

Harold M. STAHER

**EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY (1888-1973)
I MICHAŁ BACHTIN (1895-1975)
MOWA, DUCH I PRZEMIANA SPOŁECZNA¹**

Moje zainteresowanie pracami i dziełem Michaiła Bachtina oraz Eugena Rosenstocka-Huessy bierze swój początek z odkrycia, że obaj myśliciele zgodnie twierdzili, iż religijna moc języka oraz mowy wyrasta z różnorodnych kryzysów życiowych. *Theoria* przez nich stworzona zbudowana jest na gruncie *praxis* i czerpie swą siłę ze zderzenia doświadczeń duchowych i intelektualnych obu filozofów z rewolucyjnym wrzeniem otaczającej ich współczesności. Wykład niniejszy to próba nawiązania dialogu z osobami podzielającymi podobne zainteresowania i troski. Pisząc go kierowałem się także pragnieniem zaabsorbowania uwagi moich słuchaczy przedstawioną w nim istotą *metalingwistyki* głoszonej przez „nieortodoksyjnego” prawosławnego teoretyka literatury i filozofa języka, Michaiła Bachtina, oraz znaczeniem *metanomiki* opracowanej przez „rewolucyjnie konserwatywnego” chrześcijańskiego myśliciela mowy i filozofa społecznego, Eugena Rosenstocka-Huessy. Zamiarem moim jest przedstawienie roli, jaką społeczno-religijne modele

¹ Nigdzie dotąd nie publikowany wykład wygłoszony został 14 maja 1993 roku na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Wcześniejsze wersje tego wykładu zostały przedstawione w 1992 r. w Dartmouth College podczas konferencji nt. „The Renewal of Russian Spiritual Life: Its Relation to the Emergence of Democratic Institutions”, oraz w marcu 1993 r. w Moskwie, podczas konferencji nt. „Russian Philosophy and the Russia of Today”. Obydwie Konferencje były sponsorowane przez The Transnational East-West Institute. Konferencja moskiewska odbyła się przy współpracy Instytutu Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk oraz Centrum Badań i Programów Humanistycznych «Put’».

Harold M. Stahmer jest obecnie emerytowanym profesorem religii i filozofii na Uniwersytecie Stanowym w Gainesville, Floryda.

filozofii i socjologii oparte na mowie i języku mogą odegrać w dążeniach do zaprowadzenia pokojowego współistnienia na całej naszej planecie. Ten właśnie obszar zainteresowań został określony przez Williama Jamesa, amerykańskiego filozofa pragmatyzmu, mianem „moralnego równoważnika wojny”. Przywołując na pamięć ogromną rzeszę myślicieli, których prace odnoszą się bezpośrednio do wyznaczonego tu obszaru – a w pewnych przypadkach noszą znamiona dzieła prekursorskiego – nie możemy poprzestać na wymienieniu tylko nazwiska Williama Jamesa. Inne wielkie postaci to: Charles Sanders Pierce (1839-1914), George Herbert Mead (1863-1931), a także myśliciele podejmujący zagadnienia, które później stały się treścią filozofii Rosenstocka-Huessy, tj. Giovanni Battista Vico (1668-1744), J. G. Hamann (1730-1788), Comte de Saint-Simon (1760-1825) oraz Giuseppe Ferrari (1818-1876).

Ze względu na pewne ograniczenia czasowe zasadnicza część niniejszego wykładu zostanie poświęcona dziełu mojego nauczyciela, Eugena Rosenstocka-Huessy, oraz tym zagadnieniom z jego prac, które mają bezpośredni związek ze społecznym i literackim przesłaniem „socjologicznego pisarstwa” Michaiła Bachtina.

Osoby bardziej obznajomione ze spuścizną jednego bądź drugiego myśliciela będą na pewno zainteresowane odkryciem podobieństw obu systemów. Zauważmy na wstępie, że Rosenstock-Huessy oraz Bachtin żyli w tym samym okresie, lecz wywodzili się z odmiennych środowisk. Mimo iż najprawdopodobniej nie znali nawzajem swoich prac, to jednak idee, jakie w nich zawarli, wykazują ogromny stopień zbieżności. Po pierwsze zatem, obaj uznawali prymat *mowy, mówienia* oraz *wypowiedzi* w całym swoim życiu i pisarstwie. Chociaż różnili się w doborze słownictwa oraz stosowali odmiennie modele gramatyki mowy i języka (Bachtin pisał o *polifonii, dialogizmie, wypowiedzi, głosie, heteroglossii* i *poliglossii*, podczas gdy Rosenstock-Huessy poruszał się w obrębie *metanomiki, meta-etyki, mowy-myślenia, metody gramatycznej* oraz *Krzyża Rzeczywistości*), jestem pewny, że wszyscy zainteresowani dziełem jednego z owych filozofów odnajdą – jak stało się to również moim udziałem – niezwykle ciekawe i głębokie treści w pracach i życiu drugiego myśliciela. Zauważmy następnie, że każdy z nich doświadczył bólu i cierpienia spowodowanego w dużej mierze przez monologiczną, despotyczną i retoryczną propagandę – z jednej strony Hitlera, z drugiej zaś – Stalina. Na obu filozofach, a zwłaszcza na Rosenstocku-Huessy, *wojna* i *rewolucja* odcisnęły bardzo silne piętno. Kolejnego podobieństwa pomiędzy oboma myślicielami można doszukać się w fakcie, że byli oni – wedle terminu Rosenstocka – *niewspółmierni do swoich czasów*. Oznacza to, iż w swoich własnych ojczyznach oraz na gruncie zawodowym byli oni – z wyjątkiem niewielkiego kręgu przyjaciół, wielbicieli oraz *współ-słuchaczy* i *współ-mówców* – „prorokami pozbawionymi

