

Łukasz Zabielski

Dział Naukowy

Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku

WIELOJĘZYCZNOŚĆ – NA ROZDROŻACH KULTURY I FILOZOFII. REFLEKSJE WSTĘPNE

Mowa rodzinna niechaj będzie prosta.
Ażeby każdy, kto usłyszy słowo,
Widział jabłonie, rzekę, zakręt drogi,
Tak jak się widzi w letniej błyskawicy.
Nie może jednak mowa być obrazem
I niczym więcej. Wabi ją od wieków
Rozkołysanie rymu, sen, melodia.
Bezbronną mija suchy, ostry świat.

Czesław Miłosz¹

Zacznę od usprawiedliwienia i wyjaśnień. Poniższe rozważania nie roszczą sobie pretensji do tego, by stanowić systematyczny wykład na temat zjawiska bilingwizmu czy wielojęzyczności w kulturze polskiej i europejskiej. Autor obrał cel skromniejszy: zasygnalizowanie wybranych problemów, które wymagają – w moim przekonaniu – gruntownego, uważnego namysłu, popartego analizą konkretnych przykładów z historii, polityki, literatury czy/i kultury. Przykłady te pojawią się w kolejnych szkicach mojego autorstwa publikowanych w serii „Bilingwizm w Europie Środkowo-Wschodniej”. W tym miejscu pragnę jedynie wyartykułować i poddać refleksji kilka wątpliwości związanych z kwestiami, które nierzadko okazać się mogą oczywistościami, ogólnikami czy truizmami, ale które należy usystematyzować.

¹ Cz. Miłosz, *Traktat poetycki*, [w:] tenże, *Poezje wybrane*, oprac. Z. Łapiński, Wrocław 2013, s. 112.

Tekst niniejszy stanowić ma zatem swoisty fundament szczegółowych analiz. Jest to potrzebne tym bardziej, że pojęciami „wielojęzyczność” i „bilingwizm” posługiwać się będę w szerszym, niż to się najczęściej stosuje, znaczeniu. Takim mianowicie, który wykracza poza metodologiczny horyzont glotto-dydaktyki, lingwistyki, socjologii literatury, czy nawet filozofii języka, ale który po trosze czerpie jednak ze wszystkich tych nauk. W moim rozumieniu tego terminu wielojęzyczność umożliwia człowiekowi dostęp do szerszych możliwości partycypacji w świecie. Dwujęzyczność, antycypując główną tezę poniższego wywodu, to szansa posługiwania się medium języka w taki sposób, który pozwala na pełniejszą realizację zadań, jakie stoją przed człowiekiem jako twórcą, kreatorem, podmiotem.

1.

Dialog. Z tym właśnie semantycznie złożonym, wieloznacznym słowem powinien się w moim przekonaniu kojarzyć i łączyć fenomen wielojęzyczności. Nie chodzi jedynie o współwystępowanie kilku kodów językowych, kilku dialektów, narzeczy czy idiomów w jednym kanale komunikacyjnym oraz jednej przestrzeni geograficznej, kulturowej, lecz o ich synergię, wzajemne oświetlanie, a przez to wpływanie na jakość ludzkiego życia, jakość naszego bycia-w-swiecie. Istnienie zjawiska bilingwizmu możliwe jest, jak się zdaje, dzięki egzystencjalnej sile, która je przepelnia i charakteryzuje. Dlatego też jako przedmiot refleksji staje się ono prawdziwie fascynujące, gdy przeanalizować je nie w „sterylnym laboratorium” filozofa języka czy teoretyka kultury, lecz w „zderzeniu z życiem”, jego uwikłaniu w codzienność, czyli w ściśle określonym kontekście, na tle przemian, transformacji, ideologicznych i politycznych konfliktów. Ujmując rzecz metaforycznie: warto analizować multi-lingwizm w połączeniu z owym „pręgierzem”, pod którym stawiane były – i wbrew temu, co się współcześnie pisze o końcu historii², wciąż są stawiane, popychając odwieczne tryby czasu naprzód – cywilizacje europejskie.

² Niewiara w istnienie jednego, teleologicznego procesu historycznego (jak ją Walter Benjamin nazywał: „historii zwycięzców”; tenże, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, przeł. K. Krzemieniowa i in., Poznań 1996, s. 416-417), charakteryzująca erę ponowoczesności, ufundowana została między innymi przez myśl filozoficzną Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera. Gianni Vattimo w głośnym eseju *Koniec nowoczesności* (przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006) „nowoczesnością” nazwał epokę globalnego przepływu informacji, która skończyć się miała wraz z stworzeniem „bardziej wyrafinowanych narzędzi zbierania i przekazywania tychże informacji (nadejście ery telewizji,

Warto się nad fenomenem bilingwizmu zastanowić szczególnie dziś, u progu trzeciej dekady XXI wieku, w dobie post-ponowoczesnej, w cieniu (blasku?) globalizacji, przy coraz wyraźniej odradzających się w społeczeństwach europejskich traumach i lękach o ksenofobicznym oraz nacjonalistycznym podłożu. Tym bardziej, że to dzisiaj właśnie wzmagają się w społeczeństwach europejskich tendencje do izolacjonizmu, eskapizmu, zamykania się człowieka przed światem zewnętrznym – jego „fizyczną” formą – w przestrzeni wirtualnej, przy ekranie telewizora czy komputera. Choć ludzie w swych życiowych wyborach kierują się przede wszystkim powszechnym prawem ekonomii, „upraszczania” rzeczywistości, wielojęzyczność nie jest przecież zjawiskiem abstrakcyjnym, egzotycznym, odległym od naszej codzienności. Jej istnienie generują potrzeby zawodowe, naukowe, rodzinne, emigracja zarobkowa etc. I nie mówię wyłącznie o wieloetnicznych wspólnotach Francji, Niemiec czy Wielkiej Brytanii, ale przede wszystkim o Europie Środkowo-Wschodniej, gdzie od tylu wieków o dominację walczą dwie formacje kulturowe: słowiańska (rosyjskojęzyczna) i germańska (niemieckojęzyczna).

Istnienie wielojęzyczności świadczy także o tym, że nigdy nie powstał, nie został wypracowany, nie wyłonił się z niebytu „superkod”, to znaczy uniwersalna przestrzeń komunikacyjna, która stanowiłaby oczywisty dowód zbędności języków partykularnych. Przecież próby stworzenia takiego języka – podobnie jak jednolitego europejskiego społeczeństwa, waluty, prawa – były, jak wiemy, podejmowane w przeszłości wielokrotnie. Jednak żaden kod nigdy nie wypełnił całej przestrzeni w strukturze pojedynczej ludzkiej egzystencji, ani tym bardziej nie zdołał rozświetlić, ukazać w pełnym kształcie, w pełnej okazałości życia narodów, istnienie cywilizacji. Nie stały się *uniwersalnym językiem* łacina, francuski, angielski czy rosyjski. Nie stanie się nim polski, litewski, ukraiński czy mandaryński. Dlaczego? O tym między innymi jest właśnie ten tekst.

Warto dodać też i taką uwagę: dwujęzyczność może istnieć nie tylko na marginesie dominującej kultury, ale – rzecz niezwykle istotna – również w głównym jej nurcie (przypadek Kanady czy Szwajcarii). Potrafi ona pręźnie się rozwijać, nie potrzebując mediującej siły pod postacią na przykład esperanto, czy innego „neutralnego”, tzn. nieupolitycznionego języka, więc „przestrzeni”, w której mogłyby potencjalnie spotkać się dwie negocjujące strony konflik-

cytując McLuhana), co ostatecznie sprawiło, że doświadczenie to stało się ponownie problematyczne i w ostatecznym rozrachunku niemożliwe” (tamże, s. 10). Dziś historię pojmujemy jako ogólne dzieje epoki, w której wszystko ma ulegać zredukowaniu do płaszczyzny teraźniejszości i symultaniczności, co w ostatecznym rozrachunku prowadzi do „de-historyzacji doświadczenia” (tamże, s. 11).

tu, dwie kierujące się odmiennymi interesami frakcje. Mowa wszak o takim rozwiązaniu, które – o ile w danym kontekście ważne staje się partnerstwo, nie rywalizacja o wpływy – jest nieodzowne, gdy pomiędzy dwoma podmiotami pojawia się nieparalelność intencji, nieufność.

