

Retoryka pojednania

Można powiedzieć, że charakter relacji społecznych i podstawowych sytuacji życia codziennego naznaczony jest przez fakt, że żyjemy w społeczeństwie powszechnej komunikacji. Oznacza to między innymi, że pozbawieni jednej i określonej metanarracji, wystawieni jesteśmy na wielość i różnorodność światopoglądów, które nieustannie ze sobą konkurują. Żyjemy w świecie konfrontacji wiedzy, potrzeb, interesów, systemów wartości i religii. Ciągłego zderzania się różnych wizji świata i licytowania własnych racji. W rezultacie zaczynamy postrzegać świat jako pole walki, a ludzi jako wrogów. Jak zauważa amerykańska socjolingwistka, Deborah Tannen, najlepszym sposobem osiągnięcia celu jest przeciwstawienie się komuś lub czemuś, optymalną metodą przedyskutowania jakiejś kwestii – zorganizowanie debaty, a najdoskonalszym pomysłem na przekazanie informacji – znalezienie ludzi, którzy wyrażą je w skrajnie odmienny sposób, prezentując całkowicie spolaryzowane poglądy¹.

Obserwacje lingwistyczne i retoryczne funkcjonowania człowieka w takiej rzeczywistości (nazywanej przez Tannen cywilizacją kłótni) zaowocowały opracowaniami zjawisk językowych, właściwych sytuacji walki i rywalizacji, a więc mowy i retoryki nienawiści², retoryki wykluczenia³ czy retoryki dominacji⁴. Takie style komunikacji na pewno można uznać za dominujące we współczesnym dyskursie publicznym, także polskim, na co zwraca uwagę choćby Michał Głowiński, opisując rolę retoryki nienawiści w obecnym życiu społecznym. Wydaje się jednak, że na drugim planie musi funkcjonować retoryka, która stając w opozycji do retoryki nienawiści i wykluczenia, podejmowałaby próbę stawiania pytań o możliwości społecznego konsensusu i porozumienia. Retoryka, którą ze względu na cel można by nazwać retoryką pojednania. Oczywiście, takie wyrażenie, jak „retoryka pojednania”

¹ Zob. D. Tannen, *Cywilizacja kłótni. Jak powstrzymać amerykańską wojnę na słowa*, tłum. P. Budkiewicz, Poznań 2003, s. 9.

² S. Kowalski, M. Tulli, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Warszawa 2003; M. Głowiński, *Retoryka nienawiści*, „Nauka” 2007, z. 2, s. 19-27.

³ B. Witosz, *O dyskursie wykluczenia i dyskursach wykluczonych z perspektywy lingwistycznej*, „Tekst i dyskurs – Text und Diskurs” 2010, z. 3, s. 9-25.

⁴ J. Wasilewski, *Retoryka dominacji*, Warszawa 2006.

funkcjonuje w dyskursie politycznym, religijnym i społecznym, gdy mówi się o relacjach między różnymi podmiotami, i to zarówno w odniesieniu do stosunków interpersonalnych, jak i instytucjonalnych. Na przykład w debatach na temat relacji polsko-niemieckich, polsko-rosyjskich, ale też polsko-polskich, zwłaszcza w momentach historycznie ważnych dla Polaków. Ci, którzy używają tego wyrażenia – najczęściej politycy i publicyści, nie definiują go jednak. Wykorzystują je raczej jako chwyt erystyczny, dzięki któremu mogą w dyskusji budować określoną wizję świata. Znamienne jest, że często przy okazji mówienia o retoryce pojednania odsłania się zła opinia o retoryce w ogóle, ta opinia, w której retoryka jest synonimem beztreściowości czy mniej lub bardziej ozdobnego gadulstwa⁵. Pojawia się bowiem zarzut nieszczerości podmiotu mówiącego, mistyfikacji czy teatralności⁶. Warto zatem zapytać o warunki istnienia takiej retoryki, i o to, co ją charakteryzuje. Spróbuję to zrobić, odwołując się do kilku sytuacji, w których jest ona moim zdaniem praktykowana. Te sytuacje to przede wszystkim oficjalne wystąpienia głów państwa, szefów rządów, a także liderów partii, zazwyczaj wystąpienia okolicznościowe, związane z rocznicami wydarzeń historycznych, jak np. rocznica pogromu w Jedwabnem, zbrodni katyńskiej, katastrofy smoleńskiej czy wydarzeń sierpnia 1980 roku na Wybrzeżu, żeby odwołać się tylko do przykładów z ostatnich kilku lat.

