

Słowa kluczowe: system języka, słowo poetyckie i słowo filozoficzne, transcendencja, pustka i milczenie

Keywords: language system, poetic word and philosophical word, transcendence, emptiness and silence

Bogusław Jasiński

ORCID: 0000-0001-5912-8867

PO DRUGIEJ STRONIE SŁOWA: GRANICE JĘZYKA, KTÓRY NIE JEST GRANICĄ ŚWIATA

Gdybyśmy mieli najkrócej określić przedmiot niniejszej rozprawy, to uciec trzeba by już na samym początku do paradoksu, a mianowicie mówić chcemy o tym, co niewypowiedziane i do wypowiedzenia niemożliwe. I jeśli w dziele tym posługiwać się mamy słowem, to bez wątplenia jest to słowo, które stoi na krawędzi samego języka, to znaczy chce komunikować o czymś, co z definicji niejako słowem nie da się objąć. A jednak pozostajemy na płaszczyźnie jakiejś narracji lub – jak to się mawia – określonego dyskursu: zwerbalizowanego w formie i zracjonalizowanego w treści. Nic zatem dziwnego, że co i rusz uciekać się będziemy do paradoksu jako jedynej drogi wypowiedzenia tego, czego nie da się mową dyskursywną wypowiedzieć.

A jednak nie możemy poddać się tej mimowolnej pokusie ucieczki w rejony metafizyki i całą naszą wypowiedź musimy zakotwiczyć w jakimś konkretnym, który – nawiasem mówiąc – w szczególny sposób odsłania również granice sztuki; w tym wypadku sztuki słowa, za jaką uważano poezję. Niemniej jednak taka falsyfikacja samego przedmiotu artystycznego dotyczy niewątpliwie każdego innego rodzaju sztuki, a zatem ma swój walor ogólnieestetyczny.

Do świata *Psalmów* sięgali niemalże wszyscy: poeci, tłumacząc i parafrazując tekst pierwotny (a więc Kochanowski, Miłosz, Rej, Sęp Szarzyński, Staff), teolodzy i filozofowie (a więc przede wszystkim niedoceniany Jakub Wujek, Borowski, i in.). Rzecz można, iż te inkantacje stanowiły jakby wyzwanie do zmierzenia się słowem wobec słowa, którego melodia już zniknęła w odmětach dziejów. Dlaczego? Dlatego, ponieważ nikt nie był już w stanie odtworzyć jego pierwotnego sensu,

albowiem przekazywane ono było ustnie z pokolenia na pokolenie, a dopiero wtórnie zostało zanotowane wtedy, kiedy było można. Forma tych strof była zatem przede wszystkim do słuchania, a nie do czytania. Z naszego punktu widzenia była to zatem wyprawa ku granicom języka i jego kompetencji systemowej. Mówimy zatem o tym, czego wypowiedzieć się (przynajmniej dzisiaj) nie da: jak zatem coś ma cokolwiek powiedzieć o niczym?

Chcemy w naszej analizie wyjść od jednego konkretnego tekstu, a jest nim *Psalm 29*, wybrany z całego cyklu *Psałterza*, a dalej - na jego przykładzie - postaramy się odsłonić granice systemu języka i owej językowej kompetencji do wyrażania niewyraźnego. Będzie zatem mowa o wypowiedzi artystycznej, ale poza formą estetyczną – czy tak rzeczywiście werbalizujemy milczenie i ciszę?

Warto też zauważyć, że problem niewyraźnego w sztuce, czyli mowy poza językiem (albo też: wyrazu artystycznego poza formą estetyczną)¹¹, nie jest czymś nowym. Wszak dokładnie o tym samym „mówili” poeci i artyści inspirowani filozofią zen lub buddyżmem, gdzie kwestia pustki i nicości była czymś pierwszorzędnym dla życia duchowego w ogóle. Niemniej jednak ten sam zakres problemów był i jest obecny w całej tradycji Zachodu, dlatego też łatwiej nam jest wyjaśniać go na tym gruncie. Stąd próba sięgnięcia po wybrany psalm z całej księgi *Psałterza*. Od tego wyjdźmy, badając sam mechanizm owej mowy poza językiem.

CZĘŚĆ PIERWSZA: SŁOWO PSALMOWE POZA JĘZYKIEM LITERACKIM

Psalm 29: Majestat Boga wśród burzy

Przyznajcie Panu, synowie Boży,
przyznajcie Panu chwałę i potęgę!
Przyznajcie Panu chwałę Jego imienia,
na świętym dziedzińcu uwielbiajcie Pana!

Głos Pański ponad wodami,
zagrzmiał Bóg majestatu:
Pan nad wodami niezmiernymi!

11 Warto przypomnieć znane powiedzenie samego św. Augustyna z jego *Kazań* (konkretnie Kazanie 34): „to sam śpiewak jest pochwałą swojego śpiewu”, co może dziś zabrzmieć tak, jakoby sam performer był wyrazem swojego performance`u. A zatem i tu, i tu, mówimy o wyrażaniu niewyraźnego, a przynajmniej nie zmaterializowanego w swym przedmiocie. Nader ciekawe są te analogie i niewątpliwie warte rozpatrzenia w osobnym miejscu.

Głos Pana jest pełen potęgi!
Głos Pana jest pełen dostojeństwa!

Głos Pana łamie cedry,
Pan łamie cedry Libanu,
sprawia, że Liban skacze niby cielec
i Sirion niby młody bawół.

Głos Pana rozsiewa ogniste strzały,
głos Pana wstrząsa pustynią,
Pan wstrząsa pustynią Kadesz.
Głos Pana zgina dęby,
ogałaca lasy:
a w Jego pałacu wszystko woła: <Chwała!>.

Pan zasiadł [na tronie] nad potopem
i Pan zasiada jako król na wieki.
Niech Pan udzieli mocy swojemu ludowi,
niech Pan błogosławi swój lud, darząc go pokojem²².

To jeden z najbardziej melodyjnych psalmów, którego poszczególne wersy rozbrzmiewają swoistym rytmem wyznaczanym przez powtarzające się zwroty i akcenty. I niewątpliwie też nie jest zapewne przypadkiem, że taka właśnie forma zapisu i taka forma inkantacji wybrana została przez psalmistę do opisu potęgi Stwórcy, przejawiającej się w siłach natury. Aczkolwiek w tym wypadku należałoby wyrażać się dokładniej: to nie natura objawia Boga, lecz poprzez naturę mówi sam Bóg. Bo jest również w niej, w każdym jej elemencie i w każdym jej odgłosie. A zatem i psalm o tym traktujący staje się przezroczyście na ten głos i drgający tym rytmem.

W pewnym też sensie mamy tu do czynienia z myślą, iż to sam Bóg wyśpiewuje siłami natury chwałę na własną cześć, bo jak w natchnionych słowach zauważa prorok Izajasz „chwały mojej nie oddam nikomu”³³ (Iz 48, 11). Motyw ten pojawia się także również często w tekstach hymnów z Qumran (por. I oraz IV, VII). Oznacza to, że frazy te wpisują się głęboko w duchowość i myślenie starotestamentowe, dlatego warto nad nimi szczególnie uważnie się pochylić, albowiem płynię z nich ważny przekaz.

2 Tłumaczenie za *Biblią Tysiąclecia*.

3 Wszystkie dalsze cytaty za *Biblią Tysiąclecia*, w okrągłych nawiasach – zgodnie z notacją biblijną – podana księga oraz konkretny fragment.

A głosem dominującym jest pomruk uderzenia pioruna, który wokół *rozsięwa ogniste strzały*. Głos ten był słyszany już przez proroka Jeremiasza: „Pan grzmi z wysoka i ze swego świętego przybytku głos wydaje; grzmi potężnie przeciw swemu pastwisku, krzyk podnosi się, jak tłoczący prasę do wina” (Jr 25, 30). Słyszał go także nieszczęsny Hiob: „Potem nastaje huk straszny, to grzmot zesłał Wszehmocny; nie wstrzymał go, bo ciągle go słycać” (Hi 37, 4) (por. Jung, 1995). Ale nie był także na niego głuchy Mojżesz, jak odnotowano to w Księdze Wyjścia: „Głos trąby się przeciągał i stawał się coraz donośniejszy. Mojżesz mówił, a Bóg mu odpowiadał wśród grzmotów” (Wj 19, 19). W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia już nie tylko ze słuchaniem, ale również z rozmową z Bogiem.

I głos ten przelatuje iskrą w świat *Nowego Testamentu*, by wypowiedzieć Słowo, wcześniej zapowiadane – wcielenie jego mocy, logiki i porządku w osobie Jezusa Chrystusa: „A głos z nieba mówił: »To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie«” (Mt 3, 17). Tak oto wypełnia się z jednej strony porządek samego bytu, z drugiej zaś przekaz pism starotestamentowych. Potężny mechanizm całego wszechświata przesuwa swe koła o kolejne tryby.

To wszystko mamy już jak w załączku opisane słowami tego psalmu. Być może trzeba tylko uważniej właśnie wsłuchać się w burzę i poddać się rytmowi deszczu, by to zrozumieć. I psalmista daje się mu uwodzić tak właśnie notując swoje wersy. Głos Jahwe jest tu zatem osobą Jahwe, słowo staje się bytem (w innym miejscu mówić będziemy o sankcji ontologicznej takiego słowa).

Warto przy tym zauważyć, iż psalm ten powszechnie uważany jest za najstarszy w całym cyklu⁴. Dlatego też specjalnego znaczenia nabiera fakt, iż niemal

4 Por. Gunkel, 2020 oraz Schoekel, 1983. Obaj – a propos naszego głównego problemu w tej rozprawie – zajmowali w tradycji interpretacyjnej *Psalμών* dwa przeciwstawne stanowiska: o ile dla Schoekela była to tylko wypowiedź poetycka (a więc forma estetyczna), o tyle dla Gunkela była to wypowiedź stricte duchowa (a więc poza jakąkolwiek formą poetycką i artystyczną).

A jednak spór, który wiodli ze sobą ci dwaj wybitni badacze *Psalμών* wydaje się być pozorny. Pierwszy widział w tych tekstach przede wszystkim zawsze zindywidualizowaną wypowiedź poetycką i dlatego przykładał do nich miary poetyki oraz lingwistyki, drugi zaś starał się odnaleźć w nich elementarne nośniki sensu, wspólne niemal dla każdego psalmu po to, aby móc ostatecznie wyabstrahować z nich inwariantną dla nich strukturę i logikę wypowiedzi. Ani jeden (por. Schoekel, 1983, 1982), ani też drugi (por. Gunkel, 1926) nie osiągnęli swego celu. Psalm jak zwykle wymykał się spod jednoznacznych i czysto teoretycznych narzędzi badawczych. Dla Luisa Alonsa-Schoekela niespodziewanie odsłaniał jakąś wewnętrzną logikę i porządek, a dla Hermanna Gunkela zawsze indywidualne piękno i literacki obraz. Otóż w każdym z tych przypadków przekraczał miarę poetyki oraz miarę jakiejś struktury, zbudowanej na powtarzających się motywach lub – jak byśmy powiedzieli – toposach. Dopiero, jak się wydaje, spojrzenie na te teksty z perspektywy kategorii doświadczenia, którą tu niejako wprowadzamy, pozwala przezwyciężyć te skrajne stanowiska i odsłonić zupełnie nowy wymiar takiej lektury. Niewątpliwie też, w perspektywie filozoficznej, mamy tu do czynienia nie tylko z wejściem w rzeczywistość przełamywania dualizmów podmiotowo-przedmiotowych, ale również z restytucją metody hermeneutycznej. Zawsze jednak jest to próba mowy poza językiem.

w całości opisuje on po prostu objawianie się Boga człowiekowi. Od razu też widać, że choć jest jednym z pierwszych zapisów wiary ludu wybranego, to jednak od samego początku w istotny sposób różni się od pokrewnych mu tekstów ugaryckich, także traktujących o epifanii Boga. Otóż nie znajdujemy w nim opisu wkroczenia Boga w rzeczywistość człowieka, albowiem Jahwe, Bóg Izraela, już w niej jest. Próżno zatem tu szukać obrazów intronizacji Boga, jak to było, nawiasem mówiąc, w przypadku boga Baala w Ugarit, albowiem Jahwe po prostu zawsze był królem. To całkowicie zmienia całą teologię Boga. Po pierwsze, nie jest On spoza świata, lecz w świecie, czyli tuż obok, obecny i realny, uczestniczący w życiu człowieka, osobowy i konkretny, do którego można zwracać się tak, jak do osoby rzeczywiście bliskiej. Po drugie, zamiast mówić o „intronizacji”, Izraelita wolał mówić o przejrzeniu na oczy tak, aby widzieć Boga. Bo ostatecznie jest On kwestią widzenia, a nie „intronizowania” – wszak rzeczywiście jest.

