak rozumie miłość: “Is love an art? Then it requires knowledge and effort” (Fromm, 1956, s. 1), czyli w tłumaczeniu Aleksandra Bogdańskiego: „Czy miłość jest sztuką? Jeśli tak, to wymaga wiedzy i wysiłku” (Fromm, 1971, s. 14).

Bliskość koncepcji tych trojga autorów dostrzegamy jednak nie tylko na ogólnym poziomie definicyjnym, kiedy rozumieją oni miłość dynamicznie – jako działanie związane z aktem woli, lecz także wtedy, gdy wymieniają cechy czułości i miłości. Według Tokarczuk czułość oznacza odnajdywanie podobieństw, świadome współdzielenie losu i przejęcie się drugim bytem⁸. Dla Bell Hooks miłość to połączenie troski, świadomego zaangażowania, zaufania, wiedzy/ poznania, odpowiedzialności i szacunku (“a combination of care, committment, trust, knowledge, responsibility, respect”; Hooks, 2001a, s. 7–8) lub, w nieco innej kolejności: troski, wiedzy/poznania, odpowiedzialności, szacunku, zaufania i świadomego

⁷ “Love is an act of will – both an intention and an action. Will also implies choice. We do not have to love. We choose to love”.

⁸ Tłumacze jej przemowy noblowskiej na języki angielski, francuski i portugalski wydobywają także aspekty opieki, uważności/uwagi, wrażliwości i kruchości/podatności na zranienie (zob. Głaz, 2022).

zaangażowania (“care, knowledge, responsibility, respect, trust, commitment”, Hooks, 2001b, s. 18)⁹.

Ponieważ wiedza/poznanie odgrywa także kluczową rolę w koncepcji miłości proponowanej przez Ericha Fromma, właśnie na tym jej aspekcie chciałbym się skupić w dalszej części artykułu. Nie bez przyczyny używam formuły podwójnej – wiedza/poznanie – ponieważ polski tłumacz traktatu Fromma, Aleksander Bogdański, oddaje oryginalne *knowledge* w zasadzie konsekwentnie jako „poznanie”, na przykład w tym kluczowym dla całego wywodu fragmencie:

Czynny charakter miłości – poza elementem dawania – ujawnia się w tym, że zawsze występują w niej pewne podstawowe składniki wspólne dla wszystkich jej form. Są to: troska, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie i poznanie (Fromm, 1971, s. 39)¹⁰.

Termin ten następnie przewija się przez cały tekst słynnego filozofa, jednak – jak już zauważyliśmy powyżej – w pierwszym zdaniu traktatu, *knowledge* zostało oddane jako „wiedza”. W zarysowanym tu szerszym kontekście bliskich sobie, jednak nietożsamych koncepcji Tokarczuk, Hooks i Fromma aspekt wiedzy jest dosyć nieoczywisty, dlatego w następnej sekcji przyjrzymy mu się uważniej.

⁹ Ciekawe, że w innym miejscu Hooks mówi o „trosce, afektywnej czułości, odpowiedzialności, szacunku, świadomym zaangażowaniu i zaufaniu” (Hooks, 2001a, s. 14), a więc nie wymienia wiedzy, dodaje natomiast afektywną czułość (*affection*). Niezgodność ta jest jednak pozorna i powierzchowna, ponieważ w tym konkretnie miejscu autorka pisze o wyrażaniu miłości: “When we are loving, we openly and honestly express care, affection, responsibility, respect, commitment, and trust” („Kochając, otwarcie i szczerze wyrażamy troskę...” etc.) – zatem mówienie o „wyrażaniu wiedzy” byłoby niezrozumiałe i nieprzekonujące.

¹⁰ “Beyond the element of giving, the active character of love becomes evident in the fact that it always implies certain basic elements, common to all forms of love. These are care, responsibility, respect and knowledge” (Fromm, 1956, s. 26).

Wiedza – jaka? Poznanie – kogo i w jakim sensie?

Bogactwo treści i wielość pytań, które wywołują zagadnienia wiedzy i poznania w kontekście miłości jako działania, pozwalają jedynie na ich szkicowe omówienie w niniejszym tekście. Według Fromma „poznanie, które jest aspektem miłości, nie ogranicza się do peryferii, lecz przenika do samego sedna” (1971, s. 42), a więc „widzi głębiej”, prowadząc do takiej oceny sytuacji, która wykracza poza powierzchowność i instynktowne, odruchowe reakcje. Jeśli kogoś znam, mówi Fromm, złość tej osoby mogę interpretować jako oznakę zagubienia, a nie złej woli – doświadczam zatem przykrości, ale wiem, że nie jest to akt agresji wobec mnie, bo poznałem tę osobę i znam jej zachowania.