1. Etymologicznie „pojednanie” oznacza czynienie jednym, łączenie tego, co rozłączone. Presupozycją pojednania jest więc założenie, że istnieje jakiś rozłam, podział, którego wyrazem jest konflikt, wrogość, wojna, nienawiść czy resentment. Podziały te mogą dotyczyć dwóch sytuacji. Po pierwsze, konflikt może być postrzegany jako to, co istniało od zawsze, a zatem leży u źródeł jakichś relacji. Po drugie, konflikt traktowany jest tylko jako etap w historii relacji, który nastąpił po czasie zgody i jedności. Egzemplifikacją tych sytuacji są w pierwszym przypadku stosunki polsko-niemieckie, a także polsko-rosyjskie, a w drugim, stosunki partii postsolidarnościowych w Polsce po 1989 roku. Te dwie sytuacje retoryczne wymagają dwóch różnych retoryk. Zaczynając od końca – jeśli przyjmujemy, że najpierw byliśmy jednością, a potem się rozeszliśmy, to budujemy retorykę, która odwołuje się do przeszłości, do jakiegoś pierwotnego stanu szczęścia, złotego wieku, w którym wszystko było idealne. Wskazujemy zarazem, że nasze korzenie – tych, którzy się rozeszli, są wspólne, są nasze, braterskie, pomimo rozejścia. Czyli, po pierwsze,

⁵ O takim rozumieniu retoryki pisze m.in. J. Ziomek, w: *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 7.

⁶ Jest to kwestia, z którą nie spotykamy się w przypadku retoryki nienawiści. Tutaj nigdy nie kwestionuje się intencji nadawcy i jego szczerości. Sugerować by to mogło, że łatwiej nam w dyskursie publicznym uwierzyć w złe intencje mówiącego niż w dobre.

mamy podstawę mityczną do tego, żeby się pojednać, po drugie – nie musimy budować nowego „my”, a tylko to pierwotne „my” odtworzyć. Odwołujemy się zatem do wspólnoty już istniejącej, o określonych cechach, wartościach, o wspólnej historii i dokonaniach. To pierwotne „my” jest też traktowane jako swego rodzaju zobowiązanie, jest argumentem, gdy nawołuje się do pojednania. Doskonale obrazuje to przykład apelu, który wygłosiła Henryka Krzywonos 31. 08. 2010 roku podczas uroczystości związanych z 30-leciem Solidarności w Gdańsku, mówiąc między innymi:

„To słowo „solidarność” zobowiązuje (...) Ja was wszystkich szanuję, wszystkich (...), bo na tej sali są wszyscy nasi koledzy. **Wszyscy razem walczyliśmy.** Prezydent, premier, pan prezes PiS-u i Leszek Kaczyński również, ale jest również tutaj Tadeusz Mazowiecki, pierwszy premier wolnej Polski. (...) Kiedy tu stanął Donald Tusk i powiedział, że on pracował wśród was, wy wygwizdujecie człowieka, który dla was pracował wtedy i z wami pracował, jest waszym kolegą.”

