

Magdalena Saganiak
(Warszawa)

O NIEMOŻLIWOŚCI DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO. TEZA PROWOKACYJNA¹

1.

Moim zadaniem jest pokazanie trudności przekładu międzykulturowego i dialogu kultur. Nie kwestionując w niczym humanistycznych przesłanek idei dialogu, chcę pokazać, że prowadzenie dialogu, zwłaszcza jako przekładu międzykulturowego, natrafia na istotne trudności natury logicznej, semantycznej i semiotycznej. Nie znaczy to, iż dialog międzykulturowy jest w ogóle niemożliwy, ale ograniczają go uwarunkowania wynikające z samej istoty kontaktu różnych kultur. Rzetelny dialog powinien być prowadzony z pełną świadomością tych ograniczeń.

Warto sobie także już na wstępie uświadomić, że problematyka dialogu i przekładu międzykulturowego jest uwikłana w dyrektywy społeczne i polityczne, bardzo często milcząco przyjmowane, które stały się one niejako *common sense* po drugiej wojnie światowej i po doświadczeniach totalitaryzmu. Należą do nich: pokojowe współistnienie narodów, demokracja, założenie równorzędności wszystkich kultur, zakaz dominacji jednej kultury nad drugą, zwłaszcza ze względu na przewagę ekonomiczną czy militarną, co wprost przekłada się na obronę mniejszości kulturowych (nie tylko w sensie mniejszości etnicznych, lecz także w sensie mniejszości religijnych czy seksualnych). Dyrektywy te mają swoje podstawy moralne, których Europa dopracowała się zwłaszcza po II Wojnie Światowej, które wpisała w Kodeks Praw Człowieka. Uważane są one za uniwersalne – lecz tylko w Europie, USA, Kanadzie, Australii i może niektórych innych państwach.

Pojęcie przekładu międzykulturowego i dialogu kultur, wraz z jego jednoznacznym pozytywnym nacechowaniem, jest późnym owocem dojrzałej kultury europejskiej i ściśle się wiąże z kulturą współczesną. Zaś nasza współczesność jest tylko historyczną formą kultury europejskiej (czy euro-północnoamerykańskiej). Zawsze warto pamiętać, że nie mamy powodu, aby traktować ją jako ostatnie słowo ludzkości w kwestiach wszelkich, także w kwestii kultury.

Sprawa przekładu międzykulturowego stała się ostatnio w Europie niejako sprawą społeczną. Wypływa jako problem z faktu utworzenia Unii Europejskiej, która zdaje się stawiać przed sobą zadanie utworzenia czegoś, co można by nazwać organizmem

¹ Autorka niniejszego szkicu od wielu lat jest współpracownikiem Laboratorium Przekładu Międzykulturowego, założonego i prowadzonego w Warszawie przez dr Ludwikę Malewską-Mostowicz [dr Louvain la Neuve w Belgii oraz ATK (UKSW) w Warszawie]. Metodologia Laboratorium opiera się przede wszystkim na semiotyce i fenomenologii, a także na odwołaniu do uniwersalnych wątków kultury europejskiej. Centralną kategorią, używaną przez L. Malewską-Mostowicz, jest paradoks komunikacji, traktowany w świetle późnej filozofii Husserla, odczytanej z jego manuskryptów. Zajmując się przekładem międzykulturowym Malewska-Mostowicz zwraca uwagę na kwestię uniwersalnego *a priori* przekładu, które należy ujmować w kontekście paradoksu. W tych kwestiach zobacz: L. Malewska-Mostowicz, *Problem przekładu międzykulturowego*. Ten i inne materiały Laboratorium Przekładu Międzykulturowego można obejrzeć na stronie: <http://www.lpm.edu.pl>. Prezentuję poglądy częściowo polemiczne wobec badań Ludwiki Mostowicz.

kultury europejskiej – w jakiś sposób integrującym lub tylko umożliwiającym koegzystencję narodów współczesnej Europy, ongiś szarpanych różnymi konfliktami. Poszukuje się pewnych nowych jakości tego współistnienia i takiej koncepcji wspólnej kultury, która (mówiąc kolokwialnie) ratowałaby i owcę, i wilka – zarówno kultury partykularne, jak i zamierzoną całość. Europa *de facto* od zarania dziejów była wspólnotą kulturową – ongiś związaną uniwersalnymi wartościami świata antycznego i chrześcijańskiego. Dziś, ponieważ uniwersalizm jest czymś właściwie niepożądanym, jako że przypominającym totalitaryzm, wspólnotę tę usiłuje się zobaczyć jako przestrzeń dialogu różnych kultur. Koncepcja dialogu jest pewnego rodzaju dyskursem, proponowanym jako metajęzyk opisujący współistnienie kultur wszystkich państw Unii. Postulowane w tym dyskursie formy dialogu międzykulturowego przede wszystkim mają zapewniać pokojowe współistnienie różnych kultur i ochronę dóbr kultury materialnej i duchowej każdej społeczności przed przemocą innych społeczności.

Pewnego rodzaju moda na dialog i przekład międzykulturowy, jak każda moda, ma swoje dobre i złe strony. Idea dialogu staje się coraz bardziej popularna, wspierają ją różne organizacje międzynarodowe, publikacje na ten temat uzyskują dotacje, wiele zagadnień naukowych humanistyki jest przeformułowanych tak, aby można je było zobaczyć jako problemy dialogu lub przekładu międzykulturowego². Pojęcia te pojawiają się w najrozmaitszych kontekstach, co prowadzi do poszerzenia naszego rozumienia tych pojęć, ale też do rozmycia i dewaluacji. W rozlewającym się szeroko dyskursie niemal wszystko jest dialogiem i przekładem międzykulturowym, dialog jest wszechobecny, a przekład ma być rzekomo łatwy.

Obraz ten kłóci się z faktami – w istocie kraje Unii Europejskiej przeżywają dramatyczne konflikty wewnętrzne (jak na ironię, część z nich wiąże się z koncepcją uczestnictwa w owym wielokulturowym organizmie), a i sama unia nie jest społecznością, która prowadzi dialog zdążający do coraz lepszego porozumienia.

Także i w Polsce, w kraju, który ongiś był społecznością wielokulturową i w której odbył się wielki dialog społeczny w okresie strajków Sierpnia 1980 i w czasie obrad Okrągłego Stołu, kultura społecznego dialogu znalazła się w stanie głębokiej depresji. Przykładów można znaleźć mnóstwo, lecz wystarczy jeden. Oto dnia 10 lipca 2011 roku przed Pałacem Prezydenckim na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie znajdowały się dwie grupy ludzi. Jedna, zgromadzona wokół krzyża z biało-czerwonych zniczy i kwiatów, ułożonego tuż przy łańcuchach okalających pałac, nawoływała do ostatecznego wyjaśnienia przyczyn katastrofy samolotu prezydenckiego pod Smoleńskiem. Druga, po przeciwnej stronie ulicy, skupiająca zwolenników Janusza Palikota, emitowała ze swego stanowiska wesołą muzykę i zachęcała do zapomnienia o martyrologii narodowej, nazywanej na plakacie „katofaszyzmem”. Pomiędzy zagłuszającymi się wzajemnie grupami stała cokolwiek znudzona, ale też nieco rozbawiona policja, która miała zapobiec ewentualnym starciom między uczestnikami owego „dialogu”. Tymczasem jedni i drudzy mówili – dość zgodnie – o miłości. Pod krzyżem

² Wymienię dla przykładu kilka niedawnych publikacji: *Dialog kultur. O granicach pluralizmu*, red. P. Bymniewski i J. Mizińska, *Lubelskie odczyty filozoficzne*, Lublin 1998; *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz i Z. Karpus, Toruń 2003; *Dialog, gra, intertekst w literaturach wschodniosłowiańskich*, red. H. Mazurek, Katowice 2004; *Dialog międzykulturowy w (o) literaturze polskiej*, red. M. Skwara, K. Krasoń, J. Kazimierski, *Uniwersytet Szczeciński. Materiały. Konferencje nr 75*, Szczecin 2008.

mówiono o miłości Boga i miłości bliźniego, po przeciwnej stronie ulicy oklaskiwano młodą parę, która właśnie zawarła ślub (sądząc po stroju, kościelny) i na jej cześć intonowano piosenki. W wąskiej uliczce Traugutta stał szpaler samochodów policyjnych, w których zbędna część oddziału policji spokojnie zajadała kanapki, piła kawę i toczyła swobodne rozmowy, zwane popularnie rozmowami o niczym. Zza łańcuchów pałacu obserwował tę sytuację młody żołnierz w stroju komandosa – z przerażeniem.

W sytuacji, której wizytówką jest obrazek sprzed pałacu prezydenckiego, wszyscy nawołują do dialogu. Ale jak możliwy byłby ten dialog – i czy byłby to dialog międzykulturowy czy wewnątrz kulturowy? Czy miałby się on posługiwać przekładem międzykulturowym? I co to jest przekład międzykulturowy?

Rozważania podejmowane w niniejszym szkicu mają pokazać trudności tego dialogu i jemu podobnych. Są to trudności logiczne, semantyczne i semiotyczne. Chciałabym dowiedzieć, że istnieją one obiektywnie i bywają realną przyczyną niepowodzenia dialogu społecznego w Polsce, a także – w Unii Europejskiej. Jeśli chcemy widzieć Europę jako strefę dialogu i przekładu międzykulturowego, jeśli chcemy na serio uznać wartość demokracji, równość kultur, prawo jednostki do wyboru, a narodów do samostanowienia – musimy zdać sobie sprawę z faktu, iż skonstruowanie międzynarodowej społeczności, która respektowałaby wszystkie te prawa jednocześnie, prowadząc dialog, jest bardzo trudne.

Zważmy, że pomimo tak wielkiej rangi dialogu i stałego rozprzestrzeniania się dyskursu dialogicznego, krajami Unii targają najrozmaitsze konflikty. Może dlatego, iż wciąż jeszcze nie znamy wszystkich ograniczeń dialogu – które mają charakter obiektywny. Nie chodzi tu wyłącznie o złą wolę, brak otwarcia, butę, ciasne horyzonty myślowe. Chodzi tu także o samą strukturę sytuacji dialogu, która niejednokrotnie wyklucza porozumienie i wspólne działanie, a czasami z trudem je dopuszcza pod pewnymi bardzo wyśrubowanymi warunkami.

