

Dominika Dziurosz-Serafinowicz
ORCID: 0000-0002-1084-1044
Uniwersytet Gdański

Wartość słowa. Etyczne znaczenie dialogu ustrukturyzowanego relacją pytanie—odpowiedź w filozofii Józefa Tischnera

ABSTRAKT

Rolę słowa podkreśla wielu etyków i filozofów. Istotnym wymiarem analizy słowa wykorzystywanego w relacjach międzyludzkich jest jego wartość. Od wartości słów zależy etyka, ponieważ bez szczyrych słów nie można prowadzić prawdziwego dialogu, a także budować społeczności opartej na zaufaniu. W niniejszym artykule autorka stara się ukazać, że w takich ramach filozoficznych główną rolę odgrywa relacja pytanie—odpowiedź, która jest podstawową strukturą dialogu. Szczególną uwagę znaczeniu zadawania pytań poświęcił polski filozof i ksiądz Józef Tischner, który w pytaniu widział rodzaj prośby w świecie duchowej biedy, która wymaga etycznej odpowiedzi. Autorka przedstawia również jego oryginalną filozofię dramatu, zwłaszcza w odniesieniu do wyrażanego przez niego poglądu na dialogiczną relację między osobami, a następnie relacje wewnątrz różnych grup – od wielkich społeczeństw i narodów po małe wspólnoty. W artykule ukazano także etyczne, aksjologiczne i antropologiczne znaczenie dialogu, a także jego agatologiczny i ontologiczny charakter, który jest ustrukturyzowany relacją pytanie—odpowiedź, stanowiącą podstawę pogłębionej komunikacji.

SŁOWA KLUCZOWE

filozofia dialogu, Józef Tischner, personalizm, etyka słowa, etyczny wymiar dialogu

SPI Vol. 25, 2022/3
e-ISSN 2450-5366

DOI: 10.12775/SPI.2022.3.006pl
Nadesłano: 25.05.2022
Zaakceptowano: 29.07.2022

Wprowadzenie

Zarys etycznego problemu używania słów

Poszukując z etycznej perspektywy wartości i znaczenia słowa, należy zadać kilka istotnych pytań: Jaka jest wartość słowa? Jak cenne są słowa w dzisiejszym świecie? Czy słowa mają jakieś znaczenie? Czy możemy ufać słowom? Czy możemy w nie wierzyć? Czy powinniśmy na nich polegać? Wartość słowa jest zakorzeniona w Biblii, o czym mówi prolog Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Mając także na uwadze Peirce’owską myśl, że „znak, czyli representamen, to coś, co oznacza dla kogoś coś pod jakimś względem lub w jakimś charakterze” (Peirce 1955: 99), warto zapytać o świat, który stoi za słowami. Podajmy prosty przykład: Jeśli mówisz mi, że jutro spotkamy się o godz. 7 rano – w jakim stopniu oznacza to, że chcesz się ze mną spotkać jutro o 7 rano? Jaki świat stoi za naszymi słowami: Czy jest to nadal świat, który jest reprezentowany przez te słowa? Jak głęboko – lub też jak płytko – słowa są dziś wypełnione deklarowanym znaczeniem? Jak bardzo potrafią one być puste?

Podchodząc do tych kwestii z klasycznego punktu widzenia, zauważamy, że problem ten jest mocno związany z semantyczną analizą języka, ale w rzeczywistości wykracza daleko poza ramy epistemiczne. Istnieje również etyczny wymiar tego problemu, który podkreśla autentyczność i brak kłamstwa w wypowiedzianych słowach. Teoretycznie za konkretnym słowem, które ktoś wypowiada, może stać wszystko. Niestety, nie istnieje jednak żaden dający się udowodnić i konieczny związek między słowem a światem. Arystotelesowsko-tomistyczne *adaequatio rei et intellectum*, które należałoby wzbogacić o *et verbum*, jest raczej imperatywem etycznym niż koniecznością ontologiczną. Chodzi o to, że np. jeśli ci powiem, że cię kocham, to równie dobrze mogę powiedzieć, że jesteś dla mnie wszystkim, mimo że po prostu nic do ciebie nie czuję. Ta druga opcja byłaby oczywiście kłamstwem, ponieważ za moimi słowami o miłości nie kryje się żadne miłosne nastawienie do ciebie. Innymi słowy, za słowami może stać wszystko, nic, albo dokładnie to, co słowa mają reprezentować. Ta trzecia opcja jest najbardziej etyczna, gwarantuje ona zarówno najszczerze słowo, jak i najbardziej przejrzysty świat,

co Konfucjusz wyjaśnia w swojej koncepcji *zhèngmíng* (dosłownie „prostowanie pojęć”):

Gdy protokół nie jest ustanowiony poprawnie, nie przyjmuje się tego, co powiedziane; kiedy powiedziane nie jest akceptowane, sprawy nie są załatwiane; kiedy sprawy nie są załatwiane, obyczaje i muzyka nie kwitną, wyroki i kary nie są wykonywane; kiedy wyroki i kary nie są wykonywane, ludzie dziczeją. Tedy jeśli zostanie ustanowiony protokół, człek szlachetny może zacząć mówić, a co powiedziane, będzie uczynione. Co człek szlachetny mówi, mówi poważnie (Konfucjusz, *Dialogi konfucjańskie*, XIII, 3).

Według wielu etyków i pedagogów odpowiednio i poprawne słowo stanowi *conditio sine qua non* pokojowej i racjonalnej wspólnoty, co więcej – harmonijnego społeczeństwa zbudowanego na zaufaniu. Zaufanie jest możliwe tylko wtedy, gdy słowa, które przekazujemy, nie zawodzą. Budowanie zdrowej wspólnoty (każdego rodzaju: grupy szkolnej, organizacji społecznych, szkół itp.) jest ściśle powiązane z komunikacją. Szczególnie w ramach edukacji etycznej należy mieć świadomość siły słów i ich roli w kształtowaniu dobrych bądź też złych relacji międzyludzkich. Idea ta jest bardzo żywa w oryginalnej polskiej filozofii dramatu stworzonej przez Józefa Tischnera (1931–2000), katolickiego księdza, filozofa i wykładowcy. W niniejszym artykule chciałbym przedstawić jego spojrzenie na słowo, które w jego oryginalnej filozofii dramatu opiera się zasadniczo na dialogu skonstruowanym wokół relacji: pytanie–odpowiedź.

