

GRANICE MOWY

Szczególną formą wstydu jest bezradność. Wchodzimy tu w sferę relacji dialogicznej. Inny zagaduje mnie, prosi o pomoc. Ja nie potrafię mu pomóc, więc milczę. Wstydę się tego, że nic nie mogę zrobić. Nie jest to wstyd po popełnionej winie, ale wstyd, że nie można zapobiec złu, że nie można jakiegoś zła przewyciężyć. Bezradność jest więc wstydem „winy niezawinionej”.

Ostatnie zdanie *Traktatu* Wittgensteina, „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”¹, na wielu filozofów nakłada całkowity zakaz mówienia o wielu ważnych dla człowieka sprawach: mówić można, ale bez uzurpacji tej mowy do jakiegokolwiek racjonalności; mówić można, ale poza dyskursem filozoficznym – na tym zakazie ufundowana jest cała tradycja myślenia.

Istnieje jednak również inna tradycja, świadoma grząskości gruntu rozciągającego się poza granicami owego zakazu, która próbuje na ten grunt wkraść. Wieści, jakie z tych wypraw przynosi, są dla jednych niezrozumiałe, dla innych zaś śmieszne. Co ciekawe, są to wieści wyrażone w języku. Ale język ten jest dziwny. To mowa zakłęb i metafor. Gdzieś pomiędzy nimi pojawia się milczenie, tajemniczy rewers mowy.

Celem niniejszego szkicu nie jest naturalnie żadna polemika ani tym bardziej krytyczna „rozprawa” z tradycją filozofii analitycznej. Chodzi o coś bardziej fundamentalnego, a mianowicie o odpowiedź na pytanie, w jakich sytuacjach mowa, która jest wyrazem myślenia, powinna się wycofać. Czy istnieją jakieś jasne jej granice? Jeśli tak, to na jakich warunkach mowa powinna wobec nich zamilczeć?

Wydaje się, że naturalnym obszarem mowy jest świat faktów. Jesteśmy pośród rzeczy, rzeczy mają nazwy, w zdaniach łączymy nazwy rzeczy z nazwami jakości. Paradoksalnie jednak centrum tego świata, o którym można mówić, nie potrzebuje mowy. Świat zdań protokolarnych jest w dużej mierze światem zdań zbędnych. Dziecko nie musi znać nazwy drzewa, stołu czy domu, wystarczy, że pokaże palcem to, o co mu chodzi. Wielkie obszary świata można objąć prostym zaimkiem „to” – i człowiekowi w zupełności to wystarczy.

Język zaczyna być potrzebny tam, gdzie na wskazanie „to” odpowiadamy pytaniem: „co?”. Kiedy nie wystarczy już pokazać palcem, kiedy musimy zacząć nazy-

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83.

wać niuanse kolorów i faktur, nasze emocje czy ogarniane nieraz jednym słowem, złożone zjawiska egzystencjalne bądź społeczne. Mowa zatem rodzi się z zakwestionowania owego „to”, z zakwestionowania tego, co oczywiste i bezdyskusyjne. Mowa pozwala rozmawiać, dochodzić razem do tego, co każdy z nas chce nazwać albo wskazać. Mowa pozwala nazywać, zgadzać się na nazwy i z tymi nazwami dyskutować. Potrzeba mowy pojawia się zatem tam, gdzie znika jednoznaczność i oczywistość, a więc wartości, które zwolennicy „pierwszego” Wittgensteina cenią wysoko. Mowa zatem pojawia się od razu na obszarze niepewnym, być może również takim, o którym nie należy mówić w ogóle.

MILCZENIE

Milczenie pozostaje w szczególnej relacji do mowy. Nie jest zwykłą nieobecnością mowy. Jest jej brakiem w przestrzeni, gdzie mowa może się w ogóle pojawić.

Można powiedzieć: „Kamień milczy”. Co to jednak oznacza? Oznacza, że kamień nie posługuje się językiem, nie przekazuje informacji. Kamień nie rozmawia z nami, nie rozmawia też z innymi kamieniami. Ale czy kamień może naprawdę milczeć? Czy, nie mogąc w żaden sposób przemówić, może też milczeć? Zdanie: „Kamień przemawia” ma sens metaforyczny. Oznacza, że człowiek zadaje kamieniowi pytanie i otrzymuje na nie odpowiedź. Może to być pytanie o rodzaj kamienia, o jego wiek, pochodzenie. Może dotyczyć związku tego kamienia z innymi kamieniami albo nawet z ludźmi. Możemy napotkać kamień, który został przez człowieka ociosany. Kamień jednak nie przemawia, kamień tylko metaforycznie udziela odpowiedzi. To my zadajemy pytanie, to my spostrzegamy kamień i łączymy go z naszą wiedzą, to my wreszcie udzielamy sobie odpowiedzi. Kamień, nawet zapytywany, nie rozumie pytania. Nie on opowiada, ale my. To my przemawiamy w imieniu kamienia. Cisza kamienia nie jest zatem milczeniem.

Przykład ten zarysowuje ciekawą przestrzeń: mowa to możliwość zapytywania. Kamień nie pyta, kamień odpowiada; może lepiej nawet powiedzieć: zapośrednicza naszą odpowiedź. Jest pasywny, nie wie, że został zapytany, w żaden sposób go to nie zmienia. A zatem do powstania mowy potrzebna jest aktywność. Aktywność wyraża się w zapytywaniu.