Oba więc języki funkcjonujące w jednej przestrzeni kulturowej, jeśli ich relację uznać za progresywną, oświetlają się wzajemnie, wspomagają, zachodzi między nimi związek o charakterze lateralnym. Wszak dialog może powstać wyłącznie pomiędzy dwoma równorzędnymi, ale odrębnymi – istniejącymi w sposób niezawisły – niezależnymi od siebie bytami. Dialog to pomost spinający dwa brzegi, jest potrzebny tak długo, jak długo brzegi te stanowią osobne całości i jak długo istnieje potrzeba utrzymania między nimi łączności. Gdy jedna strona zapraśnie dominować, *komunikacja* (równowaga) zamiera.

Mówiąc o sile bijącej z niedającego się okiełznać żywiołu ludzkiej codzienności, mam na myśli przeciwny biegun wszelkich „uporządkowanych” modeli kultury, społecznych konwencji, uniwersalnych metod interpretowania rzeczywistości, które próbują tej płynnej materii, jaką jest świat empiryczny, nadać pozory ładu. Nauka, podobnie zresztą jak i ogólnie pojmowana kultura, dąży do wypracowywania jednoznacznej wykładni świata i systematyzowania zasad nim rządzących. W taki sposób badawcze zadania filozofii postrzegał Emmanuel Lévinas: „Pod postacią filozofii – przekonywał – objawia się niechęć do angażowania się w Inne [...]. Droga filozofii pozostaje trasą Ulissesa, którego przygody po świecie okazały się tylko powrotem do ojczyznej wyspy – upodobaniem w Tym Samym, nieuznaniem Innego”³. Są to, dodajmy, tory, po których porusza się nie tylko nauka, ale też prawo, polityka, a nawet marketing. Wszak właśnie trafne zdefiniowanie potrzeb konsumenckich, to znaczy skupienie jak największego zbioru jednostek ludzkich wokół jednej i tej samej potrzeby (redukcja wielości do jedności), wyznacza główny cel i przedmiot tej dziedziny aktywności człowieka.

Dlatego właśnie *dialog* jako siłę łączącą podmioty, odrębne i niezawisłe względem siebie byty, warto umieścić w centrum naszych rozważań. Jako imperatyw transgresyjności, przełamywania granic „tego samego” i wychodzenia naprzeciw „Innemu”. Czyli również: akceptacji odmienności, różnic, niekohe-

³ E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, przeł. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11-12 (184-185), s. 258. W oryginale (tenże, *La Signification et le sens*, [w:] tegoż, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972, s. 43) zdanie to brzmi następująco: „La philosophie se produit comme une forme sous laquelle se manifeste le refus d'engagement dans l'Autre [...] L'itinéraire de la philosophie reste celui d'Ulysse dont l'aventure dans le monde n'a été qu'un retour à son île natale – une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l'Autre”.

rencji oraz czerpania z nich korzyści. Staje się to zasadne tym bardziej, że tom, który czytelnik trzyma w rękach, inauguruje podserię „Bilingwizm w Europie Środkowo-Wschodniej”, wydawaną w ramach Naukowej Serii Wydawniczej „Przełomy/ Pogranicza”. Wierzmy bowiem – my: żyjący w XXI wieku współtwórcy kultur występujących na terytorium dwóch historycznych mocarstw, Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Królestwa Polskiego – nie tyle w potrzebę likwidacji granic, barier, ile w bezcenną wartość i potrzebę rozmowy prowadzonej nie w jednym, lecz kilku językach.

2.

Myśl Emmanuela Lévinasa (1906–1995) przywołałem nieprzypadkowo. Jest to jeden z największych XX-wiecznych twórców filozofii dialogu oraz fenomenu „Innego” w kulturze europejskiej. Choć przez całe życie związany był z Francją, urodził się w mieście, o którym pod koniec życia miał powiedzieć: „Myślałem, że Kowno umarło, wiem teraz, że Kowno jest wieczne”⁴. Analizując fakt oderwania sensu od postrzeganej zmysłowo przez człowieka rzeczywistości, nieparalelność aktu postrzegania i aktu znaczenia, podkreślił: „Nieobecne treści nadają danym znaczenie” („Ces contenus absents confèrent une signification au donné”)⁵. Ma to tłumaczyć, dlaczego posługujący się podobnie zbudowanymi receptorami ludzie odbierają świat w sposób tak odmienny. Istotne staje się więc nie tylko to, co *zjawia się*⁶, co *wydarza się* przed oczami człowieka w danym momencie, ale przede wszystkim, jak tę postrzeganą aktualnie rzeczywistość interpretujemy w oparciu o uzyskaną uprzednio wiedzę oraz zgromadzone znaczenia. I co najważniejsze: jakim *językiem/ językami* to robimy?

⁴ S. Mal, *Lire Lévinas*, Paryż 1984. Powyższą wypowiedź przywołuję za: S. Cichowicz, *W obronie Innych: Emmanuel Lévinas*, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11-12 (184-185), s. 280.

⁵ E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, dz. cyt., s. 240; wersja francuska (*La Signification et le sens*): s. 17.

⁶ Zob. M. P. Markowski, *Prolog. Ikony i idole*, [w:] tenże, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999, s. 16: „**Kultura europejska została zbudowana na pragnieniu obecności**, które najczęściej przybierało podwójną postać. «Obecne» oznacza «bezpośrednio obecne» i dlatego pragnienie to ujawniło się w dwóch różnych wersjach utopii bezpośredniości. Pierwsza z tych utopii – nazwijmy ją idealistyczną – istnieje w dwóch wariantach: kartezjańskim i platońskim. Utopia kartezjańska zmierzała od rzeczy widzialnych do rzeczy pojmowalnych, chcąc zapanować nad nimi i uczynić je dla umysłu czymś oczywistym i – przede wszystkim – oczyszczonym z przypadku [...]. Utopia platońska z kolei kierowała się poza podmiotowe (czy empiryczne) mediacje, ku bezpośredniemu doświadczeniu tego, co naprawdę istnieje, czy będzie to Platońska idea, patrystyczny Bóg czy Plotyńskie Jedno”. Tu oraz w całym tekście wszelkie podkreślenia, o ile nie zostanie zaznaczone inaczej, są mojego autorstwa – Ł. Z.

Mówię o znanej poetom i pisarzom chyba wszystkich epok trudności odzwierciedlania burzliwie zmieniającej się rzeczywistości zewnętrznej oraz wewnętrznej (psychicznej i duchowej) człowieka. Tym bardziej, że chętnie sięgamy po „język odziedziczony”, tzn. wyuczone toposy, gotowe techniki retoryczne, utarte schematy narracyjne. Dokonany w XX wieku, a właściwie już tylko zwieńczony, proces desakralizacji sensu⁷, w efekcie którego przestaliśmy biernie oczekiwać na otrzymanie sensu pod uniwersalną postacią gotowego „daru od Boga”, bynajmniej nie pozbawił nas potrzeby rytualnych zachowań⁸. Mają one umożliwić, podobnie jak obrzędy religijne, wpływ na coś, co wydaje się całkowicie nieuchwytnie, transcendentne, obce swojskiej codzienności, położone na granicy *sacrum* i *profanum*. A jako najbardziej nieuchwytny dla człowieka, co wyjaśnił Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu*⁹, jawi się właśnie świat empiryczny (*noumeny* – rzeczy same w sobie). Daje się on poznać tylko za pomocą *fenomenów*, czyli form pośrednich, syntetyzujących i uogólniających, ujętych przez zmysły w określonym kontekście czasowo-przestrzennym.

O tym, że świat empiryczny jest „niełudzki”, przekonuje jeden z kanonicznych tekstów naszej cywilizacji, *Księga Genesis*. Zawarty w niej zwrot: „[...]

