

Wolfharta Pannenberg metoda „krytycznego przyswojenia” jako prolegomena badań kulturoznawczych

Krzysztof Wałczyk

WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA IGNATIANUM
KRAKÓW

Uwagi biograficzne

Wolfhart Pannenberg, współczesny filozof i teolog niemiecki, urodził się 2 października 1928 roku w Szczecinie. W roku 1947 rozpoczął w Berlinie studia filozofii i teologii. Kontynuował je w latach 1948–1949 w Getyndze u Nikolai Hartmanna, a potem w Bazylei u Karla Jaspersa i Karla Bartha, wreszcie od roku 1951 w Heidelbergu pod kierunkiem Karla Löwitha. W rozprawie habilitacyjnej Pannenberg z roku 1955 do głosu dochodzi rozwinięta później, a charakterystyczna dlań koncepcja „objawienia jako dziejów” (temat: *Analogia i objawienie. Krytyka pojęcia analogii w poznaniu Boga*). W pracy naukowej autorowi przyświeca apologetyczna intencja uzasadnienia wiarygodności chrześcijaństwa w świecie współczesnym, przy czym jego głównym (choć nie jedynym) polem badawczym jest antropologia. Na określenie charakteru poszukiwań niech posłuży następująca jego wypowiedź:

...teologowie nie mogą uprawiać własnej antropologii, np. opartej na tekstach biblijnych, nie troszcząc się o to, co nauki humanistyczne czy empiryczne mówią o człowieku i jaką antropologię rozwijają.

Pannenberg odwołuje się zatem do „antropologii filozoficznej, uogólniającej lub syntetyzującej wyniki biologii, psychologii, medycyny, socjologii, politologii”, i do autorów, takich jak: Scheler, Bollnow, Cassirer, Gehlen, Plessner, Portmann, Ricouer i wielu innych.

Podkreślając konieczność refleksji interdyscyplinarnej, Pannenberg zwraca uwagę na charakterystyczne poświeceniowe „zjawisko wykluczania odpowiedzi religijnych z kręgu pytań psychologii czy nauk o kulturze” z powodu „rzekomo iluzyjnej orientacji metafizycznej i teologicznej”¹. Konsekwencją wspomnianego wykluczania jest

¹ H. Seweryniak, *Wprowadzenie* [w:] W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995, s. 16 (szerzej: s. 7–22), por. także: K. Wałczyk, *Religion: Hindernis oder Bedingung der Selbständigkeit?*

postrzeganie człowieka w biologii, genetyce, psychologii i socjologii jako „struktury świeckiej”. Metoda Pannenberg, „krytyczne przyswojenie” wyników badań z zakresu antropologii we wspomnianych dziedzinach wiedzy, jest próbą odzyskania wziętego w nawias pierwiastka religijnego. Autor ten próbuje wydobyć religijne implikacje takich zjawisk, jak: otwartość na świat, zaufanie, wymiar osobowy, mowa ludzka, zabawa, podstawowe instytucje życia społecznego itp. Na kolejnym etapie refleksji wykazuje korelację analizowanych fenomenów z biblijnymi aspektami refleksji o człowieku, jego godnością jako obrazu Stwórcy, czy z biblijną koncepcją dziejów, eschatologią.

Wydaje się, że i w przypadku pytania o specyfikę kulturoznawstwa, które nie daje się oddzielić od antropologii, poszukiwania niemieckiego teologa kryją w sobie ważne pytania natury metodologicznej. Proponuję prześledzenie trzech zjawisk z szerokiej palety fenomenów analizowanych przez Pannenberg: otwartości na świat, zabawy i języka. Ograniczę się do pierwszego ze wspomnianych etapów refleksji tego autora. Celem będzie pokazanie, że nasza ludzka otwartość na świat, jak i szczególne jej przejawy, jakimi są zabawa i język, mają wpisany w siebie wymiar metafizyczny. Jego uwzględnienie nie jest sprawą dowolną, ale czymś koniecznym do zrozumienia tych zjawisk. Refleksją na temat otwartości na świat jest próba „krytycznego przyswojenia” analiz M. Schelera, natomiast uwagi o zabawie nawiązują do intuicji J. Huizingi, który upatruje w niej źródło kultury. Na zakończenie proponuję refleksję na temat filo- i ontogenezy języka.