Pogląd Józefa Tischnera na słowo: Wstępny klucz do dialogu i zrozumienia struktury: pytanie–odpowiedź

Filozofia Tischnera jest inspirowana wieloma tradycjami filozoficznymi, w tym personalizmem, filozofią dialogu, egzystencjalizmem, tomizmem i fenomenologią. To dlatego jego autorska filozofia dramatu jest tak bardzo bogata i katolicka w swoich inspiracjach. Nie analizuje on człowieka jako bytu osamotnionego, ale jako osobę dramatyczną, która spotyka innego i poprzez dialog tworzy różne relacje interpersonalne. W naszej interpretacji poglądów Tischnera człowiek jest zasadniczo egzystencjalnie usytuowany w sytuacji dramatu, gdyż dialog opiera się na zadawaniu pytania i udzielaniu odpowiedzi. Moje pytanie rodzi się z prawdziwej biedy i potrzeby odpowiedzi, dlatego za słowem, które przychodzi w odpowiedzi na

moje pytanie, nie może stać nic poza prawdą. W przeciwnym razie na pytającego spada wielkie cierpienie. Takie moralnie zabarwione spojrzenie na słowo jest konsekwencją postulowanego związku między prawdziwością słów a szczęśliwą wspólnotą, czego związek przyczynowy opiera się na szczerości zadawanego pytania i możliwości uzyskania adekwatnej odpowiedzi. Tylko wtedy, gdy autentycznie mnie o coś prosisz, mogę ci szczerze odpowiedzieć. Tylko wtedy, gdy ja szczerze odpowiadam na twoje pytanie, ty możesz usłyszeć słowa, które są godne zaufania. To z kolei buduje nasz dialog interpersonalny, który decyduje o charakterze wspólnoty.

Można podać przykład: Jeśli wołasz o pomoc, moja odpowiedź na twoje wezwanie jest właściwa tylko wtedy, gdy ty potrzebujesz pomocy; moja pomoc może być dobra, zarówno dla ciebie, jak i dla mnie. W przeciwnym razie – jeśli twoja prośba o pomoc nie jest naprawdę znacząca – ja, z moją szczerą odpowiedzią, wkraczam w świat fałszu i moje działania stają się puste. Gdybym się dowiedziała, że nie potrzebujesz mojej pomocy, znalazłabym się w bezsensownym świecie kłamstw, co zniszczyłoby moją duszę. Co więcej, jeśli będziesz zachowywał się w ten sposób wiele razy, to w pewnym momencie nie będę ufała twoim słowom. Nie można zbudować relacji opartej na zaufaniu, jeśli jedna ze stron dialogu nie jest szczerą.

Co więcej, kiedy ktoś inny woła o pomoc – a naprawdę jej potrzebuje – ja odmówię odpowiedzi, ponieważ na podstawie moich doświadczeń będę podejrzewała, że za tymi słowami nie kryje się prawdziwe wołanie. W tym wypadku daję pustą odpowiedź na twoją prawdziwą prośbę, a ty pozostaniesz wtedy osamotniony w swoim wołaniu w świecie pustki i beznadziei. Również w tym wypadku nie można stworzyć relacji opartej na zaufaniu. Na następnym poziomie naszego dialogu problem może znów się pojawić, ponieważ nawet jeśli odpowiem zgodnie z prawdą na twoją szczerą prośbę, ty nie będziesz potrafił wysłuchać moich słów i postawisz mnie w moralnie trudnej sytuacji. Cała moja energia poświęcona na wysłuchanie twojej prośby, rozważenie zasadności mojej odpowiedzi i sama szczerą odpowiedzią – wszystko to zostanie zmarnowane, jeśli nie docenisz mojej odpowiedzi. Ta potencjalna porażka w dialogu może mieć miejsce na każdym poziomie. To rozczarowanie w relacji pytanie–odpowiedź może się pogłębiać bez końca. Wreszcie słowa niosące kłamstwo generują cierpienie w relacjach międzyludzkich, co utrudnia budowanie

harmonijnej wspólnoty. Jednym z realnych przykładów takiego historycznego kłamstwa była brama obozu zagłady Auschwitz, na której widniał napis *Arbeit macht frei*. Ten manifest skierowany przez nazistów do więźniów ich „obozu pracy” odnosił się wprost do przeciwnego świata – nie do obiecanego świata wolności, ale do świata całkowitego zniewolenia. Ludzie w czasie II wojny światowej, którzy prosili o przywrócenie im wolnego życia, otrzymali coś przeciwnego – więzienie i śmierć – wbrew wypowiedzanym do nich słowom.

To drastyczne i makabryczne kłamstwo pokazuje, jak głęboko szkodliwe i złe może być kłamstwo. Niszczycielską moc kłamstwa widać nie tylko w historii, ale także w wielu tradycjach religijnych. Oprócz wspomnianego już konfucjanizmu, podobny etyczny zakaz kłamstwa znajdujemy w judaizmie: „Nie będziesz rozgłaszał fałszywych wieści” (Wj 23,1). Podobnie w świecie arabskim Allah mówi: „I będziesz mówił do ludzi dobre słowa”. W ramach buddyzmu istnieją cztery rodzaje poprawnej mowy, z których jednym są słowa prawdy, które muszą być prawdziwe, szczere i nieobłudne. Oczywiście, przyjmując Dekalog, chrześcijaństwo zawsze potępiało także fałszywe doniesienia. Również w obrębie chrześcijańskiej tradycji duchowej powstała oryginalna filozofia, która cechuje się najwyższą troską o słowo: filozofia dramatu Józefa Tischnera. Ten polski myśliciel nie jest jednak samotną wyspą na filozoficznym oceanie. Współcześnie wielu polskich filozofów i językoznawców analizuje wartość słowa w duchu Tischnerowskiej filozofii dialogu, a dla niektórych filozofów relacja pytanie–odpowiedź posiada najwyższe filozoficzne znaczenie. Dlatego też nieunikniona wydaje się analiza myśli Tischnera podejmowana z perspektywy innych twórców. Wreszcie, podchodząc krytycznie do Tischnerowskiego rozumienia dialogu i jego znaczenia, powinniśmy mieć świadomość, że do analizy słów możemy podchodzić na wiele różnych sposobów: od skrajnego traktowania słów jako niewyróżniających się strumieni dźwięków – podobnych do szumu wiatru czy śpiewu ptaków (jak wtedy, gdy słyszymy język, którym nie umiemy się posługiwać) – poprzez uznawanie słów za znaki, które będą bardziej lub mniej adekwatnie przedstawiać jakiś świat, do traktowania słów bardzo poważnie, przypisując im moc przekazywania nam tego, co mamy robić, jak w przypadku rozkazu kapitana czy wyroku sędziego. Wypowiedane słowo może być traktowane bardzo niepoważnie, znacząco lub absolutnie