⁷ Zob. V. Descombes, *Interpretacja znaku w sferze sacrum*, [w:] tenże, *Umykanie sensu*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8-9, s. 326: „Hermeneutyka [...] jest umiejętnością właściwą ludziom, którzy interpretują znaki wróżebne: wyrocznie, kabały, przepowiednie, słowa, mówiące nam, kim jesteśmy i kim się staniemy. Dla sztuki wróżbity istotny jest fakt, że zajmuje się on przesłaniami nierzadko ciemnymi, ale posiadającymi niekwestionowaną wartość znaczącą. [...] **Sens jest tu więc jednocześnie dany (bóg przemówił) i odebrany, ponieważ musimy do niego dopiero dotrzeć**, podejmując ryzyko interpretacji. [...] Dotykamy tu istoty tragedii: **znak ukonstytuowany jest w taki sposób, że może mnie zgubić, choć twierdzi, że mnie ratuje**”.

⁸ W. Pawluczuk, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978, s. 97: „Tekst jednak jest tekstem również dla niefilozofów, którzy przyjmują go poprzez odpowiednie formy uobecniania (spektakle, recitale, dyskusje itp.). **Formy te ciążą ku rytualizacji**, wyznawcy zawsze mają skłonność do ponownej tożsamości z formą, jaką jest rytuał uobecniania tekstu”.

⁹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. oraz wstęp i przypisy R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957: „Że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości. [...] przedmioty poruszają nasze zmysły i po części same z siebie wywołują przedstawienie, po części wprawiają w ruch działalność naszego intelektu [...]” (s. 59); „Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia” (s. 61); „Skądże samo doświadczenie miało by wziąć swą pewność, jeżeli wszystkie prawidła, wedle których się ono odbywa, byłyby wciąż empiryczne, a więc przypadkowe? Dlatego z trudnością tylko można by je uznać za pierwsze zasady” (65). Kant, jak wiemy, udowodnił przewagę sądów syntetycznych, *a priori*, „czystych pojęć intelektu”, związanych z koniecznością i prawdopodobieństwem, nad sądami *a posteriori*, wynikającymi z doświadczenia, a więc przypadkowości.

abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28)¹⁰ oznacza, że zachodząca pomiędzy stworzeniami Boga – człowiekiem i światem – niewspółmierność i niekoherencja nie jest kwestią przypadku, lecz wyraźnym zamysłem Stwórcy. Człowiek został postawiony w „surowym”, a więc nieprzyjaznym, niekomfortowym środowisku; nie przyszedł „na gotowe”. Zmiana tego pierwotnego stanu rzeczy miała się rozpocząć od nadania nazw „istotom żywym różnego rodzaju” (Rdz 1, 24), czyli od obowiązku, który spoczął na Adamie. Pierwszym etapem historii ludzkiej aktywności miała się zatem stać płodność umysłu. Oznacza ona kreatywność, stworzenie słów, terminów, nazw, zbudowanie języka, a przez to kultury, czyli przestrzeni, dzięki której człowiek może formować granice swej podmiotowości, wchodzić w relacje z innymi ludźmi oraz *doświadczać* świata. Obowiązek *naz(y)wania*, a zatem posłużenia się medium języka, tworu powstałego na „obraz i podobieństwo” Logosu, Boskiego Słowa, prarodzice przekazują jako dziedzictwo kolejnym pokoleniom.

Mamy więc dwa wyraźnie antynomiczne – choć oddziałujące na siebie nawzajem poprzez *język* i *doświadczenie* – byty: świat oraz człowieka. Podział pomiędzy nimi jawi się dla całej historii ludzkości jako nadrzędny i pierwotny. Adama stworzył Bóg na swój obraz, chciał więc widzieć pomiędzy nim i sobą przede wszystkim podobieństwa, nie odmienności. Ze światem stało się inaczej, już na starcie pojawiło się wyraźne rozgraniczenie, to znaczy od początku istniało pojęcie *samotności* człowieka w świecie, jego wyobcowanie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna **był sam...**” (Rdz 2, 18). Tę antynomię zażegnać próbowali filozofowie wieków XIX, przede wszystkim Georg W. F. Hegel¹¹, oraz XX, przede wszystkim Martin Heidegger, który „depsychologizował rozumienie wiążąc je ze światem”¹², czyli jakość życia człowieka uzależniał – mówiąc najkrócej – od jakości jego „osadzenia” w rzeczywistości (*Dasein*).

¹⁰ Księga Rodzaju 1, 28; cytuję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. III poprawione, Poznań–Warszawa 1990, s. 25.

¹¹ Zob. M. P. Markowski, *Poezja i nowoczesność*, [w:] tegoż, *Życie na miarę literatury*, Kraków 2009, s. 30: „W konstruowanej przez Hegla opowieści o dziejach ducha sztuka odgrywa rolę egzemplaryczną, gdyż to na jej przykładzie można pokazać, w jaki sposób duch potrafi przeskoczyć nad wykopaną przez Kanta przepaścią i pojednać niezgodliwe porządki podmiotu i rzeczywistości”.

¹² P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, [w:] tenże, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 210: „Heidegger, który czytał Nietzschego, nie był już tak naiwny. Wiedział, że inny, tak samo jak ja sam, jest mi bardziej nieznanym, niż może być jakiegokolwiek zjawisko natury. Zasłona, maska jest tu grubsza niż gdziekolwiek indziej. Jeśli jest jakaś dziedzina bytu, gdzie panuje nieautentycz-

Odsłanianie, kumulowanie i przetwarzanie sensu nie jest aktem równorzędnym z czystą percepcją. Posługujący się rozumem, pamięcią, wyobraźnią, intuicją, emocjami człowiek cały sens doświadczanego świata buduje na „nieobecności” danych, czyli na tym, czego aktualnie nie widzi lub czego nie może dostrzec zmysłami, a co istnieje w jego wewnętrznej przestrzeni jako znaczenie. Mówiąc inaczej: rzeczywistość zbudowana jest na tym, czego w konkretnym momencie nie widzimy, lecz co nadaje sens całej rzeczywistości zewnętrznej. I co, dodajmy, w ogóle naszą uwagę w określony sposób, na określonych aspektach życia pozwala skupić oraz w taki czy inny sposób te aspekty życia odczytać oraz interpretować. Jedno i drugie – percypowana rzeczywistość i mnożące się w umyśle człowieka sensory – nie mogą występować w zupełnej separacji. Nasze postrzeganie jest ograniczone, w jednym momencie dostrzegamy niewielki zaledwie skrawek (wszech)świata, ale pozostajemy w nieustannej łączności z całym uniwersum znaczeń, które udało nam się zgromadzić. Natomiast „uniwersum zgromadzonych znaczeń” jest powiązane z rzeczywistością, która znaczeń za pomocą *doświadczenia* dostarczyła. Tworzy się w ten sposób trwała nić wzajemnych powiązań człowieka ze światem.

Pytanie kluczowe: czemu dajemy pierwszeństwo, „przemawiającemu” do nas za pośrednictwem doświadczeń świata czy naszym wewnętrznym władcom „sensotwórczym”? Zapytajmy inaczej: jaką rolę powinien pełnić język? Jedyne reprezentować, odtwarzać, opisywać (*descriptio*) rzeczywistość, a może nadawać (*creatio*) znaczenie „surowej” rzeczywistości? Czy język jest zdolny do *komunikowania* (łączenia) nas ze światem, czy stanowi jedynie narzędzie do przetwarzania danych w sensory, bez których nie możemy żyć i funkcjonować?¹³

Oglądanie świata w jego maksymalnej skali oraz rzeczywistość „odgórnie” wyposażona w jakieś znaczenie to dominium Boga, perspektywa idealna, w której rzeczywistość i zrozumiałość zbiegają się ze sobą. „Dla Boga zdolnego do

ność, to właśnie w relacjach między dowolną osobą a wszystkimi innymi osobami. [...] Nic więc dziwnego, że ontologia rozumienia zaczyna się nie w rozdziale w «byciu-z», lecz o «byciu-w». Nie «bycie-z drugim» – co zdawałoby naszą subiektywność – lecz «bycie-w-świecie». [...] Pytanie o innego zostaje zastąpione przez pytanie o świat. **Heidegger depsychologizuje rozumienie, wiążąc je ze światem**”.