Przywołajmy na świadka historię Europy i świata. Wojny, w tym wojny religijne, wojny domowe i konflikty pograniczne, nie są tylko wynikiem ludzkiej małostkowości i żądzy krwi. Są bardzo często wyrazem – chętnie zgodzę się z tym, że wyrazem poronnym, niedopuszczalnym i odrażającym – faktycznego konfliktu idei, postaw, kultur. Skoro więc są możliwe wojny międzypaństwowe, domowe i pograniczne, to prawdopodobnie istnieją problemy, które nie znajdują swego rozwiązania na drodze dialogu i przekładu międzykulturowego. Można tylko postulować i marzyć, aby ich rozwiązaniem nigdy nie była wojna i rzeź, lecz wypracowany w negocjacjach *consensus* – dialogiczne porozumienie.

Trzeba jednak wyraźnie widzieć, czym bywa takie porozumienie i że najczęściej nie niweluje sporu, lecz tylko go przekształca i przesuwając w inną sferę, w której nie grozi już bezpośrednie fizyczne starcie. Ustrój demokratyczny jest właśnie takim sposobem uzyskiwania rozwiązań kwestii spornych – chodzi tu na ogół o kwestie polityczne, ale także niektóre konflikty narodowościowe, społeczne i (według danego nazewnictwa:) klasowe – są one rozwiązywane najczęściej w toku sporów politycznych, referendum i wyborów. Wiemy jednak, że głosowanie i zwycięstwo danego ugrupowania reguluje wprawdzie kwestię sprawowania władzy, ale najczęściej nie zmienia ludzkich postaw i przekonań – przeciwnie, zdaje się je nawet polaryzować i wyostrzać ponad miarę zdrowego rozsądku i ponad rangę dyskutowanej sprawy. Bowiem zwycięstwo danego ugrupowania politycz-

nego, zdobycie przez nie większości w parlamencie, pozwala wprowadzić ustawy dotyczące różnych dziedzin życia, także związane z wyborami moralnymi, wbrew woli, niekiedy wbrew sumieniu i przy oporze mniejszości – aczkolwiek po dyskusji w sejmie i bardzo często – po tak zwanej dyskusji społecznej. Ustrój demokratyczny, teoretycznie oparty na dialogu (dialog jest zasadą pracy parlamentu) niekiedy przekształca się w pole artykulacji partykularnych interesów i brutalnej gry sił. Czy ma to coś wspólnego z dialogiem? Chcielibyśmy zapewne nazwać dialogiem coś innego, głębszego i piękniejszego.

2.

Aby rozpocząć rozważania, konieczne jest dookreślenie używanych przez mnie pojęć kultury, dialogu międzykulturowego i przekładu międzykulturowego, rozmytych w wielokrotnym użyciu w najrozmaitszych kontekstach. Precyzacja dokona się tu w ograniczonym zakresie, dla celów tej właśnie wypowiedzi, w próbie dokonanej jawnie i z nadzieją na zrozumienie u słuchacza, który zechce śledzić zarówno zalety, jak i ograniczenia, które taka regulacja wniesie (bo tak być musi). Potrzebny jest też wybór języka opisu.

Przewiduję, iż poprowadzony tutaj wywód będzie w lekturze bardzo żmudny. Sprawa jest bowiem nader zawiślana, różne jej wątki bardzo splątane, jak w większości problemów, które w istocie mają charakter hermeneutyczny, to jest takich, w których myślący podmiot jawi się jako część i uczestnik tego, co chce objaśnić. Problem samoopisu kultury to klasyczny problem hermeneutyczny (odbywa się przecież wewnątrz jakiejś kultury), a jeśli ponadto ma objąć zagadnienie opisu języka, które także musi się odbyć w języku, co także jest typowe dla problemu hermeneutycznego, sprawa komplikuje się jeszcze bardziej. Dlatego w różnych partiach wywodu będę się posługiwać językiem semiotyki, która nie tworzy takich powikłań, ale też nie objaśnia całej sprawy w jej wielorakim uwikłaniu.

2.1. Istnieją różne opisy dialogu kultur. Można tu zaproponować język filozofii dialogu (Michaił Bachtin, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Franz Rosenzweig, Józef Tischner), hermeneutyki (Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer), teorii dyskursu, język dialektyki (Hegel), ujęcie intertekstualne (Julia Kristeva, Michel Riffaterre, Jonathan Culler), a z innych powodów – poszukiwania uniwersalistyczne, w jednej ze swych wersji rozumiane jako poszukiwanie uniwersaliów językowych i kulturowych (Gottfried Wilhelm Leibniz, Anna Wierzbicka). Obiecujące byłyby także: teoria modeli, niemodny już dziś strukturalizm, i wciąż jeszcze używana – semiotyka.

Spośród nich będę najczęściej wybierać język semiotyki (stosując tylko najprostsze pojęcia) – ponieważ w jakimś języku mówić muszę, choć sam wybór języka już w znacznym stopniu wytycza drogę rozumowaniu.

2.2. Najpierw trzeba zarysować pojęcia kultury i dialogu – a raczej – zdając sobie sprawę ze wspomnianego już rozmycia tych pojęć, zaproponować rozwiązanie, które umożliwiłoby precyzyjne prowadzenie rozumowania.

2.2.1. Zacznijmy od pojęcia kultury – jak już wspomniałam, pojęcie kultury również należy do kultury – zależy w pewnym stopniu od tego, na gruncie jakiej kultury jest utworzone. Jeśli kultura je tworzy, znać, iż znajduje się już na znacznym poziomie samoświadomości, która rodzi się często z zetknięcia z innymi kulturami – i z rozpoznania ich właśnie jako kultur – wszystko jedno, czy uznawanych za w jakimś sensie równorzędne, czy za barbarzyńskie.

Ponieważ jakieś określenie kultury trzeba wybrać, przyjmuję jako punkt wyjścia klasyczną definicję Stefana Czarnowskiego, sformułowaną – by tak rzec – w języku naturalnym, stosunkowo mało obciążoną metodologicznie, która określa jako kulturę to, co jest ogólne (nie należy do pojedynczej osoby ani do grupy osób, lecz jest „międzygrupowe”) i co może być przekazywane – co oznacza, iż do kultury zalicza się reguły zachowania zobiektywizowane, dające się powtarzać (świadomie lub nieświadomie), a więc wykraczające poza jednostkowość, i w tym sensie właśnie – społeczne, choćby nawet regulowały one życie i myślenie w momentach z pozoru słabo nacechowanych społecznie, takich na przykład jak samotne rozmyślanie³.

Ujęcie semiotyczne, którego będę używać, reprezentowane między innymi przez Jurija Lotmana, ukazuje kulturę jako złożony system znaków, a dokładniej jako wtórny system modelujący, nadbudowany nad językiem, który jest uznawany za podstawowy system znakowy danej kultury. System ten tworzy model świata poprzez to, że ten świat ujmuje w sieć swoich znaków, umożliwia interpretację różnych zjawisk, sytuacji i zachowań, oraz – oczywiście – umożliwia komunikację i porozumienie pomiędzy uczestnikami tej kultury, władającymi tymi samymi systemami znakowymi⁴.

Na tym etapie rozważań warto zauważyć, iż wszystkie cechy kultury są także cechami języka naturalnego, który jest właśnie systemem ponadgrupowym, przekazywanym z pokolenia na pokolenie, obiektywizującym subiektywne doświadczenia jednostki, tworzącym tzw. językowy model świata, co wskazuje na homogeniczność języka i kultury, podkreślaną zwłaszcza w semiotyce i w hermeneutyce.

2.2.3. Przejdźmy teraz do pojęcia dialogu. Jest ono, jak zwracają uwagę badacze, także bardzo rozmyte⁵. W sferze, która nas tutaj najbardziej interesuje, pojawiają się na przykład takie jego zastosowania, jak: dialog ekumeniczny, dialog polsko-żydowski, dialog Wschód-Zachód, dialog państwa i kościoła (dawne), dialog państwa i społeczeństwa, dialog międzykulturowy. Jak je rozumieć?

Wiemy, że w sensie ścisłym dialog to rozmowa dwóch osób posługujących się tym samym językiem, nastawionych na porozumienie i respektujących elementarne warunki rozmowy⁶. W sensie szerszym: dwóch jakichkolwiek podmiotów (grup społecznych mających swoje reprezentacje, instytucji, państw) – w tym sensie można mówić o dialogu ekumenicznym, polsko-żydowskim, Wschód – Zachód itd. Lecz – w sensie ścisłym – nie można mówić o dialogu kultur, albowiem kultury nie są podmiotami.

Używając wyrażenia „dialog kultur” w tym szkicu, mamy na myśli zjawisko, które ma inną jakość niż po prostu sam wzajemny wpływ jednej kultury na drugą, polegający na przykład na wymianie produktów rolnych, wytworów rzemiosła, na przejęciu niektórych elementów języka czy obyczaju (nie dotyczy to, ma się rozumieć,

³ S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1958.

⁴ J. Lotman, *O znaczeniach we wtórnych systemach modelujących*, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 1.

⁵ O rozmyciu pojęcia dialogu, powołując się na Jacka Bocheńskiego i innych myślicieli, pisze między innymi Oleg Marzenko: *Z(a)męczony dialog*, w: *Dialog kultur. O granicach pluralizmu*, red. P. Bytniewski i J. Mizińska, *Lubelskie odczyty filozoficzne*, Lublin 1998, s. 61-67. Marzenko wskazuje na socjologiczne i polityczne uwarunkowania nadużywania tego pojęcia, służące niekiedy politycznej manipulacji, oraz na wysiłki kilku autorów, pracujących nad regeneracją tego pojęcia.

⁶ W znanym ujęciu rozmowy, dokonanym z punktu widzenia pragmatyki języka przez Paula Grice’a, traktuje się rozmowę jako akt kooperacji, dokonywany według kilku nigdzie nie wyartykułowanych, ale zawsze przez rozmówców przestrzeganych maksym kooperacyjnych.

kultur rozwijających się w zupełnej izolacji). Ten typ wzajemnych wpływów jest tak stary, jak sama kultura, a więc prastary. Nie można go chyba jednak nazwać dialogiem. A czy jakkolwiek stosunek do innych kultur, już rozpoznawanych jako kultury, można uznać za dialog? Wydaje się, że nie. Do zaistnienia tego, co można by nazwać dialogiem, potrzeba czegoś więcej. Lecz o tym powiemy później.

2.2.4. Zgodzimy się chyba, że czym innym jest dialog kultur, a czym innym dialog międzykulturowy (choć terminy te bywają niekiedy używane wymiennie). Kiedy ludzie używają tego drugiego wyrażenia, mają na myśli albo dialog podmiotów należących do dwóch różnych kultur, albo przyswajanie przez jedną kulturę tego, co podlega interpretacji w innej kulturze – to jest myśli, idei, środków wyrazów artystycznego, przedmiotów sztuki lub codziennego użytku – lecz z właściwą im interpretacją lub ze świadomą reinterpretacją⁷.