Wyróżniam poniżej cztery – jak się wydaje, relewantne w omawianym kontekście – podkategorie wiedzy i poznania. Pierwszą z nich jest wiedza jako *scientia*, czyli poznanie dzięki nauce i edukacji, rzetelna znajomość rzeczy nieskażona przekłamaniem i niedomówieniami. W kontekście, od którego rozpoczęliśmy rozważania, czyli kryzysu migracyjnego na polsko-białoruskiej granicy – jest to wiedza na temat zarówno samej sytuacji, jak i jej przyczyn, bez ulegania łatwym, chwytliwym i emocjonalnie atrakcyjnym uproszczeniom bazującym na narodowych emocjach i hasłach propagandowych. Czy migranci z Afganistanu, Jemenu, Konga, Iraku lub Syrii są używani, w dehumanizujący sposób, jako broń przez reżim Łukaszenki? Tak, ale przecież nie są oni bronią w swej istocie. Czy sytuacja na granicy polsko-białoruskiej może być zagrożeniem dla bezpieczeństwa Polski? Z pewnością, ale przecież nie stanowią zagrożenia te konkretne osoby, wśród których jest wiele kobiet i dzieci. Czy migranci ci uczestniczą we wrogich wobec Polski działaniach białoruskiego reżimu? Uczestniczą w sensie bycia uczestnikami tych działań, jednak są oni przede wszystkim ofiarami tegoż reżimu, oszukany i instrumentalnie wykorzystywany przez cynicznych ludzi u władzy – ich motywacją

jest ucieczka przed wojną lub biedą i desperacka próba ratowania życia. O tym wszystkim trzeba i można wiedzieć dzięki rzetelnej informacji. Bereś i Burnetko, konstruując listę „zawodowych postulatów” Ryszarda Kapuścińskiego jako reportera, piszą: „Nawet relacjonując najgorętsze wydarzenia, koncentruj się na szukaniu mechanizmów, które do nich doprowadziły” (Kapuściński, Bereś, Burnetko, 2007, s. 163). A więc staraj się widzieć, wiedzieć i rozumieć.

Po drugie, chodzi o poznanie samego siebie, a więc refleksję nad tym, jak reaguję na świat, o nieprzywiązywanie się do swoich racji i swoich reakcji. To z kolei może być pomocne w podejmowaniu decyzji lepszych i dla mnie, i dla innych (również Innych przez „I”). Wykładowcy językowe tego stanu świadomości przynajmniej w niektórych językach – czytelnie wskazują na związek refleksji nad sobą z wiedzą jako wiadomością czy wręcz informacją, por. polskie *samoświadomość* (gdzie pobrzmiwają echa i wiedzy, i wiadomości) czy też niemieckie *Selbstbewusstsein* (por. *wissen* – *gewissen* – *Gewissheit*)¹¹. Fromm zwraca uwagę na ten aspekt wiedzy i poznania, który nazywa pragnieniem poznania „tajemnicy człowieka” (Fromm, 1971, s. 42). Człowiek, według tego filozofa, jest tajemnicą i dla siebie, i dla innych – i siebie, i drugiego jednocześnie znamy i nie znamy. Paradoksalnie, „im bardziej próbujemy zgłębić naszą istotę albo istotę kogoś innego, tym bardziej wymyka się nam cel poznania” (Fromm, s. 43),

¹¹ Nieco bardziej kłopotliwe i nieoczywiste jest angielskie *self-consciousness* (w którym ukryta jest *scientia*, patrz: dalszy wywód), ponieważ słowo to jest najczęściej używane w sensie nadwrażliwości, niewygodnej świadomości bycia w centrum uwagi, skrępowania i zakłopotania (np. *She took virtually no exercise and was self-conscious about her appearance* [<https://en.bab.la/dictionary/english-polish/self-conscious>] – „Prawie nie ćwiczyła i była świadoma, że nie wygląda najlepiej”). W neutralnym sensie bycia świadomym tego, że się jest i kim się jest, używa się raczej słowa *self-awareness* (które sugeruje, iż świadomość wyrasta z obserwacji siebie samego, od staroangielskiego *gewær* ‘uważny, uważnie patrzący’; por. niemieckie *gewarhen* ‘dostrzegać, zauważać’).

jednak jest to pragnienie tak silne, iż nigdy nie rezygnujemy. Można więc powiedzieć, że wiedza i poznanie są nam „zadane” jako kierunek naszych wysiłków – jest to bardziej poznawanie niż poznanie.