Ze zgołą inną retoryką będziemy mieć do czynienia w przypadku pierwszym, odwołującym się do innego mitu, który głosi istnienie jakiejś „źródłowej” wrogości, jako tym, co było na początku czy było od zawsze. I tak na przykład w świadomości kulturowej Polaków istnieje przekonanie, że Niemcy – stereotypowo wyobrażani jako Krzyżacy, naziści, a potem czołowe państwo członkowskie Unii Europejskiej – zawsze zagrażali suwerenności Polski. Podobne niepokoje wiążą się z naszym wschodnim sąsiadem – z Rosją. W takiej sytuacji, jeżeli nie można odwołać się do jakiejś mitycznej wspólnej przeszłości jako jedni, pojednanie musi się okazać sprawą tego, co przyszło. Oznacza to zatem, że taka retoryka musi rozpoczynać swoją narrację od deklaracji woli zamknięcia przeszłości i otwarcia na to, co nadchodzi/ma nadejść i buduje obszar nadziei i wiary w pojednanie jako to, co jeszcze niurzeczywistnione, ale możliwe. Jak mówił Bronisław Komorowski w Katyniu 10. 04. 2011, rok po tragedii smoleńskiej:

„Doceniając w pełni gest prezydenta Dimitrija Miedwiediewa, który także skłonił swoją głowę przed pomordowanymi polskimi bohaterami, **musimy myśleć i o przeszłości, ale i o przyszłości. Nie musimy poddawać się fatalizmowi historii, fatalizmowi, za którym czai się pokusa imperialnej dominacji albo lęku przed tą dominacją. Polska i Rosja, mimo, że wiele w historii dzieliło je, mogą tak rozwijać swe stosunki, by ten fatalizm przeszłości przewycięzać.**”

Odwoływanie się do myślenia mitycznego ma w retoryce pojednania wymiar perswazyjny. Mowa ma usprawiedliwiać pożądane zmiany w świecie,

przekonywać do określonych działań. Zanim jednak uruchomiony zostanie proces dowodzenia, nim pojawi się odpowiedź na pytanie, dlaczego potrzebna jest zmiana, trzeba zdiagnozować problem – nazwać go i wytłumaczyć dlaczego tak się dzieje, jak się dzieje⁷. W tym miejscu z pomocą przychodzi mit, który jak mówi Roland Barthes, czyni z tego co kulturowe coś naturalnego, oczywistego, czyli istniejącego od początku, źródłowo⁸. Mit nie wymaga uzasadnień. Dostarcza natomiast i podtrzymuje określony wzorzec pojmowania świata i człowieka, uzasadnia celowość pewnych procesów i ich efektów, a także tworząc pewien system koordynacyjny przekonań obecnych w danej zbiorowości, podtrzymuje porządek społeczny⁹. Opowieści mityczne: mit o złotym wieku i o rozbracie, czy mit o źródłowym konflikcie i wizji nowego, lepszego jutra, tłumaczą naturę stosunków między podmiotami i dają uzasadnienie do zmiany.

2. Sytuacja konfliktu zakłada ustawienie relacji między zaangażowanymi w nią podmiotami w dychotomii swój – obcy¹⁰. Obcy to nieznajomy, wróg, ten, kto nie został jeszcze przez nas dookreślony. Człowiek nienależący do danego środowiska, rodziny; obywatel innego kraju, ten, który nie jest swój, ktoś, kogo od swoich dzieli dystans (kulturowy, ideologiczny, terytorialny), dlatego nie może on stać się podmiotem zaufania. Nie łączy go z nami (swoimi) żadna cecha wspólna, nic, co mogłoby być punktem wyjścia do nawiązania jakiegokolwiek relacji. Taki podział niesie ze sobą określone konsekwencje dla sposobu kreowania rzeczywistości retorycznej.

Konstruując „obcych”, trzeba ich uposażyć w same bezwzględnie najgorsze cechy. Obcy są dziwni, nieobliczalni, chcą nas zniszczyć, można się po nich spodziewać najgorszego. Wróg zostaje upozowany ze stereotypów. To, co obce, uruchamia zakorzenione w psychice i podświadomości uprzedzenia, uczucia wstrętu i obrzydzenia¹¹. Kategoria obcości pozwala uruchomić, a potem usprawiedliwić zachowania wrogości i próby niszczenia tego, co obce. Warunkiem *sine qua non* pojednania będzie zatem przekształcenie Obcego (z całą negatywną konotacją tego pojęcia) w Innego. Kategoria inności, cho-

⁷ Zob. J. Wasilewski, A. Skibiński, *Prowadzeni słowami*, Warszawa 2008, s. 124-125.