poważnie. Wartość słów wydaje się zależeć od naszej woli wypowiedzenia i traktowania ich w sposób sensowny.

Nasza analiza Tischnerowskiej filozofii dramatu pokazuje, że budująca dialog relacja pytanie–odpowiedź ma głębokie znaczenie etyczne. Nie chodzi tu tylko o to, że pytając mamy nadzieję na uzyskanie poprawnej czy prawdziwej odpowiedzi; chodzi raczej o to, że skoro ten, kto pyta, ma otrzymać odpowiedź, to ten, kto odpowiada, staje się odpowiedzialny za odpowiedź. Jeśli ktoś jest zatem odpowiedzialny za odpowiedź, można go oceniać z moralnego punktu widzenia. Rozwijając poniżej tę myśl, przedstawimy kluczowe pojęcia Tischnerowskiej filozofii dialogu i dramatu. Jak zobaczymy, pojęcia te zanurzone są w specyficznym słownictwie filozofii dramatu. Będziemy je zatem wyjaśniać, odwołując się do kilku różnych tradycji filozoficznych.

Filozofia Józefa Tischnera

Wprowadzenie

Józef Tischner wychował się we wsi Łopuszna w górach południowej Polski. Studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie u Romana Ingardena, był profesorem filozofii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Pozostawał związany z ruchem „Solidarności”, krytykował marksizm i komunizm. Stworzył oryginalną filozofię dramatu, zanurzoną w filozofii dialogu i egzystencjalizmie.

Aby zrozumieć jego całkowicie nowe spojrzenie na metaforę dramatu, jako na sposób rozumienia ludzkiej egzystencji, trzeba przede wszystkim pamiętać, że filozofia Tischnera wpisuje się w paradygmat dialogiczny w filozofii, o czym choćby świadczy jego stwierdzenie: „Etyką jest to, co się dzieje między nami. Gdyby między nami nie było jakiejś tajemniczej więzi dialogicznej, nie byłoby etyki” (Tischner 2012: 263). Tym samym istotne jest dla niego, że dialog stanowi podstawę etyki.

Jarosław Jagiełło, jeden z interpretatorów Tischnera, również podkreśla znaczenie dialogu. W artykule *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera* (2020) omawia ewolucję myśli Tischnera. Przede wszystkim twierdzi, że jego filozofia wyrasta z refleksji nad wartościami etycznymi, co prowadzi go do sformułowania koncepcji aksjologicznego ja. Następnie filozofia Tischnera ewoluuje

w kierunku refleksji nad dramatem człowieka, co wyraża się w jego koncentracji na charakterystycznej triadzie: osoba, scena i czas. Dramat zawsze rozgrywa się w dialogowym spotkaniu osób. Myśl Tischnera kończy się agatologią, która zawiera konkluzję, że aby ocalić człowieka znajdującego się w dramatycznej egzystencji potrzebne jest dobro i Bóg. Jagiełło dodaje również, że „choć aksjologiczny rys myśli antropologicznej Tischnera jest faktem rzucającym się w oczy ze szczególną mocą, to jednak nie można powiedzieć, że wczesny Tischner próbuje zredukować filozofię człowieka do filozofii wartości, antropologię do etyki” (Jagiełło 2020: 44).

W niniejszym artykule najważniejszym elementem analizy jest dialog – rozumiany jako sfera spotkania dwóch osób w sensie etycznym, aksjologicznym i agatologicznym. Tischnerowskie rozumienie dialogu jest bardzo głębokie, posiada wiele wymiarów i jest zakorzenione w wielu tradycjach filozoficznych. Jak zobaczymy później, dialog jest zasadniczo skonstruowany wokół paradygmatu: pytanie–odpowiedź.

Filozofia dramatu

Józef Tischner konstruuje oryginalną antropologię z perspektywy człowieka rozumianego jako byt dramatyczny. Dramat osoby rozgrywa się w tym świecie – stanowiącym dla niej scenę – wśród jej współczesnych, którzy są postrzegani jako aktorzy w sztuce. Na scenie tej sztuki upływa określony czas – to czas naszego życia. Cała egzystencjalna sytuacja człowieka wrzuconego w świat (w j. niemieckim: *in-der-Welt-Sein*) porównywana jest do sytuacji aktora w sztuce.

Ludzki dramat rozgrywa się w obrębie fenomenu mowy: najpierw mówimy, zadajemy pytania. Dlatego dla Tischnera mowa (w j. francuskim: *parole*) jest uprzednia wobec języka (w j. francuskim: *langue*):

Mowa polega na wydarzeniu, a język jest możliwością wydarzenia, w tym sensie, że mając język, mając struktury gramatyczne, semiotyczne, semantyczne, człowiek może mówić, ale nie znaczy to, że będzie mówił. Natomiast mowa jest wejściem w możliwości, w sferę rzeczywistości, w sferę faktu. Pod tym względem mowa zdecydowanie wykracza poza wszelki język (Tischner 2012: 260).