Jak dobrze wiemy, kultura chrześcijańska narodów Europy dokonała wielkiego wysiłku interpretacyjnego, przez kilkaset lat selekcionując i przetwarzając elementy tradycji antycznej i biblijnej oraz różne tradycje pogańskie, tworząc z nich względnie zwarty konglomerat, który ukształtował się we wczesnym średniowieczu – jaki właśnie nazywamy kulturą europejską⁸. Kultura chrześcijańskiej Europy jeszcze przynajmniej dwa razy podejmowała odczytanie antyku – w okresie renesansu i w prądzie klasycyzmu. Można tak szeroko rozumieć dialog międzykulturowy, aby takie właśnie odczytanie tradycji innej kultury uznać za dialog. Jednak wydaje się, iż lepiej zawęzić to pojęcie do sytuacji dwustronnej wymiany dóbr kultury, odbywającej się ze świadomością przyswojenia czegoś „innego”, czegoś wzbogacającego lub przekształcającego daną kulturę, to jest do działań modyfikujących obie kultury.

3.

3.1. Trzeba nam jeszcze – wciąż na tym wstępnym etapie – przyjrzeć się jeszcze kwestii przekładu. Przekładowi – w sensie ścisłym – podlega tylko to, co jest znakowe, stąd najlepiej dopracowana teoria przekładu międzykulturowego powstała na gruncie semiotyki, która jest ogólną teorią znaku i jego przekładu.

3.2. Załóżmy, za Jurijem Lotmanem, że to, co kulturowe, jest także znakowe (reszta należy do świata przyrody)⁹. Zapytajmy teraz, czy to, co znakowe, jest zarazem przekładalne na inny system znaków? Czy systemy znaków używane w jednej kulturze są możliwe do przełożenia na znaki innej kultury?

⁷ Można uznać za przykład dialogu międzykulturowego przyswojenie przez kulturę chrześcijańską niektórych elementów mitologii greckiej czy rzymskiej (choćby Mars jako alegoria wojny, Wenus jako alegoria miłości), wraz z charakterystyczną ich reinterpretacją, ale – żeby podać skrajny i wyrazisty przykład – nie można uznać za dialog międzykulturowy użycia kamienia z Colosseum do budowy świątyni chrześcijańskich.

⁸ Ukształtowanie się kultury chrześcijańskiej opisuje m.in. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

⁹ Łotman twierdzi, że to, co kulturowe, jest także znakowe. Tymczasem sfera znaków jest w moim przekonaniu tylko częścią kultury – a to, co nie jest znakiem, nie podlega przekładowi. A więc, cokolwiek by to nie oznaczał ów przekład, nie cała kultura jemu podlega – to pierwsze ograniczeniu przekładu międzykulturowego. Jest i druga kwestia. Właśnie na tym, co nie jest kulturowe, lecz tylko przez kulturę jakoś opisywane (np. przyroda, niezależne od świadomości i nieregulowane przez kulturę funkcje organizmu), może się osadzać wspólnota wszystkich ludzi jako uczestników tego samego środowiska przyrodniczego. To z kolei właśnie ułatwia dialog i porozumienia ludzi z ludźmi innych kultur – może się odbywać właśnie niejako poza kulturą. W moim przekonaniu istnieje także inna sfera, którą kultura formuje, ale której w pełni nigdy nie kontroluje – jest to sfera jaźni, czy jak kto woli – ducha lub duszy, która także może się stać obszarem spotkania. Problem ten jednak wyraźnie przekracza ramy niniejszego szkicu i nie może być w nim rozpatrywany.

3.3. Zagadnienie to jest bardzo złożone, zatem proponuję najpierw rozpatrzyć pytanie prostsze.

W każdej ze znanych nam kultur najbardziej rozwiniętym i najdoskonalszym systemem znaków jest język. Zadajmy więc pytanie, jak jest możliwy przekład z języka (takiego, jak polski, rosyjski, angielski) na inny język? Przekłady takie istnieją, są dokonywane, różnią się precyzją i stopniem oddania różnych walorów (semantycznych, emocjonalnych, estetycznych), niektóre z nich są określane jako znakomite, wierne, kongenialne. Ale praktyka lekturowa, a także badania semantyczne i semiotyczne w przekonujący sposób pokazują, że pełny przekład tekstu artystycznego z języka na język jest niemożliwy.

Przypomnijmy w tym miejscu, że struktura języka jest podobna do struktury systemu semiotycznego, jakim jest kultura i że język odgrywa w niej przewodnią rolę. Już samo to powinno nas bardzo zniechęcać do kwestii przekładu międzykulturowego, bowiem jeśli uznać, że struktura języka jest homogeniczna ze strukturą kultury, to nieprzekładalność dwóch języków naturalnych jest równoznaczna z wzajemną nieprzekładalnością dwóch kultur, w których te języki mają wiodącą rolę.

3.4. Znale jest jednak inne twierdzenie, używane niekiedy w teorii tłumaczenia – powiada ono, że w pracy tłumacza nie należy szukać przekładu dosłownego, polegającego na tym, że znajdziemy w języku przekładu słowo (wyrażenie), które ma dokładnie to samo znaczenie i tę samą wartość, jak słowo (wyrażenie) języka przekładanego, ale istnieje przekład kultura-kultura, które znajduje równoważniki nie tyle dla poszczególnych słów czy zdań, ile dla całych sytuacji językowych. Owe sytuacje językowe muszą być traktowane nie tylko jako wyrażanie pewnego znaczenia, lecz także jako pewnego rodzaju działanie za pomocą słów, pełniące pewne funkcje w tej społeczności kulturowej. Takie zachowania opisuje – między innymi – teoria aktów mowy¹⁰.

3.4.1. Jeśli więc istnieje pewna forma *small-talk* o pogodzie, która w Anglii wyraża uprzejmość, odpowiednikiem tej sytuacji może być w Polsce na przykład rozmowa o planach na wakacje lub najbliższy weekend. Ale – dajmy na to – jeśli istnieje w Polsce typ słownej prowokacji męża przez żonę, mającej na celu wywołanie jego zazdrości, to czy będzie on miał swój odpowiednik w Anglii, Włoszech – lub – aż strach pomyśleć – w Hiszpanii, Japonii? Iranie?

3.4.2. Aczkolwiek hipoteza przekładu aktu mowy na równorzędny akt mowy (o tak samo ukierunkowanej sile illokucyjnej) wydaje się z pozoru dość obiecująca – nietrudno wyobrazić sobie akty mowy, które na pewno nie będą miały żadnych odpowiedników.

3.4.3. Co bowiem miałyby być na przykład odpowiednikiem wypowiedzi posła: *liberum veto* na sejmiku polskim w wieku XVIII, jeśli było ono wkomponowane w cały złożony system demokracji szlacheckiej, wraz z wolną elekcją, przywilejami szlacheckimi, ze zwyczajem konfederacji i rokoszu, z koncepcją osobistej odpowiedzialności za losy ojczyzny i z etyką poświęcenia dla ojczyzny? Wypowiedzenie *liberum veto* na sejmiku prawdopodobnie nie ma swojego odpowiednika w żadnej innej kulturze świata, ponieważ nigdzie indziej nie jest w ten sposób ugruntowane w życiu społecznym, politycznym, w sferze wartości, w samoświadomości pewnej warstwy społecznej, która – akurat w tym czasie – wypracowała sobie pewne formy manifestacji wolności i odpowiedzialności, ujawniające się także w najrozmaitszych formach oralnych, właściwych tej właśnie i tylko tej kulturze.

¹⁰ Mam tu na myśli przede wszystkim teorię Austina, do której będę się odwoływać w dalszej części rozważań.

3.5. Kwestia *liberum veto* została tu przywołana na zasadzie *pars pro toto* – w życiu społecznym, w rozwiniętej kulturze, która posiada swoją pamięć, każde słowo ma swoje znaczenie w całym tym wielkim układzie reguł zachowań, przekonań i działań znakowych.

Dlatego nadzieja, że przekład kultury na kulturę rozwiąże problem nieprzekładalności słowa jednego języka na słowo drugiego języka, wydaje mi się płonna. Przypomnijmy, że kulturę Lotman charakteryzuje jako system semiotyczny – systemy te są bardzo złożone i niepowtarzalne – znaczenie danego elementu w tej kulturze zależy od jego miejsca w całym tym złożonym systemie – lub w wyróżnionym jako struktura jego fragmencie¹¹. Owszem, cała kultura jest systemem znakowym bogatszym niż sam język, a system bogatszy – teoretycznie – ma większą moc eksplanacyjną niż system uboższy. Zatem przekład kultura – kultura teoretycznie może być bardziej poprawny niż przekład słowo – słowo.

Lecz, jak wskazuje choćby podany wyżej przykład *liberum veto*, system semiotyczny kultury bardziej złożonej, właśnie dlatego, że jest bardziej złożony niż system języka, wyznacza swoim elementem bardzo bogate znaczenie – dlatego właśnie poszukiwanie adekwatnego znaczenia w innym systemie semiotycznym jest zadaniem niezmiernie trudnym. Wydaje się, że przekład zwrotu *liberum veto* na jakiegokolwiek zachowanie znakowe (w tym: językowe, to jest wypowiedzenie jakiegoś zwrotu czy oświadczenia) w innej kulturze jest niemożliwy – nie chodzi przy tym o to, że takie zachowanie byłoby nieskuteczne, ale o to, że po prostu nic by nie znaczyło, że nie mogłoby uzyskać ani interpretacji semantycznej, ani pragmatycznej.

3.5.1. Jednym z dobrze zbadanych przypadków przekładu intersemiotycznego jest kwestia adaptacji filmowej, rozumiana jako zagadnienie przekładu utworu literackiego na film (film i literatura są tu traktowane jako dwa różne systemy semiotyczne).

3.5.1.1. Wykazano jednoznacznie (Helman, Hopfinger¹²), że pełny przekład utworu literackiego na film nie jest możliwy, ponieważ każdy z tych dwóch systemów znaków ma inne możliwości semantyczne. Pewne kwestie wyrażalne w języku

¹¹ Zagadnienia te opisuje Jurij Łotman w przywoływanej już pracy *O znaczeniach we wtórnych systemach modelujących* („Pamiętnik Literacki” 1969, z. 1), gdzie pokazuje romantyzm rosyjski jako system znakowy tworzący opozycje między takimi elementami, jak „geniusz”, „tłum”, „lud”, który inaczej kształtuje te opozycje niż np. Jan Jakub Rousseau.