Otwartość na świat

Współczesna antropologia filozoficzna, mówiąc o człowieku, podkreśla jego „otwartość na świat”. Nasz kontakt ze światem nie jest uwarunkowany, jak w przypadku zwierząt, instynktownymi reakcjami, wyzwalanymi przez określone bodźce środowiskowe. Przeciwnie, ten kontakt ma charakter otwarty. Potrafimy się zainteresować rzeczami otaczającego nas świata dla nich samych. Posiadamy „zdolność wydobywania się z własnej sytuacji, by wejść w jakieś inne, dowolnie dobrane położenie”. Szczególnym przejawem tak rozumianej otwartości jest kontakt międzyosobowy a także zdolność zrozumienia drugiej osoby. A „do tego – jak powiada Pannenberg – potrzeba nie tyle wewnętrznego pokrewieństwa, (...) co raczej zdolności »wmyślenia« się w kogoś drugiego”².

Otwarty kontakt ze światem jest warunkiem naszego rozwoju. Odkrywamy, kim jesteśmy, gdy uświadamiamy sobie reakcję innych na nas i gdy patrzymy na siebie ich oczami. Otwierając się na świat przedmiotów, osób, jesteśmy niejako poza sobą w tym, co nas intryguje, pociąga i fascynuje. Wczuwamy się w inne osoby, stwarzamy w sobie przestrzeń dla nich, respektując ich odmienność i pragnienie pełnego życia. W tym procesie odkrywamy jednocześnie coraz głębiej, kim sami jesteśmy, naszą własną wyjątkowość.

Sigmund Freuds Kritik der Religion als „infantile Illusion” und Wolfhart Pannenberg’s religiöse Begründung menschlicher Weltoffenheit [w:] *Was den Glauben in Bewegung bringt*, red. A. Battlog i in., Freiburg 2004, s. 216–224; por. *idem*, W. Pannenberg, *Przedmiot ludzkich pragnień* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski i in., Warszawa 2003, s. 237–246.

² W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paryż 1978, s. 35–36.

Trzeba dodatkowo zauważyć, że otwartość na świat stwarza przestrzeń dla kultury. Mowa tu zarówno o kulturze w jej pierwotnym znaczeniu rozumianym jako przekształcanie naturalnego stanu przyrody w stan pozwalający na lepsze zaspokojenie naszych potrzeb i jako „cultura animi”, którą Cynceron pojmował jako czynności ludzkie mające na celu samodoskonalenie, kształcenie się itp.

Rozumienie kultury jako wyraz naszej otwartości na świat znajdujemy współcześnie u R. Wagnera. Stwierdza on, iż „słowo »kultura« stało się sposobem mówienia o człowieku i o konkretnych przykładach realizacji człowieczeństwa, widzianych ze szczególnej perspektywy”³. Przytaczam tę wypowiedź za podręcznikiem E. Nowickiej. Ona sama stwierdza:

Kultura jest związana z człowiekiem na wiele sposobów: człowiek jest jej twórcą, a zarazem jest przez nią kształtowany; za jej pomocą wyraża swoje potrzeby, emocje i wrażenia, spżytkowuje ją, organizując sobie życie. [...] Kultura nie jest przekazywana na drodze biologicznej, za pośrednictwem genów, ale w procesie uczenia się⁴.

I jeszcze ostatnia uwaga na temat kulturotwórczej działalności człowieka w związku z jego otwartością na świat. A. Mencwel stwierdza we wprowadzeniu do *Antropologii kultury*: „Człowiek nie mieści się ani logicznie, ani empirycznie w porządku przyrody”. W uzasadnieniu powiada, iż nie dajemy się empirycznie umieścić w porządku przyrody, ponieważ wytwarzamy „świat, który przyrodniczym nie jest, lecz przeciw przyrodzie jest budowany lub nad nią nadbudowany. Ten świat nazywamy kulturą”⁵.