Milczy więc ten, kto może mówić zamiast milczeć. Milczy człowiek, milczy Bóg. Nie-mowa kamienia odślania jednak coś jeszcze. Skoro bowiem w odległej metaforze kamień mógł się pojawić jako mówiący, to mowa niekoniecznie musi być wyrażona w języku. Kamień przemawia poprzez znaki, które odnajduje i odczytuje człowiek. Ale znaki te nie są wyrażone w języku. Być może zatem kamień może milczeć?

Ważna jest tutaj relacja między mową a językiem. Język łączymy zazwyczaj z wyrażonymi w sądach faktami i z relacjami między faktami. Język jest wyrażany w słowach, ma swoją syntaktykę i semantykę. Może być potoczny, naukowy, filozoficzny, poetycki. Mowa sięga jednak głębiej. Jest poniżej warstwy wypowiedzi. Można wymownie milczeć, można przemawiać samym spojrzeniem, można wreszcie mówić czynem. Mowa umożliwia język. Napięcie między językiem a mową jest dla myślenia o granicach mowy zagadnieniem kluczowym.

Milczenie pojawia się tam, gdzie można mówić, ale z jakichś powodów się nie mówi. Milczenie jest więc zasłonięciem. Co zatem zasłania? Powodów milczenia może być wiele. Można milczeć ze wstydu, można milczeć z bezradności, z niewiedzy; można wreszcie milczeć wobec tajemnicy. Warto przyjrzeć się, choćby pobieżnie, tym modi milczenia.

Adam w raju nie odpowiada na pytanie Boga „Gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9). Nie odpowiada, bo się wstydzi. Podaje powód tego wstydu – nagość, ale przecież wiadomo, że chodzi o inny wstyd. Milczenie jest ukryciem się. Jak więc przejawia się w mowie wstyd? Człowiek nie wie, co powiedzieć. Sytuacja, w której się znalazł, sprawia, że cokolwiek powie, będzie nieodpowiednie. Nie powie prawdy, bo właśnie prawdy się wstydzi; nie skłamie, bo wtedy jeszcze bardziej oddali się od prawdy. Milczenie, ukrycie się w braku słów, wydaje się rozwiązaniem najstosowniejszym. Jednocześnie milczący, zawstydzony, mówi nieraz więcej niż ten, który się tłumaczy. Milczenie nie ukrywa, ono przesłania tylko to, co właśnie w milczeniu jest jakoś dane. Ukrywająca funkcja milczenia w horyzoncie wstydu ujawnia się również w kłamstwie. Człowiek milczy, bo czasem swym milczeniem zakrywa prawdę. Tę prawdę chce ukryć, jest ona jakoś wstydliva. Albo mówi o jego winie, albo o winie innych, albo o bezradności. Adam też ucieka w kłamstwo: „Jestem nagi” (Rdz 3, 10), choć dobrze wie, że nie to jest powodem jego ukrywania się.

Szczególną formą wstydu jest bezradność. Wchodzimy tu w sferę relacji dialogicznej. Inny zagaduje mnie, prosi o pomoc. Ja nie potrafię mu pomóc, więc milczę. Wstydzę się tego, że nic nie mogę zrobić. Nie jest to wstyd po popełnionej winie, ale wstyd, że nie można zapobiec złu, że nie można jakiegoś zła przewartościować. Bezradność jest więc wstydem „winy niezawinionej”. Taki wstyd może wynikać albo z faktycznej bezradności – w danej chwili człowiek nie dysponuje środkami, by zaradzić złu – albo też z bezradności fundamentalnej: człowiek wie, że nic nie da się zrobić; człowiek wie, że żadne słowo nie pomoże, żadne słowo nie uleczy, że w sytuacji, w której znalazł się Inny, nie ma żadnych słów. Milczenie to jest odkryciem, że są doświadczenia, wobec których język staje się bezbronny. Jeśli więc język oswaja świat, nazywając go, to bezradność odsłania, że są w świecie takie miejsca – wydarzenia, przeżycia, doświadczenia – których język nie oswoił. Nie oswoił i nie oswoi, a zatem każ-

dy, kto się w takim miejscu pojawi, odkryje ową bezradność. Są zatem rzeczy, na które nie ma nazwy, których nie da się językiem oswoić. Dzieje ludzkiego myślenia pokazują, że takimi „rzeczami” są na przykład zło, śmierć, cierpienie. Pozostaje wobec nich milczenie, gdyż każde inne użycie języka będzie zbędną gadaniną, próbą zagadania czegoś, czego zagadać się nie da.

Milczenie rodzi się również z niewiedzy. Nie wiem – więc milczę. Milczę – bo nie chcę skłamać ani wprowadzić w błąd. To właśnie milczenie nazywane bywa w sentencjach złotem. Milczenie ma tu charakter odpowiedzi na zapytywanie. Zostałem zagadnięty i nie wiem. Ukazuje to wyraźnie, że milczenie pojawia się niemal zawsze jako odpowiedź: odpowiedź wstydu, odpowiedź bezradności, odpowiedź niewiedzy. Lepiej milczeć, niż powiedzieć coś, co będzie pozorem wiedzy lub zwykłą nieprawdą. Źródło takiego milczenia ma charakter sokratejski: Kiedy czegoś nie wiem, to mi się nawet nie wydaje, że wiem². Niewiedza pojawia się zatem w polu jakiegoś rozumienia: muszę wiedzieć, że czegoś nie wiem. Nie będzie więc milczał takim milczeniem głupiec, któremu zawsze wydaje się, że wie. Milczenie zakłada jakieś rozumienie – pisze Heidegger³. W tym wypadku milczenie wyznacza granicę między tym, co człowiek faktycznie wie, a tym, co jest poza jego wiedzą. Granica ta jest płynna, gdyż w ciągu życia z jednej strony poszerzamy pole swojej wiedzy, z drugiej zaś odkrywamy, że jej obszary, które uznaliśmy za przyswojone, były przez nas poznane jedynie pozornie. Milczenie jest więc tutaj uczciwością myślenia. Proste „nie wiem” może być przez niektórych postrzegane jako wyznanie wstydlive, ale jednocześnie wstyd takiego milczenia jest mniejszy niż ten, który płynie z zawalenia się gmachu wiedzy pozornej.