⁸ R. Barthes, *Mit i znak. Eseje*, tłum. W. Błońska, Warszawa 1970, s. 42-43.

⁹ Funkcjami mitu zajmowali się m.in. Joseph Campbell (*Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, tłum. I. Kania, Kraków 1994), Roger Caillois (*Funkcje mitu*, w: idem, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973), Claude Levi-Strauss (i Eribon Didier, *Z bliska i z oddali*, tłum. K. Kocjan, Łódź 1994), Bronisław Malinowski (*Mit w psychologii ludów pierwotnych*, tłum. T. Świecicka, w: idem, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958), Roland Barthes (*Mit i znak*, op. cit.), Marcel Eliade, (*Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998).

¹⁰ Ta dychotomia swój – obcy jest typowa dla retoryki nienawiści.

¹¹ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Problem innego*, Warszawa 1995, s. 71.

ciaż często używana zastępczo wobec kategorii obcości, posiada odmienne znacznie. Jest pojęciem szerszym. Każdy Obcy jest Innym, ale nie każdy Inny jest Obcym¹². Jak zauważa Honorata Gruchlik:

Esencja inności posiada wiele barw, które zmieniają się w zależności od dziedziny, płaszczyzny odniesienia czy kontekstu. Inny może znaczyć całkowicie „obcy”, z którym komunikacja czy porozumienie jest niemożliwe przez silnie zarysowany dystans: czasowy, mentalny, przestrzenny. Wówczas pojęcia inności, obcości zlewają się znaczeniowo. Ale Inny, może znaczyć również tyle, co różniący się względem czegoś, wówczas Inny stanowi drugi biegun wobec kategorii „taki sam”. Wówczas **z Innym**, którym może być zarówno Żyd dla katolika, czy czerwonowłosa kobieta dla blondynki, **możliwe jest porozumienie**. (podkreślenie – B. S.) Określenie elementów różnicujących nie wyklucza znalezienia wspólnej płaszczyzny porozumienia (...)¹³.

Inny to ten, któremu wychodzimy naprzeciw. Konotuje on istnienie różnicy, ale nie niesie negatywnych treści związanych z obcością.

Zmiana perspektywy, przekształcenie Obcego w Innego daje nie tylko szansę zreinterpretowania stereotypów i przedyskutowania źródeł wrogości, obcości i konfliktu, ale umożliwia też zmianę relacji my – oni w relację my – wy albo ja – ty. A tylko ta pozwala przekształcić wrogość w partnerstwo, a poczucie zagrożenia, potrzebę walki i współzawodnictwa w dialog.

3. Postawa dialogowa to kolejny warunek retoryki pojednania. Dla Martina Bubera¹⁴, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli filozofii dialogu, dialog jako forma komunikowania jest owocem spotkania z drugim człowiekiem, którego Buber nazywa Ty. Spotkanie daje możliwość nawiązania prawdziwej relacji między Ja i Ty. Prawdziwej, a więc takiej, w której drugi człowiek jawi nam się nie jako przedmiot obserwacji, podmiot postrzeżony jako bytująca całość. Dialog nie jest zawłaszczaniem czy panowaniem, ale opiera się na podwójnym ruchu: paradystansowania się i relacji. Paradystans to uznanie pierwotnego, fundamentalnego dystansu, uznanie faktu, że Ty jesteś Tym¹⁵. Jak to ujmuje Buber, „Prawdziwa rozmowa, a tym samym każde aktualne spełnienie relacji między ludźmi, oznacza akceptację inności”¹⁶ a zatem nazywanie kogoś „Ty” powinno być osadzone na prawdziwej podstawie uznania

¹² B. Witosz, *O dyskursie wykluczenia...*, op. cit., s. 20.

¹³ H. Gruchlik, *Inność a obcość w kontekście filozoficznym*, „Anthropos” 2001, nr 7-8, <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos5/texty/gruchlik.htm>, dostęp: 31.01.2012.

¹⁴ M. Buber, *Filozofia dialogu*, przeł. B. Baran, Kraków 1995.

¹⁵ Zob. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 52-53.