Trzeba także zauważyć, że nie ma w tym psalmie – co wydawać by się mogło jako oczywiste – porównań wielkości i majestatu Boga Stwórcy ze znikomością i kruchością bytu człowieka. Psalmista jakby pomija ten „banalny” wątek, ale za to w finale swej pieśni mówi o mocy, której Pan udziela swym wyznawcom. Przy czym cały ciąg rozumowania rysuje się nader wyraźnie: jeśli człowiek przyzna chwałę i potęgę Stwórcy, jak jest to powiedziane na samym początku tego psalmu, to w rezultacie obdarzony zostanie nie tylko mocą, ale i pokojem, jak wyrażają to ostatnie strofy psalmu. Nie chodzi tu jednak o jakieś magiczne zaklęcie, po wypowiedzeniu którego coś zyskamy. Więcej: tu nawet nie chodzi o jakiegokolwiek słowa, wypowiedziane pod adresem Boga. Przyznanie chwały Panu należy tu rozumieć jako utożsamienie się z rytmem i porządkiem samego istnienia, a wtedy i ono samo przejawia się w mowie i w czynie. Jeśli zatem w ogóle mówić tu możemy o mowie, to na pewno jest ona poza jakimkolwiek językiem, bo tak właśnie mówi grom i tak szemrze deszcz podczas burzy.

Analizowany wyżej *Psalm 29* bywa często uważany nie tylko jako hymn na cześć Stwórcy, którego potęga i majestat objawiają się w całej naturze, ale również jako wyraz działania Słowa Bożego we wszechświecie. Nie chodzi przy tym wyłącznie o eschatologiczny sens takiej interpretacji, ale również stricte metafizyczny. Innymi słowy czytamy kolejne wersy tego psalmu tak, jak byśmy odsłaniali kolejne warstwy rozumienia samego bytu. Wtedy też byt „mówi” do nas swoim Słowem, a my nastawiamy się na to, by go rozumieć. Przy czym sami jesteśmy uczestnikami tego bytu, a więc rozumiejące stają się niekiedy rozumianym, poznawane poznawanym, a podmiot przedmiotem. Koło samego bytu zatacza swój kolejny krąg.

CZEŚĆ DRUGA: SŁOWO I GEST POZA JĘZYKIEM SZTUKI

W poniższej części będziemy zatem analizować pewien sposób działania słowem, które w jakimś szczególnym sensie nawiązuje do starogreckiej *poiesis*. I choć z jednej strony – trzymając się literalnie tego znaczenia – mamy do czynienia z tworzeniem określonych bytów istniejących obiektywnie wobec samego tworzącego, to z drugiej też sięgamy do źródeł delfickiego misterium, gdzie sam żywioł poezji był wyrazem mocy natury i upostaciowieniem jej *logosu*. Nie wchodząc też w szczegółowe rozważania dotyczące *poiesis*, mianem słowa poetyckiego obdarzamy taki sposób posługiwania się językiem, który nie wynika wyłącznie z jego paradygmatycznych kontekstów (w sensie Ferdynanda de Saussure'a, 1961), ale niesie sobą również sensy inne, które odwołują się do jego pokładów metafizycznych (także w sensie ogólnej teorii bytu). Takiemu słowu przeciwstawiamy słowo filozoficzne, którego fundamenty z jednej strony tkwią właśnie w systemowych uwikłaniach języka, z drugiej zaś sięgają kwestii pojmowania rozumu i racjonalności.

Na marginesie warto też zauważyć, że już u samych źródeł pojmowania poezji mieliśmy do czynienia z dwoma różnymi stanowiskami. Z jednej strony była to koncepcja Arystotelesa, wyrażona w jego *Poetyce*, gdzie za pierwotny impuls poetycki uważa się naśladownictwo natury: „Otóż epepeja i utwór tragiczny – dalej komedia i poezja dytyrambiczna i większa część muzyki klawetowej i cytrowej – wszystkie one są na ogół przedstawieniami mimetycznymi, czyli naśladowczymi” (Arystoteles, 1989, I, 2), z drugiej zaś bez wątplenia koncepcja Horacego, przedstawiona w jego *Liście do Pizonów*: „Także w łączeniu słów niechaj autor zamierzonego utworu delikatnie i ostrożnie jedno wybiera, drugie odrzuca. Wyborne będzie twe powiedzenie, jeśli znany wyraz przez dowcipne zestawienie z drugim otrzyma nowy blask” (Horacy, 1951, s. 67), gdzie poetyckość słowa bierze się przede wszystkim w takim jego zestawieniu z drugim, by nawzajem „dziwiły się” sobie. A zatem o ile w pierwszym przypadku słowo poetyckie przede wszystkim **odtwarza** porządek, rytm i melodię natury, o tyle w przypadku drugim przede wszystkim słowo to **tworzy** poprzez odpowiedni układ słów w wersie własny porządek, rytm i melodię. Trzeba też przyznać, że są to różnice fundamentalne, albowiem sięgają pewnych rozstrzygnięć filozoficznych, o których pisać będziemy niżej. Dla pełnego jednak obrazu rozumienia źródeł słowa poetyckiego wspomnieć też musimy o jeszcze jednym stanowisku, nie sygnowanym wprawdzie żadnym nazwiskiem, ale niewątpliwie obecnym w historii człowieka. A mianowicie chodzi tu o takie słowo, które **wyraża** samo istnienie (Jasiński, 1997a), będąc jego przejawem. Rzecz jasna z istoty swej poprzedza ono jakąkolwiek funkcję mimetyczną oraz funkcję kreatywną, czyli de facto artystyczną w nowożytnym sensie tego słowa. Jednym słowem mamy tu do czynienia niejako z trzema etapami rozwoju historii słowa poetyckiego, kiedy to najpierw ono **wyraża** potem **naśladuje** aż w końcu **tworzy**.

Tak szeroki zakres niniejszych uwag podyktowany jest nie tylko określonymi wersami *Psalmu 29*, ale także powtarzającym się wątkiem Słowa rozumianego jako upostaciowienie Prawa w całym *Psalterzu*. Chodzi zatem o to, by możliwie jak najszerzej otworzyć horyzont naszej lektury tych tekstów – również na treści filozoficzne oraz z pogranicza filozofii języka, literatury i sztuki. Być może też tylko wtedy będzie coś nowego i istotnego wynikać również dla samej filozofii i literatury.

I jeszcze jedna uwaga, którą musimy zwerbalizować już na samym wstępie. Wiąże się ona z naszą strategią i metodą czytania *Psalmów*. Słowo psalmowe – według niej – z jednej strony niejako wprowadzamy w obręb naszego doświadczenia egzystencjalnego, czyli uobecwiamy obraz i przekaz, który ono niesie, z drugiej zaś staje się ono swoistym przyzwoleniem na obecność samego istnienia, które poprzez nie wyraża się i działa. Jest ono wehikułem zarówno ku życiu (wtedy, kiedy prześwietlamy nim formy i przypadki naszego życia), jak i ku doświadczeniu bytu samego (wtedy, kiedy odsłaniamy oczywistość istnienia jako takiego). I znowu mamy tu rozpięte dwie perspektywy czytania: horyzontalną i wertykalną. Takie słowo – które, jak widać, pozostaje w punkcie idealnej równowagi, wykreślonej tymi dwiema współrzędnymi – działa również bezpośrednio na samego człowieka, który nim się posługuje. A mianowicie, o ile jego forma horyzontalna buduje i jednocześnie uobecnia osobowość człowieka, o tyle jego treść wertykalna odsłania istnienie indywidualności człowieka. Zatem wyświetla ono nam następujący porządek wynikania i jednocześnie ujawniania form egzystencji: „ja” osobowe – „ja” indywidualne oraz na samym końcu, jako ich podstawa metafizyczna, istnienie nagie jako słowo wcielone. Mówimy więc o określonym doświadczeniu, które łamie ustalone paradygmaty filozoficzne i językowe, inspirowane zwłaszcza różnymi nurtami racjonalizmu i idealizmu transcendentального.

Idzie zatem o słowo: ale nie tylko jak dźwięczy, co i jak znaczy, co wyraża, jak trafia i skąd się bierze, ale także jak komunikuje. Podejrzewamy, że prawie nigdy nie jest niewinne, albowiem jakże często rodzi skutki nieprzewidywalne do końca dla samego mówiącego. Posiada niewątpliwie swoje pole rażenia i lepiej o tym wiedzieć. Pracownicy słowa na ogół mają tego świadomość, ale wtedy byłoby najlepiej, aby najmniej czuli. A o to zazwyczaj trudno.

Początki filozofii słusznie łączymy z nowym sposobem posługiwania się językiem. Jakim? – Oto filozofia właśnie, przeciwstawiając się poznaniu potocznemu, spod nieostrych i rozmazanych znaczeń słów właściwych mowie potocznej wydobywa i określa sensory i znaczenia pewne oraz precyzyjne – niezależne od kontekstu sytuacyjnego, powtarzalne w czasie, wymierne w treści, jednoznaczne. To stanowisko filozofów wobec języka dyskursu teoretycznego jest ściśle powiązane ze słynnym sporem o genezę słów, jaki rozgorzał w starożytności. Wówczas to wyod-

rębniły się dwa przeciwstawne obozy. Jedni twierdzili, że nowe słowa powstają bezpośrednio z samej rzeczywistości, tzn. konkretne, rzeczywiste, materialne zjawiska implikują właśnie takie, a nie inne ich określenie. Reprezentantem tego poglądu był m.in. Heraklit z Efezu, a stanowisko to określa się skrótowo terminem *fesei*. Drugi natomiast, z Demokrytem na czele, uważali, że słowa są rezultatem umowy społecznej, a więc pewnej konwencji *tesei*. Ten właśnie obiektywistyczny punkt widzenia języka wykorzystywali filozofowie – słowo zyskało tu rangę bytu niezależnego od subiektywnych intencji i nastrojów mówiącego podmiotu. Słowo takie stało się bezpośrednim odbiciem idei i jako takie służyć mogło poznaniu rzeczy.

A słowo poetyckie? Poezja pozostała pod władaniem żywiołu natury, zachowując jej muzykę i jej rytm. Wyraźmy tę myśl dokładniej. O ile poezja z jednej strony **wyrażała** człowieka (i tu możemy mówić o jej sile ewokacyjnej), z drugiej zaś przerzucała pomost pomiędzy Transcendencją a światem ludzi, o tyle filozofia **odtwarzała** dialog człowieka z człowiekiem, przerzucając pomosty między ludźmi. Mamy tu dwa różne porządki organizacji ładu świata: wertykalny, w którym podstawowe racje istnienia człowieka tkwią poza nim samym (w ładzie ponad-potocznym), oraz horyzontalny, gdzie człowiek staje się prawodawcą własnego bytu – to on zaczyna decydować o istnieniu lub nieistnieniu czegokolwiek. Człowiek mocą własnego rozumu staje w roli Stwórcy i niewątpliwie zabiera Mu Jego Słowo. Tyle tylko, że słowo człowieka przestało krążyć w płaszczyźnie wertykalnej (ponieważ problematyzowano jej istnienie), natomiast wprzęgnięte zostało w kreowanie ładu horyzontalnego. Poważną rolę w tym procesie odegrała właśnie filozofia. Słowo w filozofii odarte zostało z Transcendencji. Jego sens i jego podstawowe funkcje oparto natomiast na rozumie czysto człowieczym – odtąd miało w sposób możliwie sprawny służyć kontaktowi z drugim człowiekiem, a nie z Transcendencją. Tak oto wykreowano rzeczywistość – między innymi także dzięki takiemu słowu, choć nie przede wszystkim – istniejącą na wysokości ludzkich oczu, która – wraz z postęпами samej filozofii – powoli nasycala się własną, swoistą i niesprowadzalną do niczego innego na świecie materią. Prawdziwe *creatio ex nihilo* – nie tylko zreprodukowany został fundamentalny czyn Stwórcy, ale także zreprodukowana została natura. Mamy już oto tylko naturę ludzką, bo innej nie znamy.