W szczególnej sytuacji milczenie niewiedzy zdaje się jednak mieć charakter ostateczny. Dzieje się tak, gdy człowiek konfrontuje się z t a j e m n i c ą: wie, że jego niewiedza nie jest przypadkowa, że nie jest tylko kwestią czasu i lektur, by niewiedza przemieniła się w wiedzę. Staje wobec pytań, na które język nie daje dobrych odpowiedzi. Milczenie wydaje się odpowiedzią jedyną, jedyną odpowiedzią uczciwą. Tu język nie sięga: nie ma właściwych słów, wszystkie słowa i struktury języka są zbyt grubo ciosane, by uchwycić to, co człowiek chce powiedzieć. Są sytuacje, wobec których należy zachować „milczenie wszystkich języków”⁴. Milczenie wobec tajemnicy bliskie jest zatem doświadczeniu milczenia bezradności. Obydwa milczenia dochodzą do nieprzekraczalnych – jak się wydaje – granic języka. Różnica polega na tym, wobec kogo się

² Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 29 A-B, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, PWN, Warszawa 1984, s. 266.

³ Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 233n.

⁴ M. B u b e r, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Pax, Warszawa 1992, s. 62.

milczy. Bezradność jest milczeniem wobec drugiego człowieka. Tajemnica, choć może się wydarzać pomiędzy ludźmi, jest przeżywana indywidualnie: człowiek sam przed sobą musi ogłosić kapitulację języka. Tajemnica nie ma charakteru tymczasowego. Jej tajemniczość nie polega na jakimś „jeszcze nie wiem” albo „jeszcze nie potrafię nazwać”. Tajemnica ma charakter ostateczny: „nigdy nie będę wiedział” oraz „nigdy nie znajdę słów”.

Spośród wszystkich opisanych tu modi milczenia (choć zapewne można wskazać jeszcze kilka innych jego obszarów) to właśnie bezradność i tajemnica ujawniają najpoważniejsze granice mowy. Mamy bowiem język, który wydaje się dobrze oswajać świat. Nazywamy nim bez większego problemu rzeczy, stany, zdarzenia, jakości; potrafimy konstruować rozbudowane komunikaty i nasze wypowiedzi są ogólnie zrozumiałe. Mimo to jednak odnajdujemy w naszym życiu takie miejsca, wobec których jesteśmy bezradni. Nasz język zawodzi. Warto przyjrzeć się temu, jakie mogą to być miejsca. Warto zapytać, dlaczego dzieje ludzkiej mowy nie znalazły dobrych słów. Tajemniczość tajemnicy polega na tym, że tajemnica znajduje się poza tym, co nazwane. Tajemnica mieszka więc poza domem mowy, jest tym, co w ramach mowy nie daje się oswoić.

Myślenie o tajemnicy jest przekraczaniem granic mowy. Być może o tym wszystkim należy milczeć, ale milczenie nie jest przecież nie-mową kamienia. Milczący wie, o czym milczy albo, mówiąc precyzyjniej, *p r z e c z u w a* to, czego nie mówi. Adam wie, czego się wstydzi, Sokrates wie, że czegoś nie wie. Wobec tajemnicy nasza bezradność milczy, ale to milczenie jest rodzajem mowy. Jest to milczenie wymowne. To milczenie jest bowiem zapytywaniem.

Wszystkie przedstawione formy milczenia są „milczeniem o czymś”. Człowiek natrafia w swoim życiu na jakieś „coś”, o którym nie chce lub nie potrafi mówić. Może jednak granicą mowy nie jest mówienie o jakimś „czymś”, lecz próba mówienia o „nie-czymś”. Być może bezradność języka i nieusuwalność tajemnicy polegają na tym, że człowiek staje wobec czegoś, co w ogóle wymyka się językowi: każdy język jest przecież językiem „o czymś”. Może granicą języka jest „coś, co nie jest czymś”? Nawet w tym sformułowaniu widać bezradność, a do tego bezradność podwójną. Po pierwsze, że owej rzeczy milczenia nie da się określić inaczej niż poprzez negację: jako „nie-coś”, a po drugie, że w sensie gramatycznym musi ona być jakimś „czymś” („czymś, które nie jest czymś”).

W filozofii współczesnej można wskazać co najmniej dwie próby dotarcia mową do sfery, która jest poza wszelkim „czymś”. Podjęte zostały przez dwóch myślicieli, którzy dotarłszy do granic mowy, postanowili je, z całą świadomością niebezpieczeństwa tego zabiegu przekroczyć. Pierwszym z nich był Martin Heidegger z jego myśleniem bycia (czy raczej w tej perspektywie: mówieniem bycia); drugim zaś Martin Buber ze swoją mową do Ty, które nie jest żadnym To.