¹³ Zob. M. Lubecki, *Kwestia języka w filozofii Martina Heideggera*, „Argument” 2013, nr 2, vol. 3, s. 360-361: „Także w języku polskim słowo «komunikować» poprzez łacińskie *communis*, «wspólny», od którego jest utworzone, prowadzi nas do wspólnotowego znaczenia języka, ponadto zaś wypowiedź jest modusem otwartości jestestwa, które także jako wypowiadające (czyli komunikujące, wskazujące i określające) jest egzystencją i transcendencją, a zatem czymś, co stale siebie przekracza w swym projektującym byciu-w-świecie, co w ramach horyzontu rzucenia w świat prowadzi z owym światem swoistą grę, coś z niego czerpiąc, ale też coś z siebie mu dając – coś komunikując, coś przyswajając jako tak czy inaczej zakomunikowane”.

nieograniczonego postrzeżenia znaczenie nie różniłoby się od rzeczywistości postrzeganej, **rozumienie byłoby równoznaczne z postrzeganiem**¹⁴. Stwórca nie musi *oswajać* rzeczywistości. W przypadku człowieka, istoty „zamkniętej” skończonością doczesności i przemijalnością, wygląda to jednak zupełnie inaczej. Świat, w którym on – czyli istota niezdolna żyć w rzeczywistości „surowej” (*obcej*), pozbawionej znaczenia, niezapośredniczonej przez doświadczenie (doświadczenie), a jednocześnie nieumiejąca ogarniać zmysłami całej rzeczywistości jednocześnie – funkcjonuje, otrzymuje (wytwarza, odsłania, odzyskuje etc.) sens na drodze „wtórnej”, mediacyjnej, hermeneutycznej. Fragmenty sensu musimy przez całe życie odsłaniać, gromadzić, sklejać, przetwarzać, nieustannie uaktualniać. I w tej właśnie płaszczyźnie się poruszamy – pośredniej, zawieszanej pomiędzy „naturą” (tu jako: „bezpośredniość oglądu”, niezapośredniczone przez konwencjonalne metody doświadczenie świata) a kulturą (tak, w sposób uproszony, nazwę system zbudowany z symboli, pojęć, fenomenów, metafor, za pośrednictwem którego funkcjonujemy w świecie).

Znaczenie i sens, jak przekonuje Lévinas, nie są dane odgórnie i ustalone raz na zawsze. Procesy percepcji, interpretacji, przetwarzania, inwentaryzacji znaczeń mają charakter dynamiczny. *Poznanie* to nie wynik wyłącznie percepcji, pracy zmysłów, przyswojenia znaczeń za sprawą obserwacji, lecz w pierwszym rzędzie efekt wejścia dzięki epistemologicznej aktywności – wywołanej otwartą postawą, zainteresowaniem światem, chęcią poznawania, uczenia się – w interakcję (dialog) z rzeczywistością zewnętrzną. Referencyjność (powiązanie znaku z rzeczywistością pozajęzykową) powstałego w ten sposób – za sprawą zderzenia empirii i wytwarzanych w umyśle znaczeń – języka otwiera człowieka na świat, zwraca jego uwagę na coś innego niż on sam. „Oswojenie” rzeczywistości empirycznej poprzez nadanie znaczeń, nazw, imion zmienia wszystko: oto świat został – w określony, ograniczony sposób – „nazwany”, (roz)poznany. Nie jest więc całkowicie obcy. To by oznaczało, że dzięki językowi następuje częściowe pojednanie dwóch odrębnych bytów.

Twierdzi się więc, że z „obcym żywiołem” świata człowiek poradzić sobie może tylko dzięki językowi, dzięki kulturze. „Forma w sztuce – wyjaśnia Włodzimierz Pawluczuk – jest przede wszystkim opanowaniem obcego nam żywiołu, jego «uczłowieczeniem». Jest narzuceniem światu naszych struktur psychicznych”¹⁵. W takim ujęciu potrzeba narracji byłaby więc związana nie ty-

¹⁴ E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, dz. cyt., s. 240.

¹⁵ W. Pawluczuk, dz. cyt., s. 102. Jak wyjaśnia Michał Paweł Markowski: „Odkąd Kant rozszczepił podmiot na dwie nieprzystające do siebie sfery (*fenomen* i *noumen*), rozcinając tym samym więzy

le z dążeniem do ekspresji, komunikacji, ile z ogólnie pojętym pragnieniem *oswojenia życia*. Władysław Tatarkiewicz owo aprioryczne ujęcie terminu „forma” wiąże z filozofią Kanta: „Dla niego i jego następców znaczyła tyle, co *wkład umysłu* do poznawanego przedmiotu. Przeciwieństwem i korelatem tej Kantowskiej formy jest to, co nie jest wyprodukowane i wniesione przez umysł, lecz dane mu z zewnątrz przez doświadczenie”¹⁶.

Tezę Pawluczuka przywołałem ze względu na użyty przez niego zwrot „uczłowieczenie”, bez którego cała cytowana wypowiedź miałaby zupełnie inny charakter. Choć badacz użył zwrotu „narzucić”, nie chodzi mu – jak się zdaje – o potrzebę wymuszania czegośkolwiek. „Uczłowieczyć”, podobnie jak w przypadku genezyjskiego wezwania, by „zrobić ziemię sobie poddaną”, to raczej tyle, co stworzyć możliwość „kontaktu” człowieka ze światem; to tyle, co nadać *znaczenie rzeczywistości*, umożliwić *dostrzeżenie, zrozumienie, wczucie się* w środowisko, w jakim umieścił człowieka Stwórcę. Uczłowieczyć to tyle, co *upodmiotowić*, bezsensowi nadać inteligibilność, chaos przekształcić w kosmos – na „obraz i podobieństwo” gestu stwórczego Boga. Nie chodzi jednak wyłącznie o to, by *oswoić* świat, ale – co bardzo ważne – również „dać się oswoić” światu. Oznacza to stworzenie przestrzeni kontaktu dwóch odrębnych bytów, a nie znalezienie sposobu wywierania przez jeden z nich wpływu na drugi.

Mówiąc o „formie w sztuce”, należałoby jednak posługiwać się niedokonanym trybem czasownika: jest ona... *opanowywaniem..., ucłowieczaniem..., narzucaniem...*, bowiem świat jako „obcy żywioł” podlega prawu niekończącego się ruchu, nieustannym odkształceniom, zmianom. Wymagające ciągłego uaktualniania byłyby zatem również owe pośrednie formy odbioru rzeczywistości i przekazu treści, o których pisał Kant. Innymi słowy: istnieje ciągła potrzeba powtarzania „językotwórczego” gestu Adama.

3.

Nieadekwatność języka i doświadczenia staje się najbardziej zauważalna w sytuacjach granicznych. Czesław Miłosz analizował ją w kontekście XX-

spajające człowieka ze światem, odtąd Ja empiryczne (wzorem gestu kartezjańskiego) oddelegowane zostało do świata zjawisk, poddanego nieubłaganym prawom natury, spod których wyswobodzić nas może jedynie wewnętrzna wolność. W takiej sytuacji nie ma już zgody między mną a rzeczywistością, choć trzeba zrobić wszystko, by ów rozdźwięk zlikwidować”; M.P. Markowski, *Poezja i nowoczesność*, [w:] tegoż, *Życie na miarę literatury*, Kraków 2009, s. 25.

¹⁶ W. Tatarkiewicz, *Forma: dzieje jednego wyrazu i pięciu pojęć*, [w:] tenże, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2006, s. 263-264.

wiecznych zbrodni ludobójczych, swoje rozważania notując na marginesie lektury książki Michała Borwicza *Ecrits des condamnés à mort sous l'occupation allemande*:

Borwicz zajmuje się **kontrastem**, jaki zachodził pomiędzy doświadczeniem ludzi skazanych na śmierć przez państwo totalne i językiem, w jakim to doświadczenie mogli przekazać. Robili to zawsze w języku odziedziczonym, konwencjonalnym, właściwym temu środowisku kulturowemu, które ukształtowało ich przed wojną. Chcieli zostawić po sobie ślad w słowach, ale także szukali sposobu, jak wyrazić swoją wiedzę, odczuwaną przez nich jako zupełnie nową, radykalnie różną od ich dotychczasowej wiedzy o rzeczywistości. **I język nie nadązał, jakby cofając się w gotowe toposy i formuły, czy nawet w nich szukając schronienia**¹⁷.