Słowo filozoficzne, krążące tylko w płaszczyźnie horyzontalnej, odbijane od ust mówiących i prześwietlone tylko rozumem człowieka, pozbawione zostało jednocześnie jakiegokolwiek wyższej konieczności. Poza, oczywiście, koniecznością wynikającą z logiki świata zorganizowanego w poziomie, na mocy racjonalności ludzkiej – a to także znaczy: poza koniecznością wynikającą li tylko z logiki samego języka. Wydane zatem zostało na pastwę przypadku. Wprawdzie filozofowie mówili często o stałym i powtarzalnym elemencie słowa dyskursywnego, który

z jednej strony miał umożliwiać komunikację i porozumienie, z drugiej zaś decydować o jasnym i dostatecznie uogólnionym znaczeniu, na podstawie którego w ogóle można filozofować, to jednak – z punktu widzenia całości bytu – słowo to było mimo wszystko skazane na przyrodzoną mu przypadkowość. Czymże zatem stała się nasza rozmowa? Otóż rozmowa filozofów stała się wymianą jednych słów na inne bez żadnej sankcji ontologicznej. Oznacza to, że rozmowa taka w najmniejszej mierze nie wpływa na realny kształt bytu. Każde bowiem twierdzenie i każde zdanie można w takiej sytuacji przełożyć – przy opanowaniu pewnej techniki dyskursu kategorialnego – na inne twierdzenie i inne zdanie. Filozofia więc prowadziła nieustanny monolog samej ze sobą, pogłębiając tym samym i utwierdzając samotność człowieka we wszechświecie, na którą zgodził się on sam, rządząc się własnym, buntowniczym rozumem⁵.

Generalnie w filozofii słowo nie tylko oddzieliło myśl od istnienia, ale także styranizowało samą myśl – myśl oto zaczęła odbijać język, a my przestaliśmy już wyobrażać sobie, aby mogło być inaczej. Język stał się realnością podstawową – kto nie mówi, ten nie filozofuje. Kto nie rozmawia, ten nie jest – oto ostateczny kształt naszego kartezjanizmu.

Los słowa filozoficznego podziela dziś także i słowo poetyckie. Poezja pohomerycka zamknęła się na oczywistość istnienia. Stała się tylko kwestią ustawiania słów w coraz bardziej wymyślonych sąsiedztwach. Rzecz można – „ufilozoficzyła się”. Mówi wszak dokładnie tyle i dokładnie to, co filozofia – tzn. nie wychodzi poza rzeczywistość językową. Mamy tu do czynienia jedynie z różnymi aspektami tego samego – niech nas zatem nie zmylą pozorne różnice, wymyślane antagonizmy i sprzeczności. Przedmiot pozostaje ciągle ten sam – jest nim rozum ludzki, który wyznacza ostateczne granice dyskursu tak poetyckiego, jak i filozoficznego.

Filozofia i poezja są partnerami tego samego monologu, który toczy się przed tym samym lustrem – wszędzie jest tylko człowiek. Natura znikła. Transcendencji wyłupiono oczy. Kto raz wstępuje w ten świat, niech porzuci jakąkolwiek nadzieję.

Czy zawsze jednak wyzwolone słowo człowieka szybowало swobodnie ponad bytem nie znajdując w nim zakorzenienia? Czy zawsze zyskiwało swój sens tylko w zestawieniu ze słowem innym? Wreszcie: czy sens ów znajdował swe ugruntowanie zawsze i tylko w porządku rozumu ludzkiego? Czy doprawdy słowo to nie wyrażało sobą konieczności wyższej niż tylko językową? – Nie, nie zawsze tak było. Przyjrzyjmy się poetyckiemu słowu Homera i słowu przed Homerem. Tu jego funkcja była jasna: było ono pomostem łączącym z Transcendencją, a odczytywane było w istniejącym jeszcze wertrykalnym układzie wartości. Ale czyż może to oznaczać,

5 To Hans Georg Gadamer przyznał, że filozofia jest rozmową ze sobą, a potem Karl-Otto Apel, 1987.

że w okresie panowania tego słowa ludzie nie rozmawiali ze sobą? – Ależ tak, rozmawiali. Tyle tylko, że dialog ów był zapośredniczony poprzez wartość absolutną, niesprowadzalną w prostej linii do horyzontalnej wyobraźni rozmawiających. Dzięki temu poszanowana była równorzędna rola każdego z dialogujących. To właśnie takie słowo poetyckie zapewniało godność partnerstwa w rozmowie.

Inaczej w czasach zdominowanych przez słowo filozoficzne – tu wchodzi w grę cała dialektyka pana i niewolnika i to na niej właśnie oparta została komunikacja społeczna. Nie rozmawiamy już po to, aby się **zrozumieć**, lecz po to, aby przekonać swego interlokutora do własnych racji. Rozmowa jest formą presji. Znikła bowiem nieodwracalnie owa trzecia wielkość zapośredniczająca dialog – wszystko zostało sprowadzone do jedynej nam znanej ontologii: ontologii życia społecznego. Znamy tylko horyzontalny układ sensów i wartości i wyjść poza niego już nie sposób. Świat domknął się tak, jak zamknięty jest na mocy swych przyrodzonych praw rozum ludzki – nasz świat rzeczywiście przypomina kulistą monadę, która rządzi się już własnymi prawami i własną logiką. Jest to zarazem logika naszego życia. I nie jest prawdą – jak to sobie wyobrażał jeszcze Leibniz – iż w monadzie tej znajdują się okienka, poprzez które widzimy naturę. Cały sens procesu „uczłowieczenia” polega właśnie na stopniowym zamurowaniu tych okienek i na stwarzaniu natury drugiej – całkowicie wykreowanej przez rozum ludzki. Tu panuje królestwo filozofii i słowa filozoficznego, które odbija się od martwych ścian tej monady i multiplikowane w kolejnych rozmowach nabiera coraz to nowych sensów, nawarstwiających się na sensach poprzednich. Słowo stwarza kolejne słowa, zdania generują inne zdania, filozofowie wyrastają z innych filozofii, a nasze uczucia z uznanych wzorów innych uczuć. Świata już nie ma – jest bowiem świat zreprodukowany. I słowo filozoficzne zjednoczyło nas we wspólnym gatunkowym losie – stało się więzaniem, które scementowało nasz świat na dobre i złe.

O ile tamto słowo poetyckie było jedynym i koniecznym słowem i znajdowało się niewątpliwie na swoim miejscu, nie mogąc istnieć poza tym miejscem i poza tą koniecznością, o tyle słowo filozoficzne, to słowo pohomeryckie, było zawsze „wymienne” z innymi formami słownymi. Rozum filozoficzny bowiem, oderwawszy się od wertykalnych wymogów absolutności, stworzył **pojęcie**, a słowo stało się tylko jednym z możliwych jego werbalizacji. Nawet najbardziej fundamentalne twierdzenie mogło być od tej chwili przełożone na twierdzenie inne – wprawdzie inaczej brzmiące, ale oddające ten sam sens pojęciowy. Przyjmowano natomiast to twierdzenie, które sformułowane zostało z większą precyzją (racjonalność) i elegancją, o których rozstrzygała logika: logika rozumu człowieka, a nie logika bytu, który obrócił się w nicość (został *cofnięty* do nicości).

W słowie filozoficznym ważną funkcję spełnia jego element wspólnotowy – to, co łączy, a nie to, co rozdziela. Eliminuje się w ten sposób jednostkowość na

rzecz zuniwersalizowanej ogólności. To jeszcze jeden wariant poświęcenia jednostki na ołtarzu zbiorowości. Świat jest nasz – jeden i z całą pewnością ludzki: tak zdaje się powtarzać słowo filozoficzne.

A przedhomeryckie słowo poetyckie? Słowo Hezjoda, Ajschylosa, a także po części Sofoklesa (por. Jasiński, 2010)? Słowo zanurzone w Transcendencji? – Otóż słowo to, skierowane do bliźniego, jeszcze odbijało się od sklepienia nieba – bo niebo jeszcze istniało. Mogło więc być ewokacją i śpiewem, w którym rozpoznawano głuchy i potężny pomruk natury. W słowie tym słyhać było szum wiatru, łoskot fal morza uderzających o brzeg, grzmot pioruna, jęk ziemi. Nanizane jeszcze było na konieczność, która drażyła wszystko i dlatego było to słowo istotne i na swoim miejscu. Ale było to także słowo żywe, bo wychodzące od tego, co jest. A to, co jest – jest jednostkowe i konkretne. I jest też tajemnicą tego słowa, że przy pomocy jednostkowego można było mówić o ogólnym. Oznacza to także, że nie można było – z taką swobodą i beztróską, jak to jest w przypadku słowa filozoficznego – przeczyć słowu poetyckiemu. Jak bowiem można sprzeciwiać się pieniu ptaka o świcie albo rytmowi morza i szumowi wiatru?

Tymczasem słowo filozoficzne stało się bytem autonomicznym i niezależnym od mówiącego. Zaczęło wreszcie tyranizować jego myśl. W końcu to nie mówiący mówi, lecz słowo mówi samo siebie – albo inaczej: mówiący jest mówiony przez słowo. Znika ostatecznie jednostka, a pojawia się abstrakcyjna ogólność – ideał pierwszych filozofów, którzy stworzyli pojęcie, wydaje się być spełniony.

Powiedzieliśmy, że autentyczne słowo poetyckie dźwięczy jeszcze we frazach Homera. Poświęćmy mu trochę miejsca. W historii badań nad Homerem widzimy dwa ważne przełomy, które w istotny sposób rozszerzają punkt widzenia przyjęty w niniejszej rozprawce. Pierwszego dokonał niewątpliwie F. A. Wolf w pracy *Prolegomena ad Homerum* z roku 1795 (wydanie najnowsze: Wolf, 2014), w której udowodnił, że pieśni *Iliady* i *Odysei* są dziełem wielu autorów, a nie jednego, jak do tej pory uważano. Drugiego natomiast – Milian Parry, który w roku 1923 opublikował w Paryżu pracę pt. *L'épithée traditionnelle dans Homere*, która to praca całkowicie zmieniła dotychczasowe pole badań nad tekstami Homera. Jakie nowe elementy w stosunku do Wolfa wprowadził Parry? Otóż udowodnił on, opierając się na szczegółowych badaniach statystyczno-empirycznych (m. in. porównywał ludową epikę serbskochorwacką ze strukturą poematów Homera), że styl homerycki nie jest oparty na mowie, lecz jest charakterystyczny dla poezji ustnej, kształtowanej według utartych formuł językowych, które w całości ogarniały czy też obejmowały swym znaczeniem określone zjawiska i sytuacje w życiu. Mówimy bowiem bynajmniej nie poszczególnymi słowami, lecz całymi sekwencjami słów, które zazwyczaj przywołujemy w podobnych sytuacjach i podobnych kontekstach.

Działa tu – rzecz można – jakaś pierwotna ekonomia języka, która każe odwoływać się do całych struktur świadomościowych w celu możliwie szybkiego i adekwatnego porozumienia się. Ale rzecz cała nie zamyka się tylko w owej ekonomii. Otóż taki „sekwencjonalny” sposób kształtowania wypowiedzi językowej przede wszystkim jednak wynikał z realiów pewnej rzeczywistości pozajęzykowej. Tam bowiem, gdzie żywa jeszcze była wertykalna nić łącząca los ludzki z porządkiem transcendentnym, ze słowem trzeba było obchodzić się rzeczywiście nadzwyczaj ostrożnie. Słowo to, wędrując od mówiącego do słuchającego, odbijało się wszak o sklepienie niebios – posiadało zatem sankcję ontologiczną wyższą niż ontologia świata międzyludzkiego.