Kontynuując wątek o kulturze czy wytworach kultury jako rezultacie naszej otwartości na świat i poszukiwania własnej tożsamości, trzeba zauważyć, że poznawanie siebie w kontakcie ze światem popycha nas ku ciągle nowym doświadczeniom. Człowiek nie znajduje także w pełni zadowalającej odpowiedzi na pytanie o siebie w wytworach kultury. Jeśli więc nie znajdujemy celów, które mogłyby nas całkowicie zadowolić, można powiedzieć, że nasze dążenie w otwartym kontakcie ze światem zmierza ku czemuś nieokreślonemu. I to zdążanie ma charakter specyficznego zobowiązania. Czy zatem z dążenia ku „nieokreślonemu” nie wynika, że proces naszego stawania się sobą to jednocześnie „bycie inspirowanym” przez tajemnicze, pozaświatowe „Naprzeciw”? Nie jest ono produktem (pochodną) naszej kultury. Przeciwnie, pozaświatowe „Naprzeciw” objawia się jako nieograniczony horyzont naszej otwartości na świat i poza świat.

Powyższa analiza prowadzi Pannenberg'a do wniosku, że nasza „otwartość na świat” jest ostatecznie „otwartością na Boga”, choć wcale nie stanowi dowodu jego istnienia. Jeśli jednak horyzont naszej otwartości na świat jest nieograniczony, to o kulturze, której źródłem jest otwartość, nie da się mówić abstrahując od tego horyzontu.

Jest jeszcze drugi aspekt tej analizy, która dotyczy nieograniczonego horyzontu naszej otwartości na świat i tym samym „zobowiązania” do kultury, jak można by powiedzieć parafrazując Pannenberg'a. Wspomniano wyżej, że fundamentalna dla osobowego rozwoju otwartość na świat jest zdolnością zainteresowania rzeczami, a zwłaszcza osobami dla nich samych, i że odpowiada jej zdolność przekraczania siebie, autotranscendencji. Odwołując się do roli wyobraźni, można też mówić o umiejętności

³ Cyt. za: E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2006 (wyd. II), s. 49.

⁴ E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, s. 51.

⁵ A. Mencwel, *Wstęp [w:] Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. *idem* i in., Warszawa 2005, (wyd. II), s. 14.

„przeniesienia się” w drugą osobę, czy też do bycia „poza sobą” w drugim. Ważne pytanie dotyczy warunków możliwości tak rozumianej otwartości. Pannenberg podkreśla rolę pierwotnego zaufania. Rodzi się ono dzięki poczuciu bezpieczeństwa i dzięki oparciu, które czerpiemy w kontakcie z najbliższym otoczeniem. Poczucie bezpieczeństwa zawdzięczamy w pierwszym rzędzie rodzicom. Zaufanie, jakie kierujemy pod ich adresem, jest w początkowej, określanej jako symbiotyczna, fazie naszego rozwoju bezgraniczne. Matka jest pierwotnie uosobieniem wszechmocy. W miarę rozwoju dziecko odkrywa ograniczone możliwości rodziców zapewnienia mu bezpieczeństwa. Zaufanie wiąże się jednak od samego początku z bezgranicznym bezpieczeństwem. Pojawia się zatem pytanie: kto ostatecznie jest adresatem naszego zaufania? Pannenberg odpowiada, że jedynie istota absolutna jest w stanie odpowiedzieć na bezgraniczne oczekiwanie bezpieczeństwa, umożliwiając nasz rozwój w otwartym kontakcie ze światem⁶.

Analizy Pannenberga pozwalają w tym zakresie na rozwiązanie dylematów Freuda. Twórca psychoanalizy był za sprawą praktyki terapeutycznej przekonany o infantylnym i powodującym osobowy regres oczekiwaniu bezpieczeństwa na gruncie religii. Nie wziął jednak pod uwagę, że oczekiwanie bezpieczeństwa to nie tyle wyraz postawy roszczeniowej, ile konieczny warunek do podejmowania życia takim, jakie ono jest. Stawanie się sobą, kiedy człowiek afirmuje życie i ponawia próbę sprostania jego wyzwaniom (a jest to szczególna forma otwartości na świat), jest możliwe właśnie dzięki nieograniczonemu oparciu.