Polski filozof przejmując tę myśl od Emmanuela Lévinasa, który koncentrował się na analizie mowy zamiast na analizie języka

(Tischner 2012: 261). Tischner stwierdza, że mowa jest nieredukowalna do relacji między podmiotem a przedmiotem, ponieważ rzeczy są danymi opisywalnymi, a ludzie się ujawniają. Różnica między ludźmi a rzeczami polega na możliwości odpowiedzi i uczestnictwa w dialogu: „Gdyby nie to, że drugi mnie zapytał, w ogóle nie byłoby systemu znaków, a więc dopiero fakt, że ktoś mnie zapytał i ja odpowiadam, jest źródłem struktur semantycznych i semiotycznych” (Tischner 2012: 262). Zwraca też uwagę, że „Jeżeli nie ma dialogu, porozumienia, jeżeli nie ma chęci do uczestniczenia w wydarzeniu, to wydarzenie intencjonalne nie zaistnieje” (Tischner 2012: 234).

Ten bardzo wyrafinowany aspekt relacji międzyludzkich analizował również Friedrich Nietzsche, który optował za rozumieniem dialogu w kategoriach porządku i posłuszeństwa w jego znanej relacji pan–niewolnik. Tischner stara się odróżnić relację posłuszeństwa od relacji „pójścia za mną” i „pójścia za tobą”, która według niego jest podstawą właściwego dialogu (Tischner 2012: 33). Jego zdaniem, taki rodzaj relacji buduje wzajemność. Wspólnota niewzajemna ma miejsce wtedy, gdy jedna strona dialogu nie podąża za drugą. Jak pisze: „«Ja» idę za, ale «on» nie idzie za mną i nie ma tutaj relacji wzajemności” (Tischner 2012: 233).

Według Tischnera prawdziwa egzystencja może zaistnieć dzięki prawdziwej mowie. Podobną ideę wysunął Martin Heidegger, który wskazał na zasadniczą różnicę między *Gerede* a *Rede*. Według niego tylko to drugie prowadzi do autentycznego sposobu życia, a następnie do *Mit-sein* podbudowanego przez *Sorge*. Jak twierdzi Tischner: „Przeciwieństwem *Gerede* jest *Rede* (mowa), które opisując w postaci autentycznych i nieautentycznych sposobów bycia, Heidegger przeciwstawia sobie” (Tischner 2012: 196).

Aleksander Bobko (2007: 12) zwraca uwagę, że wolność w filozofii Tischnera zobowiązuje do wzięcia odpowiedzialności za siebie i innych oraz umożliwia autentyczne spotkanie z innymi. „Odpowiedzialność jest kategorią etyczną. Aby zatem wyjaśnić rodowód odpowiedzi na pytanie, trzeba sięgnąć do pierwiastka etycznego” (Tischner 1998a: 90). Chcąc to wyjaśnić, Tischner dodaje: „Nie znajduję poza sobą żadnej takiej siły, która by mogła wymusić na mnie odpowiedź. Związek między pytaniem a odpowiedzią nie jest związkiem przy czynowym. W jakimś sensie miał rację Gottfried Leibniz, gdy mówił, że «monady są bez okien». Jeśli dam odpowiedź, to tylko dlatego, iż sam zechcę” (Tischner 1998a: 89). Tischner dalej kontynuuje:

Wokół mnie i obok mnie znajdują się ludzie, szczególnie ci, będący uczestnikami tego samego dramatu, w którym i ja biorę udział. Wbrew rozpowszechnionym poglądom nie widzę ich, nie słyszę, nie dotykam i w ogóle nie spostrzegam. To bowiem, co spostrzegam, jest tylko zewnętrżnością, a nie człowiekiem jako człowiekiem, innym jako innym. Inny człowiek jako człowiek może pojawić się dopiero wtedy, gdy – nie wykluczając całej „zewnętrżności” – stanie przede mną jako uczestnik mojego dramatu. Uczestnictwa w dramacie nie mogę ani słyszeć, ani widzieć – wymaga ono całkiem innego otwarcia niż otwarcie właściwe świadomości intencjonalnej. Inny człowiek staje wobec mnie poprzez jakieś roszczenie, w którego następstwie powstaje we mnie poczucie zobowiązania. Świadomość tego, że drugi jest obecny, dopełnia się jako świadomość roszczenia – roszczenia, które zobowiązuje. Oto do moich uszu dochodzi twoje pytanie. Jest chwila ciszy, wspólnej terażniejszości. Oczekujesz na odpowiedź. Trzeba dać odpowiedź. To trzeba a jest istotne (Tischner 1998a: 9).

Głównymi czynnikami tego dramatu egzystencjalnego są więc osoba, scena i czas. Tischner pisze: „Być istotą dramatyczną znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami” (Tischner 1989a: 7). Dalej wyjaśnia, że czas dramatyczny to „czas, który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu. Czas dramatyczny wiąże mnie z tobą, a ciebie ze mną i wiąże nas ze sceną, na której toczy się nasz dramat” (Tischner 1998a: 8). Dramat zatem rozgrywa się między jedną a drugą osobą. Jest wypełniony napięciami i przebiega pomiędzy różnymi punktami zwrotnymi tragedii. Perypetie aktorów w ich dramacie-życiu – jak się okaże – rozpięte są między dwoma podstawowymi punktami dialogu: pytaniem i odpowiedzią.

Filozofia dialogu

Filozofia Tischnera to nie tylko oryginalna filozofia dramatu, ale także filozofia dialogu. Znaczenie słowa wypowiedzianego w środowisku społecznym wynika z faktu, że odpowiedź wiąże mnie z osobą, która zadaje mi pytanie, a pytanie, które ktoś mi zadaje, wiąże nas w tym sensie, że stajemy się jednością dialogiczną: „Związek, jaki powstaje między zapytany a pytającym, nazywamy związkiem dialogicznym” (Tischner 1998a: 90). Dialog przebiega między dwoma podmiotami i rozgrywa się w świecie słów. Warto podkreślić, że kluczową rolę w filozofii Tischnera odgrywa dialog. Ma on swoje najwyższe znaczenie, gdyż jest sposobem komunikacji.