DOM BYCIA

O rozumieniu języka i mowy w filozofii Heideggera napisano już grube tomy. Celem niniejszych rozważań nie jest rekapitulacja tych badań, lecz próba ukazania dwóch kwestii. Po pierwsze, dlaczego Heidegger dochodzi do granic języka, po drugie zaś – jak sobie z tymi granicami dalej radzi.

W okresie, w którym powstaje *Bycie i czas*, Heidegger do mówienia o mowie używa języka nieodbiegającego od ówczesnie przyjętych w filozofii obyczajów. Jest to suchy, właściwy szkole fenomenologicznej język filozoficzny. Podstawową różnicą między stylistyką *Bycia i czasu* a choćby pracami Edmunda Husserla jest pojawienie się w nowym znaczeniu słów wziętych z języka potocznego. Pisze Heidegger o trosce, trwodze, o gadaniu. Słowa te wywołują skojarzenia z językiem codziennym, ale jednocześnie Heidegger przenosi je z poziomu ontycznego na poziom ontologiczny, gdzie ich sens zostaje zmodyfikowany. Mowa należy w tej optyce do podstawowych struktur ontologicznych *Dasein*⁵. To ona, obok rozumienia, jest podstawą sensu wypowiedzi językowej. Struktura ta sprawia na przykład, że słyszymy od razu sensowne słowo, a nie zespół dźwięków⁶.

Dość szybko jednak Heidegger porzuca ten surowy język na rzecz zupełnie nowej stylistyki, którą rozwija i przetwarza przez całe swoje dalsze filozoficzne życie. Jego formuły, wyrwane z kontekstu, brzmią dziwnie i wieloznacznie. Sprawiają wrażenie zaklęć, którymi filozof chce zaczarować czytelnika. Aby dobrze to uchwycić, warto przytoczyć obszerny cytat: „Myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka. Nie stwarza tego związku ani go nie powoduje [...]. Ofiaruje go byciu jako coś, co bycie udziela samemu myśleniu. Ofiarowanie polega na tym, że bycie w myśleniu staje się mową. Mowa to dom bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci. Ich stróżowanie polega na tym, że dopełniają jawności bycia; dzięki ich opowieści jawność ta staje się mową i w mowie jest przechowywana”⁷.

Na pierwszy rzut oka widać, że Heidegger posługuje się zgoła niefilozoficznymi zwrotami, zaczerpniętymi z języka potocznego: „ofiarowanie”, „dom”, „stróż”, „opowieść”. Nie definiuje ich nowego sensu, odwołuje się do sensów pierwotnych, a jednocześnie przenosi te słowa na zupełnie inny poziom. Wiadomo, że nie chodzi o dom z cegieł, że stróż nie jest stróżem pilnującym mienia, że opowieść nie jest po prostu fabułą opowiadającą o czyichś

⁵ Por. Heidegger, dz. cyt., s. 228.

⁶ Por. tamże, s. 232.

⁷ Tenże, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 271.

losach. Słowa są zrozumiałe, ale jednocześnie delikatnie przez Heideggera dookreślone. Wiemy przecież, na czym polega „nowe” stróżowanie (na dopełnianiu jawności bycia); wiemy, na czym polega „nowy” sens słowa „dom” (bycie w myśleniu staje się mową). Mimo to sensory tych słów są ledwo uchwytnie, gdyż operacja językowa, którą przeprowadza niemiecki filozof, uwalnia je od ścisłego związku z sensami dosłownymi. Dom jest j a k b y domem, stróż j a k b y stróżem, ofiarowanie j a k b y ofiarowaniem.

Dzięki temu czytelnik wie, że zaczyna poruszać się w ramach mowy w świecie j a k b y. Oznacza to, że bezpieczny obszar mowy, którą od dziecka oswaja świat, został porzucony. Granice zostały przerzucone, słowa znaczą coś innego. Odślania to jednocześnie drugą stronę całego zagadnienia: Heidegger przyznaje w ten sposób, że zwykły język n i e w y s t a r c z a. Jednocześnie w ramach tej niewystarczalności budowany jest język nowy. Z jednej strony zatem język nie wystarcza, z drugiej zaś Heidegger nie tylko wyraża swoje myśli w języku, ale mówi też wiele o samym języku i jego istocie.

Nie bez powodu stróżami domostwa mowy są nie tylko myśliciele, ale także poeci. To ci ostatni, dzięki cechującej ich swobodzie kształtowania słów, odgrywają rolę szczególną. Kiedy sięgniemy do takich tekstów Heideggera, jak choćby *Język*⁸, *Istota języka*⁹, *Cóż po poecie?*¹⁰, zobaczymy, że myślenie to niemal owija się wokół poetyckich fraz. Przewodnikami filozofowania stają się Friedrich Hölderlin, Rainer Maria Rilke, Stefan George. Można powiedzieć, że w ten sposób fryburski myśliciel realizuje zapisaną przez innego twórcę ideę: „Mowa jest metafizycznym organem człowieka. Jednakowoż słowo z biegiem czasu sztywnieje, ustala się, przestaje być przewodnikiem nowych sensów. Poeta przywraca słowom przewodnictwo przez nowe spięcia, które z kumulacji powstają. [...] Uważamy słowo potocznie za cień rzeczywistości, za jej odbicie. Słuszniejsze byłoby twierdzenie odwrotne: rzeczywistość jest cieniem słowa. Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa”¹¹.