¹² Zastanawiając się nad przekładem literatury na film, Maryla Hopfinger wyróżnia trzy jego poziomy i zauważa, iż nie istnieje adekwatny przekład na poziomach budulcowym i budulcowo-znaczeniowym. Inaczej – na poziomie trzecim, kulturowym. „Pomimo złożoności problemu pełna przekładalność na poziomie znaczeniowo-kulturowym jest teoretycznie możliwa. Możliwa ze względu na podobieństwo znaków literatury i filmu w planie elementów znaczących. A także ze względu na zbieżność doświadczeń, wspólne pytania stawiane sobie i światu, historii i współczesności, wspólną kulturę (A. Hopfinger, *Adaptacje filmowe utworów literackich. Problemy teorii i interpretacji*, r. III: *Adaptacja jako przejaw relacji między literaturą a filmem. Intersemiotyczne podstawy adaptacji*, Wrocław 1974, s. 87).” Jak widzimy, Hopfinger zakłada przekładalność znaków języka i literatury, ponieważ zakłada wspólnotę kulturową w interesującym ją obszarze. Alicja Helman życzliwie komentuje badania Maryli Hopfinger, ale podkreśla zasadniczą rolę tworzywa, to jest tego, co Hopfinger nazwała poziomem budulcowym filmu. „Film posługujący się materiałem innych sztuk czy wszelką inną materią gotową wyjmując je z właściwych dla nich pierwotnych kontekstów i umieszcza w kontekście nowym. Już ten prosty zabieg powoduje podstawową przemianę strukturalną. Część staje się nową całością, autonomizuje się wobec uprzedniego oryginału (A. Helman, *Dziesięć tez na temat filmowej adaptacji literatury*, w: *Wokół problemów adaptacji filmowej*: praca zbiorowa pod redakcją E. Narczyńskiej-Fidelskiej i Z. Batki, Łódź 1997)”. W konkluzji Helman stwierdza, że może powstać bardzo dobra, nawet doskonała adaptacja danego dzieła literackiego, ale nie jest to przekład tekstu literackiego, lecz odrębne dzieło sztuki, rządzące się swoimi prawami i przekazujące odrębne treści.

literackim nie są możliwe do wyrażenia w języku obrazu i dźwięku. W zadowalający sposób można przełożyć na film fabułę i zasadnicze cechy postaci oraz główne elementy świata przedmiotów przedstawionych i ich wyglądy, ale czynnikiem prawie niemożliwym do oddania w filmie jest narracja. Bowiem ten typ słownej prezentacji elementów świata przedstawionego cechuje pewien stosunek intelektualny, wolicjonalny i emocjonalny narratora do tego, o czym się opowiada. Pojawia się wtedy na przykład zmienny dystans narratora do postaci i czytelnika, może się zdarzać zmiana punktów widzenia (na przykład przy zmianie medium personalnego w narracji personalnej), czego nie można wyrazić sztuką budowania obrazu filmowego.

Skomplikowana sieć wszystkich relacji między elementami dzieła literackiego, obejmująca kreację czytelnika wirtualnego, umiejscowienie tak zwanych miejsc niedookreślenia – „przełożona na język filmu” zasadniczo zmienia dynamikę całego przekazu – jest też rzeczą oczywistą, że przekład utworu literackiego na film niemal niweczy znaczną część sieci odwołań intertekstualnych, ukrytych na przykład w stylizacjach językowych.

3.5.1.2. To samo wykazano w zakresie przekładu słowa na muzykę, muzyki na dzieło plastyczne itd. – można tu mówić co najwyżej o parafrazie, nigdy o pełnym przekładzie¹³.

3.5.2. Dlatego w podsumowaniu badań nad tymi zagadnieniami pojawia się teza o niemożliwości przekładu intersemiotycznego – natomiast niekiedy przyznaje się, tak myśli przywoływana w przypisie Maryla Hopfinger, że można stworzyć inne dzieło sztuki, jakoś porównywalne, które będzie przenosić podobne idee – porównywalne (ale jak?) przeżycia estetyczne, głosić podobne postawy czy poglądy, lecz będzie zupełnie inną całością. Zatem badanie możliwości przekładu intersemiotycznego przyniosło tyleż rezultaty pozytywne, co i bardzo ważne rezultaty negatywne.

3.5.3. Semiotyka ma dla tej nieprzekładalności ważne argumenty – jeśli znaczeniem danego elementu jest jego miejsce w systemie (tak widzi tę kwestię semiotyka) – a nie ma dwóch systemów semiotycznych identycznych – trzeba by było jakiegoś wyjątkowego trafu lub jakiegoś niezwykłego starania, by jakiś element jednego systemu pozostawał do innych elementów w takich akurat relacjach, w jakich element drugiego systemu pozostaje do powiązanych z nim elementów tegoż drugiego systemu.

3.5.4. Lecz czy rzeczywiście nie można znaleźć w dwóch kulturach względnie izolowanych fragmentów struktur, które byłyby bardzo podobne? Czy to się zdarzyć nie może?

Mogłoby się to zdarzyć w przypadku jakiegoś podobieństwa struktur pewnego względnie izolowanego fragmentu systemu ze względnie izolowanym fragmentem

¹³ Kwestię powinowactw i różnic muzyki i literatury omawiają między innymi: Jan Błoński, *Ut musica poesis?* oraz Tadeusz Makowiecki, *Poezja a muzyka*, w: *Muzyka w literaturze*, red. A. Hejmej, Kraków 2002, opowiadając się za autonomią każdej ze sztuk i bardzo ograniczoną przekładalnością. Zagadnienia te omawia także Michał Głowiński w cyklu prac drukowanych: *Gatunki literackie w muzyce*, *Literackość muzyki – muzyczność literatury*, *Muzyka w powieści*, drukowanych w t. II *Prac wybranych* (Kraków 1997). Zagadnienia wzajemnych relacji sztuk plastycznych i literatury zebrano w książce: *Ut pictura poesis* (red. M. Skwara i S. Wysłouch, Gdańsk 2006), gdzie między innymi omawia się słynną wypowiedź G. E. Lessinga. W traktacie *Laokoon, czyli o granicach malarstwa i poezji* (zob. tegoż, *Dzieła wybrane*, 1959) Lessing pierwszy wyraźnie postawił zasadniczą odrębność i niepełną przekładalność sztuki wizualnej na sztukę słowa.

innego systemu (innej kultury) – na przykład w przypadku nieprogramowej muzyki klasycznej lub innej gałęzi sztuki, której formy i język wyrazowy był wspólny całej Europie, czy w przypadku terminologii jakiejś międzynarodowej dyscypliny naukowej. Nietrudno jednak zauważyć, że podobieństwo tego rodzaju struktur w różnych kulturach polega po prostu na przejściu przez nie wszystkie tych samych systemów semiotycznych. Tymczasem system semiotyczny wytworzony samodzielnie na gruncie danej kultury w długim toku ewolucyjnym, taki jak język albo obyczajowość dotycząca pewnej dziedziny życia, albo zespół pojęć i zachowań dotyczących honoru, godności i czci, albo zespół pojęć i zachowań regulujących życie w rodzinie czy zespół norm i wartości określających zachowania w sypialni małżeńskiej – taki system będzie najprawdopodobniej czymś w pełni nieprzekładalnym na system innej kultury.

3.6. Wydaje się, że zaprezentowane tu rozumowanie, aczkolwiek z konieczności operujące przykładami i uogólnionymi schematami, uprawnia do wysunięcia hipotezy, iż adekwatny przekład – w sensie semiotycznym – jakiegoś elementu jednej kultury na element innej kultury jest niemożliwy (chyba że obie te kultury przyswoiły, każda jako swoją część, ten sam system semiotyczny). Podobnie przekład całej kultury – na inną kulturę – gdyby ktoś chciał tego dokonać – to jest wyznaczenie znaków i struktur parami ekwiwalentnych – jest niemożliwy.

4.

Zastanówmy się teraz nad inną kwestią, która wiąże się ze sprawą przed chwilą rozważaną, ale nie jest z nią identyczna. Rozważmy kwestię dialogu międzykulturowego.

4.1. Czy teza o niemożliwości przekładu intersemiotycznego kultury na kulturę uprawnia nas do twierdzenia, że nie jest możliwy dialog między przedstawicielami dwóch odrębnych kultur?

4.1.1. Wiemy już, iż przekład jednego systemu semiotycznego na drugi wymaga rozumienia i (nieosiągalnej) ekwiwalencji funkcji znaków dwóch różnych systemów – zgodziliśmy się, że taki przekład jest niemożliwy.

4.1.2. Dialog jednak wymaga czegoś innego – rozumienia – oraz dysponowania przez rozmówców jakimkolwiek wspólnym językiem, którym mogliby się porozumiewać. Od razu widzimy, że dialog jest możliwy, o ile obaj rozmówcy znają przynajmniej jedną z kultur – mogą wtedy rozmawiać ze sobą w języku tej kultury. A gdyby chcieli używać – na przykład naprzemiennie – języków obu kultur? Wydaje się, że tym lepiej – wtedy już nie ma żadnych przeszkód w rozumieniu i rozmowie, jeśli obaj wzajemnie znają swoje kultury. Można by dalej snuć tę wypowiedź – a zatem świetnie – wprawdzie niemożliwy jest przekład międzykulturowy, ale możliwy jest dialog – pod warunkiem doskonałego poznania innej kultury – jako systemu semiotycznego – w którym język pełni funkcję szczególną, wyróżnioną jako najbardziej złożony system semiotyczny, w pełni możliwy do opanowania.

4.1.3 A zatem – można by wnioskować – dialog przedstawicieli dwóch różnych kultur jest zawsze możliwy, porozumienie jest zawsze możliwe.

5.

Rozumowaniu temu nie sposób odmówić słuszności – mimo to jest ono całkowicie błędne.

5.1. Gdzie leży błąd?

Błąd leży w samym ujęciu dialogu – otóż, wbrew abstrakcyjnym założeniom niektórych teorii języka – ludzie bardzo rzadko mówią po to, by się rozumieć – bardzo rzadko też znajdujemy się w idealnej sytuacji, w której rozmowa toczy się dla niej samej, dla czystej rozkoszy porozumienia¹⁴.

5.1.1. Aby zbić tezę, iż dialog między przedstawicielami dwóch kultur jest zawsze możliwy i rozumienie partnera (tego z innej kultury) jest zawsze możliwe pod warunkiem wyuczenia się tej innej kultury jako zespołu języków (systemu semiotycznego) – podam prowokacyjnie tylko jeden przykład, poprzedzony minimalnym wstępem.

Otóż jest rzeczą pewną, że człowiek (zwłaszcza wychowany w dwóch lub wielu kulturach) jest zdolny do pełnego uczestnictwa w różnych kulturach – w tym sensie, że zna wszystkie jej kody, całą sferę wartości itp.