Trzeba jednocześnie zauważyć, że nie każda tradycja filozoficzna ujmuje język jako zespół relacji między ludźmi (w j. łacińskim: *lingua ac communitas*). Bardzo często mówimy w tym celu, aby przepowiedzieć (Augustyn), aby odróżniać rzeczy użyteczne od bezużytecznych, oddzielać sprawiedliwych od niesprawiedliwych (Arystoteles), czy też aby dzielić się swoimi myślami z innymi ludźmi (Tomasz z Akwinu). Język może być również traktowany jako sposób przypominania sobie o wrodzonej wiedzy, którą posiadamy jako idee (Platon), może być wyrazem pracy naszego ducha (Humboldt), naszego wewnętrznego życia i wolności (Swedenborg), czy też naszego stosunku do świata (Schelling) (Andrzejewski 2016). Jeśli chodzi o sam dialog, to również może być on różnie rozumiany. Najbardziej wielowymiarowe i poważne podejście do dialogu reprezentują filozofowie dialogu, do których z pewnością należy Tischner. Witold P. Glinkowski w książce *Człowiek w dialogu* postuluje wręcz, że jesteśmy *homo dialogi*, gdyż „człowiek jako istota wyjątkowa, bezprecedensowa na tle ontycznego uniwersum zawdzięcza swoje istnienie dialogowi, do którego został zaproszony” (Glinkowski 2020: 15).

Sam Tischner twierdzi, że „każdy język jest językiem, który się kieruje do kogoś – mówiąc, mówimy do kogoś albo mówimy z kimś. I to «z kimś» albo «do kogoś» nazywa się wymiarem komunikatywnym, komunikacyjnym albo wymiarem dialogicznym” (Tischner 2012: 258–259). Warto zauważyć, że dialogowi poświęcano uwagę już w obrębie starożytnej tradycji filozoficznej. Widać to między innymi w tzw. trzech sitach mowy Sokratesa (prawda, dobro i konieczność/użyteczność); pięciu kanonach retoryki – inwencji, układzie, stylu, pamięci i wygłaszaniu mów; trzech funkcjach retoryki – ethosie, pathosie i logosie czy też w cnocie prawdomówności jako czymś pośrednim między dwiema skrajnymi wadami – fałszywą pokorą a nieuzasadnionym wywyższaniem się, co zaproponował Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* jako zastosowanie zasady złotego środka w odniesieniu do mowy. Znaczenie słów w starożytności wyraża Platoniński *Fajdros*: „Skoro w naturze mowy leży zdolność do prowadzenia dusz, to człowiek, który chce być mówcą, musi koniecznie wiedzieć, ile form dusza posiada. Zatem jest ich tyle a tyle, a są takie i takie. A kiedy się rozbierze i wykaże, skąd jedni ludzie są tacy, a drudzy inni, to znowu są takie i takie formy mów, a każda ma coś sobie właściwego” (Platon 1958: 114).

Tę platońską koncepcję traktowania słów jako oddziałujących na ludzkie dusze można dostrzec także w Tischnerowskim (1998a) rozumieniu dialogu. Według niego „otwarcie na innego ma charakter dialogiczny” (Tischner 1998a: 9), a „słuchać to przenieść siebie w sytuację, w której znajduje się mówiący” (Tischner 1991: 15). Dialog bowiem „ustanawia, umacnia i rozwija trwającą dłużej lub krócej, bogatszą lub uboższą duchową rzeczywistość – rzeczywistość międzyludzką – która zakreśla istotny sens dialogicznej wzajemności osób” (Tischner 1998a: 20). Współcześnie John Searle wyjaśnia:

Stwierdzamy, że istnieje pięć ogólnych sposobów używania języka, pięć ogólnych kategorii czynności illokucyjnych. Mówimy ludziom, jak się sprawy mają (*asercje*), staramy się ich nakłonić do zrobienia czegoś (*akty dyrektywne*), zobowiązujemy się do zrobienia czegoś (*akty komisywne*), wyrażamy nasze uczucia i postawy (*akty ekspresywne*) oraz wprowadzamy zmiany w świecie poprzez nasze wypowiedzi (*akty deklaratywne*) (Searle 1979: VII).

W ramach kategoryzacji Searle’a, filozofia dialogu Tischnera obejmowałaby akty dyrektywne, komisywne i deklaratywne. Jest tak dlatego, że zgodnie z polskim myślicielem ontologia człowieka żyjącego z innymi ludźmi na scenie życia opiera się na serii spotkań i rozstań, które angażują nas w sprawy ludzkie poprzez dialog skonstruowany jako relacja: pytanie–odpowiedź.

Filozofia spotkania

Jak wyjaśnia Tischner, „dramat zaczyna się od spotkania, rozwija się w rozmaitych formach obcowania, kończy rozstaniem – rozejściem lub śmiercią” (Tischner 1991: 12). W ramach tego filozoficznego sposobu rozumienia życia człowieka opisuje on rolę innego w następujący sposób: „Inny człowiek staje wobec mnie poprzez jakieś roszczenie, w następstwie którego powstaje we mnie poczucie obowiązku” (Tischner 1991: 13). Uczeń Tischnera, Jarosław Jagiełło (2020), stwierdza:

Jasne jest zatem, że w optyce Tischnera dramaturgia, wręcz tragizm istnienia, wewnętrzny spór, jakiego człowiek doświadcza choćby w aksjologicznym horyzoncie swojego istnienia, nie dokonuje się inaczej, tylko w obliczu Innego – zarówno drugiego człowieka, jak i Boga (Jagiełło 2020: 68).

Tischner wyraźnie inspiruje się myślą Lévinasa, którego analiza spotkania *tête-à-tête* zawiera również te elementy pytania i odpowiedzi, gdyż znana z twórczości Lévinasa twarz pojawia się przy pytaniu, dowodzeniu i słuchaniu. Jak pisze Tischner, „metafizyką tutaj jest to, że ktoś pyta drugiego i że ktoś drugiemu odpowiada; metafizyką jest to, że ktoś drugiemu rozkazuje i że ktoś słucha. Istnieje także metafizyka prośby” (Tischner 2012: 256).