honoru”, cierpiącymi z powodu braku uznania i szacunku otaczającego innych filozofów. Taki stan rzeczy był w dużej mierze spowodowany postawą samych myślicieli, którzy dystansowali się od tego, co określali mianem *monologicznych* korzeni tkwiących u podstaw obranych przez siebie zawodów, a także ogromnej części intelektualnej spuścizny i systemów kojarzonych z kulturą zachodnią. Kolejne podobieństwo między omawianymi tu filozofami dostrzegalne jest na obszarze modelu języka pochodzącego z prac Bachtina, a mianowicie obaj twierdzili, że język wywodzi swój sens i znaczenie z tego, co Michael Holquist określił jako „poza-lingwistyczne czynniki mające swe źródło w całej kulturze”. Rosenstock-Huessy zgodziłby się na pewno z następującym twierdzeniem Bachtina: „W sferze naszego rozumienia nie istnieją zasadniczo żadne oddzielne (*otdielne*) akty ani żadne jedyne czyny” (Weber, tom 2, s. 55). Co więcej, Rosenstock poparłby także z pewnością tezę Bachtina, iż *dyskurs* to dynamiczna koncepcja języka, ściśle związana z faktem, że żadne słowo nie może zostać zrozumiane samo przez się, lecz musi najpierw znaleźć się w konkretnej sytuacji – nie tylko językowej, lecz także historycznej i kulturowej; jedynie wówczas jego pełne znaczenie staje przed nami otworem. Wynika stąd także, iż znaczenie takiego słowa nie będzie jednostkowe, ale zawrze w sobie tyle interpretacji, ile było kontekstów, w których się ono znalazło (*ibid.*). We wszystkich pracach Rosenstocka i Bachtina na temat języka zaznacza się silne przekonanie o ważności relacji międzyludzkich jako górujących nad postawą przyjętą przez samotnego myśliciela. Warto zauważyć, że „pisma o mowie” oraz „księgi językowe” autorstwa Rosenstocka-Huessy, a także jego bliskiego przyjaciela Franza Rosenzweiga (1886-1929), wyrosły na gruncie relacji zawiązanych w wąskim gronie przyjaciół. Istniała zatem przykładowo grupa o nazwie *Patmos* działająca w latach 1919-1923, a także krąg składający się z osób redagujących periodyk *Die Kreatur* [Stworzenie], ukazujący się w okresie od 1926 do 1930 roku. Pierwszymi członkami grupy *Patmos* byli: Leo Weismantel, Werner Picht, Hans i Rudolf Ehrenbergowie, Karl Barth, Franz Rosenzweig oraz Eugen Rosenstock-Huessy. Natomiast wydawcy pisma *Die Kreatur* to: Joseph Wittig, Martin Buber oraz Victor von Weizsäcker (kolejno: katolik, żyd i protestant), a wśród osób z nimi współpracujących byli: Rosenstock-Huessy, Franz Rosenzweig, Hans i Rudolf Ehrenbergowie, Leo Weismantel, Werner Picht, Mikołaj Berdiajew, Lew Szestow, Florens Christian Rang oraz Rudolf Hallo. Mimo iż zaledwie kilku autorów *Die Kreatur* można utożsamić z wczesną grupą *Patmos*, tym niemniej wszyscy oni żywili podobne przekonania i poglądy (SST, s. 121-127). Już w 1910 roku grupa młodych intelektualistów, w której skład wchodził Franz Rosenzweig oraz prawdopodobnie Rosenstock-Huessy, zebrała się w Baden-Baden, powodowana niepokojem o „duchową