Dobrym prowokacyjnie przykładem to Konrad Wallenrod – człowiek doskonale przystosowany do uczestnictwa w kulturze litewskiej i w kulturze pruskiej zakonu krzyżackiego – świetnie rozumiejący obie kultury, w pełni akulturowany w każdej – otóż ów Konrad jest człowiekiem – zgodnie z naszym rozumowaniem – doskonale przygotowanym do prowadzenia dialogu międzykulturowego. Jednak, jak doskonale wiemy, Konrad nie zajmuje się dialogiem międzykulturowym, w ogóle jest niechętny dialogowi z kimkolwiek, wręcz przeciwnie – to człowiek milkliwy, a nawet mrukliwy. Jego postać dobitnie pokazuje, że rozumienie innej kultury nie gwarantuje owocnego z nią dialogu.

6.

Dlaczego Konrad Wallenrod nie jest idealnym inicjatorem dialogu kultury polskiej i pruskiej (zakonu krzyżackiego)? Ponieważ kultura to nie tylko system semiotyczny, nadający znaczenie wielu elementom świata, nazywający i wartościujący pewne zachowania, ale także zespół norm moralnych i źródło pojęć i przekonań, które człowiek uznaje za własne, z którymi człowiek się wiąże, które stanowią dla niego duchową rzeczywistość – słowem, to także system aksjologiczny i model rzeczywistości.

6.1. Największym problemem współistnienia różnych kultur jest niezgodność ich systemów aksjologicznych, znacznie bardziej dotkliwa i stokroć życiowo istotniejsza niż nieprzekładalność kultur jako systemów semiotycznych. Człowiek bowiem może rozumieć dowolną liczbę systemów semiotycznych i aksjologicznych, ale za swój własny może uznać (jednocześnie) tylko jeden – lub tylko kilka – i to wzajemnie niesprzecznych, to jest nie dających sprzecznych kryteriów oceny moralnej i sprzecznych dyrektyw (norm) działania.

6.2. Już od zarania dziejów w ludzkiej refleksji pojawia się świadomość, że współistnienie różnych kultur jest antynomiczne, co w życiu społecznym może prowadzić do ostrych napięć, a w planie życia jednostki – do tragizmu. Liczne dzieła

¹⁴ Pisałam o tym w swoich dawniejszych artykułach o rozmowie: *O niemożliwości porozumienia*, „Społeczeństwo Otwarte” 1995, nr 7-8, *O bezpotrzebie porozumienia*, „Społeczeństwo Otwarte” 1995, nr 9.

literackie pokazują tę antynomiczność jako niemożliwą do wyeliminowania w planie życia jednostki – przytoczę tylko kilka: *Szałeństwo Almayera* Josefa Conrada, *Cham* Elizy Orzeszkowej, może także *Wesele* Stanisława Wyspiańskiego (jeśli je potraktować jako nieudaną fuzję czy dialog kultury chłopskiej i inteligentkiej).

7.

Niektórzy teoretycy przekładu międzykulturowego i tu jednak jeszcze wciąż „są dobrej myśli”, ponieważ proponują w sytuacji konfliktu wartości lub dyrektyw działania wejść na metapoziomopis – i tam szukać scalenia dla sprzecznych obrazów świata i sprzecznych dyrektyw działania. Bowiern antynomie te znoszą się na metapoziomie, czyli – mówiąc językiem Hegla – na poziomie ducha absolutnego. Lecz – dodam tu od razu nielitościwie – pozostają nierozwiązywalnymi konfliktami na poziomie ducha subiektywnego.

Cóż bowiem oznacza „wejście na metapoziom”? Oznacza znalezienie wspólnego języka, którym można byłoby mówić o obu kulturach, na przykład pozostających ze sobą w jakimś konflikcie. Język ten, rozumiany przez wszystkich uczestników dialogu, można skonstruować jako niesprzeczny. W istocie – próby konstrukcji takiego metajęzyka są stale podejmowane – i nawet zakończone sukcesem. Takim metajęzykiem jest właśnie teoria dialogu, także – zbudowana w innej nieco płaszczyźnie – dialektyka. Najwyższą wartością, jaka leży u źródeł konstrukcji tego języka – jest sam dialog i porozumienie. Jeśli rozmówcy uznają tę wartość – i jeśli pragną się porozumieć (a pragną, bo to właśnie uznają za wartość) – porozumienie musi być możliwe.

8.

Wydaje się, że tym razem dotarliśmy już zaiste do rozwiązania ostatecznego, ale i tym razem znajdujemy się w błędzie.

Na czym polega ten błąd?

Otóż życie (w kulturze) nie polega na funkcjonowaniu w abstrakcyjnym systemie znaków, skonstruowanym na potrzeby dialogu – przeciwnie – jest to podejmowanie decyzji na poziomie ujęcia rzeczywistości – nie na poziomie refleksji o kulturze. Życie toczy się w świecie rzeczywistym. Zwykle wypowiedzi, które w nim zachodzą, sytuują się zwykle na poziomie, który teoria języka nazywa przedmiotowym. Mówimy o tym, co myślimy, co widzimy, co zamierzamy – mówimy o nas, o naszych uczuciach, postanowieniach, pragnieniach. Rzadko wkraczamy na poziom metajęzyka: wtedy tylko, gdy mówimy o naszym mówieniu, czy to o konkretnej wypowiedzi, kiedy określamy ją jako prawdziwą lub fałszywą¹⁵, czy to o wszelkich wypowiedziach i ich warunkach, a więc wtedy, gdy budujemy teorię języka. Jeśli chcemy normalnie żyć i działać, musimy posługiwać się językiem przedmiotowym. Ten język powiązany jest zwykle z określoną aksjologią i określoną wizją rzeczywistości, z której wynika to, iż pewne poglądy uznajemy za prawdziwe, inne zaś za fałszywe, pewne postępowania uważamy za dobre, inne – za złe.

¹⁵ Warto zwrócić uwagę na to, że tzw. semantyczna definicja prawdy, stanowiąca wielkie osiągnięcie Alfreda Tarskiego, wymaga wprowadzenia metajęzyka. Żeby skonstruować pojęcie prawdy, trzeba mieć metajęzyk. Ale żeby wygłaszać zdania prawdziwe i fałszywe o świecie, trzeba mówić językiem przedmiotowym. Zdania budowane w metajęzyku też mogą być prawdziwe lub fałszywe, ale nie dotyczą świata, lecz mówienia o świecie.

Możemy wprawdzie rozumieć, że inni ludzie posługują się innym systemem języka i powiązаныmi z nim normami, lecz rozumieć – to nie to samo, co uznawać te normy za własne lub choćby tylko za równoprawne czy dopuszczalne.

8.1. Tak jak rozumienie zdania jest koniecznym, lecz nie wystarczającym warunkiem uznania jego prawdziwości (lub fałszywości), tak rozumienie jakiegoś systemu semiotycznego i aksjologicznego nie wystarcza do jego uznania. A czy można prowadzić z kimś owocny dialog w sprawie jakiegoś działania, jeśli osoba ta żywi zupełnie inne przekonania o celach, sposobach i wartości tego działania? Wejście na metapoziom – uchwycenie tej sytuacji jako dialogowej – zapobiega może nieopanowanym histerycznym wybuchom sprzeciwu, ale nic nie zmienia na poziomie rzeczywistości. Jeśli istniał konflikt wartości i dyrektyw postępowania – istnieje on nadal.

8.1.1. Przykładem konfliktu, który nie może znaleźć rozstrzygnięcia, jest przywoływany już spór, toczący się w Polsce od kilku lat i przybierający coraz ostrzejsze formy, spór między zwolennikami silnego państwa o obliczu narodowym a zwolennikami liberalnej społeczności, wpisującej się w wielokulturową i wielonurtową społeczność zjednoczonej Europy. Nie jest to tylko spór polityczny pomiędzy zwolennikami PiS i PO lub PiS i zwolennikami Janusza Palikota, ale głęboki spór społeczny, ideologiczny i aksjologiczny, który – jak to często bywa z ważnymi konfliktami – ujawnia się w dziwacznych zachowaniach ekstremalnie nastawionych grup społecznych, niekoniecznie prawidłowo rozpoznawanych i skutecznie maskowanych szumem medialnym. Bez względu na to jednak, jak się komuś wydaje dziwaczny spór wokół krzyża przed Pałacem Prezydenckim w Warszawie, ujawnia on bardzo ważny konflikt postaw, nie tyle wobec krzyża czy prezydenta, ile wobec relacji państwa do tradycji chrześcijańskiej i narodowej. Jest to bardzo ważny spór o tożsamość Polski, znajdującej się w decydującej fazie swego rozwoju. Nie jest obojętną kwestią, czy społeczeństwo polskie ma budować swoją tożsamość na rodzimej historii, na sferze dawnych wartości chrześcijańskich i demokratycznych (ale widzianych w ramach silnego i solidarnego państwa opiekuńczego), czy ma przybrać kształt społeczeństwa liberalnego, w którym jednostka sama wybiera sobie krąg wartości, a państwo jest tylko formą zarządzania procesami demokratycznych wyborów.

Konflikt ten, mający oczywiście wiele więcej aspektów niż można tu wspomnieć, jest nierozwiązywalny. Trzeba bowiem zważyć, że reprezentowane w nim dwie przeciwstawne wizje państwa są także dwiema różnymi wizjami historii, dwiema różnymi wizjami życia społecznego, z których wynikają różne dyrektywy postępowania w życiu publicznym i prywatnym. Nie oznacza to, oczywiście, że filozofia dialogu nie ma w tej sprawie nic do powiedzenia. Powinna rozjaśnić przyczyny sporu, pokazać płaszczyzny, na których się toczy, wypracować modele dialogu stron. Jednak nie może znieść przyczyn sporu ani podważyć jego zasadności. Jeśli bowiem istniał konflikt wartości i dyrektyw postępowania – powtórzmy – istnieje on nadal.

8.1.2. Bardziej skomplikowanym przykładem dialogu bez szans na porozumienie jest spór o dopuszczalność aborcji. Ma szanse toczyć się do końca świata lub przynajmniej do kresu trwania kultury europejskiej. Przeciwnicy dopuszczalności aborcji stoją na gruncie chrześcijańskiego systemu wartości i chrześcijańskiego modelu świata, w którym rozwijający się płód jest człowiekiem obdarzonym duszą, objętym zakazem zabijania jako podstawową zasadą moralną. Zwolennicy dopuszczalności aborcji stoją

na gruncie liberalnego systemu społecznego, uznającego prawo każdego człowieka do wyboru poglądów moralnych, a nawet zakazującego narzucanie go innym. Przeciwnicy aborcji sytuują się w kwestii aksjologii na poziomie rzeczywistości, sądząc – skądinąd zupełnie słusznie – iż wartości moralne, o ile istnieją, obowiązują wszystkich i bezwzględnie. Jest to cecha aksjologii wszystkich chyba systemów religijnych. Zwolennicy dopuszczalności aborcji sytuują się jakby na metapoziomie w kwestii aksjologii, uznając wolność człowieka w obiorze systemu wartości, co również wydaje się słuszne – jeśli idzie o organizację życia społecznego.