Takie jest też trzecie rozumienie wiedzy – to dynamiczne poznawanie. Aleksander Bogdański tłumaczy Frommowskie *knowledge* jako „poznanie”, ale chodzi nam bardziej o proces poznawania, wieloaspektowe działanie poznawcze (*cognition*), mentalnie strukturowane pozyskiwanie wiedzy i rozumienie naszego doświadczenia. Idąc krok dalej, chociaż mówimy tu o procesach operujących „na materiale” dostarczonym przez doświadczenie – w konsekwencji chodzi także o przełożenie tego, co wiemy i czego doświadczamy na działanie. Jak powiada David Danaher, odwołując się do Johna Saula: „to, co wiemy, powinno być ściśle związane z tym, co robimy, jak postępujemy” (Danaher, 2013, s. 103, z odwołaniem do: Saul, 1997, s. 181; tłum. AG).

Dochodzimy w ten sposób do czwartego wymiaru wiedzy: do przełożenia wewnętrznego dialogu, świadomości świata i samego siebie na mające wymiar etyczny i wartościujący poznanie wspólne, nakazujące iść za tym, co dobre. Wiedza o sobie ma szansę prowadzić do mądrości, *scientia* do *sapientia* (zob. hasło *Wisdom*, w: Cassin, 2014, s. 1242). Na problemy związane z tego rodzaju przejściem od wiedzy do mądrości wskazuje Olga Tokarczuk. Uznając wielką wartość wiedzy i istniejące obecnie możliwości jej gromadzenia, dzielenia się nią, weryfikowania i szerokiego udostępniania (np. dzięki Wikipedii), jednocześnie zauważa jej niewystarczalność, niemożność sięgania do tego, co stanowi istotę *sapientia*, tj. rozumienia świata i przeżywania go przez człowieka – do tego potrzebna jest literatura: „Literatura stawia więc pytania, na które nie da się odpowiedzieć przy pomocy Wikipedii, wykracza bowiem poza same fakty i wydarzenia, odwołując się bezpośrednio do naszego ich doświadczania” (Tokarczuk, 2020, s. 274).

W ramach tak szerokiego rozumienia wiedzy i poznania poruszamy się dzięki kilku powiązanim ze sobą pojęciom. Po pierwsze, jest to

świadomość, wynikająca z uważnej obserwacji świata, obserwacji siebie samego oraz uznania roli umysłu w nadawaniu sensu naszemu doświadczeniu – dla Johna Locke’a *consciousness* jest właśnie postrzeganiem tego, co przebiega przez umysł¹². Angielskie *consciousness* jest neologizmem stworzonym na oznaczenie najwyższej formy czucia i percepcji siebie (*self*), która charakteryzuje wszelkie życie, nie tylko ludzkie¹³. Łączy się zatem czytelnie z *con+scire*, które odnosi nas do związków podmiotu poznającego z otoczeniem.

Świadomość zatem to *conscientia* (*con-scientia*), wspólna znajomość rzeczy, a także powiązanie z nią *conscience*, czyli sumienie społeczne, świadomość uczynionego zła (Auvray-Assayas, 2014, s. 177). Dzisiaj sumienie traktujemy jako nasz wewnętrzny głos świadczący o naszej podmiotowości jako jednostki, a nawet tę podmiotowość ustanawiający. Jednak – jak wskazuje Nicholas Humphrey (1999) – łacińskie *conscire* pierwotnie oznaczało ‘dzielić się wiedzą szeroko’, następnie ‘dzielić się nią w wąskim gronie jako wiedzą tajemną’ (Humphrey, s. 118). To grono kurczyło się z biegiem czasu coraz bardziej, aż zaczęło obejmować tylko jedną osobę, czyli tego, kto „wie” lub „jest świadomy”. Humphrey konkluduje:

W miarę, jak rozwijała się angielszczyzna (a może raczej jak jej użytkownicy coraz bardziej introspektywnie skupiali się na sobie), znaczenie słowa *conscious* nie tylko stopniowo się zawężało, lecz dosłownie odwróciło się o 180 stopni. Przypomina to historię słowa *window*, którego znaczenie zmieniło się z ‘otwór, przez który wpada wiatr’ na ‘otwór, przez który wiatr nie wpada’. Tak też znaczenie *conscious* zmieniło się z ‘posiadający wiedzę wspólną’ na

¹² “Consciousness is the perception of what passes in a Man’s own mind” (John Locke cytowany przez Étienne Balibara, 2014, s. 180).