gnuśność” panującą na niemieckich uniwersytetach oraz przepełniona lękiem przed katastrofą zagrażającą całej Europie. Wedle słów Rosenstocka, lęk ten „rozumiało i podzielało zaledwie kilku przyjaciół”. Wszyscy, którzy zdawali sobie sprawę z realności owych niebezpieczeństw, dostrzegali również problemy pojawiające się w sferze ludzkiej mowy, polegające na niemożności nawiązania kontaktu pomiędzy poszczególnymi jednostkami oraz grupami społecznymi. Nic zatem dziwnego, że w latach 1910-1932 powstało wiele prac podejmujących kwestię języka, głównie w odniesieniu do słowa mówionego, a także zagadnienia związane z relacjami międzyosobowymi. W dziełach tych znalazły się ponadto propozycje wskrzeszenia i odtworzenia bardziej ludzkich i humanitarnych wspólnot i społeczeństw. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż sama trudność w ustaleniu autorstwa danego projektu czy planu (mowa tu o Wołosinowie, Medwiediewie oraz Bachtinie) odzwierciedla fakt niezwykle silnego wpływu, jaki członkowie owej grupy wywierali na siebie nawzajem, a także przekonania o prawdziwości zasady dialogicznej, którą wszyscy się kierowali. Możliwe jest zatem, że w przyszłości znajdą się dowody na to, iż prace przypisywane obecnie Bachtinowi wyszły w istocie spod pióra Medwiediewa i Wołosinowa. Wracając do zasadniczego tematu naszych rozważań, zauważmy wreszcie, że Bachtin oraz Rosenstock-Huessy opisywali *mowę* jako nić jednoczącą ludzkość i widzieli w niej źródło ostatecznego urzeczywistnienia ludzkich nadziei i dążeń. Należy tu przypomnieć, że szczególnym wkładem Rosenstocka w rozwój myśli filozoficznej jest przekład wiary chrześcijańskiej, zakorzenionej w Słowie i posługującej się słowem mówionym, na metodę biorącą za punkt wyjścia *mowę*, której celem jest synchronizacja wzajemnie wykluczających się społecznych wzorców zachowania, mieszczących w sobie sprzeczne modele życia oraz mowy. W przeciwieństwie do innych *myślicieli mowy* oraz badaczy istoty *dialogu*, Rosenstock stworzył filozofię społeczną opartą na mowie i tym, co sam nazwał *metodą gramatyczną* oraz *krzyżem rzeczywistości*, która stara się odnaleźć sens na płaszczyźnie różnorodnych terminologii powstałych w obrębie naszej zachodniej *autobiografii*. Twierdzenie Rosenstocka, iż „mowa to łono Ducha” jest niezwykle trafnym opisem kluczowych i najbardziej uświęconych treści filozofii owego rewolucyjnie ortodoksyjnego chrześcijanina i zarazem myśliciela społecznego. John Macquarrie, teolog prezbiteriański, recenzując na łamach *Commonweal* pracę Rosenstocka zatytułowaną *Speech and Reality* (Mowa i rzeczywistość), wyraził następującą opinię:

Autor książki żywi przekonanie – podobnie jak czynił to przed nim Dilthey – iż wtłoczenie nauk społecznych w metodologiczne ramy nauk przyrodniczych przyniosło ogromne szkody. Z tezą tą

zgodzi się niewątpliwie każdy, kto poznał program nauczania psychologii i socjologii, realizowany na współczesnych uczelniach amerykańskich. Co więcej, obserwuje się także powszechne niezadowolenie z powodu wykorzystywania modelu naturalistycznego w obu dziedzinach wiedzy. Gdzie zatem szukać lepszej metody? Zdaniem Rosenstocka-Huessy powinniśmy zwrócić się w stronę języka. Mowa to podstawowa rzeczywistość społeczna, zaś gramatyka jawi się jako nauka zajmująca się opisem i analizą struktur języka. Wynika stąd, że gramatyka jest fundamentem rozwoju metodologii dla nauk społecznych. (...) Rosenstock-Huessy postuluje odnowienie gramatyki i stworzenie – wedle jego słów – „wyższej gramatyki”, która potrafiłaby nie tylko zawrzeć w sobie niuanse czasów i trybów, lecz także dostrzegłaby w nich struktury rzeczywistości społecznej.

Wspomniane powyżej terminy: *metalingwistyka* oraz *metanomika*, wywodzą się z chrześcijańskich korzeni obu filozofów i niosą w sobie całe bogactwo, wielowymiarowość i złożoność społecznych i wspólnotowych cech konkretnej i codziennej egzystencji. Warto w tym miejscu nakreślić różnice w podejściu do mowy i mówienia, jakie wyłaniają się z pism Rosenstocka-Huessy oraz Bachtina. Wydaje się, że sposób myślenia Bachtina ukształtował się w dużej mierze pod wpływem studiów w zakresie filozofii i literatury oraz relacji nawiązanych w gronie studentów, bliskich przyjaciół i znajomych. Przypomnijmy choćby stowarzyszenia ściśle związane z kościołem (np. Braterstwo św. Zofii, *Woskriesienie*, Braterstwo św. Serafima z Sarowa), do których Bachtin wstąpił po swoim powrocie do Leningradu w 1924 roku. Poglądy Rosenstocka-Huessy w sferze lingwistycznej filozofii społecznej uformowały się także na płaszczyźnie licznych związków przyjacielskich, a ponadto wyrosły z głębokiego zaabsorbowania myśliciela Słowem i Ukrzyżowaniem. Owe chrześcijańskie treści miały niewątpliwie duży wpływ na postawy poszczególnych ludzi i grup w okresie postmodernizmu, który zbiegł się jednocześnie z początkiem Trzeciego Millennium, czyli Wieku Ducha.