Zabawa

W zabawie przejawia się nasza otwartość na świat, ciekawość świata, a także fascynacja nim. Wystarczy, że przywołamy w pamięci obraz zafascynowanych dzieci, które potrafią być całkowicie „poza sobą” w świecie zabawy. W zabawie z podziałem na role, na której chciałbym się skupić, ważne jest utożsamienie się z rolą. Im lepiej ją odgrywamy, tym większa jest szansa na powodzenie, na wygraną i tym samym na zadowolenie w zabawie. Można powiedzieć, że perspektywa powodzenia, przedsmak wygranej i fascynacja w zabawie mobilizują do dobrego odegrania własnej roli. Jak łatwo się domyślić, dobór roli w zabawie nie jest przypadkowy. Ma ona związek z obrazem nas samych – koresponduje z tym, kim chcielibyśmy być, z tym, co nam imponuje i z czym nie tylko potrafimy, ale i chcielibyśmy się utożsamić.

Fascynacja jest wyrazem bycia „poza sobą” w świecie zabawy, czyli inaczej – naszej otwartości na świat. „Wychodzimy z siebie”, ponieważ czujemy się bezpieczni. Obok zafascynowania to właśnie poczucie bezpieczeństwa umożliwia utożsamienie się z rolą. Jego gwarantem są na początku najbliżsi, choć ich rola z czasem się kończy. Pytanie o umożliwiające otwartość poczucie bezpieczeństwa pojawia się we wzmożony sposób wtedy, gdy kończy się dziecięca zabawa i grana tam rola, a zaczyna prawdziwe życie i odgrywanie ról społecznych. Dla Pannenberga nie ulega wątpliwości, że gwarantem bezpieczeństwa ostatecznie jest (może być) jedynie instancja, która w pełni odpowie (jest w stanie odpowiedzieć) na nieograniczone oczekiwanie bezpieczeństwa. Takiej

⁶ Por. W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paryż 1978, s. 39–52. Por. na temat „otwartości na świat” *ibidem*, s. 11–24, a także W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Getynga 1983, s. 40–76.

roli nie może pełnić żadna skończona instancja, bo rezultatem bezgranicznego zaufania byłby nie samodzielny rozwój, ale uzależnienie.

Stan zafascynowania w zabawie pozwala na wyciągnięcie wniosku, że przeżywamy świat zabawy jako sensowny sam w sobie. Jeśli już stawiać zarzut, iż świat zabawy dziecięcej jest imitacją świata dorosłych, to trzeba zastrzec, że jest to słuszne jedynie z perspektywy dorosłych. Przeniesienie się w ten świat zabawy jest zatem doświadczeniem życiowej pełni. W chwilach fascynacji światem antycypujemy pełnię życia. To doświadczenie z kolei uzdalnia nas w dalszej perspektywie do podejmowania życiowych wyzwań, czyli znów do otwierania się na świat. Dzięki tym chwilom antycypacji życiowej pełni możemy sprostać wymaganiom codziennego życia i reagować na nie „po linii” doświadczonej pełni.

Zabawa jest zajęciem wolnym od zewnętrznego przymusu. Nikt nie bawi się pod przymusem, a nawet jeśli, to trudno sobie wyobrazić utożsamienie się z rolą, a tym bardziej zafascynowanie. O udanej zabawie trzeba natomiast powiedzieć, że jest owocem dobrowolnego przyjęcia zobowiązania do odegrania roli i respektu wobec reguł gry. Dostrzeżenie tego pozwala na wniosek, że zabawa kształtuje naszą osobowość, ponieważ brak przymusu i uzdolnienie do podjęcia zobowiązania uzdalniają nas do wolności. Można się domyślać, że właśnie nabywana w zabawie umiejętność dobrowolnego zobowiązania odgrywa później znaczącą rolę w wypełnianiu przeróżnych życiowych zadań.