Taka sytuacja komunikacyjna umożliwiała także swobodną improwizację, albowiem łatwiej było wyznaczyć rytm mowy, posługując się całymi sekwencjami słów, niż wówczas, gdy słowa rozsypane były wokół mówiącego jako byty autonomiczne. Wpływało to również w istotny sposób na technikę komponowania wypowiedzi oraz utrwalania jej w pamięci. Nawet międzypokoleniowe przekazy nie mogły w zasadniczy sposób zmienić formy wypowiedzi (poematu). A zatem – sformułujmy tę tezę jako wniosek – pieśni Homera były do słuchania, a nie do czytania.

Otóż podobne wrażenie odnosimy, czytając dziś niektóre przynajmniej psalmy: wyraźnie widać nie tylko ów „sekwencjonalny” sposób organizowania wypowiedzi, ale również ich melodyjny charakter. Były one wszak wykorzystywane podczas kultu religijnego, a także jako pieśni pielgrzymkowe. Oznacza to za każdym razem, że psalmista posługiwał się raczej słowem wibrującym w powietrzu, czyli wypowiadany lub śpiewany, a nie tylko słowem odczytanym z papyrusu. Zapis bowiem pojawiał się niejako wtórnie i podyktowany był wyłącznie potrzebą rejestracji słów i zdań. Krótko mówiąc, nie był celem samym w sobie, lecz środkiem służącym do zapamiętania. Trzeba zatem przyznać, że mamy tu w takim razie do czynienia z sytuacją zgoła odwrotną od tej, jaką spotykamy podczas obcowania z tekstami czysto poetyckimi – zwłaszcza w nowożytnym sensie. O ile bowiem tamto słowo było przezroczyste na to, co sobą niosło, o tyle słowo poezji współczesnej nasycy się sobą, a celem jego użycia jest ono samo. Sens poezji zatem sprowadza się do takiego użycia słów i zdań, aby niejako – jak to już wyżej powiedzieliśmy – „dziwiły się” sobie nawzajem: swą siłę biorą z wzajemnego sąsiedztwa, a nie z treści przekazu.

Zupełnie analogiczne procesy zachodziły w przypadku przyswajania przez kolejne pokolenia tekstu *Biblii*. Tak naprawdę jego kanoniczny zapis w dużym stopniu oparty jest na *Septuagincie*, czyli pierwszym przekładzie *Starego Testamentu* na język grecki. Wielu też egzegetów twierdzi, iż jest to przekład niemal idealny, przy czym przez ów ideał należy rozumieć genialne odtworzenie ducha języka,

a nie tylko jego litery; albo też – powiedzmy wprost – odtworzenie przekazu, a nie jego formy. Kto wie nawet, czy czasami nie mamy w tym wypadku do czynienia wręcz z pewną konstrukcją konceptualną i duchową samej *Biblii*, którą słusznie nazywamy „grecką”.

Czym zatem w istocie była *Septuaginta*? Otóż bez wątpienia było to od początku dzieło duchowości judaizmu aleksandryjskiego i do miana pewnego dziejowego paradoksu należy zaliczyć fakt, iż ów judaizm hellenistyczny, wszak przecież będący diasporą, stworzył tekst kanoniczny, który potem w odpisach krążył w obszarze judaizmu palestyńskiego i wywierał przemożny wpływ na teksty i przekazy hebrajskie. Jakie były przyczyny takiego właśnie czytania *Septuaginty*? Otóż przede wszystkim Żydzi mieszkający poza ojczyznę mieli poczucie pewnej misji dziejowej, a więc starali się w taki właśnie „apostolski” sposób rozpowszechniać treści swojej wiary. Trafiało to na podatny grunt zwłaszcza na terenie dawnej Galilei, gdzie sami Żydzi byli mocno zhellenizowani i powoli sama greka stawała się dla nich językiem naturalnym. Tak oto sam język i forma zapisu *Septuaginty* stawały się w pewnym stopniu pasem transmisyjnym do przekazu określonej duchowości.

I wreszcie sprawa najważniejsza – zwłaszcza w kontekście naszych wywodów. A mianowicie, niemal cała *Septuaginta* nie była bynajmniej owocem pracy zawodowych tłumaczy lub uczonych w piśmie, lecz efektem pewnego czysto praktycznego zapotrzebowania. Poszczególne fragmenty tekstu tłumaczono „na żywo” podczas liturgii słowa w czasie kultu i dlatego nie były one początkowo zapisywane, lecz po prostu odczytywane na głos⁶. Innymi słowy pierwotnym słowem było tu słowo mówione, a nie pisane. W sensie zaś metafizycznym możemy powiedzieć, iż było też ono owocem pewnego doświadczenia i w ramach tego doświadczenia niejako działało wypełniając się treścią. Na początku bez wątpienia było to doświadczenie kultu i liturgii, ale z czasem stawało się – i jest to widoczne zwłaszcza w *Psalmach* – doświadczeniem po prostu egzystencjalnym. To jest właśnie ten horyzont sensów, znaczeń oraz rozumienia, który rekonstruujemy, czytając *Psalmy*.

Opisane tu fakty w decydujący sposób zaważyły na kompozycji wszystkich tekstów – nazwijmy to – przedpiśmiennych. W tym wypadku techniki przekazu ustnego uformowały sposób kompozycji tego przekazu – wskazanie na ten związek nie tylko rzuca nowe światło na całą literaturę antyczną, ale także dopełnia obraz naszych refleksji nad słowem poetyckim przeciwstawionym słowu filozoficznemu. Grecy, przykładowo – chociaż znali alfabet – nie pisali i nie powielali swoich ksiąg, lecz nadal chętnie posługiwali się techniką przekazu ustnego. I jest sprawą

6 Nawiasem mówiąc dokładnie też taka sama była geneza targumów, czyli tekstów hebrajskich oddawanych w język aramejskim.

oczywistą, że fakt ten określił również poetykę tych tekstów, które musiały odwoływać się do możliwości ich zapamiętania. Oznaczałoby to, że tak często spotykana poetycka forma wykładu zawitych niekiedy kwestii filozoficznych nie miała, wbrew dzisiejszym mniemaniom, za zadanie wywoływać wrażenia estetycznych, lecz przede wszystkim miała ułatwić zapamiętanie całego tekstu. A zatem przekaz taki organizowano według rytmów mowy, a nie pisma. Poeta stawał się mędrcom, przekazywał bowiem przede wszystkim wiedzę a nie tylko wzruszał. Do tej klasy twórców zaliczyć musimy nie tylko Homera, ale również Hezjoda, Solona, Ajschylosa, Frynichosa. Wiedza ta nosiła przy tym znamiona encyklopedyczności, ponieważ jej ambicją było ujęcie całego świata.

Rozszerzając powyższe rozumowanie, należałoby również poddać analizie niektóre współczesne kultury pierwotne, w których procesy komunikacyjne także dokonują się przede wszystkim drogą przekazów ustnych. Szczególne zaś w nich miejsce zajmują magiczne formuły zaklęć oraz teksty rytualno-obrzędowe. W tym wypadku treść ściśle utożsamia się z formą. Nie może być także mowy o najmniejszej zmianie w sposobie przekazu, gdyż grozić to może zgoła nieoczekiwanymi konsekwencjami. Teksty te nie tylko nie podlegają interpretacji, ale także posiadają zawsze swój margines niezrozumienia – cień tajemnicy, która je otacza. Nie można też ich wyjaśniać w sposób – rzekłbym – teoretyczny, albowiem mają one moc bezpośrednio praktyczną i tylko tak są znane. Pytanie o „znaczenie” tych formuł traci tu jakikolwiek sens – one tylko są i wiadomo dokładnie po co. Odwołują się przy tym do rzeczywistości ponaddyskursywnej, niesprowadzalnej do wymiarów i zasad komunikacji międzyjednostkowej.

Teksty przekazywane ustnie w inny jeszcze sposób oddzielone były od mowy potocznej. Były **święte** i urzeczywistniane były w swoistej „mowie wysokiej” ewokującej nastrój podniosły i uroczysty. W sposób szczególny zaczynano i kończono daną frazę zdaniową – komunikat układał się więc w rytmy różne od rytmów wypowiedzi potocznej. Więcej – zawieszona też była logika rozmowy powszechnej, a na jej miejsce wchodziła logika opowiadanej historii, która wprost odwoływała się do wertykalnego układu wartości. Trzeba było o życiu zapomnieć, aby życie lepiej zrozumieć i móc nadać mu sens. Odejść, by wrócić z poczuciem ładu – oto ta swoista dialektyka relacji między mową wysoką a tekstem dnia potocznego. Tylko w ten sposób, przy pomocy zabiegu polegającego na „opuszczeniu” życia, przywołany mógł być porządek wyższy niż porządek życia. Ten ład ponad potoczny organizował jednak życie, nadając mu bezbłądnie sens i cel.

Przypomnijmy także, że język Homera był językiem różnym od greckich dialektów okresu archaicznego, co jeszcze bardziej uwyrażniało autonomię języka poematu i tym samym w niemalym stopniu pomogło mu przetrwać w nienaruszo-

nym kształcie tysiąclecia. Był to „literacki” dialekt joński. W takim wypadku możliwość zmiany komunikatu malała niepomrotnie, zważywszy, iż mówiący władał na co dzień innym językiem. Żadna też argumentacja „potoczna” nie mogła zweryfikować tekstu mowy wysokiej, były to bowiem dwie różne rzeczywistości – choć pierwsza zależna była od drugiej.

Wielokrotnie wskazywano na wspólne cechy nawet bardzo odległych w czasie i przestrzeni kultur przedpiśmiennych, gdzie przekaz ustny wymagający zapamiętania oparty był na analogicznych zasadach. I tak, przykładowo, wiadomo, że elementem pierwszorzędnej wagi był w owych tekstach rytm, który kształtował znacząco samą wypowiedź. Obecne były w tych kulturach określone zestawy słów, które stosować można było w typowych okolicznościach, mając niejako „gotową” formułę na podporządku. Dalej: wyróżniamy w nich także formy kompozycji cyklicznej oraz zaczynanie frazy zdaniowej od tych samych formuł słownych nawet wobec różnych rozmówców (anafora).

Dlaczego mówiący „mową wysoką” tak skrupulatnie zabezpieczał się przed jakąkolwiek zmianą powtarzanego przekazu? Skąd taka nadmierna troska o wyeliminowanie osobowego Ja? – Otóż mowie wysokiej zawsze towarzyszyła świadomość obcowania z niezgłębioną Tajemnicą, z niewysłowioną nigdy do końca Prawdą Ostateczną – stąd pokora i niewycieczna ostrożność w obcowaniu ze słowem. Mówiący oddawał siebie do dyspozycji wyższej rzeczywistości – samego siebie ustawiał w roli czułego i wrażliwego medium, przez które przepływać miała mądrość. Obca mu zaś była rola komentatora. Uczestnikami tej komunikacji stawali się wszyscy: i mówiący, i słuchający – pochylali głowy przed wiecznie żywym, nie wysłowionym i wszechpotężnym istnieniem. Przystawał się liczyć ornament poetycki, nie liczył się „artysta” i nie liczyli się słuchacze – przez wszystkich przenikała iskra Tajemnicy. A najistotniejsza wartość owego słowa była właśnie poza słowem – słowo poetyckie świeciło blaskiem Nienazwanego. Teksty te zatem miały swoście pojęty charakter inicjacyjny – wszyscy, zjednoczeni w tym słowie, zanurzali się w ocean wszechrzeczy i wszechporządku – nie do nazwania i nie do pokazania. Wibrujące niewysłowioną energią słowo spinało Niebo z Ziemią, odsłaniało samo istnienie – ponad wszelkimi podziałami, ponad życiowymi emocjami i ponad ludzkim rozumem. Odsłaniało się TO – opadały formy, gdyż właśnie w takiej chwili widać było ich tymczasowy i nieabsolutny charakter. TO parło przez każdy element bytu – było siłą zbyt wielką jak na wyobraźnię człowieka. Mózg najtęższego poety nie mógłby tego wymyśleć. Zmysły oczyszczały się z życia, otwierały się pory ciała, słowo wibrowało w każdej żywej tkance i świeciło blaskiem wyższego porządku.