Te dwie słuszne dyrektywy – usytuowane w dwóch różnych płaszczyznach – prowadzą jednak do konfliktu, którego nie można znieść ani złagodzić w jakimkolwiek dialogu, ponieważ prowadzą do różnych dyrektyw moralnych na poziomie rzeczywistości moralnej. Przeciwnik aborcji chciałby wszystkim zabronić „zabijania nienarodzonych dzieci” w imię powszechnie obowiązującego prawa moralnego, zwolennik – chciałby dopuścić „usunięcie płodu” w imię powszechnie obowiązującego prawa do wyboru moralnego. Można sobie z tego konfliktu zdać sprawę, opisać go w metajęzyku jakiejś teorii społecznej. Nic to jednak nie zmienia w samych źródłach sporu, który pozostaje sporem nierozwiązywalnym.

Być może jest to jeszcze głębszy: spór o model kultury. Nie każdy chce żyć w kulturze liberalnej, gdzie nadrzędną wartością jest dialog i pluralizm. Analogicznie, są też i tacy, którzy nie chcą żyć w kulturze, w której w życiu społecznym wyraźnie artykułuje się wybrany (choćby przez większość) krąg wartości. Czy może zaistnieć między nimi dialog? Jakie są jego oczekiwane rezultaty?

9.

Podsumujmy. Dyskurs na metapoziomie – a tak bardzo często prowadzony jest dialog międzykulturowy – nic nie zmienia na poziomie rzeczywistości.

9.1. Większość teorii przekładu międzykulturowego w udatny sposób buduje metapoziom opisu kultury i kultur – ale realne funkcjonowanie w świecie nie polega na poruszaniu się na tymże metapoziomie, lecz na decyzjach, które mają rangę na poziomie rzeczywistości.

9.2. Dlatego twierdzę, że rzetelny dialog międzykulturowy – jeśli rozumieć przez to dialog na poziomie rzeczywistości – jest niemożliwy.

10.

Mógłby to być już koniec mojej wypowiedzi, jest jednak pewne „ale”.

Istnieją bowiem próby skonstruowania filozofii dialogu bezpośrednio na poziomie przedmiotowym. Dialogowość jest wtedy właściwością, którą można przypisać każdej wypowiedzi oraz zachowaniu, które należą do innego systemu semiotycznego (bez względu na to, czy autor tej wypowiedzi rzeczywiście tak ją sytuuje). Filozofia, która konstruuje dialogowość w ten sposób, najczęściej jednocześnie rezygnuje z pojęcia rzeczywistości i z klasycznej teorii prawdy. Hermeneutyka stosuje niekiedy ten typ myślenia, określając świat jako to, co częściowo rozpoznane i jako fuzję wielu horyzontów poznawczych, z których żaden nie ma przewagi nad pozostałymi¹⁶. Her-

¹⁶ Klasyczna hermeneutyka, co zwłaszcza widzimy u Ricoeura i Heideggera, różni się tu zasadniczo od nowszej odmiany hermeneutyki, zwanej też hermeneutyką negatywną, czyli dekonstrukcją. Dla Rico-

meneutyka Hegłowska jawnie wprowadza antynomiczność i sprzeczność jako cechy świata ducha, a nawet jako zasadniczą cechę rządzącą rozwojem rzeczywistości¹⁷. Niektóre gałęzie współczesnej filozofii dialogu posuwają się dalej.

11.

W tych teoriach przyjmuje się dialogiczność jako cechę świata ludzkiego (a może także – świata w ogóle), co prowadzi do bardzo daleko idących konsekwencji epistemologicznych, aksjologicznych, a nawet – metafizycznych. Przyjęcie dialogiczności jako niezbywalnej cechy świata ludzkiego prowadzi bowiem do zastąpienia klasycznej koncepcji prawdy – innymi koncepcjami, prowadzi też do przeformułowania koncepcji rzeczywistości. Przyjęcie dialogiczności jako podstawy rzeczywistości przez samych filozofów dialogu ukazywane jest niekiedy jako ustanowienie nowej postawy względem świata i radykalnie nowej postawy w filozofii. Ta filozofia, która utrzymuje klasyczne rozróżnienia na podmiot i przedmiot, rzeczywistość i wypowiedź o rzeczywistości, określana jest jako metafizyczna. Nowa filozofia, to jest filozofia dialogu, te rozróżnienia znosi (uznaje za nieprawomocne).

Jako przykład rozumowania toczącego się w obrębie tak rozumianej dialogiczności podam rozważania Marka Szulakiewicza, uważającego się za kontynuatora poglądów eminentnych filozofów dialogu, takich jak Martin Buber, Emmanuel Levinas, Eugen Rosenstock-Huessy, Reiner Wiehl. W konkluzji swoich wywodów, zawartych w książce pod własną redakcją, zatytułowanej *Dialog w kulturze*, badacz pisze:

Myślenie dialogiczne wskazało zatem na dialog, w którym dostrzega się, że nie podobieństwa zbliżają do siebie religie, systemy polityczne, wreszcie ludzi, lecz różnice. Świat dialogu nie jest tu światem podobieństw, ale światem różnic. Dialog oddzielony zostaje od pokładanych w nim nadziei i pretensji do wspólnego „wydialogizowanego” odkrywania istoty bytu, poznania, etyki. Dialog nie jest też odpowiedzią na pytanie o prawdę, wartości, lecz formą uczestnictwa w nich, w którym ważniejsza staje się chęć dawania i przyjmowania, a niekoniecznie przekonania, pokonania, czy wspólnego odkrywania. Zakładając podział, odmiennosć i różnicę (dia-) dialog postuluje też uniwersalność, jedność (logos).

Wraz z uczynieniem z dialogiki zasady filozofii pierwszej podmiotowo-przedmiotowa relacja zostaje pokonana. Nie tylko już bowiem odnaleziony zostaje inny sposób odkrycia rzeczywistości niż poznanie, nie tylko poznanie zrozumiane zostaje jako pochodny sposób obecności w rzeczywistości. Sama rzeczywistość uzyskuje teraz dialogiczną strukturę. Można powiedzieć: warunkiem bytu jest dialog¹⁸.

tura istnieje jeszcze rzeczywistość, jako horyzont wszelkiej refleksji i wszelkiej wypowiedzi językowej: wszystkie wypowiedzi dążą do ukazania świata, który jest jeden, wszystkim wspólny, aczkolwiek nigdy w całości nie wypowiedziany. Tymczasem dla Derridy nie istnieje coś takiego, jak fakt albo rzecz, istnieją tylko ich różne ujęcia w szeregu różnych wypowiedzi, w których nie można odróżnić samego faktu od znaczenia. Przedstawiciele hermeneutyki negatywnej sądzą, iż nie tylko w sensie praktycznym, lecz także w sensie teoretycznym rzeczywistość nie daje się oddzielić od jej ujęcia w pewnym języku.

¹⁷ Mimo to hermeneutyka Hegła, aczkolwiek akceptuje istnienie sprzeczności, konstruuje zupełnie inną płaszczyznę myślenia o postawach ludzkich niż filozofia dialogu. Hegel widzi kulturę jako sferę ducha obiektywnego i absolutnego, a zarazem jako sferę wyobcowania ducha od siebie samego, w której trwa nieustanna walka różnych poglądów, postaw i racji. Konkretny człowiek jest jednak przedstawicielem jednej określonej racji, a jego spotkanie z człowiekiem innej racji nie ma charakteru dialogu, lecz jest przyczyną konfliktu tragicznego. Tragizm jest w ujęciu Hegła niezbywalną cechą świata ducha. Sprzeczność, na której Hegel buduje cały swój system, nadaje jego filozofii rys pan-tragizmu, jak najdalszy od klimatu, w którym chce wzrastać filozofia dialogu.

¹⁸ M. Szulakiewicz, *Myślenie dialogiczne w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, w: *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz i Z. Karpus, Toruń 2003.

Dodam tu od siebie, że trzeba wielkiej determinacji, aby porzucić klasyczną teorię prawdy – na rzecz koncepcji dialogicznej. Dla niektórych myślicieli, także i dla Marka Szulakiewicza, dialog stanowi jednak wartość tak potężną, że godzą się oni na wszelkie konsekwencje. Podłożem takiej postawy – o ile mogę sądzić – jest najczęściej motyw etyczny, czasami splatający się z motywem agnostycznym, prowadzącym do uznania relatywizmu jako jedynej możliwej teorii prawdy.

11.2 To radykalne stanowisko budzi, oczywiście, radykalny sprzeciw innych badaczy. Dla innych – którzy pragną przede wszystkim docierać do rzeczywistości i opierać się na tym, w co mogliby jakoś wierzyć – postawa taka jest nie do przyjęcia. Dlatego w tej samej, już cytowanej publikacji poświęconej filozofii dialogu, znajdujemy wypowiedź Józefa Dębowskiego, budującą jeszcze jedną inną metapłaszczyznę. Opisuje się w niej filozofię dialogu jako przedmiot rozważań prowadzonych na metapoziomiu.

Przywołując postać Sokratesa, niesłusznie, zdaniem badacza, kreowaną na ojca teorii dialogu (Sokrates dążył do jedynej prawdy, aczkolwiek odsłaniał ją w dialogu), Józef Dębowski pisze:

Agora i jej prawa są potrzebne Sokratesowi nie po to, by – jak to się często sądzi – prawdę kreować, lecz tylko po to, by móc ją łatwiej odkryć i – nade wszystko – upowszechnić. Kto tego nie dostrzega, nie dostrzega też, jak myślę, zasadniczo odmiennych i względem siebie niezależnych porządków, w których prawda występuje (lub może wystąpić) i w których jest (lub może być) rozważana: porządku ontycznego i epistemologicznego, metodologicznego i genetycznego, porządku formalnologicznego i porządku psychologicznego. W rezultacie dochodzi do pomieszania ze sobą wielu kluczowych pojęć i wielu różnych kategorii semantycznych, np. prawdy z naszą wiedzą o prawdzie (*resp.* różnymi sposobami jej uznawania lub kryteriami prawdy), „kontekstu uzasadniania” z „kontekstem odkrycia”, czynności umysłowych z ich treścią, treści przeżyć umysłowych z przedmiotami tych przeżyć, wreszcie także wiedzy z jej słownym wyrazem (wypowiedzią, powiedzeniem).