Pannenberg szuka szerszego odniesienia tak rozumianej zabawy. Pytanie, jakie stawia, brzmi: czy zabawa jest czymś samym w sobie, czy też przeciwnie, stanowi wzorzec dla wszelkich naszych zajęć, czynności i prac? W tym sensie podąża za intuicją J. Huizingi, który utrzymywał, że zabawa jest źródłem kultury. Zdaniem Pannenberg'sa, w zabawie mamy do czynienia z intuicją prawdziwego świata. Ale nie tylko tam. Także w dziełach sztuki: w obrazach, w poezji, w muzyce odnajdujemy tę intuicję, bo to jej zawdzięczają one swoje powstanie (w niej należy upatrywać genezy tych dzieł). Fascynacja sztuką jest, podobnie jak w zabawie, wyrazem przeniesienia się w ten, uobecniony tam (antycypowany), prawdziwy świat. Chwile doświadczonej pełni pomagają podejmować życie i dodatkowo kształtować je „po linii” doświadczonej pełni. Przy takim stwierdzeniu nie powinno zdziwić, gdy za Pannenbergiem dodam, że owa, tak zarysowana dynamika antycypacji pełni życia w zabawie, w sztuce najpełniejszy swój wyraz znajduje nie gdzie indziej, jak w religii, w liturgii. Od zarania dziejów kult religijny, który moglibyśmy nazwać sakralną zabawą, był wykraczaniem w prawdziwy świat. Liturgia, kult to właśnie antycypacja prawdy o świecie. Ktoś, kto uczestniczy w religijnym rytuale, włącza się w ten uobecniony tam, prawdziwy świat i pozwala, by światło rytuału padło na jego codzienność i przemieniło zarówno ją, jak i jego samego. Sens uczestnictwa w liturgii na tym właśnie polega. Chodzi o to, by wejść w ten świat, by dać się zafascynować uobecnianą w rytuale prawdą o świecie i pozwolić, żeby to właśnie ona kształtowała mnie i moją codzienność.

Geneza języka

Jedną z pierwszych czynności umożliwiających nam orientację w otaczającym nas świecie (które możemy określić jako opanowywanie świata) jest dotyk. Dotykając różnych przedmiotów i ponawiając tę czynność, dziecko uczy się otaczającego je świata i orientuje się coraz lepiej w swoim otoczeniu. Z biegiem czasu nie potrzeba

już dotykać rzeczy, by przekonać się, jakie one są. Wystarczy samo spojrzenie. Często spostrzegamy jedynie zarys, fragment jakiejś rzeczy, a domyślamy się, co to za rzecz i jaka ona jest. Widząc tylko brzeg książki, domyślamy się, że to, co widzimy, to książka. Widząc z oddali tylko dach domu, domyślamy się „reszty”, wiemy, że widzimy dom. Oko z fragmentów potrafi odgadnąć całą rzecz. Więcej, spostrzegając jakąś rzecz czy jej fragment, możemy się domyślać wielu różnych związków, zastosowań tego, co spostrzegamy. Symbolika naszych spostrzeżeń polega właśnie na tym, że odbieramy o wiele więcej niż to, co zawierają same spostrzeżenia zmysłowe.

Mówienie zakłada obok spostrzegania zdolność wydawania dźwięków. Małe dziecko wydaje z siebie dźwięki na zasadzie zabawy. Powtarza je, kombinuje z sobą, przeplata. Czyni to jednak, jak zauważa Pannenberg, w nadziei bycia słyszonym. Autor ten upatruje genezę języka (początek mówienia) w fakcie witania wielokrotnie zjawiającej się w polu widzenia dziecka postaci szczególnym dźwiękiem. Dodaje jeszcze, że to taki dźwięk, który zostaje zarezerwowany dla tej szczególnej postaci. Fakt „rezerwacji” określonego dźwięku na powitanie konkretnej osoby stanowi o specyfice mowy człowieka. Zwierzęta również reagują dźwiękiem, gdy rozpoznają osoby, np. szczekanie psów na pozdrowienie pana. Wydaje się jednak, że nie można w ich wypadku mówić o „rezerwacji dźwięku” na powitanie.