¹³ Słowo *consciousness* pochodzi z pracy Ralpa Cudwortha *The true intellectual system of the universe* (1678) (por. Balibar, 2014, s. 180).

‘posiadający wiedzę osobistą, prywatną, której nie dzieli z nikim oprócz siebie samego’ (Humphrey, 1999, s. 119; za: Danaher, 2013, s. 105; tłum. AG)

Podobną drogę przebyło polskie *sumienie*, które jest kalką łacińskiego *conscientia* – pierwotnie było to staropolskie *sąmnienie*, potem *sumnienie* (por. wiersz Juliusza Słowackiego pod tym tytułem), a więc wspólne mniemanie, dzielone z bliźnim-sąsiadem, czyli kimś, kto „siedzi” obok mnie – nie jest przypadkiem, iż cząstka *są* występuje w obu słowach (Długosz-Kurczabowa, 2005, s. 475–477)¹⁴. U swego źródła nasze osobiste i indywidualistycznie rozumiane sumienie jest więc wspólnym, wspólnotowym poglądem, ustanawiającym relację między mną a światem, mną a Innym.

Z kolei na relację między wewnętrznym „Ja” i „Ja” widzianym przez innych wskazuje Auvray-Assayas (2014), omawiając rozumienie *conscientia* w łacinie klasycznej. Ogólne znaczenie tego słowa, czyli ‘doświadczenie dokonania złego czynu’ było wynikiem oceny dokonanej przez innych ludzi, która mogła uruchomić dwie sprzeczne reakcje: przyjęcie określonych zewnętrznych norm za swoje (tak jakby ktoś dokonywał samosądu z zewnętrznej perspektywy) lub przeciwstawienie swoich kryteriów moralnych tym, narzucanym z zewnątrz. Mimo tej sprzeczności zauważa Auvray-Assayas – siły „wewnętrzne” i „zewnętrzne” *de facto* mają ten sam skutek, a mianowicie wzmacniają internalizację *conscientia*. W ten sposób – jak możemy rozumieć interpretację autorki – w procesie „konstruowania”

¹⁴ Zob. także <https://obcyjezykpolski.pl/sumienie/>, dostęp 10.02.2023. Zauważmy, iż angielskie *neighbour* ‘sąsiad’ (czytelne etymologicznie, bo pochodzące ze staroangielskiego *nēahbūr*, *nēa* ‘bliski’ oraz *būr* ‘mieszkaniec’) w kontekście biblijnym znaczy tyle, co ‘bliźni’ (a staropolskie *bliźny* to ‘bliski’). Por. Księga Kapłańska (19:18): “thou shalt love thy neighbour as thyself” (*Biblia Króla Jakuba*; <https://www.bible-gateway.com/>) – „będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (*Biblia Tysiąclecia*; <https://www.bibliacatolica.com.br/pl/biblia-tysiaclecia/ksiega-kaplanska/19/>).

podmiotu doświadczającego „wygrywa” to, co prywatne i jednostkowe, jednak biorą w nim udział oba te wektory sił¹⁵.

Conscientia i *sumienie* niosą też w sobie czytelny związek z angielskim *conscientiousness* i polską *sumiennością*, a więc skrupulatnością, uważnością, dbałością o szczegóły. Tak o uważności mówi Janina Duszejko w powieści Olgi Tokarczuk *Prowadź swój pług przez kości umarłych*:

Trzeba mieć oczy i uszy otwarte, kojarzyć fakty. Widzieć podobieństwo tam, gdzie inni widzą całkowitą odmiennosc, pamiętać, że pewne wydarzenia dzieją się na różnych poziomach lub, mówiąc innymi słowami, wiele znaczeń jest aspektami tego samego. I że świat jest wielką siecią, że jest całością i nie ma żadnej rzeczy, która byłaby osobna. Że każdy, najmniejszy nawet fragment świata związany jest z innymi skomplikowanym Kosmosem korespondencji, które trudno jest przeniknąć zwykłemu umysłowi. Tak to działa (Tokarczuk, 2009, s. 72).