¹⁶ M. Buber, *Filozofia dialogu*, op. cit., s. 135.

kogoś za byt osobny i osobowy, ostatecznie ukształtowany, prezentujący określone stanowisko. Natomiast postawą wykluczającą dialog, jest postawa uprzedmiotawiająca, kiedy Ty zostaje zepchnięte do poziomu To. Tam, gdzie pojawia się traktowanie przedmiotowe, znika postawa partnerska i nie mowy o dialogu¹⁷.

Według Michała Januszkiewicza¹⁸ istnieją trzy sposoby reifikacji. Po pierwsze, dokonuje się jej przez zawłaszczenie Innego. Dochodzi do tego w dwojaki sposób. Albo poprzez redukcję inności, kiedy sprowadzamy Innego do siebie, nie dostrzegamy tego, co różne i skupiamy się tylko na tym, co wspólne. Mówiąc inaczej: zawłaszczenie oznacza tutaj sprowadzanie nieznanego do znanego i jest swoistym „rozpuszczeniem” inności. Ale Innego można też zawłaszczyć poprzez działania „naprawcze”. Możemy chcieć go zmienić, nawrócić, a więc uczynić go jednym z nas. Taka postawa zawłaszczania jest postawą dominacji jednego z podmiotów, podkreśla nierównorzędną relację partnerów. Jej skutkiem jest ujednolicanie i niszczenie odrębności. Kolejny sposób reifikacji to eliminacja Innego. Jeżeli nie ma sposobu włączenia kogoś we wspólnotę, trzeba go wykluczyć. W życiu społecznym takie wykluczenie może mieć charakter pominięcia, przemilczenia, ale w skrajnych wypadkach – co pokazują doświadczenia wszelkiej przemocy, w tym wojny – wykluczenie oznacza też unicestwienie. W końcu, możemy Innego ignorować, być wobec niego obojętnym.

Dialog, co oczywiste nie może mieć nic wspólnego z eliminowaniem, obojętnością, ale nie ma też nic wspólnego z zawłaszczeniem, sprowadzaniem, jak mówi Januszkiewicz¹⁹, do „wspólnego mianownika”, bo cytując Gadamera:

w zachowaniach między ludźmi chodzi o to, by rzeczywiście doświadczać „ty” jako „ty”, to znaczy, by nie ignorować jego roszczeń i pozwolić by do nas mówił. Na tym polega otwartość. (...) Otwartość na innego zawiera w sobie uznanie faktu, iż w sobie samym muszę pozwolić na uprawomocnienie czegoś, co jest mi przeciwne, nawet jeśli nie byłoby nikogo, kto uprawomocniłby to wbrew mnie²⁰.

Wyznaczenie płaszczyzny do dialogu wymaga więc w pierwszej kolejności określenia siebie, swojej tożsamości, wytyczenia granic i dalej – uznania odrębności Innego. Trzeba zaznaczyć, że pojednanie nie polega na znoszeniu

¹⁷ Zob. M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997, s. 55-56.

¹⁸ M. Januszkiewicz, *W-kółko hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 235-245.

¹⁹ M. Januszkiewicz, *Nauki o kulturze a hermeneutyka*, w: *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny*, red. W. J. Burszta, M. Januszkiewicz, Warszawa 2010, s. 142.

²⁰ H. G. Gadamer, *Analiza świadomości oddziaływania historycznego*, w: *Gadamer i Wrocław. Gadamer und Breslau*, red. K. Bal, J. Wilk, Wrocław 1997, s. 146; cyt. za M. Januszkiewicz, *Nauki o kulturze...*, op. cit., s. 142.

granic, gdyż znoszenie granic może być wyrazem braku szacunku dla inności, dla tego co cudze i odrębne i może być przykrywką dla idei wchłonięcia tego, co inne przez to, co nasze. Czyli tak naprawdę zniszczenia tego, co nam przeszkadza i przekształcenia tego w duchu naszego „my” metodą przymusu, perswazji albo manipulacji.