Rezerwacja dźwięków jako nazywanie przedmiotów jest wyrazem obiektywizmu człowieka i jego otwartości na świat. Człowiek interesuje się rzeczami, jak stwierdziliśmy wyżej, nie dlatego, że wyzwalają jego instynktowne reakcje, ale dlatego, że interesują go same z siebie. To właśnie zdolność człowieka do zainteresowania rzeczami dla nich samych, jego obiektywizm sprawia, że dźwięki, które człowiek wydaje na określenie rzeczy, są przez niego samego postrzegane jako przynależące do rzeczy, tzn. odbierane tak, jakby to same przedmioty wyzwalały nazywające je dźwięki.

Pierwsze słowa, które wypowiadamy, mają podwójny charakter. Słowa nazywające, czyli rzeczowniki, służą jednocześnie do oznaczenia czynności, którą jesteśmy zainteresowani. Mają zatem, obok rzeczownikowej, jednocześnie czasownikową funkcję. I tak, dziecko wypowiadając „papu”, nazywa jedzenie, ale i sygnalizuje, że chce jeść. Słowo „mama” natomiast, to zarówno określenie konkretnej osoby, jak i pragnienie oparcia, bezpieczeństwa, które ona gwarantuje.

B. Malinowski, analizując ten naturalny związek między dźwiękiem i przedmiotem, stwierdza:

W przypadku dwojga dzieci zauważyłem, iż [...] dźwięk „ma, ma, ma...” pojawia się wtedy, gdy dziecko jest [...] niezadowolone, gdy nie spełnia się jakiejś jego istotnej potrzeby lub gdy męczy je jakaś [...] niewygodna. Dźwięk ten przyciąga najważniejszą postać z otoczenia dziecka – matkę, a wraz z jej ukazaniem się przykry nastrój się poprawia⁷.

Malinowski konkluduje:

Kiedy dziecko krzykiem przywołuje jakąś osobę, ona przed nim się zjawia. Kiedy chce jeść, gdy brak mu jakiegoś przedmiotu, kiedy pragnie, aby usunięto jakąś niewygodną rzecz lub ułożono coś inaczej, jego jedynym sposobem działania jest krzyk, który w poczynaniach dziecka sprawdza się jako bardzo skuteczne narzędzie. Słowa [...] są zatem dla dzieci [...]

⁷ B. Malinowski, *Jednostka, społeczność, kultura. Dzieła*, t. 8, Warszawa 2000, s. 346.

skutecznymi sposobami działania. Wypowiedziane żałośliwym głosem imię osoby ma moc materializowania tej osoby. Jedzenie trzeba przywoływać i – w większości przypadków – się ono pojawia. W ten sposób niemowlęce doświadczenia muszą pozostawiać w umyśle dziecka głębokie wrażenie, że nazwa ma moc nad osobą lub rzeczą, którą oznacza. [...] Słowa są dla dziecka aktywnymi siłami, dają mu one niezbędną władzę nad rzeczywistością, [władzę] powodowania wszelkich ważnych dla niego zmian⁸.

Mówienie zakłada oddzielenie funkcji rzeczownikowej od czasownikowej w słowie. Potrzeba nam teraz prześledzić, jak się ten proces dokonuje. Znany jest fakt posługiwania się przez zwierzęta dźwiękami w formie sygnałów. I tak ostrzegający dźwięk wydany przez przewodnika stada sprawia, że pozostałe zwierzęta podrywają się do ucieczki. Sygnał ostrzegający przed niebezpieczeństwem stanowi jedno z samą czynnością ucieczki. Tymczasem zasadnicza funkcja języka zakłada zdolność posługiwania się dźwiękiem w funkcji symbolicznej.

Opisane przez R. Fouts eksperymenty z szympanią Washoe pokazały, że jest ona w stanie używać gestów języka migowego w znaczeniu symbolicznym. Dowodziło tego jej zachowanie, np. miganie „szczoteczką do zębów”, gdy przechodziła w pobliżu łazienki i widziała szczoteczkę. Fouts był pewien, że Washoe nie prosiła o szczoteczkę, ponieważ nie znosiła czyszczenia zębów. Jej gest był rodzajem spontanicznego nazywania⁹.