To pomieszanie odmiennych porządków i pojęć powoduje z kolei, iż czysto werbalnie uzasadnić lub wyjaśnić można w zasadzie wszystko, także każdą bzdurę. Można to uczynić tym łatwiej, że temu pomieszaniu towarzyszy jawna lub ukryta absolutyzacja języka – języka jako wszechobejmującego, wszechpotężnego, a zarazem bezgranicznie plastycznego, *universum* poznawczego i komunikacyjnego. Przy tym, z jakichś dziwnych powodów, nie chce się pamiętać, że język – każdy ludzki język – pełni wprawdzie wiele różnych funkcji, ale jego funkcją pierwszą i podstawową jest funkcja referencjalna (informacyjno-poznawcza, przedstawieniowa) [...]. Słowa w ogóle coś znaczą nie wskutek tego, że odsyłają swoich użytkowników np. do innych słów lub generują inne słowa, ale przede wszystkim dzięki temu, że ujawniają im jakąś rzeczywistość pozajęzykową i pozasubiektywną¹⁹.

11.3. Ostre sprzeciwy, które budzi postawa „klasyczna”, są przez zwolenników dialogu przewidywane i z punktu zbijane. Krytyczny opis filozofii dialogu, dokonany przez zwolennika klasycznej filozofii, którego fragment wyżej zacytowałam, może zostać przez zwolennika dialogicznej teorii rzeczywistości po prostu uchylony – jako dokonany z perspektywy filozofii metafizycznej, nazywanej przez zwolenników dialogu – dogmatyczną, co ewidentnie ją deprecjonuje. Filozofia dialogu próbuje się bowiem usytuować na metapoziomiu względem różnych filozofii metafizycznych. Ale krytyka filozofii dialogu, dokonywana przez takich badaczy, jak Józef Dębowski, także jest próbą usytuowania się na metapoziomiu – względem różnych koncepcji filozoficznych, także względem filozofii dialogu. Jak to jest możliwe?

¹⁹ J. Dębowski, „Prawda dialogu”. Czyli jak uniknąć instrumentalizacji prawdy, w: *Dialog w kulturze...*, s. 85-86 [wszystkie wyróżnienia w cytacie pochodzą od autora].

12.

Żeby rzecz objaśnić, ale też zarazem skomplikować – powiem, że zaprezentowani wyżej przedstawiciele tych dwóch koncepcji prawdy i rzeczywistości należą do innych systemów semiotycznych, może – do innych kultur. W tych dwóch kulturach co innego jest rzeczywistością, co innego jej opisem na poziomie przedmiotowym, co innego – metapłaszczyzną i metajęzykiem. Rozwinięcie tej kwestii jest na tyle oczywiste, że pozostawiam je czytelnikowi.

12.1. Czy zatem dialog między tymi kulturami jest możliwy? Dla zwolennika dialogicznej teorii prawdy – tak; dla zwolennika klasycznej teorii prawdy – nie.

12.1.1. Opierając się nadal na tych dwóch wybranych symptomatycznych wypowiedziach, zadajmy jeszcze jedno pytanie. Czy ci badacze rzeczywiście prowadzą ze sobą dialog?

Marek Szulakiewicz rozpoczyna swój redakcyjny wstęp do zbiorowej książki *Dialog w kulturze* zdaniem: „Bez wątpienia żyjemy w epoce dialogu”. Trzeba przyznać, iż godnym szacunku jest fakt, że Marek Szulakiewicz opublikował w książce pod swoją redakcją cytowany wyżej artykuł Józefa Dębowskiego, zajmującego skrajnie różne stanowisko i wskazującego na zasadnicze wady niektórych gałęzi filozofii dialogu, może więcej nawet – na ich nieprawomocność i społeczną szkodliwość. Jest to krzepiące, bo dowodzi kultury naukowej obu badaczy, bo ukazuje już istniejącą (i od zawsze niemal zakładaną w nauce) kulturę dialogu w dyskusji naukowej. Zgódźmy się więc, że – zgodnie z filozofią dialogu – zaistniał tu dialog między dwoma stanowiskami filozoficznymi.

Może nawet, jak wspomnieliśmy wyżej – jest to dialog między dwoma różnymi systemami semiotycznymi, a nawet – między różnymi kulturami. Mam na myśli takie dwie kultury: tę dawną, opartą na myśleniu o prawdzie – i nową, zastępującą pojęcie prawdy dialogicznością. Jakie są oczekiwane rezultaty tego spotkania – jako dialogowego?

Pomocniczo zadajmy tu najpierw pytanie idące dalej, dla nas podstawowe. Czy możliwy jest przekład intersemiotyczny jednego stanowiska na drugie? Tu chyba jednoznacznie trzeba odpowiedzieć: nie. Widzimy wyraźnie, że możliwy jest tylko opis obu stanowisk – w metajęzyku – jako usytuowanych w różnych płaszczyznach i częściowo antytetycznych.

Ponówmy teraz pytanie o dialogiczność. Czy stanowiska te rzeczywiście są usytuowane dialogicznie – w takim sensie, jaki nadają temu słowu filozofowie dialogu? Zapewne trzeba odpowiedzieć – tak. I odpowiadając „tak” zdać sobie sprawę, że ta właśnie odpowiedź także implikuje nieprzekładalność jednego stanowiska na drugie. Dialogiczna struktura rzeczywistości (to przecież coś więcej niż dialogiczna struktura wypowiedzi o rzeczywistości) zakłada bowiem niezbywalne różnice pomiędzy poszczególnymi uczestnikami dialogu, którzy „nie dążą do przekonania, pokonania czy wspólnego odkrywania, lecz tylko do współuczestnictwa”. A więc, zdaniem Marka Szulakiewicza, jest to dialog, wypowiedzi te uczestniczą w dialogu.

Ale to właśnie uczestniczenie w dialogu jako takim – w dialogu toczonym dla samego dialogowania – jest czymś, co całkowicie odrzuca drugi uczestnik tego dialogu, to jest Józef Dębowski. Tego rodzaju dialog, nie dający żadnej możliwości konkluzji czy uzgodnienia stanowisk, uważa on za całkowicie jałowy. Co więcej, jest przekonany, iż to nie dialog poprzedza świat i prawdę, lecz dialog jest możliwy wtedy i tylko wtedy, gdy założy się istnienie świata i wartość prawdy.

Dialog i rozmowa, jeśli istotnie mają spełniać swoje ważne zadania, czyli sprzyjać poszerzaniu i wzbogacaniu horyzontów rozumienia (i całej ludzkiej duchowości), nie mogą być [...] traktowane jako uniwersalne i pełnowartościowe substytuty realnych działań²⁰

– pisze Dębowski. Zawahałabym się zatem, czy także z punktu widzenia Józefa Dębowskiego dochodzi tu do dialogu.

13.

Dla przedstawiciela tak zwanej filozofii metafizycznej, takiego jak Dębowski, celem dialogu powinna być zgoda na wspólne działanie. A czego potrzebujemy, aby działać i rozwiązywać realne konflikty? Jak wskazywałam w swoim wywodzie wyżej, do działania potrzebna jest jakaś wizja rzeczywistości i adekwatny do niej język przedmiotowy, a do wspólnego działania – wizja przynajmniej częściowo wspólna i zgoda na wspólny język przedmiotowy. Bez tego nic. Tymczasem filozofia dialogu często sytuuje się na metapoziomie opisu różnych skonfliktowanych języków. A jak już wiemy, opis sytuacji konfliktu w jakimś metajęzyku nic nie zmienia na poziomie rzeczywistości i nie daje żadnej wspólnej dyrektywy działania – oprócz zachęty do dialogu. Dlatego dialog na metapoziomie przypomina mi – w niektórych przynajmniej sytuacjach – sprawę rozwodową, w której byli małżonkowie rozstają się w doskonałej zgodzie, podając jako powód zasadniczą niezgodność charakterów i dążeń. Wciąż jest jeszcze możliwy między nimi dialog – a może – już jest możliwy. Ale w takiej sytuacji odnosi się wrażenie, iż może lepiej by było, gdyby mogli się jeszcze histerycznie pokłócić.

Obawiam się, że zaistnienie obok siebie opisanych wyżej stanowisk nie tworzy (w sensie filozoficznym, w rozumieniu zwolennika klasycznej teorii prawdy) sytuacji dialogicznej. I nie chodzi tu oczywiście o to, że wymienieni przeze mnie badacze nie rozumieją się wzajemnie. Przeciwnie, na pewno świetnie się rozumieją, każdy z nich zna zapewne i tradycję klasycznej filozofii, i tradycję filozofii dialogu. Lecz rozumienie nie znosi zasadniczej różnicy – nie dającej się uzgodnić różnicy stanowisk. I to właśnie obaj również doskonale rozumieją. Tyle że każdy zupełnie inaczej. Zwolennik filozofii dialogu uznaje taką sytuację za cechę rzeczywistości, zwolennik klasycznej teorii prawdy – za cechę ludzkiego myślenia o rzeczywistości. Różnica – z pozoru niewielka, w istocie – dramatyczna, nie dająca się zniwelować.

Cóż by było, gdybyśmy chcieli dokonać wyboru między tymi stanowiskami – obrać któreś z nich jako własną filozofię życiową? Czego potrzebujemy, żeby dokonać wyboru między klasyczną (nazywaną „metafizyczną” i „dogmatyczną”) teorią prawdy a dialogiczną teorią rzeczywistości? Pozostają one w jawnym konflikcie, lub – jak kto woli – w otwartym dialogu.

Ale żeby żyć i działać, takiego wyboru dokonać musimy.

14.

Czego byśmy jednak nie wybrali, inni wybiorą inaczej. Filozofia dialogu stale podkreśla, iż ową inność trzeba zaakceptować – jako cechę świata ludzkiego.

Jeśli dowiodłam, że przekład intersemiotyczny jest niemożliwy i że przekład międzykulturowy jest też niemożliwy, to dialog – jeśli go rozumieć jako przekład międzykulturowy – jest także niemożliwy.

²⁰ J. Dębowski, dz. cyt., s. 91.

Niemożliwość tę jednak trzeba widzieć we właściwych jej granicach. Jest to niemożliwość logiczna, semantyczna i semiotyczna. Ale kontakt człowieka z człowiekiem nie ogranicza się jedynie do tych sfer – jest czymś głębszym, szerszym, nie całkiem opisanym i nie poddającym się opisowi. Zachodzi także w sytuacji, określanej niekiedy jako spotkanie, niekiedy jako wczucie, niekiedy jako miłość i przyjaźń, niekiedy jeszcze inaczej.