Zauważmy, że Bachtin odwołuje się wielokrotnie do rosyjskiej tradycji *kenotycznej*, uznającej „stopień boskości Chrystusa jako Boga, który stał się człowiekiem” i podkreślającej potrzebę „radikalnej wspólnotowości (*sobornost'*)”, zdolnej do ukształtowania w ludziach „głębokiego szacunku wobec materialnej rzeczywistości codziennego doświadczenia”. Nacisk na ludzką naturę Chrystusa przyczynił się do głębokiego poważania idei wspólnoty wśród Rosjan. Wystarczy przywołać tu choćby słowa Antoniego Ugołnika: „Chrystus nie jest naszym osobistym, lecz wspólnym Zbawicielem”. Bachtin z kolei twierdzi, że

„bycie to komunikacja dialogiczna; gdy ustaje dialog, kończy się wszystko” (CH, s. 84-86). Podczas swoich studiów nad Dostojewskim Bachtin sformułował pogląd, wedle którego prawda, rzeczywistość i duchowość mają charakter *polifoniczny*, tj. *dialogiczny*, a nie ideologiczny, autorytarny czy też *monologiczny*. Gary Saul Morson i Caryl Emerson w swojej pracy zatytułowanej *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics* (Michaił Bachtin: Powstanie prozaiki)² przytaczają kluczowy fragment pracy Bachtina o Dostojewskim:

Nie jest wcale trudno wyobrazić sobie – czy nawet domagać się – istnienia zjednoczonej prawdy, która potrzebuje pluralizmu świadomości i nie daje się wtłoczyć w wąskie ramy indywidualnej świadomości. Prawda taka – innymi słowy – miałaby z samej swej natury mieścić w sobie *potencjał zdarzeniowy (sobytijna)* i wywodzić swój byt z punktu przecięcia się wielu typów świadomości. Monologiczna metoda postrzegania prawdy i poznania to tylko jedna z możliwych dróg, pojawiająca się wówczas, gdy świadomość zostaje postawiona ponad samo istnienie [PDP, s. 81] (ME, s. 236).

Rosenstock-Huessy przez większość życia pozostawał pod „urokiem języka”, a ściślej mówiąc – pod wpływem Słowa Wcielonego objawiającego się poprzez ludzką mowę. Tu należy szukać wyjaśnienia jego stwierdzenia, iż „człowiek to odbicie Słowa” (BB, s. 23-24). Jednak dopiero trzeci artykuł Wyznania Wiary ma „wybitnie chrześcijański charakter – odtąd bowiem Duch Święty czyni człowieka partnerem w akcie stworzenia. Na początku Bóg powiedział: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz» (Rdz 1, 26). W świetle owych słów Ojcowie Kościoła interpretowali historię ludzkości jako proces stwarzania człowieka na podobieństwo Boga. Proces ten określili mianem «antropurgii»: tak jak metalurgia polega na oczyszczaniu metalu z rudy, tak samo antropurgia wydobywa najprawdziwszą istotę człowieka z jego pełnej naleciałości substancji fizycznej. Chrystus stojący w centrum historii pozwala nam uczestniczyć świadomie w tym procesie i badać jego prawa” (CF, s. 108). Wedle Rosenstocka, prawdziwie natchniona i *przepełniona entuzjazmem (en-theo)* osoba, poprzez którą przemawia zamieszkujący w niej Bóg, to Bóg „spoglądający na nas, zanim jeszcze otwarliśmy nasze oczy i usta. Bóg jest mocą, która pozwala nam mówić. To On wkłada słowa życia w nasze usta” (CF, s. 94). W wydanej w 1938 roku pracy *Out of Revolution* [Koniec rewolucji], Rosenstock-Huessy kreśli możliwy ciąg

² Gary Saul Morson i Caryl Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford 1990.

dalszy fresku Michała Anioła przedstawiający stworzenie Adama. Na malowidle z Kaplicy Sykstyńskiej widzimy w górnym prawym rogu Boga, zaś w lewym dolnym – Adama, ukazanego w pozycji półleżącej, bezradnego w swojej nagości. Wszyscy aniołowie znajdują się po stronie Boga, ukryci w fałdach Jego płaszcza. Rosenstock-Huessy proponuje, by na kolejnym fresku namalować aniołów opuszczających Boga i zstępujących na Człowieka. Aniołowie ci „podtrzymują i umacniają w Adamie pierwiastek boski. Bóg zostaje sam, zaś Adam i inni ludzie mają do swoich usług cały Elohim” (OR, s. 727-8). Wyobrażenie to ma ścisły związek z millenijną wizją chrześcijaństwa, którą Rosenstock-Huessy czerpał od św. Jana. W trzecim millennium, czyli w Wieku Ducha „nowe Jeruzalem” przedstawione jest jako „uzdrowienie narodów pozbawione wszelkiego Kościoła, który mógłby znajdować się w jego centrum. (...) Jestem głęboko przekonany, że w przyszłości Kościół oraz Wiara otrzymają w dzierzawę życie jedynie za sprawą posług czynionych bezimiennie” (CF, s. 127). W innym miejscu dzieła *The Christian Future: Or the Modern Mind Outrun* [Przyszłość chrześcijaństwa albo nowoczesny umysł pozostawiony w tyle] Rosenstock-Huessy stawia następującą tezę: „W trzeciej epoce, która zaczyna się już dziś, chrześcijanie muszą zawędrować do naszego codziennego świata i tam wcielać Ducha na wiele nieprzewidzianych sposobów”, jako że „(...) każde pokolenie winno działać odmiennie, lecz po to tylko, aby stać się odzwierciedleniem tej samej prawdy. Jedynie wówczas wszyscy ludzie staną się pełnoprawnymi partnerami w procesie Stwarzania Człowieka” (CF, s. 124, 130).