Myśl, która jest obecna w końcowym fragmencie przywołanego cytatu z eseju Schulza, pojawia się również u samego Heideggera w *Istocie języka*. Kluczowy dla analiz mowy jest tu wers z wiersza Stefana George’a *Słowo*, wielokrotnie zresztą w tekście transponowany i reinterpretowany: „Nie będzie rzeczy gdzie brakuje słowa”¹².

⁸ Zob. t e n ż e, *Język*, w: tenże, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 5-26.

⁹ Zob. t e n ż e, *Istota języka*, w: tenże, *W drodze do języka*, s. 141-196.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 217-259.

¹¹ B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1998, s. 368.

¹² Cyt. za: H e i d e g g e r, *Istota języka*, s. 146.

A zatem natrafiamy na szczególną rolę mowy. To oczywiście odwrócenie tradycyjnego, Arystotelesowskiego porządku, gdzie najpierw mamy rzecz, a potem słowo o rzeczy¹³. Mowa wydobywa więc jawność rzeczy – bez słowa rzeczy oczywiście w jakimś sensie są, ale pozostają poza domem mowy, na wygnaniu. Mowa jest domem bycia. Bycie musi być zadomowione. Nie ma bezdomnego bycia, bycia poza mową.

Nie tylko jednak poeci są stróżami mowy jako domostwa bycia. Są nimi również myśliciele. I tu chyba pojawia się największe napięcie, gdyż język filozofów nie na wszystko pozwala. Precyzja, jednoznaczność, zrozumiałość – to cechy, które są wartościami nie tylko dla filozofów tradycji analitycznej. Wkraczając jednak na teren bycia, Heidegger zdaje sobie sprawę, że nie da się podążać w tę stronę, przestrzegając jednocześnie wszystkich zasad, które język naukowy wypracował sobie na terytorium świata bytów. Poza granicami bytu mówi się innym językiem. Czy może on stać się językiem filozoficznym?

Próbując dotrzeć do istoty mowy, Heidegger poprzestaje na zwrocie, który rezygnuje nawet z właściwego definicjom łącznika „jest”: „Istotą języka: Język istoty”¹⁴.

To kolejne tajemnicze „zakłęcie” ma oznaczać, że język należy do tego, co istoczące, co zbliża się do istoty¹⁵. Ten język istoty jest zarazem językiem ciszy¹⁶. Mowa odsłania więc perspektywę inną od perspektywy świata bytu. Nie może ona jednak funkcjonować tam tak samo, jak funkcjonuje, dotykając rzeczy. Staje się drogą, która pozwala choć na chwilę dotknąć pewnej perspektywy, jednocześnie rezygnując z ambicji trwałego ugruntowania tego dotknięcia w zrozumiałej dla wszystkich mowie. Dlatego fundamentalne dla tak rozumianej istoty mowy jest nie tyle samo mówienie, zagrożone gadaniną, ile raczej zapytywanie, które jest „pobożnością myślenia”¹⁷.

Postępując w ten sposób, Heidegger usuwa część dawnych problemów, ale stają przed nim nowe. Jak bowiem poradzić sobie z napięciem wynikłym z faktu, że to „nowe” domostwo, którym dla bycia jest mowa, stanowi jednocześnie miejsce, gdzie trudno się zadomowić? Co więcej, niemal wszystko, co potoczny język podsuwa myśleniu jako sensy słowa „dom”, jest w tym domu nieobecne. Człowiekowi trudno w takim domu poczuć się jak w domu. Myślenie Heideggera zawsze będzie stwarzało poczucie obcości. Co więcej, gdyby w jakiś przedziwny, a dostępny nielicznym sposób udało się człowiekowi

¹³ Por. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, ks. IX, 1051 b, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 238.

¹⁴ H e i d e g g e r, *Istota języka*, s. 158.

¹⁵ Por. tamże, s. 182.

¹⁶ Por. tamże, s. 196.

¹⁷ T e n ż e, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 38.

w tym domu zamieszkać, być może doszłoby do podstawowego zafałszowania. Prawda bycia to nie jest coś, co można mieć w domu, to nie jest coś, co można p o s i a d a ć. Pojawia się ona w nieskrytości, która jest wydarzeniem – chwilowym prześwitem na ścieżkach lasu. Może więc poza granicami języka można postawić co najwyżej dom, w którym nie będzie można się zadomowić na dobre? Może takie zadomowienie jest jednocześnie zapomnieniem różnicy ontologicznej, ponownym osunięciem się w świat bytów i prześlepieniem bycia?

W tym kierunku zdaje się zmierzać jedna z interpretacji słynnego 119. fragmentu Heraklita „Ethos anthropou daimon”, który według Heideggera może oznaczać: „Miejscem pobytu (z którym oswoiliśmy się [...]) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (Tego, którego oswoić nie można [...])”¹⁸.

A zatem miejscem zamieszkiwania człowieka jest przestrzeń, której nie da się oswoić, zamieszkać. Zamieszkiwanie pośród tego, co oswojalne, jest więc pozorem zamieszkiwania, jest zamieszkiwaniem niezgodnym z istotą człowieka. Dopiero otwarcie przestrzeni na to, co nieoswojalne (również językowo), jest tym, co czyni człowieka człowiekiem. Człowiek jest również o tyle człowiekiem, o ile „przystał na namowę języka”¹⁹.