Przykładem tego, że pojednanie nie jest znoszeniem granic, tylko przede wszystkim podkreśleniem ich istnienia i wyrażeniem w stosunku do nich szacunku jest ruch ekumeniczny w Kościele. Nie zakłada on zniesienia granic między katolicyzmem, prawosławiem i protestantyzmem. Jeżeli tak, to ta idea jest wysunięta w bardzo daleką przyszłość – kiedyś. W tej chwili zadaniem aktu pojednawczego jest zrozumienie, gdzie te granice przebiegają, na czym polegają i że trzeba je uszanować.

Wola dialogu zmusza też do tego, by nie tyle rozpoczynać rozmowę od wygłoszenia własnych przekonań, ale, wręcz przeciwnie, od ich „zawieszenia” czy wzięcia w nawias, ponieważ uznać Innego to uznać, że może mieć on rację²¹. W ten sposób przechodzimy do kolejnego warunku retoryki pojednania.

4. Trzeba powiedzieć, że pojednanie jest szczególnym rodzajem porozumienia albo, że porozumienie poprzedza pojednanie. Nie może być mowy o pojednaniu bez jakiegoś wstępnego porozumienia dotyczącego jakiejś sprawy czy to na poziomie politycznym, społecznym, egzystencjalnym, czy etycznym. Porozumienie nie oznacza apriorycznego przyznania racji rozmówcy, ale jest efektem procesu dochodzenia do wspólnych poglądów. Umową regulującą rozwiązanie spornej kwestii. Wymaga zatem ustalenia pewnych warunków i przestrzegania określanych zasad. Jedną z nich jest na pewno stosowanie obiektywnych kryteriów. W retoryce pojednania uzasadnianie stanowisk wymaga odwoływania się do zasad, z którymi godzą się i które akceptują obydwie strony – mogą to być zwyczaje, obyczaje, praktyka jakiejś branży, akceptowane autorytety, konsultanci albo akty prawne. Nie może być mowy o racjach bezwzględnych wypowiedzianych przez apodyktyczny podmiot. Retoryka pojednania wymaga też specyficznego języka.

W sytuacjach konfliktowych wyróżnia się dwa style komunikacji, odpowiadające określonym postawom podmiotów zaangażowanych w spór: język agresji/nienawiści, właściwy postawom defensywnym, i język empatii, pozwalający zredukować stopień defensywności w dochodzeniu do porozumienia²². Gdy podmiot

²¹ H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłum. J. Wilk, Wrocław 2009, s. 68-69.

²² Na temat stylów komunikacji w sytuacji konfliktu pisali między innymi: J. R. Gibb, *Defensive Communication*, „Journal of Communication” 1961, nr 11, s. 141-148, M. B. Rosenberg, *Porozumienie bez przemocy. O języku serca*, tłum. Z. A. Żuczkowska, Warszawa 2011, M. Głowiński, *Retoryka nienawiści*, op. cit., B. Sobczak, *Współczesna debata telewizyjna a konflikt destruktywny*, „Prace Językoznawcze UWM” 2011, t. 13, s. 233-245.

mówiący oczekuje, że inni spełnią jego żądania, nie respektuje prawa innych do samostanowienia, generalizuje i uogólnia, a za jego stwierdzeniami kryje się gotowy osąd o ludziach i świecie, mamy do czynienia z językiem nienawiści. Język empatii zakłada natomiast postawę szczerości, umiejętność słuchania, rozumienia punktu widzenia innych, i przyjęcie założenia o równości partnerów komunikacji²³. Retoryka pojednania potrzebuje języka empatii, a więc posługiwania się asercjami, a nie dyrektywami. Unikania wypowiedzi oceniających i wartościujących, preferowania opisu, jak najbardziej neutralnego aksjologicznie. Wszelka destruktywna krytyka i interpretacja cudzych zachowań oparta na nieuzasadnionych przesądach uniemożliwia pojednanie. Tak samo zresztą jak generalizowanie i używanie wielkich kwantyfikatorów. Powoływanie się na *wszystkich*, *wielu*, mówienie *każdy* służą podkreśleniu swojej siły i przewagi, ale też są środkiem wykluczenia. Retoryka pojednania nie wprowadza podziałów i opozycji, podkreśla raczej wspólnotowość, współdziałanie, działanie razem.