Przypatrzmy się uważnie jeszcze raz mowie „wysokiej”. Stosowanie wspomnianych wyżej utartych formuł wytworzyło z czasem swoistą świadomość tekstu.

Mnemotechniczne reguły wypowiedzania tekstu sprawiły, że tekst w takim komunikacie generował tekst – energia napędzająca jego działanie się ukryta była w nim samym. W takim razie rzeczywistość poza językowa pozornie schodziła na plan drugi. Czyżbyśmy dochodzili w naszych rozważaniach do sprzeczności? O jaką tu rzeczywistość jednak chodzi? Oczywiście zostaje tu odsunięta rzeczywistość potoczna, a sam komunikat słowny zyskuje wobec niej pewną autonomię. Ale jednocześnie (i przede wszystkim) komunikat ów dlatego zostaje tak ściśle zorganizowany (generując sam siebie), by móc wyrazić rzeczywistość inną, Rzeczywistość wyższego rzędu. Słowo zatem zakotwiczone jest w porządku ponadpotocznym i wypełnione jest całkowicie treścią Transcendentną. Ten moment naszych rozważań jest niezwykle ważny, ponieważ pozwoli nam wyraziście skontrastować typ wypowiedzi realizowanej w „mowie wysokiej” z typem wypowiedzi literackiej. Szybujemy swobodnie ponad wiekami i do dalszych rozważań wybieramy taki tekst literacki, który uznajemy za swoistą kwintesencję „literackości” – a jest nim ... *Uliesses* Jamesa Joyce’a. Przez literackość rozumieć będę sprowadzenie rozumienia literatury do cech tekstu (analogicznie do tendencji ergocentrycznych w teorii badań literackich, których najwybitniejszymi przedstawicielami byli rosyjscy formalisci i pracy strukturalisci). Przedstawmy więc szerzej naszą sytuację problemową.

Powiedzieliśmy, że owa „nadorganizacja” wypowiedzi w mowie wysokiej spowodowana była przede wszystkim pokorą wobec samego istnienia. Ale z drugiej strony nietrudno jest również pokazać, że podobną „nadorganizację” spotykamy w *Uliessesie* Joyce’a – służy wszak tam ona prowadzeniu wyrafinowanej gry literackiej z czytelnikiem. U Joyce’a przejawia się ona w swobodnym mieszanu wielu konwencji narracyjnych, w pastiszach oraz w nieustannym obnażaniu właśnie owej „literackości” literatury przez niego stwarzanej. Tu również możemy powiedzieć, iż tekst generuje tekst i – jak sądzę – autor *Uliesses*a był tego wyjątkowo świadom. A jednak nietrudno zauważyć, że owa „nadorganizacja” tekstu u Joyce’a jest funkcją przede wszystkim pustki, utraty wertykalnego układu odniesienia. Dlatego świat przedstawiony *Uliesses*a rozpięty jest tylko na „poziomych” napięciach – zorganizowany jest konsekwentnie w linii horyzontalnej. Pozostała tragicznie pusta forma – niemy kształt współczesnej rozpaczki. *Uliesses*, naśladowując epos antyczny, eposem jednak nie jest. Przemawia w nim brak, negatywność, to, czego nie ma. Natomiast w przedpiśmiennej mowie wysokiej przemawia coś, co jest wszystkim, całkowita i skończona pozytywność, to, co jest. Może tu widzimy ukrytą miarę postępu cywilizacyjnego? Joyce przecież – powtórzmy to raz jeszcze – zadbał o wszystko, by powtórzyć zasady eposu. Nawet sam podkreślał z naciskiem, że jego powieści są przede wszystkim do słuchania, a nie do czytania – odwoływał się z całą determinacją do ucha, a nie do oka czytelnika. Bezskutecznie – zakreślił tylko w oslepiająco

pustym powietrzu równie pusty gest, który stał się mimo to znamieniem jego geniuszu. Gest, który okazał się literackim kształtem współczesnej rozpaczki. *Ulisses* naprawdę jest w pełni zrozumiały dopiero przy porównaniach z cechami mowy „wysokiej”. Właściwe jego przesłanie widoczne jest dopiero wówczas, gdy uświadomimy sobie zanik wertykalnej płaszczyzny wartości i zorganizowanie świata wyłącznie w płaszczyźnie horyzontalnej. *Ulisses* jest dla nas ważny nie przez to, co w nim jest, lecz przez to właśnie, czego w nim nie ma. Istnieje poprzez zmanifestowanie „braku” istnienia. I dlatego właśnie stanowi jeden z najważniejszych tekstów XX wieku dokumentujących świadomość czasu. Jakiejże przewrotnej dialektyki trzeba było użyć, by świadomość tę wyrazić. Joyce przechrzył swój czas – stworzył tak nieznośnie literacki tekst, że przenicował samą literaturę, odkrywając niespodziewanie rozpaczliwą prawdę świata, w którym przyszło mu żyć. Powiedzieliśmy wszak, że wyzwolony rozum ludzki ustanowił kryteria własnej autentyczności i prawdziwości. Tymczasem ten buntowniczy Irlandczyk przebija monadę życia i zajmuje miejsce zewnętrznego obserwatora epoki. Ten zdumiewający eksperyment święci swe triumfy najpierw w *Ulissesie*, a potem w *Finnegans Wake*.

Powiedzieliśmy wyżej, że wymienione przez nas cechy „mowy wysokiej” odsyłają nas do formuł zaklęć magicznych oraz do pokrewnych im formuł tekstów rytualnych, które towarzyszyły obrzędom w kulturach pierwotnych. Teraz poddamy analizie inną cechę tego typu komunikatów słownych.

Następuje w nich – zauważmy – niemal całkowite zlanie się treści przekazu z jego formą. Dźwięk ma tu niekiedy wymiar wręcz ontologiczny – jest zarazem znaczącym, jak i znaczonym. Jedynym bowiem przedmiotem, do którego się odnosi, jest on sam. Jest on w takim przekazie tak samo realny, jak kamień, drzewo, woda, powietrze. Przysługuje mu ten sam status ontologiczny. Nie przeszkadza to mu jednak reprezentować rzeczywistość Transcendentną. A nawet możemy powiedzieć więcej – jest w nim złożona energia, która inne byty urealnia. Ten dźwięk, wibrując, **ożywia** i kamień, i drzewo, i wodę, i powietrze. W tej sytuacji pytanie o jego „znaczenie” nie jest pytaniem na miejscu. Nie może ono powstać w świecie wypełnionym bez reszty drganiem tego dźwięku. A przekaz słowny utkany z podobnych dźwięków nie może nieść ze sobą tzw. wartości poznawczej – jakże bowiem dźwięków może coś poznawać, skoro jest **wszystkim**? Taka niedorzeczność powstać mogła tylko na gruncie naszej kultury.

Oto w *Biblii* czytamy o słowie żywym – słowie Janowym. I przez to słowo także prze przedwieczna siła. A jego wymówienie to jakby odetkanie zaworu w skorupie życia, przez który wlewa się żywa potęga. Ale i oto święta sylaba OM w *Wedach* indyjskich – jakież uderzające podobieństwa: słowo, które stwarza i które dźwięczy w bytach stworzonych. Słowo o bezpośredniej sankcji ontologicznej.

Czytając poszczególne psalmy, jakże często odnosimy wrażenie, że samo „mówienie” staje się niejako sposobem objawiania się Boga. To dzięki niemu ktoś, kto potrafi słuchać, odczytać może Jego wolę oraz sens i znaczenie Prawa, które przenika cały byt. Generalnie w świecie *Starego Testamentu* Słowo Boże nie tylko oznajmia wolę i plany Boga, ale także stwarza byty nowe, jak to wyraża *Księga Rodzaju* w opisie stworzenia świata: „Wtedy Bóg rzekł ...” (Rdz 1, 3 i dalej powtarza to: 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26). Również Słowem tym Bóg przekazuje treść Dekalogu: „Wtedy mówił Bóg wszystkie te słowa ...” (Wj 20, 1). I niewątpliwie też to właśnie prorocy powołani zostali nie tylko do słyszenia Słowa, ale także do jego przekazania innym.

Warto także zauważyć, że tak rozumiane Słowo utożsamiane bywa z odczytaniem prawa i porządku całego bytu, co niewątpliwie nawiązuje do pojęcia logosu. Ma ono oczywiście swe źródła w filozofii greckiej i dlatego w greckim tłumaczeniu pism *Starego Testamentu* pojawia się w całej swej pełni. A jego kontynuacją jest w pismach Jana ostateczne nazwanie Jezusa właśnie Logosem (J 1, 14: „Słowo stało się ciałem”).

Słowo, o którym tu mówimy, to jedyny znany przykład absolutnie granicznego zastosowania mowy do wyrażenia rzeczy w mowie całkowicie niewyraźalnych. Prawdziwą wartością tego słowa jest to, co nim nie jest – dalej pójść niepodobna. Dlatego na granicy językowej kompetencji odnajdujemy świętość. Poeci współcześni utracili wiarę w żywe słowo. Dlaczego? Pytam więc – dlaczego stali się żonglerami grzesznych słów w grzesznym świecie? Jak do tej pory jedynym, który wyrócił na opak tę grę w literaturę, był nadliteracki Joyce. Literackość zniosła tu samą siebie i odsłoniła ocean pustki – w nim my żyjemy. O tym mówi ów „epos” XX wieku, jakim jest *Ulisses*. Żadne słowo w naszej poezji nie jest konieczne i żadne słowo nie jest na swoim miejscu. Słowa utraciły jakąkolwiek busolę – poza, oczywiście, literacką. Słowo żywe natomiast jest oczywiste i nie wymaga ani wyjaśnienia, ani komentarza, natomiast nasza poezja jest tylko komentarzem i wyjaśnieniem. To różnica dwóch piętter sensu.

Wyzwolonym słowem poetyckim stało się po raz pierwszy słowo Eurypidesa – bo Eurypides był literatem. Literatami w ścisłym sensie nie byli ani Ajschylos, ani Sofokles. Słowo Ajschylosa bowiem było adresowane do ucha, a nie do oka – było otwarte na Transcendencję. Eurypides natomiast to triumf alfabetu nad słowem poetyckim – literatura zakryła tu istnienie. Wszyscy zatem literaci możemy powiedzieć wywodzą się z Eurypidesa. Tymczasem słowo Ajschylosa określone było całkowicie przez Nienazwane, podczas gdy Eurypidesa przez już nazwane – było to słowo zrodzone z podobnego mu słowa. O ile u pierwszego mamy do czynienia ze słowem żywym, o tyle u drugiego z echem słów już wypowiedzianych. Słowo Eurypidesa świeci tylko światłem odbitym – jak cały świat pozostający w blasku księżyca. Jedno warunkuje tu drugie.

Od kiedy w greckiej polis stanęło na agorze naprzeciw siebie dwóch dyskutantów, czyli od czasu, kiedy demokracja ateńska stworzyła możliwość uczestniczenia w decyzjach państwowych, dla każdego obywatela pojawia się zapotrzebowanie na słowo inne, niż Ajschylosowe. Ma być to słowo dyskutantów ścierających się w wolnej dyskusji, słowo, które ma przekonywać i zjednywać do swoich racji. Krąży już ono tylko w linii horyzontalnej, dosłownie: między ludźmi – jak pieniądź, którym można dowolnie obracać. Ta nowa pozycja słowa jest paralelna do nowej sytuacji człowieka wobec wertykalnego układu wartości: oto człowiek stwarza wokół siebie swą własną naturę. Pierwszym jej przejawem, jest państwo demokratyczne. Natura ta nasiąka swą własną substancją – staje się gęsta i nieprzejrzysta na naturę pierwotną, także: na ów transcendentny układ znaczeń. Człowiek, zrazu niepewnie, staje w pozycji strąconego Absolutu i chce mieć własne słowo. Tym razem jednak słowo to nie wyznacza linii wertykalnej – wszak zawsze jesteśmy wśród ludzi – lecz rzucone jest przed siebie, krąży poziomo na wysokości oczu mówiącego i słuchającego. Słowo to zaczyna być wreszcie pojmowane tylko jako słowo i dlatego coraz więcej miejsca poświęca mu się w *słownych* dyskusjach. Rodzi się pojęcie samoświadomości gatunkowej człowieka. A słowo staje się jej elementem. Polis grecka była pierwszym krokiem na tej drodze. Dziś jesteśmy znacznie dalej. Oddano władzę potoczności i rozum wyniesiono na tron. Uśmiercono zaś słowo żywe. Ziemi wyrwano język. Ajschylos poszedł na wygnanie, a w pełnym świetle agory stanął Eurypides: człowiek – język.