Metalingwistyka Bachtina

Wedle Michaiła Bachtina, *metalingwistyka* stanowi opis stworzonej przez niego dialogicznej koncepcji języka, która „od roku 1924 stała w samym centrum jego systemu” (ME, s. 123). W swojej pracy zatytułowanej *Problemy poetyki Dostojewskiego* (ukazała się ona w 1929 roku, tzn. w tym samym roku, w którym Wołosinow wydał *Marksizm i filozofia języka*), Bachtin tak opisał elementy swego socjologicznego podejścia do „języka-mowy” czy też „aktów mowy”:

Problem ukierunkowania mowy ku innej wypowiedzi to problem socjologiczny o największym znaczeniu. Akt mowy ma ze swej natury charakter społeczny. Słowo nie jest jakimś namacalnym przedmiotem, lecz raczej ciągle zmieniającym kierunek i przeobrażającym się środkiem komunikacji społecznej. Nigdy nie można zamknąć go w jednej tylko świadomości czy głosie. Dynamizm słowa objawia się w jego ruchu od mówcy do mówcy, od jednego

kontekstu do innego, od jednego pokolenia do następnego. W całym tym procesie, słowo nie zapomina niejako swojego toru przeniesienia i nie może uwolnić się całkowicie od siły wszystkich poszczególnych kontekstów, w których się znalazło. Żaden członek społeczeństwa nie potrafi uchwycić sensu słowa jako neutralnego narzędzia systemu językowego, uwolnionego od intencji i niezamieszkałego przez głosy poprzednich mówców. Człowiek otrzymuje słowo od jakiegoś innego głosu, który go przepełnia. Słowo wkracza w dany kontekst z innego kontekstu i mieści w sobie intencje poprzednich mówców. Człowiek wraz ze swą intencją znajduje słowo niejako już zajęte. Z tego powodu miejsce słowa pomiędzy innymi słowami, różnorodne percepcje aktów mowy, a także rozmaite sposoby reagowania na nie stanowią prawdopodobnie najbardziej podstawowy problem w sferze socjologii używania języka. Mamy tu na myśli każdy rodzaj wykorzystywania języka, również na płaszczyźnie twórczości artystycznej [PTD, s. 195] (MPL, s. 199).

Gary Saul Morson i Caryl Emerson w swojej pracy *Michaił Bachtin: Powstanie prozaiki* wyrażają następujący pogląd: „Dialog nie zawiązuje się (...) poprzez zwykłe przyglądanie się językowi (w tradycyjnym sensie tego wyrażenia). Dialog to pozajęzykowa cecha wszelkich wypowiedzi, dlatego nie mieści się on w obrębie lingwistyki (PDP, s. 183). Całe niezwykle złożone «życie słowa», które stoi w samym centrum myśli Bachtina, domaga się zatem nowej dyscypliny, zdolnej wykorzystać zdobycze «czystej lingwistyki», lecz jednocześnie obdarzonej mocą gruntownego jej przetworzenia, przekroczenia i zbudowania systemu refleksji krytycznej na temat procesów w niej zachodzących. Bachtin nadał owej dyscyplinie nazwę «metalingwistyka», co także tłumaczone jest niekiedy jako «translingwistyka». Związki metalingwistyczne nie dają się jednak zredukować do jakichkolwiek związków logicznych bądź językowych» (ME, s. 131). Autorzy cytowanej tu pracy odnoszą się także do wspomnianej powyżej kwestii „autorstwa” i rozważania swoje kończą takim oto wnioskiem: „Bachtin oraz Wołosinow (...) utrzymują zgodnie, iż język z samej swej istoty ma charakter dialogiczny, sprzeciwiając się jednocześnie poglądom, wedle których język stanowi jakiś system, otwarty lub zamknięty, statyczny lub dynamiczny. (...) Obaj myśliciele twierdzą, że język to nie autonomiczna bądź półautonomiczna całość *wchodząca w reakcję* z siłami pozajęzykowymi. Należałoby raczej powiedzieć, że owe siły pozajęzykowe *konstytuują* język oraz jego historię. Wynika stąd, że język należy zawsze rozpatrywać z «metalingwistycznego» (lub – zgodnie z terminologią Wołosinowa – «socjologicznego» punktu widzenia” (ME, s. 170). Tzvetan Todorov w swojej książce

zatytułowanej *Mikhail Bachtin: The Dialogical Principle* [Michaił Bachtin: Zasada dialogiczna] rozpoczyna rozważania na temat metalingwistyki od następującego cytatu z pracy Bachtina:

Po ustaleniu i określeniu przedmiotu rzeczywistego musimy z kolei przystąpić do zarysowania dokładnych granic przedmiotów stanowiących treść badań naukowych. Owym przedmiotem rzeczywistym jest człowiek społeczny, wyrażający siebie przy pomocy języka i innych środków (30, 292). Język oraz cały dyskurs obejmują w posiadanie zasadniczo całe ludzkie życie. Nie należy jednak sądzić, że taka wszechogarniająca i niesłuchanie złożona rzeczywistość może stać się przedmiotem jednej tylko nauki, tj. lingwistyki, oraz że da się ją zrozumieć wyłącznie poprzez zastosowanie metod lingwistycznych [30, 297] (TT, s. 24).

Todorov wyraża przekonanie, iż Bachtin mógł odwołać się do dwóch dziedzin pozwalających na dogłębne zbadanie owego „jedynego w swoim rodzaju przedmiotu”, a mianowicie do „lingwistyki” oraz do „beziemiennej nauki, którą można by nazwać socjologią”. W swoich ostatnich pracach Bachtin określa ją mianem *metalingwistyki*, co z kolei w pracy Todorova nazywane jest *translingwistyką* w celu wykluczenia jakiegokolwiek pomyłki. Todorov twierdzi także, iż najwłaściwszym terminem „pozostającym w powszechnym użytku, który dobrze pasuje do koncepcji Bachtina, jest zapewne słowo *pragmatyzm*. Nie będzie dużą przesadą określić Bachtina mianem współczesnego twórcy tej właśnie dyscypliny” (TT, s. 24). Według Todorova, „przedmiotem badań lingwistyki jest język oraz istniejące w nim podgrupy (tzn. fonemy, morfemy, zaimki itp.), zaś translingwistyka zajmuje się *dyskursem*, na który z kolei składają się indywidualne *wypowiedzi*. Rosyjski wyraz, podobny znaczeniowo do greckiego *logos*, można tłumaczyć jako «słowo» bądź «dyskurs». Bachtin posługuje się właśnie terminem „dyskurs” w swoich „analizach przedmiotu badań translingwistyki” (TT, s. 25). Katerina Clark i Michael Holquist w pracy zatytułowanej *Michaił Bachtin* opisują jej bohatera jako „filozofa wolności”, twierdząc, że „wolność w jego przekonaniu zasadza się nie na woli monologicznego Boga, nieuniknionym biegu historii czy też na ludzkich pragnieniach, lecz wypływa raczej z dialogicznej natury języka oraz społeczeństwa. Za pośrednictwem stworzonej przez siebie translingwistyki, Bachtin próbuje oddać sprawiedliwość poszczególnym jednostkom oraz zbiorowiskom społecznym” (CH, s. 11). Wartości kształtują się w procesie „autoryzowania”. Za sprawą naszych „wypowiedzi, (...) ustnych bądź pisemnych, (...) artykułujemy własną tożsamość pośród heteroglossji ideologicznych możliwości, jakie otwierają się przed nami w danej chwili. (...) Dzięki udzielaniu odpowiedzi w procesie nieustannego dialogu ze światem,

odtworzymy architekturę naszej odpowiedzialności. (...) Poruszone tu zagadnienia stanowią zaczątek filozofii języka, którą Bachtin nazwał «metalingwistyką», a którą my wolimy nazywać «translingwistyką» ze względu na zbanalizowanie terminu *meta-* w świecie zachodnim” (CH, s. 10). Przywołajmy w tym miejscu także słowa W.N. Wołosinowa pochodzące z jego książki *Marksizm i filozofia języka*: „Fundamentalny cel całej naszej pracy, a jest nim *produktywna rola oraz społeczna natura wypowiedzi*, domaga się konkretyzacji. Musimy przedstawić jej sens i znaczenie nie tylko na płaszczyźnie ogólnych bądź teoretycznych zagadnień filozofii języka, lecz także poprzez kwestie ściśle związane z całą nauką o języku” (MPL, XV). W rozdziale zatytułowanym „Interakcja werbalna”, Wołosinow przedstawia końcowe wnioski odnośnie do „socjologicznego” charakteru tego, co sam nazwał „języko-mową” (language-speech) lub „wypowiedzią werbalną”: „*Struktura wypowiedzi jest natury czysto socjologicznej*. Wypowiedź jako taka obowiązuje pomiędzy mówcami. Indywidualny akt mowy (w ścisłym sensie słowa «indywidualny») stanowi *contradictio in adiecto*” (MPL, s. 98). Warto przytoczyć tutaj inny jeszcze fragment pochodzący z tego samego rozdziału:

Faktyczna rzeczywistość języko-mowy to nie abstrakcyjny system form lingwistycznych, wyizolowana wypowiedź monologiczna, czy też psychofizjologiczny akt wprowadzenia jej w życie. Języko-mowa jest raczej społecznym wydarzeniem werbalnej interakcji zawartej w jednej lub kilku wypowiedziach. Wynika stąd, że *werbalna interakcja stanowi fundamentalną rzeczywistość języka*. (...) To tu właśnie język otrzymuje życie i podlega historycznym przemianom. Dzieje się to na płaszczyźnie konkretnej komunikacji werbalnej, nie zaś w obrębie abstrakcyjnego systemu form lingwistycznych, ani też w głębi psychiki indywidualnego mówcy (MPL, s. 94-5).

Metanomika Rosenstocka-Huessy

Metanomika Rosenstocka-Huessy wyrosła z kryzysów, jakie stały się udziałem jej twórcy w latach obejmujących swym zasięgiem okres I wojny światowej oraz czasy przed- i powojenne. Sens i znaczenie metanomiki wyjaśniają w dużej mierze trzy podstawowe dzieła Rosenstocka: *Koniec rewolucji* (1938), dwa tomy esejów wydane pod wspólnym tytułem *Socjologia* (1956 i 1958) oraz obszerny artykuł zatytułowany *In Defence of the Grammatical Method* (W obronie metody gramatycznej; 1939 i 1945). Sama definicja metanomiki (która będzie na pewno najbardziej interesująca dla osób obznajomionych z metalingwi-

styką Bachtina), pochodzi z owego ostatniego, dość „metodologicznego” eseju pt. *W obronie metody gramatycznej*:

Metanomika jawi się nam jako próba znalezienia Bożej obecności w najbardziej sprzecznych ze sobą wzorcach społeczeństwa. Chociaż wszystkie one mają podobny cel, to jednak posługują się odmiennymi metodami. Logika (bądź metoda dialektyczna) znajduje zastosowanie, gdy konieczne jest wyjaśnienie sprzeczności założeń (nic nie powstaje z niczego, a Bóg stworzył świat z niczego). Matematyka i fizyka borykają się z inną niezgodnością przesłanek: najmniejszą cząstką jest atom; nie, najmniejszą cząstką jest fala. Metoda gramatyczna (bądź dialogiczna) próbuje zaś rozstrzygnąć jeszcze inną sprzeczność: wszyscy ludzie są do siebie podobni; nie, wszyscy ludzie różnią się między sobą. Zauważmy, iż owo ostatnie założenie jest niejako centralnym punktem wszelkich zbliżających się problemów społecznych. Paradoks związany z funkcjonowaniem człowieka w społeczeństwie można wyrazić w następujący sposób: człowiek to istota odrębna, realizująca odrębne cele, a równocześnie jest to także współtowarzysz drogi dążący do urzeczywistnienia takich samych celów (kursywa moja, H. S.; DGM, s. 42).

Kluczem do zrozumienia i docenienia różnorodnych pism Rosenstocka-Huessy o charakterze bardziej metodologicznym bądź systematycznym oraz ich dość „nieortodoksyjnej” wymowy (w zestawieniu z ogólnie panującym sposobem przedstawiania wyników badań w sferze nauk społecznych), a także skłonności do używania neologizmów w rodzaju „metanomika”, jest na pewno dostrzegalne u ich autora przekonanie o tym, że umysł ludzki – wraz z rodzącymi się w nim metodologicznymi ideami – powinien odzwierciedlać namiętności i cierpienia przeżywane przez poszczególne jednostki oraz całe narody. W prologu do dzieła *Koniec rewolucji* (określonym przez jej autora mianem „Powojennego wstępu”), Rosenstock-Huessy przyznaje, że „wszystko, czego doświadczyliśmy w okopach wojny” i co stało się udziałem „pokolenia zabijanego, ranionego, osłabionego i zdziesiątkowanego w wyniku działań wojennych”, zostało później „przekazane w testamencie dzieciom jako niezatarta pamięć owego pokolenia”. Dla Rosenstocka-Huessy, historyka, prawnik, językoznawcy i filologa, wszystko to oznaczało, iż „uczeni nie mogą poddać się demobilizacji, dopóki wojna światowa nie zreformuje metody i przesłanek, jakimi kierują się pisząc historię” (OR, s. 3-5). Przeżycia wojenne Rosenstocka były punktem wyjścia do jego dzieł metodologicznych, a także doprowadziły do odrzucenia przezeń tradycyjnego sposobu pojmowania przyszłości jednostek, grup społecznych oraz narodów.