Akt „cofnięcia się w gotowe formuły” należy odczytywać jako oczywiste i zrozumiałe pragnienie powrotu do tego, co minęło, do utraconego bezpieczeństwa; jako reakcję obronną, niezgodę na zmiany, które zaszły w świecie. Można w tym widzieć również chęć oderwania znaków od desygnatów (referentów), elementu znaczącego (*signifiant*) od znaczonego (*signifié*), opisu od sytuacji opisywanej. Nie jest to wszak możliwe w obrębie jednego kodu komunikacyjnego. W każdych, tym bardziej niesprzyjających warunkach doświadczenie – nawet przy najsilniejszej blokadzie wewnętrznej, którą tworzy człowiek na znak niezgody i buntu wobec rzeczywistości, z którą został zderzony – dostarcza określonych treści (danych). Treści te zmieniają cały wewnętrzny system dotychczasowych znaczeń, cały układ relacji między nimi, przekształcając *unwersum Sensu*, w którym człowiek funkcjonuje. W ten sposób rozpadowi ulega dotychczasowy, bezpieczny świat, który z mozołem budują ludzie dzięki znaczeniom – powtórzmy słowa Miłosza – „odziedziczonym, konwencjonalnym, właściwym temu środowisku kulturowemu, które ich ukształtowało”.

W tym miejscu również warto sięgnąć do Księgi Rodzaju: „Ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg **przyprowadził je do mężczyzny**, aby przekonać się, jaką on da im nazwę” (Rdz 2, 19). Rzeczywistość nieustannie się zmienia, doświadczenie „przychodzi” (jest „przyprowadzane”) do człowieka i *domaga się* słów, świat mimowolnie się „narzuca”, wymusza interakcję. Człowiek nie może pozostać bierny, musi się z tego zakleszczenia uwolnić, wypełniając otrzymany od Stwórcy nakaz budowania

¹⁷ Cz. Miłosz, *Niemoralność sztuki*, [w:] tenże, *Życie na wyspach*, wybór i oprac. J. Gromek, Kraków 1998, s. 16.

i zachowania swej ludzkiej podmiotowości, czyli – mówiąc inaczej – „czynienia sobie ziemi poddaną” (Rdz 1, 28). Oznacza to, że potomek Adama powinien przejmować inicjatywę, podejmować się „sensotwórczej” działalności. Nie może on ograniczać się do odpowiadania na wysyłane przez świat zewnętrzny bodźce, na pojawiające się znaki, lecz przede wszystkim świat „uczłowieczać”, „narzucając mu nasze struktury psychiczne”. Należy stworzyć horyzont, na granicy którego kumulować się będą narastające bez końca znaczenia – przywołam raz jeszcze typologię Tatarkiewicza – „dane z zewnątrz przez doświadczenie” i te, które stanowią „wkład umysłu do poznawanego przedmiotu”. Oba rodzaje znaczeń muszą ze sobą korespondować, a przez to tworzyć płaszczyznę porozumienia i równowagi pomiędzy kulturą a naturą, pomiędzy człowiekiem a światem empirycznym. Tę korespondencję umożliwia(ją) język(i)¹⁸.

Obu bytom – językowi i rzeczywistości zewnętrznej – w kulturach poma-gicznych nadano odrębne statusy ontologiczne. Ten dualizm cywilizacja euro-pejska, nowożytna i współczesna, utrzymała do dzisiaj¹⁹. Zjawisko to krytykują współcześnie przede wszystkim poststrukturaliści. Wymienić w tym gronie należy między innymi Jeana Baudrillarda i rozpowszechnioną przez niego ideę *simulacrum*, a więc teorię znaku bez odniesienia, czy raczej znaku, którego odniesieniem nie jest przedmiot, lecz sieć relacji między znakami²⁰. W takim ujęciu „rzeczywistość jest efektem gry niereferencyjnych znaków, obrazów poz-bawionych desygnatów”²¹. Za jednego z głównych krytyków esencjalizmu i klasycznego pojęcia referencji uchodzi Jacques Derrida. Według niego, *referent* (desygnat) jest zawsze „nieustalony czy odwleczony w czasie”²², natomiast

¹⁸ Warto odwołać się w tym miejscu do Heideggera, który w *Byciu i czasie* definiował język „[...] jako narzędzie służące do realizacji pewnej tkwiącej u podstaw jestestwa możliwości: mowy, która będąc egzystencją, tj. czymś, co czyni z bycia jestestwa egzystencję właśnie, czyli otwarty i samoprojektujący się ruch, ekstatyczne bycie-w-świecie, należy do zasadniczych określeń w opisie istoczącego, a zatem jakże trudnego do uchwycenia, bo nieposiadającego istoty *Dasein*. **Język jest w tej strukturze czymś wewnątrzświatowym**, napotykanym w świecie jako coś **poręcznego, czyli istniejącego na sposób narzędzia**”; M. Lubecki, dz. cyt., s. 362.

¹⁹ Zob. E. Bińczyk, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Kraków 2007; tu szczególnie rozdział 2: *Kultury przedreferencyjne i ich zanikanie*, s. 79-111.

²⁰ Zob. J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 176. Por. A. Ziętek, *Jean Baudrillard. Polityka, media, społeczeństwo*, Kraków 2013; tu szczególnie rozdział: *Symulakry, symulacja, hiperrzeczywistość*, s. 124-131.

²¹ E. Bińczyk, dz. cyt., s. 23.

²² A. Szahaj, Rec.: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1997, „Pamiętnik Literacki” 1999, z. 2, s. 226.

ostatecznym odniesieniem tekstu może być tylko inny tekst²³. Miarodajne w niniejszym kontekście stają się jego sposoby czytania poezji Stéphane'a Mallarmégo:

Otóż wszystkie teksty Mallarmégo – twierdzi filozof – są tak skonstruowane, by w ich miejscach kluczowych sens pozostawał *nierozstrzygalny*; wskutek tego **znaczące nie pozwala się przeniknąć, pozostaje, stawia opór, istnieje** [*rest, resiste, existe*] i każe się zauważyć. Praca pisania to już nie przezroczysty eter. Przypomina nam o sobie, obliuguje nas, nie można prostym gestem przejść ponad nią do tego, co ona „znaczy”, zatrzymać się przed nią lub z nią pracować.²⁴

Znaczące – mówi Derridiańskie prawo „różni” (fr. *différance*) – zawsze pozostanie tylko znaczącym. Dzieło nie „rozpływa” się w ogólnym sensie, który nadajemy światu, naszej rzeczywistości i który z tej rzeczywistości wydobywamy. Tekst broni się w ten sposób przed działaniem tradycyjnej hermeneutyki („znaczące nie pozwala się przeniknąć”), staje się – tak to rozumiem – pewnego rodzaju „szkatułką”, której zawartość (znaki, z jakich nie chcemy wydobywać lub jakim nie chcemy nadawać znaczeń) istnieje wyłącznie dla niej samej i dla kogoś, kto tę zawartość ogląda, kontempluje, medytuje nad nią, mówi o niej, ale jej nie „zużytkowuje”. To znaczy: nie wyciąga jej na „świat zewnętrzny”, „pozaszkatułkowy”, nie posługuje się nią w innych niż obserwacja i „współ-bycie” celach, nie wplata jej w struktury swej codzienności, w świat zewnętrzny. Nie redukuje wszystkiego do jednej płaszczyzny, do jednej struktury znaczeń.

Obrona przed rzeczywistością odkształcającą świat wewnętrzny człowieka – który określiłem mianem uniwersum Sensu – nie jest, powtórzę, możliwa w obrębie jednego kodu językowego. Świat poprzez *doświadczenie* „wdziera się” w najgłębsze pokłady naszej osobowości, naszej istoty, *dotyka* nas, zaprasza do interakcji, żąda odpowiedzi, aktywności twórczej. Żąda twórczego posługiwania się językiem, wychodzenia poza czystą retoryczność. Zmiany zachodzące w świecie zewnętrznym wymuszają zmiany naszego świata wewnętrznego. Czy da się nad tym procesem zapanować, odpowiadając na Boskie wezwanie „czyńcie sobie ziemię poddaną”?

²³ Zob. D. Hoy, *Jacques Derrida*, przeł. P. Łozowski, [w:] *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, red. Q. Skinner, Lublin 1998, s. 64; R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1993, s. 57.