Podobnie w filozofii. Niech nas nie zmylą „dialogiczne” dzieła Platona. Z kim Platon wiedzie spór? Czy z wiecznymi zasadami bytu, czy ze światem całym, z ziemią lub niebem? – Nie, on rozmawia z takim samym, jak on, błędzącym człowiekiem: o wiecznych zasadach bytu, o świecie, o ziemi i niebie. Bo innej możliwości już nie ma. Stąd potrzeba dialektyki. Dla filozofa pozostaje wymiana słów jednych na drugie – świat się domknął i wszelkie pytanie, jakie w jego granicach powstają, odbijają się od kopuły ludzkich wyobrażeń. Ale przecież wymiana słów nie jest dialogiem. W jej ramach ustanawia się tylko byty pozorne, byty filozoficzne, które jedyną swą sankcją ontologiczną mają w rozumie człowieka.

Słowo filozoficzne, wyobcowując się z istnienia, samo stało się bytem autonomicznym. I dlatego – właśnie jako obce i inne – stać się mogło przedmiotem refleksji. Ten dystans utwierdzający jego byt umożliwia jednocześnie powstanie mimesis – odtąd i sztuka, i filozofia miast **wyrażać**, jak w poetyckim słowie żywym, tylko **naśladować**. Teraz człowiek stać się mógł krytykiem bytu (a nie jego pasterzem, jak wyraził to Heidegger – ostatni z filozofów, który odbudować chciał słowo żywe) – krytykiem, bo byt stał się czymś zewnętrznym. Człowiek mógł również teraz stać się jego sędzią. Ta procedura poznawania filozoficznego nie wykraczała jednak

poza granice natury zreprodukowanej: interpretowano już zinterpretowane, poznawano już rozpoznane. Słowo filozoficzne wszak rodziło się ze słowa filozoficznego. Świat stał się tylko człowieczy i utracił jakikolwiek inny wymiar. Słowo filozoficzne zatem stwarza – w tym sensie – pozór wyjaśniania i rozumienia: wszak naśladuje i powiela tylko siebie. Sama filozofia została zamknięta w nieprzejrzystej kuli pojęć i kategorii. W jej granicach każda teza stała się równie prawdopodobna. Utrata głębszej konieczności w stawianiu pytań i w dawaniu na nie odpowiedzi spowodowała anarchię słowa. Istnienie zostało zakryte niepokornym umysłem człowieka. Przesłaliśmy widzieć i doceniać wagę prerefleksyjnego doświadczenia – filozofia zaczyna się tam, gdzie doświadczenie to zostaje wyrażone w słowie: słowie filozoficznym. Tylko takie doświadczenie może się stać przedmiotem dalszej pracy teoretycznej. Filozofia w swoim słowie szybuje więc **ponad** prawdą, a jedyne pojęcie prawdziwości, jakim się posługuje, wynika z niej samej: z konwencji oraz relacji między podobnymi słowami filozoficznymi. Dokładnie w tym samym momencie, kiedy filozofowie formułują „zdanie prawdziwe”, odsłaniają również kryteria tej prawdziwości – tak oto prawda słowa filozoficznego uzasadnia się sama. Nie jest ani „prawdziwa”, ani też „fałszywa” – jest pozorna.

Możemy także powiedzieć, iż „praktyczna” funkcja słowa filozoficznego zdominowała pozostałe. Przez „praktyczność” rozumiemy tu zdolność słowa filozoficznego do tworzenia i podtrzymywania w działaniu całej natury zreprodukowanej – tej „naturalnej” przestrzeni naszego życia. Słowo to stanowi w niej miejsce centralne, stanowi jej „teoretyczny” rdzeń. Za słowem tym staje też imperium całego naszego życia – słowo to nadaje mu jego sens i znaczenie. A zatem w **praktyce** słowo filozoficzne stwarza życie – występuje zatem w roli słowa boskiego (por. *Księgę Rodzaju*: „Na początku było słowo...”)

Krytyczne momenty kompetencji słowa filozoficznego ujawnia spór. Każda argumentacja w konfrontacji dwóch rywalizujących stanowisk teoretycznych przeprowadzona jest według wymogów tej samej logiki i nie istnieje żadna zewnętrzna racja przemawiająca zdecydowanie za którąkolwiek z nich. Obie są równie prawdopodobne. Słowo filozoficzne odsłania tu swój przypadkowy charakter, który ma swe źródło w braku zakorzenienia w istnieniu. Uzasadnia się samo. Mimo to nie prowadzi to do rezygnacji ze słowa filozoficznego – jest to język, na który filozofia jest skazana. Musi być Coś, zamiast Nic – innej alternatywy dla nas nie ma.

Słowo filozoficzne zakrywa zatem istnienie, stwarzając jednocześnie swoistą przestrzeń bytu człowieka. Kreuje ono formy życia, w których spełnia się nasza egzystencja. Organizuje swój świat sensu. I nie wyobrażamy sobie, aby mogło być inaczej, gdyż słowo to kreuje także naszą wyobraźnię.

Przejdziemy obecnie do analiz niektórych problemów związanych z rozwojem współczesnego językoznawstwa. Interesować nas jednak będą przede wszystkim filozoficzne konsekwencje tych badań – a ujmować je będziemy konsekwentnie z prezentowanego w niniejszej rozprawie punktu widzenia.

Od czasu słynnych wykładów genewskich Ferdynanda de Saussure'a (1907-1911) przyjęto wyróżniać w języku dwie jego podstawowe cechy: formę i treść, inaczej: znaczące i znaczone. Cały jednak wysiłek badań tak efektownie rozpoczętych w *Kursie językoznawstwa ogólnego* skoncentrowany został na analizie aspektów formalnych języka. Jak wiadomo, osiągnięto na tym polu spore sukcesy. Zwłaszcza zwrócić należy uwagę na dynamiczny rozwój takich dyscyplin, jak fonologia i morfologia. Ten formalistyczny duch współczesnego językoznawstwa był praktyczną niejako realizacją teoretycznych pomysłów Husserla z okresu *Logische Untersuchungen* (por. Jasiński, 1997b). Antypsychologistyczna kampania twórcy fenomenologii inspirowała ergocentryczne badania nad wytworami kultury – zawołanie: „badać je ze względu na nie same” było echem Husserlowskiego „powrotu do rzeczy samych”. Są to bez wątpienia znamiona czasu szukającego uzasadnień życia w nim samym – jeśli bowiem przestała istnieć wertykalna oś sensu, to w takim razie szukać go należy za wszelką cenę w tym, co jest: a jest tylko to, co istnieje w horyzontalnym układzie odniesienia. Stopień precyzji i racjonalizacji osiągnięty w badaniach nad językiem posłużył niemalże jako wzorzec metodologiczny dla innych nauk humanistycznych. Świat natury zreprodukowanej wypełnia się swoistą racjonalnością. Jego materia staje się nieprzejrzysta na inny układ odniesienia, niż on sam. Równolegle w językoznawstwie strukturalnym zanikły pytania o możliwość stworzenia równie precyzyjnej semantyki. Przestano mówić o **znaczeniu**, a cały sens dyskursu teoretycznego wypełniła refleksja nad **formą**. Rozum wytyczył swoje granice.

Można bez wątpienia odnaleźć wyraźne i fascynujące skądinąd analogie między formalistycznym językoznawstwem de Saussure'a, antypsychologizmem *Logische Untersuchungen* Husserla oraz nowatorstwem artystycznym Joyce'a w *Ulisiesie*. Charakterystyczne jest dla tych różnych rodzajowo dokonań kulturowych myślenie **formą**: u de Saussure'a mamy pierwszeństwo „systemu” nad jego elementami, u Husserla – obiektywnego istnienia bytów logicznych nad ich genezę, u Joyce'a natomiast tekstu literackiego nad żywiołem narracyjnym. Porównania te wychodzą jednak na korzyść tego ostatniego. Joyce bowiem nie tylko daje w swej powieści iście wirtuozerski pokaz napięć formalnych stylu i narracji, ale także, poprzez wyraźnie zaznaczone zestawienie swego tekstu z pierwowzorem homeryckim, uzasadnienie owej wyszukanej formy epickiej – to zaś wynika z rzeczywiście głębokiego odczytania charakteru epoki. W ten sposób całą swą misterną konstruk-

cję formalną uzupełnia poprzez pokazanie jej „znaczonego” – owego *signifié*. I na tym polega bezsprzecznie wielkość Joyce’a. Tymczasem de Saussure i wczesny Husserl – każdy na swój sposób – opisują jedynie *signifiant* epoki, słusznie zresztą widząc w nim jej istotę. Ale jej osąd jest dziełem Joyce’a. W tym sensie możemy też powiedzieć, że ów zbuntowany Irlandczyk wychodzi poza swoją epokę – właśnie po to, aby dać jej pełniejszy obraz. De Saussure i Husserl dali się uwieść swojemu czasowi, Joyce natomiast go przechytrzył.

Scharakteryzujmy bliżej filozoficzną wymowę koncepcji de Saussure’a. Zwrócił on po raz pierwszy uwagę na to, że pełnej charakterystyki języka bynajmniej nie wyczerpuje jego analiza historyczna (diachroniczna), jak mniemali językoznawcy dziewiętnastowieczni, lecz polega ona przede wszystkim na opisie tego, jak poszczególne elementy języka współlistnieją ze sobą (synchronia). Na tej drodze doszedł on do sformułowania idei systemu. Nie sądzę jednak, aby ten sposób rozumowania de Saussure’a można było odczytać – jak to zwykli czynić niektórzy komentatorzy – jako przejaw kryzysu myślenia historycznego. Historia nadal pozostawała realnością podstawową, albowiem była konstruktem rozumu filozoficznego. Raczej należałoby powiedzieć, że postulat opisu współlistnienia elementów w czasie jest dowodem jej siły – była to raczej próba uzupełnienia historycznego obrazu epoki przez zagadnienia, które do tej pory w nim się nie mieściły. Paradygmat racjonalności pozostał nie zmieniony, pojawiły się tylko nowe problemy w jego granicach.

Formalny opis systemu języka dokonany przez de Saussure’a (*langue* i *parole*, *signifiant* i *signifié*, stosunki syntagmatyczne a stosunki asocjacyjne, paradygmat) możemy uznać za teoretyczną przesłankę metody twórczej Joyce’a, eksploatowanej szczególnie w *Ulyssesie*, a potem w *Finnegans Wake*. Porównując koncepcję językoznawstwa strukturalnego z konkretnym dziełem literackim, będziemy mogli wydobyć filozoficzne strony teorii de Saussure’a. Język w jej ujęciu jest systemem, czyli pewną całością w określony sposób zorganizowaną, w której możemy określić sens jakiegoś elementu głównie poprzez wskazanie relacji łączącej go z innymi elementami tej całości. Ta koncepcja „lustrzanego” określania elementów języka jest w swoisty sposób powtórzona w metodzie twórczej Joyce’a, gdzie słowa przyglądają się sobie, a znaczenie każdego z nich wynika przede wszystkim z jego opozycji wobec pozostałych. Odniesieniem poszczególnej frazy zdaniowej w *Ulyssesie* jest głównie fraza ją poprzedzająca lub fraza następująca po niej, a nie jakieś bliżej nie określone *signifié*. Dopiero całość Joyce’a ma to, czego nie ma paradygmat języka de Saussure’a, a mianowicie sens – tu właśnie rozpoczyna się ów bezwzględny osąd epoki, która między innymi i de Saussure’a wydała. Tu też widać przewagę Joyce’a.