Aitchison, komentując doświadczenia Fouts, stwierdza:

Szympany jednak w większości nie chcą nazywać rzeczy dla samego nazywania. [...] można nauczyć szympana słowa oznaczającego jakąś rzecz, ale nie można sprawić, by docenił, jaką potęgą jest nazywanie. To właśnie może być bariera, która powoduje, że szympany nie są w stanie osiąść języka, bariera o wiele poważniejsza niż brak wyrafinowanego narządu głosowego¹⁰.

⁸ *Ibidem*, 348. Szczególnym przejawem związku słowa z rzeczą, którą ono nazywa, jest biblijna koncepcja stworzenia przez słowo (por. Rdz 1). Autor Księgi Genesis posługuje się w miejscu, gdzie mowa o stworzeniu, szczególnie hebrajskim terminem „bara”. Słowo to jest stosowane wyłącznie na określenie jedynego w swoim rodzaju stwórczego działania Boga Jahwe. Konsekwencją wypowiedzenia przez Stwórcę: „niech się stanie” (np. „niech się stanie światłość”) jest każdorazowo zaistnienie/pojawienie się nazwanej rzeczy („i stała się światłość”). Ścisły związek słowa z rzeczą, fakt, że w tekście biblijnym wypowiedziane słowo (nazwa rzeczy) pociąga za sobą skutek (pojawienie się rzeczy), odpowiada omówionemu wyżej znaczeniu pierwszych słów, jakie wypowiadamy. Termin „bara” pojawia się oprócz Rdz jeszcze w Księdze Izajasza, w partii przypisywanej anonimowemu autorowi, Izajaszowi Drugiemu (Iz 40–55). Autor ten posługuje się słowem „bara” zamiennie na oznaczenie stworzenia i odkupienia (zbawienia). Stworzenie stanowi zatem nieustanny proces, który znajduje swoje zwieńczenie w odkupieniu. Wszystkie życiowe doświadczenia, także trudne (autor pisze do Izraelitów w niewoli babilońskiej), mają swoje miejsce w procesie stwarzania, który prowadzi do odkupienia. Zwraca jeszcze uwagę fakt, że Nowy Testament mówi o Jezusie jako wieńczącym dzieło stworzenia, a ewangelista Jan określa go jako *Logos*, słowo Boga. Wyjątkowość posłannictwa Jezusa potwierdzają cuda w naturze (uciszenie burzy na jeziorze itp.), które w bezpośredni sposób nawiązują do opisu stworzenia. Według *Genesis* stworzenie to akt zapanowania Stwórcy nad żywiołami natury (pierwotny „beźmiar wód”). I tak Jezus dopełniający dzieła stworzenia ucisza burzę pojedynczym rozkazem, niemal jednym słowem: „milcz, ucisz się”. Ten sam zwrot pojawia się przy egzorcyzmach: „milcz i wyjdź z niego”. Widać, że zarówno Stary, jak i Nowy Testament odwołują się do dynamicznego znaczenia słowa pociągającego za sobą skutek.

⁹ Por. R. Fouts, *Najbliżsi krewni. Jak szympany uświadomiły mi, kim jesteśmy*, Poznań 1999, s. 95–96.

¹⁰ J. Aitchison, *Ziarna mowy*, Warszawa 2002, s. 130.

Pouczające jest prześledzenie odkrycia omawianej tu symbolicznej funkcji języka, jakiego dokonała w wieku 6 lat głuchociemna Helen Keller. Ona sama tak o tym pisze:

Ktoś pompował wodę i nauczycielka podstawiła moją dłoń pod chłodny strumień wody. Podczas gdy przelewał mi się przez jedną rękę, wpisała mi do drugiej słowo: „woda”, najpierw powoli, następnie szybko. Stałam bez ruchu, pochłonięta całkowicie grą jej palców. Nagle rozbłysła we mnie mglista świadomość, jak gdyby czegoś zapomnianego – jakby drgania powracającej myśli i w ten sposób objawiła mi się tajemnica języka. Zrozumiałam, że woda to ten cudowny chłód przelewający mi się przez dłoń¹¹.