²⁴ J. Derrida, *Mallarmé. 1974*, przeł. A. Zawadzki, [w:] *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, t. III, wybór i oprac. H. Markiewicz, współudział T. Walas, Kraków 2011, s. 219.

4.

Właśnie to pytanie: „czy da się nad tym procesem zapanować?” – odsłaniać się zdaje prawdziwe oblicze i autentyczną wartość dwu- i wielojęzyczności. Posługiwanie się kilkoma językami, w tym socjolektami, idiolektami – całkowicie rewaluuje sytuację egzystencjalną człowieka, jego „bycie-w-świecie”. Pojawia się oto *szansa* skorzystania z kilku kanałów kontaktu człowieka z rzeczywistością empiryczną, człowieka z drugim człowiekiem czy człowieka z samym sobą. Zwielokrotnia się możliwość wyrażenia siebie, wejścia w interakcję ze światem, oswojenia *żywiota* życia. Co więcej, bilingwizm stwarza też szansę budowy świata symbolicznego, wewnętrznego, na który nie ma wpływu rzeczywistość empiryczna, któremu nie zagraża „ostrze” historii. W takim właśnie kontekście, jak się wydaje, posługiwał się toposem „mowy-ojczyzny” Czesław Miłosz w jednym z jego najbardziej znanych dzieł, *Traktacie poetyckim*: „[...] **tylko mowa jest ojczyzną. / Mur twój obronny u twoich poetów**”²⁵.

Biblijny imperatyw „nazywania świata” dotyczy sytuacji „tu i teraz”, aktualnego doświadczenia: „Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę” (Rdz 2, 19). *Doświadczenie* świata chroni język przed jego całkowitą subiektywizacją, jego zupełnym „odklejeniem się” od rzeczywistości, to znaczy współwystępowaniem języka i świata jako dwóch bytów o zupełnie odmiennym statusie ontologicznym. Kiedy jednak mamy do wyboru kilka równorzędnych kodów komunikacyjnych – wówczas możemy je rozdzielić na różne aspekty naszej egzystencji. Posługujący się kilkoma językami Miłosz wielokrotnie pisał o przepełniającej go chęci „uchwycenia rzeczywistości”:

Świat jest zbyt piękny, żebym nie odczuwał potrzeby uchwycenia go **bezpośrednio**, bez uciekania się do **podstępów** pisarstwa. Co roku myślę, że następnego roku znajdę sposób i jestem zawiedziony²⁶.

Miłosz jako przebywający na emigracji poeta nie mógł uchwycić świata za pośrednictwem „podstępów pisarstwa” nie tylko dlatego, że żaden język nie jest zdolny do całkowitego zanurzenia się w rzeczywistości, ale w jeszcze więk-

²⁵ Cz. Miłosz, „*Traktat poetycki*” z moim komentarzem, Kraków 2001, s. 33.

²⁶ Cz. Miłosz, *Kilka problemów osobistych*, dz. cyt., s. 7. O Miłosza chęci „chwytania rzeczywistości” poprzez język zob. również: E. Czarnecka [R. Gorceżyńska], *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Nowy Jork 1983, s. 245.

szym, jak się zdaje, stopniu dlatego, że *tworzył* w języku ojczystym²⁷. Mieszka-
jąc w Paryżu czy USA, ze „światem zewnętrznym” kontaktował się za pośred-
nictwem dominującego w tamtej kulturze języka (francuskiego lub angielskie-
go), polszczyzna pozostawała „ojczyzną”, symbolicznym, hermetycznie zam-
kniętym *miejszem*, reprezentującym, a więc umożliwiającym kontakt z tym,
co minęło, z przeszłością. Potwierdzają to wielokrotnie przez niego powtarzane
sentencje: „[...] **wszystko** kończy się na języku. Język jest naszym **prawdzi-
wym** domem”²⁸. Trudniej o bardziej adekwatną metaforę owego medium, któ-
rego budowę u zarania dziejów nakazał człowiekowi Stwórca. Język-dom to
miejsce, gdzie istnieje możliwość *spotkania* człowieka z drugim człowiekiem,
ze światem, czy też z sobą samym. Przyjmijmy, że takich „domów” mamy do
wyboru kilka. Jeden wykorzystujemy w celach czysto użytkowych, stanowiący
miejsce, w którym „radzimy sobie” z codziennością. W kolejnym kontaktujemy
się z ludźmi. W jeszcze innym medytujemy, modlimy się, kontemplujemy,
wspominamy, tęsknimy, poddajemy się melancholii, poszukujemy samotności
etc. Nie jest to możliwość dostępna każdemu, wymaga nie tylko zawiłych lin-
gwistycznych wysiłków, ale przede wszystkim skrajnie refleksyjnego (w tym:
poetyckiego) podchodzenia do życia i praw nim rządzących. Przy czym musi
pojawić się też zasada równorzędności języków, czy mówiąc inaczej: uznania
wszystkich używanych języków za równie wartościowe, przeznaczane jedynie
do innych celów.

Takim właśnie, w pełni intymnym (tzn. dalekim od przygodnej, warunko-
wanej przypadkowością rzeczywistości) językiem-domem – jak w ostatnim
z wymienionych wyżej przypadków – jest dla emigranta mowa rodzinna. Meta-
fora ta z powodzeniem może służyć do interpretacji sytuacji Polaków pozosta-
jących w XIX wieku pod zaborami, dla których polszczyzna pełniła rolę „we-
wnętrznej ojczyzny”, symbolicznej przestrzeni umożliwiającej przetrwanie
i dalszy rozwój polskiej kultury, całego zniewolonego narodu. W podobny spo-
sób odbierać można też sytuację osób należących do mniejszości narodowych
w jakimkolwiek państwie na świecie, walczących nie tylko o przetrwanie swej
kultury, swego języka, ale ich umocnienie i rozwój.

„Językiem-domem” umożliwiającym emigrantowi kontakt z utraconym
światem, z ojczyzną, a więc kodem absolutnie „czystym”, wypełnionym poezją,

²⁷ Cz. Miłosz, *Zaczynając od mojej Europy*, dz. cyt., s. 5: „Jest jednak coś, co mnie pociesza i uzasadnia, jak myślę, moją obecność na katedrze poezji w Harvardzie. Mam na myśli zakątek Europy, który mnie ukształtował i **któremu pozostałem wierny, pisząc wyłącznie w języku mego dzieciństwa**”, a więc – dopowiedzmy: w *języku-domu*.

²⁸ E. Czarnecka, *Podrózny świata*, dz. cyt., s. 170.

siłą, która wypycha z przestrzeni wypowiedzi wszelką przypadkowość i przygodność, Mickiewicz – jak przekonują badacze – stworzył *Pana Tadeusza*²⁹. Nie da się odpowiedź na pytanie, które jednak warto w kontekście niniejszych rozważań postawić: czy byłby możliwy *Pan Tadeusz*, gdyby jego autor został zmuszony tym samym językiem „radzić sobie” z aktualną sytuacją egzystencjalną na obczyźnie? Gdyby ten sam język w momencie tworzenia poematu musiał nadążyć za szybko zmieniającą się rzeczywistością empiryczną, historią, a nie za światem wewnętrznym, emocjonalnym poety? Gdyby poeta jedynie odpowiadał na bodźce, czyli *oswajał* doświadczającą go codzienność, nie próbując niczego budować, tworzyć, dodawać „od siebie”. Miłosz, duchowy uczeń Mickiewicza³⁰, przekonuje: „**prawdziwy dom** możliwy jest tylko w języku”. Bez mowy, powtórzmy, istnieje wyłącznie „surowa” rzeczywistość. To oznacza świat, który albo zostanie „nazwany”, czyli „oswojony”, albo *wchłonie* człowieka. Bez twórczej pracy potomków Adama ludzka egzystencja nie ma prawa bytu:

Otóż **jeżeli rzeczywistość jest tak ważna**, wolno, nie oszczędzając siebie ani innych, wysunąć tezę **niezbyt pochlebną dla sztuki układania słów w naszym stuleciu**. A teza ta brzmi: poezja i w ogóle literatura (jeżeli coś takiego jak literatura istnieje) okazuje się coraz bardziej bezsilna wobec tego, co objawia się nam jako rzeczywistość, czyli zmienia się w samowystarczalną czynność języka, w *écriture*. Niewątpliwie poeci byli zawsze zależni od swoich poprzedników, zarówno naśladowali ich, jak buntowali się przeciwko mistrzom, ale podejrzewam, że dzisiejsze