Pytanie jest *prima facie* prośbą – jest rodzajem zwrócenia się ku innemu z jakimś pragnieniem. Ta sytuacja pytania oczekuje na odpowiedź. Rodzi też pewne napięcie między dwiema stronami, które wynika z oczekiwania na odpowiedź. Czy ona w ogóle nadejdzie? A może tylko częściowo? Czy spełni moje pragnienia? Czy spełni moje oczekiwania? Czy w ogóle weźmie pod uwagę moje pytanie, czy po prostu je zignoruje? Czy słowa, które padną jako odpowiedź, będą prawdziwe?

Tischner postrzega relacje międzyludzkie w pewnym specyficznym otoczeniu – otoczeniu spotkania. Po pierwsze, spotykamy kogoś. Po drugie, w ramach tego spotkania ten ktoś może zadać mi pytanie. Po trzecie, moja decyzja o odpowiedzi lub jej braku czyni mnie uczestnikiem czyjś dramatu. By użyć słów Tischnera:

Stanął przede mną człowiek i zadał mi pytanie. Nie wiem, skąd przyszedł, i nie wiem, dokąd zmierza. Teraz oczekuje odpowiedzi. Pytając pragnie najwyraźniej uczynić mnie uczestnikiem jakiejś swojej sprawy (Tischner 1989a: 89).

Etyczny wymiar relacji pytanie—odpowiedź w filozofii dialogu Józefa Tischnera

Uwagi wstępne

Tischner podkreśla etyczne znaczenie relacji pytanie—odpowiedź następująco:

„Jakość” zapytywania – bycia zapytanym – nie odnosi nas jednak do abstrakcyjnej idei wolności, lecz do wolności jako wybrania. Objawienie ma w sobie coś z przypadku, ale nie jest to przypadek „bez sensu”. Jest to przypadek „z wyboru” [...]. Pierwszą wolnością jest wolność Innego, który pyta i aktem pytania „zwierza siebie” (Tischner 1998b: 175).

Szczególnie warto zwrócić uwagę na to, że w ramach teorii Tischnera ten, kto pyta, jednocześnie odsłania się i zwierza innemu. Nie otwieramy się przed byle kim: „Epifania twarzy nie jest objawieniem wszystkiego wszystkim, lecz objawieniem prawdomównego wybranemu” (Tischner 1998a: 32). Pytając, musimy zaufać drugiej osobie i mieć nadzieję, że nas nie zawiedzie, nie okłamie. „Ten, kto objawia siebie, szuka najpierw tego, komu mógłby się zwierzyć i powierzyć” (Tischner 1998b: 179). Pytanie jest aktem zaufania i wiary i nigdy nie jest to relacja jednostronna, gdyż „objawienie jest wybraniem, które dokonuje się na poziomie relacji dialogicznej między osobą a osobą” (Tischner 1998b: 179). Gdy ja zadaję pytanie, towarzyszy temu moje objawienie siebie, wiąże ono mnie z Tobą i jest szansą na zbudowanie przez nas relacji opartej na zaufaniu, wierności i sile.

Osoba, która pyta, nawiązuje swoim pytaniem relację z drugą osobą. Niemniej jednak, aby stworzyć relację, odpowiadający musi odpowiedzieć. Jest to dość oczywiste, bowiem odpowiadający ma na ogół do wyboru dwie logiczne opcje – może powiedzieć szczerze „tak” lub równie szczerze „nie”. „Objawienie rozumiane jako pytanie, wyznaczenie i zwierzenie oraz zapowiedź powierzenia przezwyćieża odległość separacji, jaka dzieli Ja od Ty – Ty, które może powiedzieć «nie»” (Tischner 1998b: 180). Most między dwiema stronami dialogu zostanie zbudowany, jeśli odpowiedź będzie pozytywna, godna zaufania. Jeśli będzie ona milcząca i pusta bądź negatywna, wówczas rodzi się dramat.

Jest ważne, aby rozumieć, jak wielką rolę w filozofii Tischnera odgrywa relacja pytanie–odpowiedź. Ma ona ogromny ciężar moralny – wręcz buduje etykę – ponieważ tylko w kontekście relacji pytanie–odpowiedź można mówić o odpowiedzialności.

Inny człowiek jest we mnie obecny – lub obecny przy mnie – poprzez roszczenie, jakie we mnie budzi. Widać to w świadomości pytania. Drugi postawił mi pytanie. [...] Pytanie jest roszczeniem. Ten, kto pyta, rości sobie prawo do odpowiedzi. Pierwszą odpowiedzią na pytanie jest świadomość, że trzeba odpowiedzieć. W tym trzeba czujemy obecność innego człowieka. Inny człowiek jest obecny przy mnie poprzez to, co trzeba, abym dla niego uczynił; i jestem przy nim obecny poprzez to, co trzeba, aby on uczynił dla mnie. Więź, która między nami powstaje, jest więzią zobo-wiązania. Zobo-wiązanie to wiązanie obowiązkiem. [...] Zobowiązania rodzą się w spotkaniu (Tischner 1998a: 18).

Przede mną stoją inni ludzie – mają oni inny charakter i istotę niż każdy inny byt na świecie; nie są tylko jakimiś nieinteraktywnymi

ziarnkami piasku czy chmurami na niebie. Różnica polega na tym, że kiedy oni pytają, otwierają tym samym możliwość zaistnienia głębokiej, interpersonalnej relacji. Także zwierzęta mogą nas czasem o coś prosić – głównie o jedzenie – ale prośba człowieka jest jednak inna. Dzieje się tak dlatego, że według Tischnera osoba, która prosi, chce, by ktoś stał się prawdziwym uczestnikiem jej dramatu. Chce, by ktoś zaangażował się w jej sprawy. Może być w potrzebie, może odczuwać jakieś pragnienie, które domaga się spełnienia – i z pewnością pytając, potrzebuje odpowiedzi. Niemniej jednak nie ma etycznych środków, aby zmusić człowieka do udzielenia odpowiedzi na nasze pytanie. Odpowiedź rodzi się w sumieniu odpowiadającego i jest aktem wolnej woli. Uzależnia to w pewnym sensie osobę, która pyta, od tej, która odpowiada. Dzieje się tak dlatego, że według Tischnera akt pytania jest zawsze aktem, który pozostaje zanurzony w sferze ludzkiej biedy.