Po co to wszystko, skąd te dziwaczności, które dla jednych były powodem uwielbienia Heideggera, a dla innych obiektem niewyczerpanych szyderstw? Filozof ten próbuje mówić o byciu. Tymczasem cały zastany przez niego język jest językiem bytu. Nawet słowo „bycie” jest rzeczownikiem, jest jakimś „czymś” pomiędzy innymi bytami. Bycie nie jest jednak bytem i autor *Bycia i czasu* za wszelką cenę chce wydrzeć bycie językowi bytu. Pozostawienie bycia na pastwę języka bytu oznacza dalsze zakrywanie kwestii bycia, pominięcie różnicy ontologicznej już u samych podstaw myślenia.

Jednakże Heidegger jest ostatecznie przeciwnikiem wymyślania nowego języka. W *Przyczynkach do filozofii* mówi o tym bardzo wyraźnie: „Język potoczny, coraz bardziej dzisiaj rozgadany i zużyty, nie nadaje się do powiadań prawdy Bycia. Czy prawdę tę w ogóle można wprost powiedzieć, skoro wszelki język jest przecież językiem bytu? A może da się dla Bycia wymyślić jakiś nowy język? Nie. [...] Tak więc tylko jedna rzecz jest ważna: powiadać najszlachetniejszym, dojrzałym językiem w jego prostocie i przemożnej istocie, powiadać językiem bytu jako językiem Bycia”²⁰.

W tym sensie nie ma więc wyjścia poza język. Można, jak czynią to filozofowie i poeci, ten język, który jest, pogłębiać i docierać do jego istoty. Można,

¹⁸ T e n ż e, *List o „humanizmie”*, s. 306.

¹⁹ T e n ż e, *Istota języka*, s. 177.

²⁰ T e n ż e, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 79.

jak pisał Schulz, doprowadzać do nowych spięć między słowami, do spięć, które odsłonią nowe sensy. Tak właśnie czyni Heidegger, a jednocześnie cały czas przekracza granice tego, co przez język rozumieją filozofowie przejęci zakazem Wittgensteina.

PRASŁOWA

Nieoczekiwanym sojusznikiem Heideggera staje się na tej drodze myśliciel tak od niego odległy, jak Martin Buber. Różnice między ich poglądami podkreślał sam Buber, twierdząc, że Heidegger, mimo wielkiego projektu, jakim była ontologia fundamentalna, nie dotarł do istoty człowieka, którą stanowi relacja dialogiczna²¹. Inna jest też ich filozofia mowy. Z pewnej perspektywy można jednak znaleźć między dwoma filozofami pewną zbieżność. Perspektywą tą jest przekraczanie zastanej mowy. Podobnie jak bycie u Heideggera nie jest żadnym bytem, a zatem język bytów staje się problematyczny, u Bubera ze świata bytów, przedmiotów, wymyka się Ty. Okazuje się, że przy wszystkich różnicach między tymi dwoma projektami filozoficznymi, owo *w y c h o d z e n i e m o w y p o z a b y t* przyjmuje podobne formy.

Jeśli w przypadku Heideggera można było mówić o „zakłęciach” filozoficznych, u Bubera już od samego początku mamy do czynienia z nowym językiem. Traktat *Ja i Ty* ze swoją poetyckością, niemal liturgiczną powtarzalnością fraz oraz profetyczną siłą perswazji, przypomina raczej księgę objawioną. Już na samym początku myślenie o mowie zostaje umieszczone w samej osnowie tej koncepcji.

Człowiek przyjmuje względem rzeczywistości dwie postawy, a w każdej z nich świat ma dla niego inne oblicze. Postawy te wyrażają się w prasłowach, słowach podstawowych (niem. Grundwörter): Ja–To i Ja–Ty. Postawą potoczną jest postawa pierwsza, utożsamiana z relacją podmiotowo-przedmiotową. Dla człowieka rzeczy i ludzie są przedmiotami poznania: opisuje on je, klasyfikuje, poznaje. To przyswajanie jest formą zawłaszczania: ostatecznie cały świat To istnieje jako treści przeżyć intencjonalnych Ja – by użyć nie do końca obcej Buberowi terminologii fenomenologicznej. Druga postawa to postawa Ja–Ty, która przekracza pierwszą. Człowiek staje nagle wobec drugiego człowieka nie jako wobec przedmiotu poznawania. Nagle odkrywa inne oblicze Innego: odzywa się do niego słowem „Ty”²².

Ja–Ty i Ja–To są słowami podstawowymi, prasłowami. Od razu można zauważyć, że są one parami słów. Pozornie pierwszy człon pozostaje taki sam,

²¹ Por. M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 55n.

²² Por. t e n ż e, *Ja i Ty*, s. 39n.

lecz Ja z każdego z prasłów jest inne: inne jest Ja odniesienia do To, a inne zwracające się do Ty. Co więcej, te słowa właściwie nie opisują dwóch możliwych postaw człowieka. One ustanawiają ten stan²³. Mają więc moc sprawczą, droga wiedzie od słowa do rzeczy (człowieka), a nie na odwrót. Na tym etapie refleksji może zrodzić się podejrzenie, że Buber wyznaje jakieś magiczne przekonanie o sprawczej mocy ludzkiego słowa. Jest on jednak daleki od takiego myślenia. Co zatem znaczy, że prasłowa ustanawiają pewną rzeczywistość? – Nie chodzi o magiczny akt wypowiedzenia jakichś słów, pewnych brzmień. Nie chodzi więc o językowe zakłęcie. Chodzi o wypowiedzenie przez człowieka – w jakimkolwiek języku: w słowie, geście, spojrzeniu, decyzji, czynie – pewnej postawy. To jest właściwy żywioł mowy prasłów.