²⁹ Powołuję się tu na tezę J. Kleinera (*Mickiewicz*, Lublin 1948, t. II, s. 212), według którego *Pan Tadeusz* jest dziełem „czystej sztuki” „w **znacznie większym stopniu od *Dziadów* i *Wallenroda***”, ponieważ „można się rozkoszować poematem bez uwzględnienia jego treści ideowej, nawet [...] bez uprzytomnienia sobie jego narodowej wagi”. Por. Cz. Miłosz, *Zaczynając od mojej Europy*, [w:] tenże, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa 1987, s. 15: „Wiersz jego [Mickiewicza – Ł. Z.] streszcza niejako całe dzieje polskiego wiersza [...]”; tamże, s. 16: „Zadziwiające, jedyne w swoim rodzaju osiągnięcie w poezji światowej, pozostaje ten poemat [*Pan Tadeusz* – Ł. Z.] **książką podręczną każdego polskiego poety** [...]”. Zob. A. Waśko, *Powrót do „centrum polszczyzny”. O przestrzeni symbolicznej w „Panu Tadeuszu”*, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 1, s. 117; H. Krukowska, „*Pan Tadeusz*” jako poezja czysta, [w:] tenże, „*Pan Tadeusz*” jako poezja czysta. *Studia i szkice o Mickiewiczu*, Białystok 2016, s. 95-123; J. Ławski, „*Eidos*” *Ojczyzny – poemat w perspektywie „Epilogu”*, [w:] tenże, *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*, Białystok 2003, s. 310-322.

³⁰ Zob. Cz. Miłosz, *Zaczynając od mojej Europy*, dz. cyt., s. 15: „Moi starsi uniwersyteccy kole-dzy – starsi o sto lat – zakładali tam [na Uniwersytecie Wileńskim – Ł. Z.] tajne organizacje wtajemniczonych [...]. Jeden z nich stał się najważniejszym polskim poetą i oczywiście **uważam się za jego ucznia**”.

tendencje do schronienia się w materiał językowy jako w **system luster**, czysto literackich odniesień, stąd pochodzą, że rzeczywistość wydaje się za trudna³¹.

Według Miłosza, poezja twórców pokroju Mallarmégo to przebywanie w „językowym systemie luster”, czyli aktywność eskapistyczna, forma ucieczki od rzeczywistości, w którą został człowiek wrzucony. Owszem, język nie może dać się „pochłonać” światu, stanie się bowiem „nieludzki”, ale powinien pozostać medium łączącym świat empiryczny z wewnętrzną przestrzenią człowieka. Natomiast *forma* (a więc język), jedyne narzędzie, które pozwala nadać „surowej” rzeczywistości (to znaczy pozbawionej jako byt sam w sobie symbolicznej reprezentacji) sens, nawet tej najtrudniejszej, najbardziej dramatycznej, przestać spełniać swoje podstawowe zadanie, gdy językowi nadajemy status bytu w pełni autonomicznego, samowystarczalnego. W takim przypadku referencyjna funkcja języka zostaje zawieszona, połączenia znaków i desygnatów zablokowane. Mowa staje się systemem luster, każde odbicie wiedzie wyłącznie do... innego odbicia³². Jednym ze sposobów na zażegnanie tego egzystencjalno-semantycznego kryzysu byłaby, jak się zdaje, właśnie wielojęzyczność.

Bilingwizm jawi się więc z jednej strony jako szansa ocalenia „mowy-ojczyzny”, „domu-języka” przed niszczącą, zmieniającą wszystko rzeczywistością empiryczną, przed niedającymi się ubłagać siłami historii, a z drugiej staje się sposobem na realizację przymusu nieustannego wchodzenia w interakcję ze światem, sposobem osvajania go, nazywania. Przywołajmy raz jeszcze fragment wiersza Miłosza, wykorzystany jako motto do niniejszego tekstu:

Mowa rodzinna niechaj będzie prosta.
Ażeby każdy, kto usłyszy słowo,
Widział jabłonie, rzekę, zakręt drogi,
Tak jak się widzi w letniej błyskawicy.

³¹ Cz. Miłosz, *Niemoralność sztuki*, dz. cyt., s. 11.

³² Warto w tym miejscu za Czesławem Miłoszem przywołać fragment tekstu Oskara Miłosza pt. *Kilka słów o poezji (Zaczynając od mojej Europy)*, dz. cyt., s. 26-27): „[...] poezja pod wpływem czarujących niemieckich romantyków drugiego rzędu, jak również pod wpływem Edgara Poe, Baudelaire’a i Mallarmégo, uległa jakby zubożeniu i zwężeniu, co skierowało ją w dziedzinę podświadomości [...]. Te drobnostkowe wprawki nie przyniosły zresztą [...] nic prócz językowych odkryć, polegających na niespodziewanych związkach słów, ale nie będących wyrazem żadnej wewnętrznej, mentalnej czy psychicznej, operacji. **Godne pożałowania wykolejenie** miało ten wynik, że wykopało przepaść między poetą i wielką rodziną ludzką oraz przyczyniło się do nieporozumień”. Por. R. Barthes, *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 1999, s. 139: „[reprezentacja znaków] jest siecią klejnotów, z których każdy odbija światło innego i tak dalej, w nieskończoność, **nigdy nie docierając do centrum**, jądra promieniowania”.

Nie może jednak mowa być obrazem
 I niczym więcej. Wabi ją od wieków
 Rozkołysanie rymu, sen, melodia.
 Bezbronną mija suchy, ostry świat.

„Mowę rodzinną”, sugeruje Miłosz, przyciąga w takim samym stopniu rzeczywistość, której stanowi ona nieodłączną część, jak również jej własna niezwykłość, jej wewnętrzne piękno („rozkołysanie rymu, sen, melodia”). Zawarta w języku poetycka energia sprawia, że ten określony, zamknięty zbiór znaków i symboli przestaje być tylko kodem (niczą porozumienia), a zaczyna być... językiem, w którym realizuje się „mowa rodzinna”, stanowi niejako odrębny byt, odrębną rzeczywistość (ojczyzna, dom), intymny świat symboliczny. Zatem język, w którym się ona realizuje, nie może pozostawać jedynie prostym systemem znaków, służącym do komunikacji: „Mur twój obronny u twoich poetów”. Owszem, zawarte w „mowie rodzinnej” symbole odwołują się do rzeczywistości, którą reprezentują³³, ale poświadczają też tej rzeczywistości *aktualną nieobecność*. Referencyjność *języka-ojczyzny* trzeba by więc postawić pod znakiem zapytania.

Lecz „mowa rodzinna” ma spełniać inną, o wiele ważniejszą – niż czysto komunikacyjną (łącząca człowieka ze światem i innymi ludźmi) – rolę: pełnić funkcję wspomagającą nas w naszym „byciu-w-świecie”. Być więc nie tylko, dodajmy, siłą intensyfikującą odczucia, wpływającą na jakość naszego życia. Chodzi o coś jeszcze. W całym uniwersum Sensu, w którym funkcjonujemy, a który wytworzył się na przestrzeni dziejów, rodzi się nie potrzeba porządkowania znaczeń (będzie to zawsze oznaczało jakieś uproszczenie, pewien kompromis), lecz stworzenia swoistego azymutu, „sensu, który by orientował”³⁴ człowieka w jego życiu. Takim azymutem powinna być właśnie „mowa rodzinna”, czyli siła niepozwalająca na zagubienie w świecie empirycznym („bez-

³³ Chodzi mi o ideę „re-reprezentacji” znaku, którą Michał Paweł Markowski definiował przez dwa odrębne modele myślenia: „Jeden z nich – Mallarméański – ujmując relację między słowami a rzeczami w kategoriach wymiany, traktuje reprezentację jako zastępstwo rzeczy reprezentowanej, a więc jej unieobecnienie. Drugi – Proustowski – z pewnego typu reprezentacji czyni okazję do uobecnienia tego, co – teraz, aktualnie, przed oczami odbiorcy – nie istnieje. Jednak w obydwu wypadkach reprezentacja spełniać ma jedną zasadniczą funkcję, funkcję uobecniania, z tą tylko różnicą, że co innego staje się jej przedmiotem. Dla Mallarmégo uobecnianie się samo przedstawienie, odłączone od przedstawianej rzeczywistości. Dla Prousta obecne w przedstawieniu jest to, co minione, a czego dojmującą obecność odczuć można traktując przedstawienie jako nośnik objawienia, które możliwe jest tylko o tyle, o ile samo przedstawienie uczestniczy w tym, co przedstawione”; M. P. Markowski, *Prolog. Ikony i idole*, [w:] *tegoż, Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999, s. 9.