W *Kursie językoznawstwa ogólnego* czytamy również, iż zmiana każdego elementu paradygmatu języka powoduje natychmiast zmianę pozostałych, co

w konsekwencji prowadzi do zmiany całości. I ten wątek widzimy u Joyce'a: nowe odczytanie wybranego elementu *Ulissesa* powoduje natychmiast zmianę wymowy całości – pod tym względem *Ulisses* rzeczywiście migocze znaczeniami, na co wielokrotnie zwracali uwagę krytycy i historycy literatury współczesnej. Ale przecież de Saussure twierdzi również, że suma jakości wszystkich elementów systemu języka bynajmniej nie może być wyznacznikiem jakości samego systemu. Innymi słowy system ów to nie jest zwykła suma (agregat – w sensie matematycznym) jego elementów, lecz pewna jakość nowa, niesprowadzalna w prostej linii do jakości jego składowych. I znowu widzimy zastanawiające zbieżności z *Ulissem*. Oczywiście – podkreślamy to raz jeszcze – mówimy tu przez cały czas o filozoficznych implikacjach formalnych sposobów myślenia o języku i formalnych sposobach myślenia w literaturze. Architektonika całości dzieła Joyce'a jest w tym wypadku jednoznaczna: drobiazgowo i niezwykle dokładnie przemyślana replika struktury *Odysei*. Homera. Ale wszak konkretno-życiowe treści dzieła Joyce'a w żaden sposób **nie wynikają** z tak zarysowanej całości ani też na odwrót: treści owe nie zakładają takiej właśnie całości. Szczególne zaś napięcie sensu, które decyduje o unikalnej wartości całego przedsięwzięcia Joyce'a, bierze się raczej ze sprzeczności tych dwóch sfer: idealnego (synchronicznego) zamyślenia całości oraz życiowego (diachronicznego, czyli jednak **historycznego**) konkrētu. Wszystko zaś po to, aby życie współczesne zdemaskować – tak czyni, i to z pełnym sukcesem, Joyce. Jest on dzieckiem epoki i zarazem jej nieubłagany krytykiem. Z jednej strony forma, z drugiej historia – jedno w tym dziele dopełnia drugie. Oto dialektyka, o którą potknęło się całe współczesne językoznawstwo, w którym wyeliminowano badania diachroniczne – językoznawstwo, któremu patronował *Kurs językoznawstwa ogólnego*.

De Saussure sporo miejsca poświęcał także problematyce arbitralności znaku językowego. Udowadniał, że znaczenia słów i wyrażen językowych nie wynikają wprost z rzeczywistości, lecz są przede wszystkim generowane przez system języka. W sensie filozoficznym, de Saussure swą metodą przypieczętował odrzucenie przez rozum ludzki jakiegokolwiek wyższej konieczności (instancji), niż on sam. Możemy również dopatrywać się w tym jeszcze jednego aspektu emancypacji gatunku ludzkiego – domykania się natury zreprodukowanej. Procesowi temu konsekwentnie sekunduje – w artystycznej formie – Joyce, wymyślając setki słów zrozumiałych tylko w całym potoku narracji *Ulissesa*. Joyce bawi się słowem – **wie** o tym i pokazuje to czytelnikowi. Jest nad-świadomy całej tej metody, podczas gdy de Saussure pozostaje tylko na poziomie świadomej rejestracji i opisu. Joyce dzięki temu zdobywa się na sprobematyzowanie całej sytuacji, stawia znaki zapytania tam, gdzie de Saussure postawił już kropki. W obu jednak wypadkach owa arbitralność znaku

słownego staje się świadectwem pychy rozumu człowieka. Jest to jeszcze jedna forma negacji wertykalnego układu wartości.

Podstawowym jednak motywem myślenia de Saussure'a o języku pozostaje wskazywanie na jego paradygmatyczną zamkniętość – system, który tłumaczy sam siebie. Niewątpliwie cecha ta przypomina to, co pisaliśmy wyżej o istocie natury zreprodukowanej, tej przestrzeni naszego życia, która zagubiła swój wymiar wertykalny. Zbieżności te wyrażają w pewien sposób ducha naszego czasu. Dlatego warto uważnie przyrzeć się filozoficznej wymowie dokonań de Saussure'a, gdyż wykraczają one poza ramy wąsko pojętego językoznawstwa. W twierdzeniu, iż język sam siebie determinuje i sam siebie tłumaczy, skondensowana jest zasada funkcjonowania natury zreprodukowanej – pogląd na język staje się tu niespodziewanie papierkiem lakmusowym na stan naszej świadomości.

Podobne wnioski możemy sformułować, gdy czytamy wywody de Saussure'a dotyczące pojęcia znaczenia, które opisuje on poprzez koncepcję „różnicy” i „opozycji odróżniającej”. Jest to metoda, rzekłbym, negatywna a nie pozytywna, albowiem cechą konstytuującą znaczenie okazuje się tu być to, czym ono nie jest wobec znaczeń innych. Ta figura myślowa przypomina nam próby określania samego siebie (jak u egzystencjalistów): poprzez to, czym jeszcze nie jesteśmy. Czy zatem w ogóle jesteśmy? Oto życie nasze wychylone jest ku temu, czego jeszcze nie ma, i wobec tego właśnie przede wszystkim zostaje określone. Tworzy się cała sieć napięć i działań (projekcji) wypełniających życie i zwróconych ku przyszłości. I ten ruch zdobywania kolejnych samotożsamości staje się naszym losem.

Czym zatem jest rzeczywistość dla współczesnego człowieka? – Jest chaosem, w który dopiero rozum ludzki wprowadza porządek. Odpowiada temu szczątkowa koncepcja semantyki, jaką odczytujemy z tekstu de Saussure'a. Znaczenie słowom nadaje system języka, który dzieli i hierarchizuje ową bezkształtną rzeczywistość z punktu widzenia własnych, immanentnie mu danych kategorii. Jak się wyrażają inni językoznawcy: „rzeczywistość jest nieprzerwanym continuum” i „nie istnieje system naturalny kategorii lingwistycznych oparty na rzeczywistości” (Bertil Malmberg). Tak oto rozum ludzki kategoryzuje świat – stwarzając jednocześnie świat własny, sobie tylko właściwy, samotłumaczący się.

Dlaczego warto tyle uwagi poświęcać językoznawstwu Ferdynanda de Saussure'a? – Dlatego, ponieważ to właśnie językoznawstwo wysforowało się już na początku wieku dwudziestego na czoło dokonań w humanistyce, dyktując innym dziedzinom metodologiczne wzorce ścisłości naukowej. Ale jednocześnie stało się ono, co usiłujemy tu pokazać, wyrazicielem określonego światopoglądu, który całej humanistyce dwudziestego wieku nadał pewne oblicze. Wyzwanie, które naukom o człowieku rzuciło językoznawstwo, na długi czas określiło kierunki

poszukiwań naukowych oraz wyboru metod badań w takich dyscyplinach, jak antropologia, socjologia, wiedza o literaturze, psychologia. Językoznawstwo stało się awangardą intelektualną wieku.

Wyżej zwróciliśmy uwagę na brak jakichkolwiek zewnętrznych odniesień językoznawstwa współczesnego, które – przynajmniej w wersji strukturalistycznej – zamknęło się w granicach własnych samotłumaczących się struktur. Słowo, jakie się tu rodzi, jest także słowem zamkniętym – jak słowo filozoficzne. Jeśli w sterlnych strukturach języka, jakie konstruuje i w jakie każe wierzyć współczesne językoznawstwo, panuje jakiś porządek, to jest to bez wątpienia porządek naszego rozumu, który obcuje tylko z etykietami nazw powieszonych na rzeczach, ale nie z samymi rzeczami. W takich dekoracjach dzieje się nasze życie. Wspomniane zamknięcie językoznawstwa współczesnego jest podobne do analogicznego zjawiska, które obserwujemy w filozofii, czego wyrazem są zwłaszcza *Logische Untersuchungen* Husserla. Tendencja ta jest przejawem głębszej prawidłowości, drążącej życie współczesne. W przypadku Husserla mamy do czynienia z zamknięciem świata teoretycznego w granicach czystej świadomości. Całkowicie przeciwstawny model filozofii widzimy natomiast w przypadku Heideggera. Tu dominującą tendencją staje się otwarcie refleksji teoretycznej na istnienie – osadzenie jej w istnieniu. Myśl ześrodkowuje się w bycie (immanencja). Natomiast w przypadku Husserla zamknięcie, o którym mówiliśmy, polega na wyjściu ku sferze świadomości czystej (idealizm transcendentálny). Dziwny to paradoks: otwarcie, które zamyka, oraz ześrodkowanie, które otwiera. Widzimy tu mechanizm funkcjonowania natury zreprodukowanej. Myśl Husserla opuszcza istnienie samo i całkowicie sytuje się po stronie jego racjonalizacji. Racjonalizacja zaś zakrywa z czasem to, ku czemu pierwotnie się odnosiła, i stwarza rzeczywistość drugą. Rzeczywistość ta jest ograniczona (granica racjonalności), ale jednocześnie nieskończona – albowiem stwarzać może dowolną ilość bytów teoretycznych. Obrazem zaś tej nieskończoności jest słowo filozoficzne, które stwarza inne słowo i które zarazem jest stwarzane przez inne słowo. Natura zreprodukowana nieustannie reprodukuje samą siebie, a jej potencja jest nieograniczona. I myśl Husserla otwiera się właśnie na tę perspektywę, zarazem ją podtrzymując – jest zatem życiowo praktyczna. Inaczej Heidegger. Jego myśl chce wyrazić samo istnienie i dlatego odcina się od stwarzania słowa filozoficznego – musi zatem słowny świat rozbić, próbując ucieleśnić się w języku innym. Musiał zatem Heidegger natrafić w swym filozofowaniu na żywe słowo poetyckie.

Powróćmy teraz do wątku literackiego naszych rozważań. Wydaje się, że filozoficzne ideały Husserla w praktyce literackiej wyraził do końca (nie wiedząc nawet o tym) Joyce. Wszak mamy tu do czynienia niemalże z czystym przykładem myślenia ściśle transcendentálnego: autor odsłania literackość literatury, pracując cał-