To skupienie się na szczegółach pozwala nam – jak mówi Tokarczuk – „przejąć się drugim bytem” (Tokarczuk, 2020, s. 288), odnajdywać podobieństwa między mną a Innym, Drugim, owym *neighbour* w sensie ‘bliźni’, nie tylko w sensie ‘sąsiad’, czyli „swój”. Z charakterystyczną dla siebie umiejętnością syntezy, tak ujmuje to Kapuściński:

¹⁵ Zarysowaną powyżej wielowątkową relację między wiedzą, (samo)świadomością i sumieniem dokładniej omawia w tym samym słowniku pojęć filozoficznych Étienne Balibar (2014), autor obszernego hasła-artykułu, uwzględniającego jednocześnie *consciousness*, *conscience* i *awareness*. Balibar patrzy na problem szeroko, poświęcając wiele uwagi językowym szczegółom tej relacji, od klasycznej greki, poprzez łacinę, do trzech ważnych języków filozofii europejskiej: francuskiego, niemieckiego i angielskiego.

Świat był dla mnie zawsze wielką wieżą Babel. Jednak wieżą, w której Bóg pomieszał nie tylko języki, ale także kulturę i obyczaje, namiętności i interesy, i której mieszkańcem uczynił ambiwalentną istotę łączącą w sobie „Ja” i „nie-Ja”, siebie i Innego, swojego i obcego (Kapuściński, 2006, s. 49–50).

Według tej koncepcji każdy mieszkaniec świata jest zarówno swój, jak i obcy; jest zarówno punktem odniesienia, jak i Innym, którego do tegoż punktu odnosimy. Jest zarówno „Ja”, jak i bliźnim-sąsiadem w relacji do innego „Ja”. W kontekście polsko-białoruskiej granicy, od którego rozpoczęliśmy nasze rozważania, ów Drugi, który z narażeniem życia pokonuje zaporę graniczną i przedziera się przez puszcę, nie musi być Innym w sensie „obcym”, lecz w równej mierze sąsiadem, bliźnim, punktem odniesienia dla mnie. Jest kimś, z którym dzielę (choć może o tym nie wiem) wiele wspólnych wartości, współkształtuję nasze zbiorowe sumienie (*conscience, conscientia*), który na równi ze mną ma świadomość siebie samego i otaczającego go świata (*consciousness*) i który w tym samym stopniu co ja boryka się z problemem poznania (i poznawania) świata.

Podsumowanie. Wiedza – poznawanie – odpowiedzialność – czułość

Kiedy zatem Fromm mówi o wiedzy jako o jednym z podstawowych aspektów miłości, ma na myśli nieustanne poznawanie jej przedmiotu, ciągłą wewnętrzną aktywność duszy: „jeżeli kocham, jestem w stanie ciągłego aktywnego zainteresowania przedmiotem mojej miłości, [...] ciągłej świadomości, pogotowia i aktywności” (Fromm, 1971, s. 142). To połączenie zaangażowanej uwagi, dążenia do poznania i nastawienia na wiedzę Fromm rozwija, wychodząc od prostych i stanowczych stwierdzeń Paracelsusa, którego słowa wykorzystuje jako motto swojego traktatu: „ten,

kto nic nie wie, nic nie kocha. Ten, kto nic nie robi, nic nie rozumie. [...] Im więcej wiedzy wiąże się z jakimś przedmiotem, tym większa jest miłość” (Paracelsus, w: Fromm, 1971, s. 13). Tylko taki stan uważnego i aktywnego skupienia pozwala na praktykowanie sztuki miłości oraz – pomimo niemożności całkowitego poznania siebie i Drugiego – daje nadzieję na spełnienie. Tak rozumiana wiedza/poznanie odgrywa w koncepcji Fromma, a potem Bell Hooks, kluczową rolę – zamykanie się przed nią to świadoma rezygnacja z czułości, która dla Tokarczuk jest „najsłabszą odmianą miłości”. To także ucieczka od odpowiedzialności, którą Hooks (2001a, s. 8) uznaje za inny wymiar miłości, a która dla Tokarczuk jest niejako zadaniem stojącym przed czułym, czwartoosobowym narratorem:

Widzieć wszystko oznacza też zupełnie inny rodzaj odpowiedzialności za świat, ponieważ staje się oczywiste, że każdy gest „tu” jest powiązany z gestem „tam”, że decyzja podjęta w jednej części świata skutkuje efektem w innej jego części, że rozróżnienie na „moje” i „twoje” zaczyna być dyskusyjne (Tokarczuk, 2020, s. 285).