Widać więc wyraźnie, że mowa, o której pisze Buber, sięga głębiej niż wypowiedzenie. Mowa ta może wydarzać się między ludźmi w milczeniu. Język bywa też istotnym zagrożeniem dla relacji Ja–Ty. Mogę mówić do Ty (gramatyka sama koryguje suchy język filozoficznego dyskursu i podpowiada właściwą formę: „mogę mówić do Ciebie”); mogę Ciebie słuchać. Ale kiedy mówię o Tobie (choćby tylko do siebie), to Ty staje się jakimś To – Nim, Nią – a więc przedmiotem mojej trzeciosobowej mowy. Relacja Ja–Ty zostaje zmieniona w Ja–To. Doskonale widać tu sprawczą moc mowy. Drobną – jak mogłoby się wydawać – zmianą gramatyczną i zmieniamy postawę, a świat zmienia oblicze. Relacja podmiotowo-przedmiotowa tworzy dystans, uniemożliwia pełną relację – właśnie relację Ja–Ty – w której nie ma dystansu, a jest tylko Pomiędzy. Mówiąc o Ty w trzeciej osobie staję zatem nagle na zewnątrz owej relacji, staję się obserwatorem. Mowa o Ty (a więc relacja Ja–To) rozgrywa się już nie pomiędzy nami, pomiędzy mną a Tobą, ale we mnie.

Istnieją więc dwa sposoby życia mowy. Mowa może żyć we mnie – wtedy jestem w relacji Ja–To. W relacji Ja–Ty to nie mowa jest w człowieku, ale człowiek w mowie²⁴. Sformułowanie to przypomina „zakłęcia” Heideggera. Co jednak oznacza to, że człowiek jest w mowie? Buber ponownie używa metafory: mowa nie jest krwią, która krąży w żyłach, ale powietrzem, którym się oddycha²⁵. W jakimś sensie przypomina to sformułowanie Heideggera o „domostwie bycia”. Mowa jest domem bycia; człowiek jest w mowie. Mowa przekracza wypowiedź, to, co możemy sformułować w naszych myślach, co ma jakikolwiek intelektualny – a więc zamknięty w nas – wymiar. Intuicja jest tu podobna, choć inne cele i rozwiązania. I jeden, i drugi myśliciel natrafiają na takie życie mowy, które przekracza granice klasycznej filozofii języka.

²³ Por. t a m ż e, s. 39.

²⁴ Por. tamże, s. 62.

²⁵ Por. tamże.

Intuicje takie pojawiają się jednak gdzieś na pograniczu mowy. Buber przestrzega: „Tylko milczenie do Ty, milczenie w s z y s t k i c h języków, milczące trwanie w nieuformowanym, niezróżnicowanym, przedjęzykowym słowie uwalnia Ty, jest z nim w relacji, w której duch nie manifestuje się, lecz jest. Wszelka odpowiedź wiąże Ty ze światem To”²⁶.

Szczególną formą milczenia jest u Bubera relacja z wiecznym Ty. Bóg ze swej istoty nie może stać się To. Jest obecny tylko w relacji Ja–Ty²⁷, nie ma oblicza przedmiotowego. To spotkanie dokonuje się w milczeniu, gdyż każde ludzkie słowo może łatwo sprowadzić wieczne Ty do To, czyli do pozoru. Jednocześnie od owego Ty nie przychodzi słowo w ludzkim rozumieniu. Píše Buber: „Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy”²⁸. A w innym miejscu: „Wyzywające milczenie kształtu, miłośna mowa człowieka, oznajmiająca niemota zwierzęcia – wszystko to jest wrotami do obecności słowa”²⁹.

To, co zostało tu pokrótce powiedziane, to jedynie zgrubny zarys roli mowy w filozofii Bubera. Jednak intencją tego przedstawienia było coś innego: ukazanie linii, która oddziela język w potocznym rozumieniu od „rubieży mowy”, gdzie wydarzają się istotne dla człowieka sprawy, choć dzieją się one poza obszarem tego, co językowo w pełni oswojone. Zostało zatem ukazane, jak dwoistą rolę pełni język: to on – poprzez prasłowa wypowiedziane przez człowieka – ustanawia pewien stan, ale jednocześnie stanowi zagrożenie, dla tego, co wypowiada.

RUBIEŻE MOWY

Pogranicza mowy bywają niebezpieczne. To, co udaje się na tych rubieżach przeczuć, jest kruche i zagrożone; zagrożone przede wszystkim przez samą mowę. U Heideggera bycie wymyka się językowi, bo języki są mową bytu, a nie bycia. U Bubera Ty rozpada się w języku, gdyż język jest ze swej natury przedmiotowy – powstał, by opisać świat Ja–To. Jednocześnie cały ludzki dyskurs skazany jest na język bytu, na język przedmiotowy. Język jest ze swej natury „mową o czymś”. Musi zatem na siłę uczynić „coś” z Ty i z byciem. To w języku bytu Heidegger i Buber muszą opisywać swoje wyprawy na pogranicze mowy. Te wyprawy są jednak jej formą. Nie jest przecież tak, że na

²⁶ Tamże. W cytowanym polskim przekładzie pracy Bubera *Ja i Ty* słowo „To” (niem. Es) zostało przetłumaczone jako „Ono” (przyp. red.).

²⁷ Por. tamże, s. 85.

²⁸ Tamże, s. 41.