Pytanie—odpowiedź jako relacja zależności w biedzie

„Czym jest pytanie? Jest ono odmianą prośby. Kto stawia pytanie, prosi o odpowiedź. Pytanie i odpowiedź są możliwe tam, gdzie są możliwe prośby, a więc w określonym świecie – w świecie biedy” – pisze Tischner (1998a: 92). Pytanie ujawnia naszą biedę, czyli potrzebę, która wywołała prośbę. Bieda jest matką pytania, a odpowiedź funkcjonuje jako dar wolnej woli: „Obecność innego – tego, który pytając, prosi, i prosząc, pyta – jest obecnością jakiejś biedy. Bieda sama przez się domaga się miłosierdzia” (Tischner 1998a: 101). Jeśli odpowiedź zostaje nam udzielona, to nie przybiera ona formy relacji, jaka cechuje bogatych wobec biednych, ale raczej mistrza wobec ucznia. Tischner (1998a) wyjaśnia to w następujący sposób:

Ja-zapytany wiem dzięki pytaniu, które do mnie doszło, że inny człowiek jest przy mnie obecny, ale wiem również, że i ja jestem przy nim. [...] Odpowiadając na pytanie, zaczynam być – o ile odpowiadam na pytanie – „dla kogoś” (Tischner 1989a: 90).

Ta zależność od innego człowieka w akcie pytania stawia tego, kto pyta, w pozycji w pewnym sensie upokarzającej. Pytając, przyznajemy się przed drugą osobą, że jej potrzebujemy. Stawia nas to na jakimś nierównym poziomie z osobą, którą o coś pytamy. Przez sam akt pytania ujawniamy, że nie jesteśmy samowystarczalni i potrzebujemy drugiego człowieka. Co więcej, samo to, że nie wiemy czy otrzymamy

odpowiedź jest również dość niewygodne dla tego, kto pyta. Nie tylko w jakiś sposób stajemy się nadzy, gdy zadajemy pytania, ale także podejmujemy ryzyko, że ta nasza nagość zostanie zlekceważona:

Odpowiadam, bo pytanie było prośbą i wezwaniem, a prośba i wezwanie były ustanowieniem etycznej odpowiedzialności. Odpowiadam, aby nie zabić. Gdybym milczał, mógłbym dokonać zbrodni na twarzy pytającego. Moje milczenie byłoby aktem pogardy – metafizycznej pogardy (Tischner 1998a: 103).

W duchu Tischnerowskiej filozofii inspirowanej Lévinasem, ten, kto nie odpowiada, kto decyduje się nie odpowiadać szczerze, jest tym, który skazuje innego człowieka na pogardę. Brak odpowiedzi jest zupełnie dramatyczną sytuacją odrzucenia, wzgardzenia, zignorowania, pozostawienia w samotności. Ma to jeszcze głębszy, bo metafizycznie osadzony wymiar etyczny: „Brak wzajemności, a zwłaszcza jej odmowa, dopełnia się w perspektywie zła” (Tischner 1998a: 117). Brak odpowiedzi i odmowa wzajemności są etycznie złe. Tak właśnie Tischner postrzega relację pytanie–odpowiedź:

[...] u źródeł odpowiedzi na zadane człowiekowi pytanie musi być jakiś wybór etyczny – wybór między dobrem a złem. Odpowiadający nie tylko daje odpowiedź innemu, ale daje ją również sobie – sobie jako uczestnikowi dramatu dobra i zła (Tischner 1998a: 91).

Podsumowanie i krótkie rozwiązanie problemu badawczego

Zgodnie z poglądami Tischnera, człowiek żyjący wśród innych ludzi jest skazany na sytuację dramatyczną – dramat rodzi się wtedy, gdy potrzebujemy słowa prawdziwego, a dane nam jest kłamstwo. Na scenie teatru życia fabuła przebiega według zasady pytanie–odpowiedź, co można zaobserwować na różnych poziomach ludzkiego życia (osobistego, społecznego, regionalnego, narodowego czy globalnego). Polski filozof traktuje tę dialogiczną relację bardzo głęboko, twierdząc nawet, że jest ona warunkiem koniecznym, abyśmy mogli w pełni się stać sobą, gdyż „we wzajemności ja staję się tym, kim jestem, dzięki tobie, a ty dzięki mnie” (Tischner 1991: 12). Wzbogacając tę wypowiedź o metafizyczną perspektywę Emmericha Coretha (1986, 1994, 1980), należy podkreślić, że sytuacja człowieka jest jeszcze bardziej tragiczna – jego istnienie zależy od Bytu Czystego, podczas gdy jego istota oddziela go od Niego, co odkrywamy wówczas,

gdymy rozważamy ten problem. Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe sposoby ujmowania człowieka, możemy stwierdzić, że w ramach tej perspektywy filozoficznej człowiek funkcjonujący w kontekstach społecznych i ontologicznych jest postrzegany jako żebrak. Znajduje się w ciągłej biedzie i to na różnych poziomach: osobistym, egzystencjalnym, społecznym, interpersonalnym itp. W tym miejscu Tischner przyznaje, że „pytania podstawowe, od których w ogóle zaczyna się filozofowanie, są bez wątpienia wołaniem bólu” (Tischner 1989a: 96). Sytuując się w pozycji osoby, która pyta, skazujemy się na prawdziwy dramat, gdyż sami jesteśmy zależni od odpowiedzi, która może nadejść lub nie. Co więcej, prosząc, wyznajemy i potwierdzamy, że nie jesteśmy samowystarczalni, bo czegoś potrzebujemy. Pytanie posiada ukrytą naturę dążenia do czegoś i jest ufundowane na jakimś głodzie. Z perspektywy metafizycznej, mając na uwadze naszą relacyjną konstrukcję, która ujawnia się w paradygmacie pytanie–odpowiedź, potwierdzamy, że jesteśmy istotami ograniczonymi i niedoskonałymi, skazanymi na wieczne poszukiwanie czegoś, co zasadniczo nie musi się spełnić, a jeśli nawet nadejdzie jakieś częściowe spełnienie, to pojawia się kolejny rodzaj braku.