Dialog w miłości nie polega na przekładzie stanowiska przyjaciela na moje stanowisko, ale na zrozumieniu i akceptacji tego, co zasadniczo inne, nawet – niemożliwe do zaakceptowania, więcej – zupełnie niemożliwe do zrozumienia. Akceptacja inności posuwa się w miłości do rezygnacji ze swoich roszczeń, racji, dążeń – aż do poświęcenia i ofiary z siebie. Dlatego różne filozofie dialogu (Buber, Levinas, Rosenzweig, Bachtin) bardzo często angażują pojęcia metafizyczne i religijne dla objaśnienia sytuacji spotkania z Innym, stawiając jako jego wzór spotkanie człowieka z Bogiem.

Spotkanie Innego jest dla religijnie myślących badaczy dialogu czymś głębszym i ważniejszym niż sam dialog, spotkanie z Innym dialog poprzedza i umożliwia. Spotkanie zaś angażuje człowieka jako człowieka, nie jako uczestnika jakiejś kultury czy języka. Angażuje go duchowo, czasami – cieleśnie, budując pomost na niedostępnym żadnej refleksji poziomie.

15.

Jako swego rodzaju podsumowanie moich rozważań przytoczę i zinterpretuję wybrane myśli Czesława Miłosza. Rozpatrując zagadnienie zakorzenienia człowieka w swojej kulturze, w szkicu otwierającym książkę *Rodzinna Europa*, której pomysł zrodził się w pewnym zaprzyjaźnionym domu w Szwajcarii, Czesław Miłosz pisze:

Wszystko zaczęło się jednak na strychu. Zobaczyłem tam stare skrzynie malowane na zielono i podobnie malowane łóżko z baldachimem, które służyło pokoleniom szwajcarskich chłopów. Wtedy przez chwilę, ale bardzo ostro, odczuwałem żal, że jestem niemy. Bo niemota bywa nie tylko fizyczna i swoboda toczoney po francusku rozmowy może tylko maskować nieruchome zapatwienie. Zapach tego strychu był swojski, taki sam jak w kątach znanych w dzieciństwie, ale kraj, z którego przychodziłem, był daleko i, jak diablík wyskakujący z pudełka, posuwałem się według praw mechanizmu tajemniczego dla moich tutejszych przyjaciół. Nawet ta wspólność upodobań do starych mebli, gdzie przechowuje się obecność ludzi minionych, kryła w sobie zasadniczą różnicę tonacji. Gdybym próbował wyjaśnić, co one dla mnie znaczą, jakie postacie przywodzą na myśl, musiałbym żmudnie zaczynać od samego początku, płatać się w datach, w opowieściach o instytucjach, bitwach i obyczajach²¹.

We fragmencie tym pojawia się metaforyczne określenie rodzimej kultury jako tajemniczego mechanizmu, uruchamiającego „diabełka z pudełka”. Na mechanizm ten składa się cała historia jakiegoś narodu lub jego wyodrębnionej kulturowo części, która – pomimo podobieństwa do innych kultur – ma swoistą „tonację”. Owa różnica tonacji, aczkolwiek tak nieznaczna, jest zarazem tak istotna, że czyni kogoś, kto wobec przedstawicieli innej kultury chce mówić niejako z wnętrza własnej kultury, kimś „niemym”.

Z odczucia tej niemoty zrodziła się myśl o przedstawieniu kultury Litwy (będącej częścią Republiki, jak nazywa Miłosz Rzeczpospolitą Obojga Narodów) jej zachodnim uczestnikom jako „wyprawę w głąb własnej, jednak nie tylko własnej, przeszło-

²¹ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Warszawa 1998, s. 5-6.

ści”, w której „patrząc na siebie jak na obiekt socjologiczny” dokona się opisu pewnej części historii świata, która jednak nie może być widziana inaczej niż jako przestrzeń własnego doświadczenia, powiększonego o trudną do zbadania pamięć całego mechanizmu, który kiedyś wyłonił z siebie owego „diabełka z pudełka”. Jednocześnie ten uczestnik kultury Europy, którego postanowił opisać Miłosz, wchodząc w krąg swoich wspomnień, wpisuje się także w całą kulturę świata, w której potencjalnie mocen jest uczestniczyć, a zwłaszcza w jej chwilę terażniejszą:

Dziedziczyłem nie tylko daleką przeszłość, ale i tę wahającą się na granicy terażniejszego momentu: lot Bleriota przez kanał La Manche, ludowe fordys w Ameryce, kubizm i pierwsze abstrakcyjne obrazy, filmy Maxa Lindera, wojnę japońską 1905 roku, która dowiodła nieprawdopodobieństwa – że cesarstwo Rosyjskie nie jest niezwykłe (26)²².

Czy Miłosz uprawia w *Rodzinnej Europie* przekład międzykulturowy? Raczej, podejmując się przedstawienia części kultury europejskiej jako części swego osobistego – aczkolwiek zobiektywizowanego – doświadczenia – określając swoją sytuację podmiotową wyraźnie jako hermeneutyczną – ukazuje nieprzekładalność kultur. Proponując poznanie swojej kultury w postawie hermeneutycznej, oferuje czytelnikowi dzieło artystyczne, najprawdopodobniej licząc na ową zawsze niepewną i niepełną, lecz zawsze jakoś możliwą fuzję odmiennych horyzontów. Spotkanie kultur jest tu wyraźnie zaprojektowane jako spotkanie człowieka z człowiekiem, obarczone zawsze koniecznym przemilczeniem, niezrozumieniem, ale też i porozumieniem, które może się dokonać – tak chyba widzi to Miłosz – jedynie w przestrzeni artystycznej. Jej tłem jest zawsze rzeczywistość, wymykająca się słowu i wszelkiej formie, lecz – mówiąc językiem, którego Miłosz nie używa – istniejąca jako horyzont wszelkiego możliwego doświadczenia ludzkiego w każdej możliwej kulturze.

Gdyby było inaczej, gdyby nie istniało chaotyczne bogactwo, wobec którego nasze środki są jak krąg latarki w ciemnościach, nie dążylibyśmy ciągle na nowo do formy zdobywanej przez eliminację i prawdopodobnie zniknęłaby sztuka pisania. Wystarczy, jeżeli zdaje się sobie sprawę, do jakiego stopnia myśl i słowo są niewspółmierne z tym, co rzeczywiste²³.

16.

Wyrażając otwarcie swoje poglądy powiem tak: W końcu to człowiek wytwarza znaki, człowiek tworzy kulturę i wszystkie jej odmiany. Prawdopodobnie istnieje wspólnota ludzka poprzedzająca kulturę, wcześniejsza od wszelkiego znaku. Opiera się ona na tym, co jest rzeczywiste, a tylko przez kulturę opisywane. Opiera się na tym, co nie jest przez kulturę w pełni uchwycone, a tylko przez nią częściowo formowane: na cielesności człowieka i na jego duchowym wnętrzu. Opiera się także na czymś, co poprzedza wszelką kulturę i język – na dążeniu do spotkania innej istoty ludzkiej. To także jest rzeczywiste – wszystkim ludziom wspólne. Jeśli więc różnimy się bardzo jako uczestnicy różnych kultur, to jednak jednoczy nas wspólna podstawa wszystkich kultur – to jest rzeczywistość. Jednoczy nas też chęć i zdolność do budowy znaku – ta pozostająca stale w dyspozycji ludzkiej zdolność do budowy nowego języka, nowej kultury, nowych znaków porozumienia. Odnoszących się do rzeczywistości, takiej, jaka właśnie się odsłoniła stale dążącemu do poznania człowiekowi.

²² Tamże, s. 26.

²³ Tamże, s. 10.

Wiem, iż w przekonaniu wielu filozofów dialogu, wygłosiwszy te ostatnie zdania, zajęłam stanowisko metafizyczne, dogmatyczne, nienowoczesne, naiwne i błędne. Będę się jednak upierać, że tylko założenie wspólnej nam rzeczywistości (zewnątrznej i wewnętrznej) – poprzedzającej wszelką możliwą kulturę – choćby ta rzeczywistość była zupełnie niepoznawalna – tworzy podstawę do dialogu i przekładu międzykulturowego. Wtedy dopiero można założyć, że jakieś dwie wypowiedzi są przekładalne, bo wprawdzie różnią się bardzo znaczeniem, wynikającym z użycia różnych systemów pojęć, lecz dotyczą tej samej sfery odniesienia – to jest świata²⁴.

Bo zważmy to bardzo dokładnie, że tylko w imię obiektywności (czyli jakkolwiek rozumianego dostępu do rzeczywistości) można zrezygnować ze swojej subiektywności. Mówiąc innym językiem: Tylko w imię prawdy lub obiektywnej wartości (która też jest prawdą) można wyprzeć się części siebie. Trudno jest tego dokonać – i logicznie jest to mało uzasadnione – aby zrezygnować ze swoich (subiektywnych) racji w imię cudzych, równie subiektywnych racji. Dlatego gdy ludzie naprawdę i rzetelnie rozmawiają, tłem rozmowy jest prawda. Właśnie prawdy strzegą dyrektywy kooperacji odkryte przez Grice'a, opisywane także (w innej postaci przez Johna Austina czy Annę Wierzbicką).

Jak przenikliwie zauważył już Martin Heidegger, słuchanie poprzedza mówienie. Tłem języka i wszelkiej wypowiedzi jest ludzkie pragnienie poznania i ludzkie dążenie do bycia z innymi ludźmi. Gdy ludzie chcą rozmawiać, ujawnia swą moc inna władza człowieka – zdolność do miłości, do przyjaźni – do rezygnacji z części siebie na rzecz stworzenia wspólnoty.

Dialog zaistnieje w takiej wspólnotcie samoistnie – albowiem jest cechą każdej ludzkiej wspólnoty, iż wynajduje sobie język, którym się porozumiewa.

Wspólnota poprzedza dialog, a nie dialog – wspólnotę.

²⁴ Przygotowując swoje rozważania o dialogu międzykulturowym w Polsce, Ludwika Malewska-Mostowicz wskazuje, iż pożyteczne byłoby „odkrycie - w tradycji polskiej - >społecznej pamięci< o *paradoksach porozumienia i przekładu*. Jest to tradycja: (1) bycia >u siebie< oraz bycia wśród >Innych<, (2) otwarcia na twórczość, zamknięcia na zniszczenie. Jest to społeczna pamięć – ukierunkowana >w stronę<: (1) tradycji otwartej na wzbogacanie pozytywnej samowiedzy (1a) języka, (1b) przekładu; (2) pamięci i rozumienia roli Arcydziała; (3) rozumienia roli Przyrody; (4) rozumienia roli Transcendencji; (5) jest to pamięć pracy nad przekładem wzajemnym - tekstów, języków i kultur, krajobrazów, osobowości” (L. Malewska-Mostowicz, *Problemy przekładu międzykulturowego*, <http://www.lpm.edu.pl>).