Poczucie odpowiedzialności może nas z kolei popchnąć do tego, by – posługując się tytułem innej z książek Kapuścińskiego – „dać głos ubogim”, czyli tym, którzy są pozbawieni głosu:

Człowiek może być ubogi nie dlatego, że nic nie zjadł, ale dlatego, że jest nieszanowany, poniżany, lekceważony, pogardzany. Ubóstwo to stan społeczny i mentalny powodujący, że człowiek nie widzi wyjścia z sytuacji, w jakiej się znalazł. [...] Ubóstwo to stan niemożności wypowiedzenia się (Kapuściński, 2008, s. 34).

Poza samą możliwością wypowiedzenia się, głos to także „sposób, w jaki można osiągnąć zrozumienie” przez innych (Blommaert, 2005, s. 4), o ile ma

się językowe środki do tego potrzebne (Blommaert, 2005, s. 234), a przede wszystkim jeśli to, co mówimy zostanie uznane za „warte usłyszenia” (Hymes, 1996, s. 64). W tym kontekście odpowiedzialność odbiorcy to odpowiedzialność polegająca na uznaniu podmiotowości tego, kto chce mówić lub przynajmniej chce, by jego historia została opowiedziana. Współczesny polski dyskurs publiczny jest w tym wymiarze w dużym stopniu asymetryczny, słychać w nim bowiem donośny głos ubogich z Ukrainy, nieco słabiej ubogich z Białorusi, a bardzo słabo ubogich migrantów z polsko-białoruskiej granicy (wspomniany 6. numer *Gazety Strajkowej* Archiwum Protestów Publicznych jest jednym z chlubnych wyjątków). Uznanie ich głosu za „wartego usłyszenia” jest praktykowaniem wiedzy, poznania, samoświadomości i społecznego sumienia, o których w sposób mniej lub bardziej bezpośredni i *de facto* jednym głosem mówią Erich Fromm, Ryszard Kapuściński, Olga Tokarczuk i Bell Hooks. Ta wiedza/ poznanie to jeszcze nie czułość, ale bez niej czułości i miłości być nie może.

Bibliografia

- Auvray-Assayas, C. (2014). Conscientia. W: B. Cassin (red.), *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon* (s. 177). Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Balibar, É. (2014). Consciousness, conscience, awareness. W: B. Cassin (red.), *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon* (s. 174–187). Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Barbaruk, M. (2021). Nowe media czułości. *Konteksty*, 332(1–2), 81–86. Pobrano 10 lutego 2023 z <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1013458>
- Bednarek-Bohdziewicz, A. (2021). Poza ramy i kadry, czyli literatura jako świadectwo. Wokół mowy noblowskiej Olgi Tokarczuk „Czuły narrator”. *Konteksty*, 332(1–2), 87–91. Pobrano 10 lutego 2023 z <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1013467>
- Blommaert, J. (2005). *Discourse: Key topics in sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassin, B. (red.) (2014). *Dictionary of untranslatables. A philosophical lexicon*. S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, M. Syrotinski, E. Apter, J. Lezra i M. Wood (tłum.). Princeton–Oxford: Princeton University Press.