Możemy być uwikłani w tę spiralę pytanie–odpowiedź *ad infinitum*, nigdy nie osiągając satysfakcji. Struktura relacji pytanie–odpowiedź opiera się na pragnieniu, a jak zauważa Budda Gautama, każde nieszczęście i cierpienie (*dukkha*) ma swoje źródło w pragnieniu:

Czym jest stres związany z nieotrzymaniem tego, czego się pragnie? W istotach podlegających narodzinom pojawia się pragnienie: „Obyśmy nie podlegali narodzinom i oby narodziny nie przyszły na nas”. Ale to nie jest do osiągnięcia przez chcenie. Jest to stres związany z nieuzyskaniem tego, czego się pragnie. W istotach podlegających starzeniu się, chorobie, śmierci, smutkowi, lamentowi, bólowi, strapieniu i rozpacz, pojawia się życzenie: „Obyśmy nie podlegali starzeniu się, chorobie, śmierci, smutkowi, lamentowi, bólowi, strapieniu i rozpacz, i oby starzenie się, choroba, śmierć, smutek, lament, ból, strapienie i rozpacz nie przyszły na nas”. Ale tego nie da się osiągnąć przez chcenie. Jest to stres związany z nieotrzymaniem tego, czego się pragnie (*The First Noble Truth... 2013*).

Według nauki buddyjskiej w obrębie strukturalnego pragnienia i chcenia nie można osiągnąć spokojnego umysłu.

Tischner ma pełną świadomość, że pragnienie jest przyczyną, przez którą na scenę naszego dramatycznego życia wkracza cierpienie, bieda i nieszczęście. Próbuje złagodzić ten dylemat, rozróżniając tęsknotę od pragnienia/pożądania, inspirując się przy tym Lévinasem:

Bycie-dla-innego wyraża się, według Lévinasa, pragnieniem, które różni się w sposób istotny od pożądania. Pożądanie, nawet w swej najbardziej wysublimowanej formie, jaką jest otwarcie na piękno innego, jest zawsze pożądaniem tego-samego; kto żyje na poziomie pożądań, oczekuje „wiecznego powrotu tego samego”. Pragnienie jest otwarciem na to, co inne, co całkiem inne (Tischner 1998b: 245).

Za Lévinasem Tischner twierdzi, że tęsknota za czymś zupełnie innym nie jest tym samym, co pożądanie, które jest pragnieniem tego-samego. W ten sposób wkracza w rozważania o Bogu i agatologii. Za św. Tomaszem z Akwinu także Coreth uważa, że tylko Byt (*Sein*) jest *actus in seipso subsistens*.

Jednakże pełnia wszystkich rzeczywistych doskonałości bytu może być jednak pomyślana jako coś skończonego; jednak może ona być ograniczona tylko wtedy, gdy istnieją także inne niespełnione możliwości, czyli niezrealizowane możliwości dalszych doskonałości bytu (Coreth 1958: 54).

Innymi słowy, niespełnione możliwości, istniejące w ramach tej ontologicznej hipotezy konstrukcji bytów bez Bytu Czystego, zawsze będą nam towarzyszyć. Nie zważając na to, w tym artykule pozostawiamy na boku rozważania o transcendencji jako możliwym rozwiązaniu problemu relacji pytanie–odpowiedź, pamiętając, że takie rozwiązanie zostało zaproponowane przez niektórych metafizyków. Na razie możemy jedynie przywołać perspektywę Pippi Pończoszanki, która z zapalem poszukuje „spunku” i po długiej przygodzie dotyczącej poszukiwania znaczenia słowa „spunk”, odkrywa je we własnych rękach (Lindgren 1961, rozdz. 3).

Wracając do początkowego zapytania: Jaka jest wartość słów? Co oznaczają słowa? Czy możemy ufać słowom? Być może odpowiedź na te pytania jest prostsza niż się wydaje. Być może z każdym słowem, nawet wymyślonym, mylącym lub zwodniczym, możemy podążać za Pippi i bawić się zarówno w szukanie znaczenia, jak i szukanie rzeczy (zob. Lindgren 1961).

Bibliografia

- Andrzejewski B. (2016). *Filozofia słowa. Zarys dziejów*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Austin J.L. (1962). *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, New York: Oxford University Press.

- Bobko A. (2007). *Myslenie wobec zła. Religijny i polityczny wymiar myslenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Cegieła A. (2014). *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa*, Warszawa: Elipsa.
- Coreth E. (1958). *Metaphysik als Aufgabe*, [w:] *Aufgaben der Philosophie. Drei Versuche von E. Coreth, C. Muck, J. Schasching*, Innsbruck: Felizian Rauch.
- Coreth E. (1980). *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck–Wien–München: Tyrolia Verlag.
- Coreth E. (1986). *Was ist der Mensch? Grundzüge philosophische Anthropologie*, Innsbruck–Wien–München: Tyrolia Verlag.
- Coreth E. (1994). *Grundriss der Metaphysik*, Innsbruck–Wien: Tyrolia Verlag.
- Glinkowski W.P. (2020). *Człowiek w dialogu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Jagiello J. (ed.). (2020). *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera*, [w:] *Józef Tischner*, red. J. Jagiello, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, s. 41–108.
- Konfucjusz (1976). *Dialogi konfucjańskie*, przeł. i opr. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Lindgren A. (1961). *Pippi Pończoszanka*, przeł. I. Wyszomirska, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Peirce Ch.S. (1955). *Logic as Semiotic: The Theory of Signs*, [w:] *Philosophical Writings of Peirce*. Selected and edited with an introduction by J. Buchler, New York: Dover Publications, Inc.
- Platon (1958). *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Searle J. (1979). *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tischner J. (1991). *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Tischner J. (1998a). *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków: Znak.
- Tischner J. (1998b). *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak.
- Tischner J. (2012). *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- The First Noble Truth: The Noble Truth of “dukkha”*. (2013), (BCBS Edition), 5 listopada 2013, <http://www.accesstoinight.org/ptf/dhamma/sacca/sacca1/index.html> [dostęp: 12.10.2019].

ADRES DO KORESPONDENCJI

Dominika Dziurosz-Serafinowicz
 Uniwersytet Gdański
 Instytut Filozofii

e-mail: dominika.dziurosz-seraferinowicz@phdstud.ug.edu.pl