kiem świadomie nie na bytach obiektywnych (samych w sobie), lecz na ich sensach – kulturowych, filozoficznych, artystycznych... Rozbija ich związki, łączy w nowe relacje, kontaminuje je, tworzy związki wyższego rzędu a z nich sensory i wartości nowe. Taki też jest najgłębszy mechanizm przekraczania literatury przez Joyce'a – poprzez odsłanianie jej literackości. Sumując: dla autora pisanie *Finnegans Wake* to tworzenie sensu sensu, wartości wartości, znaczenia znaczenia. Joyce otwiera zatem całkowicie nowy obszar dla literatury, obszar, gdzie jest ona „u siebie” – niczego nie **odtworza**, ale w pełni **tworzy**. Oto *eidos* literacki w postaci czystej. I w odróżnieniu od Husserla występuje u Joyce'a pewien naddatek – komentarz świata przedstawionego. Umożliwia go bowiem fikcja literacka. I chodź obaj urzeczywistniają tę samą tendencję w rozwoju rozumu nowożytnego (każdy w innej domenie), to jednak powiedzieć możemy, że u pierwszego rozum ludzki doszedł w swym idealizmie do kresu swej wędrówki, natomiast u drugiego wystąpił w czapce błazna, nie oszczędzając samego siebie. Ernst Bloch pokazywał kiedyś podobną paralelność – na przykładzie *Fenomenologii ducha* Hegla oraz *Fausta* Goethego. I jest rzeczą zastanawiającą, że ostateczny rezultat analizy również wypadł na korzyść fikcji artystycznej. Wydaje się, że podobny fakt widzimy również w przypadku filozofii Husserla i twórczości Joyce'a. Tak jak *Fenomenologia ducha* i *Faust* ucieleśniały, każde na swój sposób, ducha epoki, podobnie Husserl oraz Joyce pokazali etap następny rozwoju tego ducha. Rodzi się jednak pytanie: dlaczego to właśnie forma artystyczna okazuje się w obu tych wypadkach „mądrzejsza” od dyskursu filozoficznego? Dlaczego w formie artystycznej możliwy jest komentarz do tego, co przedstawia? Czyżby intuicja artystyczna sięgała głębiej niż analiza filozoficzna? Dlaczego? – Może właśnie dlatego, że myślenie artystyczne bezwiednie staje mimo wszystko bliżej żywego słowa poetyckiego, łamiąc formy życia i ugruntowując się w samym istnieniu. Myślenie filozoficzne natomiast (słowo filozoficzne) stwarza formy życia i podtrzymuje już egzystujące. Widać to także było na przykładzie językoznawstwa: oto rzeczywistość odbija tam struktury języka, a nie na odwrót. Cała inicjatywa od początku należy do rozumu. Ale dzięki temu językoznawstwo stało się naprawdę naukowe. Inaczej żywe słowo poetyckie – stara się ono przewodzić impulsy płynące z samego istnienia. Porzuca więc logikę czystego rozumu, porzuca również logikę życia i wibruje logiką bytu. Jest czułym medium bytu – ale nie dyktatorem bytu. Może zatem życie osądzać. I widzimy to zarówno w *Fauście* Goethego, jak i w *Ulissiesie* Joyce'a. Dlatego dzieła te stawiamy wyżej niż *Fenomenologię ducha* Hegla i *Idee* Husserla. W tym drugim przypadku sytuacja jest o tyle ciekawsza, że odsłania się tu kres drogi rozumu dwudziestowiecznego. Na tej drodze iść dalej nie można. Zdanie to jest zarazem stwierdzeniem geniuszu Husserla. Pozostaje jednak droga na sąsiednim brzegu filozofii – Heidegger, którego trzeba na nowo studiować.

O ile dziełu Husserla odpowiada jako jego artystyczne dopełnienie *Ulisses* Joyce'a, o tyle Heideggerowi nie odpowiada... nic. Tu lokalizujemy miejsce puste, domagające się wypełnienia. Ale przecież pytaniem właściwym, które do niego możemy zadać, jest: jak jest możliwy epos dziś? Do tego wszak można sprowadzić cały nasz wywód. Pytanie to kierujemy do epoki, przyglądając się jej formom.

Współczesne językoznawstwo nie skończyło się na Ferdynandzie de Saussure. Jego nowy rozdział – równie doniosły – napisał Noam Chomsky. I w jego dziele odnajdujemy supremację rozumu, lecz inaczej wyartykułowaną. Przyjrzyjmy się filozoficznym konsekwencjom idei gramatyki generatywnej Chomsky'ego. Nasz wykład opieramy głównie na jednej jego pracy pt. *Syntactic Structures* z roku 1957. Jest ona bowiem najmniej obciążona zagadnieniami „technicznymi” i dlatego szczególnie przystaje do porządku naszych dociekań.

Dla Chomsky'ego podstawowym aktem mowy jest zdanie. Człowiek rozumie nieskończoną ilość zdań – nawet te, których wcześniej nie wypowiedział. Generatywność zaś języka polega na tym, że wypowiadając zdanie nowe, kształtujemy je według prawideł wyuczonych na podstawie zdań słyszanych wcześniej. Jest to swoista twórczość, która potencjalnie już tkwi w samym języku. Tak oto w mowie przejawia się twórczość językowa, która jednak rządzi się pewnymi regułami (*rule – governed creativity*). Ilość zdań poprawnie generowanych przez język jest nieskończona, choć skończona jest ilość reguł, na podstawie których samo generowanie się odbywa.

Chomsky nawiązuje w niezwykle oryginalny sposób do idei racjonalizmu kartezjańskiego – oto badając język trzeba wyróżniać jego poziom powierzchniowy oraz poziom głęboki, który decyduje o znaczeniu danej wypowiedzi. Relacja zaś, która je wiąże, nazwana zostaje transformacyjną. Chomsky – za autorem *Rozprawy o metodzie* – uważa, że dla całego rodzaju ludzkiego, niezależnie od różnic między poszczególnymi językami, istnieje jakaś wspólna, głęboka gramatyka mowy, która jest człowiekowi wrodzona i której nie można się nauczyć. To ona właśnie sprawia, że gatunek ludzki obdarzony został darem mowy. Stwierdzeniem tym Chomsky wpisuje się w obszar panowania rozumu – w sensie, którym tu się posługujemy.

Z powyższego wynika, że struktury powierzchniowej mogą odpowiadać dwie lub więcej struktury głębokie. W takim wypadku mamy do czynienia z wieloznacznością wypowiedzi. Zawsze jednak działają tu określone prawa transformacyjne wiążące strukturę głęboką ze strukturą powierzchniową. Nie jest to jednak relacja symetryczna – a zatem jakiejś jednej wybranej strukturze powierzchniowej może odpowiadać kilka struktur głębokich. Chomsky podkreśla jednak wagę struktur powierzchniowych – wszak to obszar, na którym manifestują się sposoby naszego komunikowania się z innymi. Faktem jest jednak, że ulegają one niekiedy

atrofii, ponieważ w analogicznych sytuacjach naturalną potencję twórczą tkwiącą w języku poświęcamy na rzecz potocznego szablonu – tak bowiem łatwiej i szybciej można przekazać myśl. Zubaża to jednak nasz język i dlatego tak ważną rolę odgrywają terapie poetyckie, które odświeżają jego niepowtarzalność, a nawet „dziwność”. Choć Chomsky otwiera tu wentyl bezpieczeństwa dla całej natury zreprodukowanej współczesnego człowieka, to jednak jej **problemu** nie stawia. Mieści się bowiem w jej granicach. Nie bierze też pod uwagę tego, że korozja języka sięgnęła dziś korozji myśli i że struktury głębokie języka stały się tak samo rachityczne, jak i ich zewnętrzne formy wyrazu. Oba te poziomy – trzymając się konwencji terminologicznej Chomsky’ego – całkowicie mieszczą się w obszarze natury zreprodukowanej i są nieprzejryste na samo istnienie. I głęboka struktura mowy Chomsky’ego podlega tym samym napięciom, co cała przestrzeń naszego życia.

Już nawet te ułamkowe informacje o gramatyce generatywnej nasuwają pewne porównania z twórczością Joyce’a. Mówiliśmy już o tym, że w *Ulissesie* tekst generuje tekst – cała narracja polega tu w gruncie rzeczy na wykorzystaniu tej potencjalności, która tkwi w samym języku. Autor uwalnia zapory i pozwala tekstowi pisać się samemu. Na pierwszy rzut oka metoda ta przypomina ideę generatywności Chomsky’ego. Dalej: Joyce programowo też wykorzystuje nie tylko wieloznaczność poszczególnych słów i zdań, ale wręcz całych sekwencji, gdzie pod tą samą powierzchnią strukturą trwa wirówka znaczeń, sensów i wartości, które – jakby powiedział Chomsky – konstytuują właśnie struktury głębokie. Zabieg ten służy w *Ulissesie* celom zarówno artystycznym, jak i ideowym – pokazuje względność danych percepcyjnych oraz nieabsolutne wartości natury zreprodukowanej. Przy jego pomocy Joyce zarazem pokazuje, jak i komentuje – poprzez wyolbrzymienie, ukazanie rzeczy i faktów w krzywym zwierciadle. Tak jest w słynnym epizodzie X *Ulissesa* zatytułowanym *Pływające wyspy*, gdzie kilkanaście postaci jednocześnie krąży po ulicach Dublina, obserwując poszczególne zdarzenia, a także siebie nawzajem, z różnych – niekiedy sprzecznych – punktów widzenia. Joyce w sposób mistrzowski uruchamia tu – mówiąc słowami Chomsky’ego – wielość głębokich struktur języka, by rozbić iluzję jednoznacznych kwalifikacji i wyobrażeń rzeczywistości, a następnie pozwala generować owym głębokim strukturom nowe wypowiedzi. Cała energia pisarska skupia się przy tym właśnie na odtworzeniu polifonii struktur powierzchniowych – wszak materiałem pracy jest cały czas język, zdaje się powtarzać Joyce. Ale Joyce czyni to jednocześnie w określonym celu, a mianowicie po to, aby zdemaskować całą naturę zreprodukowaną. Tego wymiaru nie ma teoria Chomsky’ego. Widzimy tu jednak zastanawiające zbieżności w sposobie myślenia o świecie. Chomsky pozostaje w okowach racjonalizmu kartezjańskiego, Joyce natomiast zamieszcza do niego komentarz.

Od czasów Kartezjusza wraz z uzasadnieniem autonomii Rozumu pojawia się charakterystyka i opis wolności człowieka. Najciekawsze i najbardziej znamienne dla nas jest tu właśnie to połączenie idei Rozumu z ideą wolności. Rozum jest o tyle wolny, o ile odnosi się do samego siebie – stopień tej relacji jest miarą owej wolności. Wolność od tej chwili jest niejako immanentnie dana ludzkiemu myśleniu: „myślenie, które czyni użytek ze swej wolności” (Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Medytacja II). Tendencję tę rozwija dalej Kant pisząc o „spontaniczności rozumu” (*Krytyka czystego rozumu*, § 15). A stąd już tylko krok do pojęcia „czynu” (Tathandlung) Fichtego, samoustanowienia Ja – oto podwaliny ludzkiego świata, zbudowanego według miar i siły Rozumu. Wyznaczono precyzyjnie horyzontalny układ wszystkich możliwych odniesień naszego istnienia. Tworzy się nasz świat – przestrzeń natury zreprodukowanej. A w nim więcej jest zgiełku, niż ciszy, bo zawsze jest coś, a nie nic.

Bibliografia:

- Apel, K. O. (1987). Współczesne typy racjonalności: continuum rozumu pomiędzy nauką a etyką. *Półrocznik Filozoficzny Młodych*, 1, s. 40-48.
- Arystoteles (1989). *Poetyka*. Wrocław: Ossolineum.
- Gunkel H. (1926). *Die Psalmen ubersetzt und erkleart*. Goettingen: Vandenoock und Ruprecht.
- Gunkel, H. (2020). *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*. New York: Wipf and Stocks.
- Horacy (1951). *List do Pizonów*. W: T. Sinko (przeł. i opr.) *Trzy poetyki klasyczne*. Wrocław: Ossolineum.
- Jasiński, B. (1997a). *Tezy o ethosofii/Theses on ethosofy*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (1997b). *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (2010). *Sztuka? - Tylko wtedy kiedy jestem. Szkice o tajemnicy istnienia, twórczości i kulturze czynnej*. Warszawa: Ethos.
- Jung, C. G. (1995). *Odpowiedź Hiobowi*. Warszawa: Ethos.
- de Saussure, F. (1961). *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Warszawa: PWN.
- Schoekel, L. A. (1983). *Słowo natchnione*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Schoekel, L. A. (1982). *Trenta Saalmli: Poesia e preghiera*, Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Wolf, F. A. (2014). *Get access*. Cambridge: Cambridge University Press.

ON THE OTHER SIDE OF THE WORD: THE BORDERS OF A LANGUAGE THAT IS NOT THE BORDER OF THE WORLD

SUMMARY

The presented text examines the limits and possibilities of the linguistic expression of the Inexpressible Being, i.e. Transcendence. The understanding of words, especially poetic ones, but also of all artistic forms, is conditioned by a specific system of language in which not only syntagmatic-declension relations are defined but also those that constitute the semantics itself. Meanwhile, on the example of Homeric poetry and the songs of Psalm 29, we examine how the word can be at the service of being. The author proves that such use of words not only disentangles them from the traditionally understood communication function but above all refers to the old oral traditions. He points to research on the origin of poetry in pre-literate cultures, where oral transmission was primary, and the poetic record was secondary - because it served only as a way of remembering the text and thus served a mnemonic function.