- Danaher, D. S. (2013). Ethnolinguistics and literature: The meaning of *svědomí* 'conscience' in the writings of Václav Havel. W: A. Głaz, D. S. Danaher, P. Łozowski (red.), *The linguistic worldview. Ethnolinguistics, cognition and culture* (s. 93–113). London: Versita Ltd., De Gruyter Open Poland.
- Długosz-Kurczabowa, K. (2005). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: PWN.
- Falkowska, M. (2022). Czułość we współczesnej polszczyźnie na tle koncepcji Olgi Tokarczuk. W: L. Saicová Římalová (red.), *Já – ty, my – oni. Člověk jako bytnost společenská / Ja – ty, my – oni. Człowiek jako istota społeczna* (s. 46–63). Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- Fromm, E. (1956). *The art of loving*. New York: Harper & Row.
- Fromm, E. (1971). *O sztuce miłości*. A. Bogdański (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gazeta Strajkowa #6. (2021). Archiwum Protestów Publicznych. Pobrano 6 lutego 2023 z <https://archiwumprotestow.pl/app/uploads/2021/11/app6-4web.pdf>
- Głaz, A. (2022). Co zyskujemy żyjąc pomiędzy? Czułość według Olgi Tokarczuk w przekładzie na inne języki. *Etnolingwistyka*, 34, 265–286. [DOI: 10.17951/et.2022.34.265].
- Grzegorzczukowa, R. (2017). Pojęcie czułości w rozumieniu papieża Franciszka na tle danych językowych. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica*, 12, 112–119. [DOI: 10.24917/20831765.12.11].
- Hooks, B. (2001a). *All about love. New visions*. New York: William Morrow – HarperCollins Publishers.
- Hooks, B. (2001b). *Salvation. Black people and love*. New York: Perennial – HarperCollins Publishers.
- Humphrey, N. (1999). *A history of the mind: Evolution and the birth of consciousness*. New York: Copernicus.
- Hymes, D. H. (1996). *Ethnography, linguistics, narrative inequality: Toward an understanding of voice*. London: Taylor & Francis.
- Kajtoch, W. (2021). *Wykład wykładu. Rzecz o mowie noblowskiej Olgi Tokarczuk*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kapuściński, R. (2006). *Ten Inny*. Kraków: Znak.
- Kapuściński, R. (2008). *Dałem głos ubogim*. M. Szymków, J. Wajs (tłum.). Kraków: Znak.
- Kapuściński, R. (2010). *Tłumacz – postać XXI wieku. Ryszard Kapuściński – pisarz, reporter, poeta*. Pobrano 10 lutego 2023 z <https://kapuscinski.info/tlumacz-postac-xxi-wieku/> [oryg. *Gazeta Wyborcza* 4.06.2005]
- Kapuściński, R., Bereś, W., Burnetko, K. (2007). *Kapuściński: nie ogarniam świata*. Warszawa: Świat Książki.
- Klinger, M. (2021). „Hymn o czułości” Olgi Tokarczuk – próba egzegezy. *Konteksty*, 332(1–2), 65–73. Pobrano 1 lutego 2023 z <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1013452>
- Legutko, M. (2021). Nowa broń Łukaszenki. *Gość Niedzielny*, (29), 22.07.2021. Pobrano 6 lutego 2023 z <https://www.gosc.pl/doc/6987309.Nowa-bron-Lukaszenki>
- Peck, S. (2002). *The road less travelled. A new psychology of love, traditional values and spiritual growth*. New York: Simon and Schuster.

- Rumiz, P. (2008). Wprowadzenie. Buty. W: R. Kapuściński, *Dałem głos ubogim* (s. 9–15). M. Szymków (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Saul, J. R. (1997). *The unconscious civilization*. New York: The Free Press.
- Szef MSWiA, (2022). Szef MSWiA: działania białoruskiego reżimu na polskiej granicy miały aprobatę Kremla. *Polskie Radio* 02.04.2022. Pobrano 18 lutego 2023 z <https://www.polskieradio.pl/399/7975/Artykul/2931893,Szef-MSWiA-dzialania-bialoruskiego-rezimu-na-polskiej-granicy-mialy-aprobate-Kremla>
- Tabakowska, E. (2020). Tenderness: General commitments of literary translation. *Visnik Kyivs'kogo Lingvistychnogo Universytetu, Seria Filologia*, 32(1), 105–113. [DOI: 10.32589/2311-0821.1.2020.207245].
- Surmiak, W. T. (2020). Teologia czułości papieża Franciszka i jej dwudziestowieczne filozoficzno-teologiczne antecedeny. *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 15, 79–98. [DOI: 10.31743/snt.8430].
- Tokarczuk, O. (2009). *Prowadź swój pług przez kości umarłych*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk, O. (2019). *Czuły narrator. Przemowa noblowska Olgi Tokarczuk*. Svenska Akademien/The Nobel Foundation, 7.12.2019. Pobrano 15 grudnia 2019 z <https://www.nobelprize.org/uploads/2019/12/tokarczuk-lecture-polish.pdf>
- Tokarczuk, O. (2020). *Czuły narrator*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.