5. Ważnym elementem retoryki pojednania są gesty otwarcia, a więc takie znaki, zarówno werbalne, jak i niewerbalne, które wyrażają gotowość do dialogu i porozumienia. Znaki niewerbalne to gesty symboliczne, na przykład podanie ręki, uczestnictwo w uroczystościach rocznicowych, złożenie wieńca w miejscu kultu. Gdy gesty otwarcia mają charakter werbalny, są aktami performatywnymi: obietnicami, zobowiązaniami, ale też (tak jak w przypadku przemówienia Aleksandra Kwaśniewskiego w Jedwabnem podczas uroczystości żałobnych 7 lipca 2001 roku) – przeprosinami²⁴. Gdy mowa o performatywach, istotne stają się warunki, jakie muszą zostać dopełnione, by były to akty skuteczne. Określił je John Austin. By performatyw był fortunny:

- (A₁) Musi istnieć uznana procedura konwencjonalna, posiadająca konwencjonalny skutek; procedura ta musi obejmować wypowiedzanie pewnych słów przez pewne osoby w pewnych okolicznościach, przy czym
- (A₂) poszczególne osoby i okoliczności w danym przypadku muszą być odpowiednie do powołania konkretnej procedury (...).
- (B₁) Wszyscy uczestnicy muszą przeprowadzać daną procedurę poprawnie, jak też
- (B₂) w zupełności.

²³ J. R. Gibb, op. cit., s. 141-142.

²⁴ Aleksander Kwaśniewski mówił wówczas: „Dzisiaj jako człowiek, jako obywatel i jako prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, przepraszam. Przepraszam w imieniu swoim i tych Polaków, których sumienie jest poruszone tamtą zbrodnią. W imieniu tych, którzy uważają, że nie można być dumnym z wielkości polskiej historii, nie odczuwając jednocześnie bólu i wstydu z powodu zła, które Polacy wyrządzili innym”.

- (C₁) Kiedy (...) dana procedura jest przeznaczona do użytku dla osób, mających pewne myśli i uczucia lub do wszczynania, jako następstwa, pewnego postępowania jakiegoś uczestnika, wtedy **osoba uczestnicząca, a więc powołująca daną procedurę, musi faktycznie mieć owe myśli i żywić te uczucia, a intencją uczestników musi być postępowanie w dany sposób, a ponadto**
- (C₂) **rzeczywiście muszą w następstwie postępować w ten sposób** (podkreślenie – B. S.)²⁵.

W kontekście retoryki pojednania kluczowe wydaje się być zwrócenie uwagi zwłaszcza na warunek trzeci – powoływanie danej procedury, a więc wypowiadanie jakiejś formuły w dobrej wierze, w tym przypadku z intencją autentycznego pojednania. Nierzadko zdarza się bowiem, że gesty otwarcia są gestami pustymi. Można wtedy mówić o pozornym pojednaniu, w istocie bowiem zmienia się tylko i wyłącznie język debaty, natomiast nie zmienia się sposób widzenia siebie nawzajem. Warto w tym miejscu zapytać, dlaczego w kontekście pojednania tak często retoryka zatrzymuje się jedynie na poziomie pustych gestów, deklaracji czy efektu? Wydaje się, że ma to związek z okolicznościami, w jakich się pojawia. Jest ona często odpowiedzią na wydarzenia niezwykle, tragiczne, dramatyczne, głęboko poruszające. Ma wówczas na uwadze wyłącznie **dorażność** i w gruncie rzeczy nie dba o to, co przysze i to, co związane z koniecznością podejmowania długofalowych wysiłków. Służy głównie wywoływaniu dobrego wrażenia, a więc celom autoprezentacyjnym retora, albo temu, co powtórzymy za Platonem, nazwać można schlebianiem gustom tłumów²⁶. W tym sensie nastawiona jest na wywoływanie uczucia przyjemności i polepszanie samopoczucia audytorium. A taka retoryka, przez Gadamera nazywana „pustą” albo „czczą” retoryką²⁷, to nic innego jak sofistyka²⁸. A więc działania nastawione wyłącznie na przekonanie, bez względu na to, czy wierzymy w to, do czego przekonujemy czy nie. Z jednej strony mamy więc retorykę pojednania jako taki typ działań, które jedynie i chwilowo przykrywają nadal istniejące konflikty, z drugiej zaś strony istnieje możliwość takiej retoryki, która przekształca obu uczestników dialogu. W tego typu retoryce mówca usiłuje przekonać Innego nie w imię własnego partykularnego interesu, ale w imię tego, w co wierzy. W tym przypadku przedmiotem wiary jest pojednanie. To nas odnosi do ostatniej właściwości retoryki pojednania – występującego w niej podmiotu.