³⁴ E. Levinas, dz. cyt., s. 256.

bronną mija suchy, ostry wiatr”) i wśród języków, którymi się na co dzień posługują ludzie. Tym bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę trudną sytuację emigrantów czy przedstawicieli mniejszości narodowych, którzy muszą się odnaleźć w obcej sobie rzeczywistości, niesprzyjających warunkach.

5.

Aby dokładniej wyjaśnić, w czym rzecz, odwołam się ponownie do rozważań Lévinasa. Otóż filozof wskazuje na problem istnienia we współczesnym świecie kultur i języków, które roszczą sobie prawo do jedynowładztwa. Wspomniany „sens, który by orientował” (w naszym przypadku: mowa rodzinna) to nie arbitralna siła, lecz raczej *kanal porozumienia* pozwalający bytom na „współ-egzystencję”. Mówimy o przestrzeni umożliwiającej zetknięcie się dwóch postaci jednego bytu (na przykład dwóch obcych języków, którymi posługuje się jeden człowiek). Lévinas pisze o „symfonii” kultur, formie pozwalającej na współbrzmienie bytów, ich współwystępowanie, a nie wzajemne zagłuszanie się czy wyniszczającą walkę o dominację. Nie ma symfonii złożonej z pojedynczego dźwięku, potrzebna jest ich mnogość. Bez mnogości sposobów kontaktu ze światem (wzajemnej inspiracji, wzajemnego wzrastania), bez zwielokrotniania sposobów odbioru i przetwarzania sensu – ludzkość stałaby się kulturalnie (a więc i intelektualnie) uboga.

„Mowa rodzinna” nie przekształca się w *symulacrum*, w „system luster”, gdy spełnia rolę „sensu, który orientuje”, a więc gdy umacnia więź człowieka ze światem oraz innymi ludźmi. Bilingwizm pozwala na „uczynienie sobie ziemi poddaną”, na oswojenie rzeczywistości oraz zachowanie wewnętrznego „muru obronnego” człowieka, własnej podmiotowości. Trzeba zaznaczyć, że nie mówimy o sytuacjach modelowych, o różnych uniwersach posługujących się odrębnymi językami, lecz o dialogicznym istnieniu wielojęzyczności w obrębie jednego bytu, jednej kultury, jak też i w życiu pojedynczego człowieka. Człowieka, który nie stracił kontaktu z rzeczywistością empiryczną, a to pozwala mu na budowanie świata wewnętrznego, poetyckiego, wykorzystując do tego „mowę rodzinną”.

Ważne więc, by język ten, „mowa rodzinna” pozostawał żywy, czyli odnosił się do sytuacji aktualnej posługującego się nim człowieka, do jego życia. Miłośz, przypomnijmy, pisał, że przepelnia go niegasnące pragnienie „uchwycenia świata”. To, czy mamy wciąż do czynienia z „mową żywą”, odsłaniają sytuacje

graniczne. Pozwalają one w pełni odczuć potęgę zgrzytu, jaki zachodzi pomiędzy „żywołem świata” a konwencją, pomiędzy doświadczeniem a utartą metodą, retorycznością, strukturą, mającymi to doświadczenie uchwycić. Uchwycić po to, dodajmy, aby owe treści (skumulowane znaczenia) poprzez narrację uwolnić, czyli uczynić częścią powszechnego Sensu (siatki pojęć, znaków, terminów, która oplata całą „surową” rzeczywistość, w której umieszczono człowieka), przenikającego ludzką egzystencję i historię świata w ogólności, a przez to uzdrowić człowieka, przywrócić mu duchową równowagę. Uczynić istotą empatyczną, otwartą na rzeczywistość i innych ludzi. Przywrócić go życiu.

Czyż – zapytajmy na koniec – język ze swej natury nie powinien pozostać przeciwieństwem bezradności i bezsilności, narzędziem pozwalającym na obranie postawy aktywnej? Przyswojone poprzez doświadczenie treści, tłamszone w umyśle, stają się źródłem stanów chorobowych, traum, lęków psychicznych i duchowych. A słowo, które miałoby je uwolnić, jeśli nie jest „żywe”, jeśli ściśle nie przylega do życia dziejącego się „tu i teraz”, potrafi jedynie, jak zauważa Miłosz, pozostawić ślad, czyli *de facto* bliźnę, znak niespełnionej obietnicy pełnego ozdrowienia. Nie bez przyczyny prawdziwa spowiedź – wyznanie grzechów – aby była skuteczna, nie obejdzie się bez trudu nazwania i wypowiedzenia tego, co chciałoby pozostać okryte najgłębszym mrokiem.

Bibliografia

- Benjamin Walter, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, przeł. K. Krzemieniowa i in., Poznań 1996.
- Bińczyk Ewa, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Kraków 2007.
- Derrida Jacques, *Mallarmé. 1974*, przeł. A. Zawadzki, [w:] *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, t. III, wybór i oprac. H. Markiewicz, współudział T. Walas, Kraków 2011.
- Descombes Vincent, *Interpretacja znaku w sferze sacrum*, [w:] tenże, *Umykanie sensu*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8-9.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. oraz wstęp i przypisy R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957.
- *Księga Rodzaju*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. III poprawione, Poznań–Warszawa 1990.
- Lévinas Emmanuel, *Znaczenie a sens*, przeł. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11-12 (184-185).

- Lubecki Marcin, *Kwestia języka w filozofii Martina Heideggera*, „Argument” 2013, nr 2, vol. 3.
- Markowski Michał Paweł, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.
- Markowski Michał Paweł, *Życie na miarę literatury*, Kraków 2009.
- Miłosz Czesław, „Traktat poetycki” z moim komentarzem, Kraków 2001.
- Miłosz Czesław, *Niemoralność sztuki*, [w:] tenże, *Życie na wyspach*, wybór i oprac. J. Gromek, Kraków 1998.
- Miłosz Czesław, *Traktat poetycki*, [w:] tenże, *Poezje wybrane*, oprac. Z. Łapiński, Wrocław 2013.
- Pawluczuk Włodzimierz, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978.
- Ricoeur Paul, *Zadanie hermeneutyki*, [w:] tenże, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989.
- Tatariewicz Władysław, *Forma: dzieje jednego wyrazu i pięciu pojęć*, [w:] tenże, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2006.
- Vattimo Gianni, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006.

Łukasz Zabielski

Lukašo Gurnickio v. Palenkės bibliotekos Mokslinis skyrius

DAUGIAKALBYSTĖ KULTŪROS IR FILOSOFIJOS KRYŽKELĖS. ĮVADINĖS REFLEKSIJOS

Santrauka

Straipsnis turi būti traktuojamas kaip savotiškas įvadas į studijų ciklą, kuris bus skirtas daugiakalbystės fenomenui LDK ir Lenkų Karalystės Karūnos istorinio paribio šalių kultūroje. Studijos bus publikuojamos tolimesnėse knygose iš serijos *Bilingvizmas Vidurio ir Rytų Europoje*. Autorius apmąsto pasirinktą problematiką iš kalbos filosofijos, sociologijos, literatūrologijos ir kultūrologijos sričių paribio. Svarsto naudas ir sunkumus, kokie atsiranda dėl kelių kalbų koegzistavimo vienoje kultūroje lateralinio būdu, tai reiškia, tokiu atveju, kai nė viena iš jų negauna privilegijos kitų atžvilgiu. Bendros pastabos persipina su Česlovo Milošo poezijos ir eseistikos išrinktų fragmentų bei Emanuelio Levino teorinių koncepcijų analize.

Raktiniai žodžiai: bilingvizmas, kalbos filosofija, Milošas, Levinas, paribio kultūra