²⁹ Tamże, s. 103.

owych pograniczach pojawiają się tylko całkowicie pozajęzykowe intuicje. Warto powtórzyć z całą mocą: mowa jest domem bycia, prasłowa ustanawiają relacje.

Mamy tu do czynienia z problemem nieusuwalnym: poza mową człowiek nie może dotrzeć do tych tajemnic rzeczywistości, które są dla niego najważniejsze, a z drugiej strony mowa jest narzędziem niszczycielskim – jedynym, ale niebezpiecznym.

Istnieje też pewien fakt, któremu nie da się zaprzeczyć; ten fakt to filozoficzne teksty Heideggera i Bubera. Obydwaj wypowiadają się za pomocą języka, który jest niewygodny. Innego języka jednak nie mają. W tekstach Heideggera bycie jest rzeczownikiem i w sensie gramatycznym nie potrafi się wymknąć losowi innych bytów. Mimo całej wirtuozerii Heideggera bycie jest czymś. U Bubera słowo drugiej osoby Ty staje się dziwacznym „Ty trzecioosobowym”: Ja wchodzi w relację z Ty, a nie z Tobą. Jest więc fakt tekstów filozoficznych, owej mowy rubieży, i jest w nich zapisany także ten niewymazywalny problem, jaki mowa napotyka wobec tajemnicy.

Można wskazać pokrótce próby ucieczki od niego, choć mimo zamierzeń autorów nie do końca uwieńczone są one sukcesem. Cóż jednak miałby oznaczać sukces takiej ucieczki? Zupełne milczenie? Chyba nie: przecież owe tajemnice domagają się mowy. Tajemnica zagaduje, prowokuje pytanie. Warto te drogi na rubieże mowy choćby wymienić, nawet jeśli nie podejmiemy ich dokładnej analizy.

Pierwsza to droga metafory. Heidegger i Buber metaforyzują język potoczny, czerpiąc z niego słowa i podnosząc je na inny poziom. Heidegger wyciąga z poziomu ontyki pojęcia takie, jak na przykład troska, gadanina czy trwoga, i przenosi je na poziom ontologii. Opisują one podstawowe struktury Dasein, częściowo chociaż uwolnione od balastu ontyki. Podobnie Buber mówi o powietrzu, świetle czy kolebce życia. Za pomocą każdego z tych słów usiłuje dotknąć kruchej sfery relacji Ja–Ty. Warto byłoby zestawzić faktyczne rozumienie metafory przez tych myślicieli z hermeneutycznymi analizami metafor biblijnych u Ricoeura³⁰.

Druga to droga poezji. Język metafory bliski jest poezji. Poezji jednak obydwaj myśliciele zawdzięczają więcej niż tylko ten środek stylistyczny. Poetycką formę ma cały traktat Bubera; wiele analiz „późnego” Heideggera zaczyna się od poezji i trwa przy wersach niemieckich poetów.

Trzecia to droga modlitwy. Heidegger pisał o zapytywaniu jako pobożności myślenia³¹. Buber idzie dalej. Modlitwa w tradycji biblijnej to mowa skierowa-

³⁰ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Pax, Warszawa 1986, s. 18n.

³¹ Por. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 38.

na do Boga, do wiecznego Ty³². Jest to więc cała gama środków, które pozwalają, choćby częściowo uciekając od języka przedmiotowego, opowiedzieć Ty o sobie: o winie, troskach, wdzięczności. Modlitwa jest tą formą mowy, która jest dialogiem: bardziej nawet formą wyznania, jak ma to miejsce w przypadku św. Augustyna, niż wymianą myśli. W filozoficznym, nieco odartym z religijnego wymiaru rozumieniu modlitwy istotne wydaje się to, że jest ona rodzajem mowy, który ze swojej istoty ma adresata. Jest to mowa do kogoś (lub raczej: mowa do Ciebie), podczas gdy język przedmiotowy rozgrywa się w przestrzeni samotnego Ja.

Jakie są zatem efekty tych wszystkich zabiegów? Zestawmy dwa pojęcia: Buberowskie Ja–Ty (niem. Ich–Du) oraz Heideggerowskie bycie-w-świecie (niem. In-der-Welt-Sein). Istotna jest nie treść, lecz sama forma tych nowych pojęć. Obydwa są złożeniami osobnych słów, połączonych na nowo. I obydwa (choć przecież nie tylko one) są przykładami nowej mowy filozoficznej. Ja–Ty u Bubera jest pierwotniejsze od Ja i Ty. Nie jest więc ono w sensie istotnym złożeniem innych słów: to Ja–Ty jest prasłowem, a Ja oraz Ty pochodzą od niego, są jego momentami. Podobnie ma się rzecz u Heideggera. Pierwotne dla Dasein jest na poziomie ontologicznym właśnie bycie-w-świecie. Sam świat jest tu wtórny.

Te dwa przykłady pokazują, że na rubieżach mowy świat relacji wygląda inaczej niż w granicach jasnego i precyzyjnego języka bytu. W języku tym pojedyncze słowa, moduły mowy, łączymy w rozmaite konfiguracje. Na rubieżach mowy okazuje się, że relacje te, choć graficznie wtórne, są czymś pierwotnym. W tym sensie język jako zbiór słów łączonych wedle rozmaitych reguł jest zakorzeniony w mowie, która odsłania głębsze relacje.

Być może o pewnych rzeczach trzeba milczeć. Milczenie to jest czasem jednak bardziej wymowne niż „wszystkie języki świata”.

³² Por. B u b e r, *Ja i Ty*, s. 85, 110n.