Znaczący dla odkrycia symbolicznej funkcji nazwy wydaje się moment zafascynowania samą rzeczą, w przypadku H. Keller, spływającą po jej ręce wodą. Także jej nauczycielka A. Sullivan zwraca uwagę na ten moment. O przełomowym odkryciu swojej podopiecznej pisze:

Podczas gdy zimna woda lała się do kubka, wypalcowałam na wolnej rączce Heleny: „woda”. To słowo w tak nagłym zestawieniu z wrażeniem zimnej wody spływającej po jej ręce po-działo wstrząsająco. Upuściła kubek i stała jak skamieniała. Nowe światło zajaśniało w jej twarzy. Wypalcowała kilka razy „woda”, usiadła na ziemi i zapytała o jej nazwę, wskazała na pompę, na okratowanie i odwróciwszy się nagle, zapytała o moje imię. Wypalcowałam: „nauczycielka”... W drodze powrotnej była bardzo podniecona. Uczyła się nazwy każdej rzeczy, której dotknęła...¹².

Prawdziwy powód zafascynowania Helen to odkrycie, że każda rzecz ma swoją nazwę i że, używając nazw, można się wczuwać w wiele rzeczy.

W tym momencie możemy dokonać podsumowania dotyczącego genezy języka, czyli posługiwania się słowami w funkcji symbolicznej, a więc w oderwaniu od bezpośredniego związku z rzeczami. Pytanie, jakie nas zajmuje, brzmi: pod wpływem czego dokonuje się odłączenie nazywania (funkcja rzeczownikowa) od czynności (funkcja czasownikowa), które to funkcje są połączone w pierwotnie wypowiedzianych przez nas słowach. Dzięki stale ponawianemu nazywaniu obraz rzeczy pozostaje w wyobraźni. W ten sposób powstaje wewnętrzny świat świadomości. Przedstawienia rzeczy (ich obrazy) mogą być wywoływane przez świadomość (z pamięci) bez podniety ze strony odpowiednich przedmiotów. Zdolność mówienia zakłada, że słowa, którymi się posługujemy, przestają stanowić jedną całość z rzeczami, a zaczynają pełnić funkcję symboliczną. Oznacza to, że odwołują się one nie do samych rzeczy, które są w naszym polu widzenia, ale do ich obrazu w świadomości.

Dokładnie w tym znaczeniu mówimy o symbolicznym wymiarze zabawy z przedmiotami. W tej formie zabawy realnym jej przedmiotem nie jest ten bezpośrednio i fizycznie obecny, ale ten wywoływany z pamięci dzieci i utożsamiony z przedmiotem zabawy. W ten sposób dziecko może jeździć konno, posługując się w tym celu kijem. Mechanizm podstawienia, jaki występuje w zabawie, fakt, że dziecko przywołuje w pamięci utrwalone w niej obrazy przedmiotów ze świata realnego i utożsamia je z przedmiotami zabawy, ma swoje źródło w fascynacji, jakiej ulegamy w zabawie.

¹¹ H. Keller, *Historia mojego życia*, Warszawa 1978 (wyd. II), s. 28.

¹² Cyt. za: E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1998 (wyd. III), s. 81.

Wydaje się zatem usprawiedliwiony wniosek, że fascynacja w zabawie odgrywa znaczącą rolę także w genezie mówienia. Oddzielenie nazywania od czynności w słowie, fakt, że słowo nazywające odwołuje się do obrazu rzeczy w pamięci i że odrywa się od bezpośredniego związku z nazywaną rzeczą, dokonuje się najprawdopodobniej pod wpływem fascynacji w zabawie.

W powyższej analizie języka przeplatają się uwagi dotyczące jego onto-, jak i filogenezy. Obie te perspektywy są potrzebne, by wysunąć ostateczny wniosek o religijnym podłożu omawianego zjawiska. Za Pannenbergiem chcielibyśmy tu stwierdzić, że podobnie jak struktura zabawy i jej kulturotwórcza funkcja znajdują swoje ostateczne potwierdzenie w dynamice kultu, religijnej liturgii, tak i ostatecznym źródłem języka wydaje się religijne uniesienie.