²⁵ J. L. Austin, *Jak działać słowami*, w: idem, *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedończuk, Warszawa 1993, s. 563-564.

²⁶ Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, w: idem, *Dialogi*, Kęty 1999, t. 1.

²⁷ H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii...*, op. cit., s. 92.

²⁸ Ibidem, s. 88-90.

6. Dla starożytnych retor musiał być człowiekiem moralnym, a więc dążącym do prawdy, służącym temu, co sprawiedliwe i dobre²⁹. Zdaniem Platona człowiek, który może być probierzem czyjegoś postępowania życiowego, winien posiadać trzy cechy: wiedzę, życzliwość i otwartość.³⁰ Retoryka pojednania wymaga wpisania tych cech w etos mówcy. Tylko człowiek roztropny, sprawiedliwy, ufający w istnienie prawdy i wiedzy daje bowiem gwarancję, że retoryka pojednania nie będzie się zatrzymywała na krótkotrwałych efektach i na partykularnych celach mówcy, ale ma szansę sięgać głębiej, ku celom i wartościom bardziej trwałym, związanym z obszarami nie tylko wiedzy, ale i etyki, i prawdomówności. Przez tę ostatnią rozumiem rzecz jasna nie prawdę jako zgodność wypowiedzi z rzeczywistością, ale zgodność tego, co się mówi z wewnętrznym przekonaniem mówiącego³¹.

Retoryka pojednania, choć nie pierwszoplanowa we współczesnym życiu społecznym, pełni w nim bardzo ważne funkcje. Prowadzi do konsensusu, pozwala na kompromis, przebudowywanie relacji i budowanie dobrych stosunków. Wracając jednak do kwestii postawionej we wstępie, trzeba powiedzieć, że nie zawsze cieszy się tak dobrą sławą, na jaką zasługuje. Ma bowiem silną konkurencję w postaci retoryki „pustej”. Trudności dotyczące rozróżnienia między retoryką pojednania a retoryką „pustą” (sofistyką) polegają m.in. na tym, że niemal nie sposób odróżnić ich na podstawie tego, co głoszą³². Wydaje się wobec tego, że zasadnicze różnice pozwalają się sprowadzić przede wszystkim do dwóch i to bardzo subtelnych, trudno mierzalnych: różnicy intencji i różnicy skutków. Różnica intencji dotyczy postaw i nastawienia retora, kwestii etycznych i stawianych celów: czy przekonujemy w związku z tym, w co sami wierzymy, czy może w imię własnego interesu? Czy zależy nam na prawdzie, tym, co sprawiedliwe i słuszne, czy raczej na efekcie, autoprezentacji i schlebaniu audytorium? Czy chcemy zawłaszczyć czy raczej uszanować Innego? Różnica skutków z kolei może być wyrażona biblijnym: „Po owocach ich poznacie”. Retoryka „pusta” wyczerpuje się w doraźnych i efektownych gestach (bez kontynuacji). Retoryka pojednania podejmuje wysiłek działań obliczonych na lata lub nawet dziesiątki lat.

²⁹ Platon, *Gorgiasz*, op. cit., XV 460e.

³⁰ Ibidem, XLII 487.

³¹ Kwestia ta pozostaje w zgodzie z retoryką Sokratejsko-Platońską, zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii...*, op. cit., s. 73-76, 92.

³² H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii...*, op. cit., s. 68-69.