Przed swoim nawróceniem na chrześcijaństwo w wieku 18 lat, Rosenstock-Huessy bardzo dogłębnie pojął fakt, że „język jest mądrzejszy od tego, kto się nim posługuje. Żywy język ludzki zawsze przewyższa myślenie indywidualnego człowieka, który sądzi, że zdołał go opanować po mistrzowsku” (SST, s. 62-3). W roku 1902, licząc zaledwie 14 lat, Rosenstock zaobserwował, iż cały język (a zatem filologia, gramatyka, pisanie słowników, tworzenie skrowidzów, tłumaczenie oraz studiowanie historii) posiada dla niego szczególne znaczenie („lingwistyka mnie upoiła”), mimo iż wyraźnie brakowało mu w owym okresie zdolności do rozpoznania mocy tkwiących w mowie, tak bardzo przenikającej jego późniejsze życie i dzieła. W obszernym eseju autobiograficznym przyznał, że w latach 1902-1941 „mowa uczyniła ze mnie podnózek dla swojej nowej artykulacji. (...) Począwszy od roku 1902 żyję pod sztandarem mowy” (SST, s. 63).

W 1914 roku całe życie Rosenstocka-Huessy zmieniło się w sposób dramatyczny. Wybuch I wojny światowej wstrząsnął nim do głębi. To, co przeżył jako niemiecki oficer na froncie zachodnim, przekształciło go z błyskotliwego *Privatdozenta* w natchnionego rewolucjonistę chrześcijańskiego. Przemianę tę opisał w swoim podstawowym dziele z zakresu historii *Koniec rewolucji*, z którego warto przytoczyć następujące zdanie: „Każdy prawdziwy człowiek, doświadczając najbardziej wulkanicznych godzin własnego życia, zachowuje się tak, jak wszyscy ludzie podczas rewolucji” (OR, s. 708). We wstępie do owego dzieła, a także w jednym z jego rozdziałów zatytułowanym *Farewell to Descartes* [Pożegnanie z Kartezjuszem], Rosenstock-Huessy w taki oto sposób przedstawia nowe zadania i cele, które sam sobie wyznaczył:

Pomysł napisania tej książki sięga swymi korzeniami doświadczeń wyniesionych z okopów wojny. (...) Próba stworzenia nowej przyszłości dla zjednoczonych żołnierzy całej Europy, a dokładniej mówiąc – dla ich męstwa, na gruncie wspólnych przeżyć narzuconych przez Wojnę Światową, może powieść się tylko wtedy, gdy owo pokolenie, zabijane, ranione, osłabione i zdziesiątkowane w wyniku działań wojennych, zdoła przekazać w testamentie swoim dzieciom niezatartą pamięć o przeżytych doświadczeniach. Uczni nie mogą poddać się demobilizacji, dopóki wojna światowa nie zreformuje metody i przesłanek, jakimi kierują się pisząc historię (OR, s. 5).

Główny temat cytowanej tu pracy, czyli „stworzenie ludzkości”, zawdzięcza swoją „prostotę i uogólnienia przeżytej wojnie światowej. Za sprawą wydarzeń daleko wykraczających poza ludzką zdolność osądu, temat niniejszy pozwala nam wyraźnie rozgraniczyć pomiędzy ważnymi a błahymi doświadczeniami życia. Książka ta, jedynie dzięki cierpieniom

dziesiątek milionów ludzi, może teraz ująć historię świata jako autobiografię” (OR, s. 6). Przeżycia I wojny światowej przekonały Rosenstocka-Huessy, że „tylko cudem każdy z nas codziennie powstaje z otchłani śmierci społecznej”, dlatego „nie dbamy już wcale o kartezjańską metafizykę, która prowadzi ludzki umysł poza jego fizyczną śmierć w naturze”. Wszyscy raczej „próbujemy po omacku odnaleźć społeczną mądrość wykraczającą poza brutalne, «nomiczne» fakty w sferze ekonomii oraz poza wszelkie potworności wulkanu społecznego. (...) Fakt, że przeżyliśmy, wprawia nas w zdumienie. Wyłożona w tej książce metanomika społeczeństwa to wyraz zdziwienia ludzką zdolnością do przetrwania. Metanomika pojawia się poza (czyli «meta») nazbyt mechanistycznym i nomicznym brutalizmem chaosu społecznego. (...) Odkrycia na płaszczyźnie metanomyki tworzą ramy, wewnątrz których możemy radośnie celebrować życie, a także pozwalają wskrzesić wyczerpane już życie. (...) Wynika stąd, że metanomika zajmuje bardzo ważne miejsce w autobiografii całej rasy ludzkiej”.

Każde doświadczenie śmierci daje tym, którzy przeżyli, zdolność do wszczepienia drogo przez nich nabytego humoru w jakże silną i krzepką radość młodości. Ludzkość nigdy nie zdobywała wiedzy poprzez zapełnianie półek w bibliotekach świata. Powiedz mi zatem, że pragniesz doświadczyć swego życia jako jednego zdania w autobiografii rodzaju ludzkiego; powiedz mi, jak dalece gotów jesteś ponieść odpowiedzialność za błędy przeszłości. Jeśli okazesz mi swoje pragnienie identyfikacji z całą resztą ludzkości, wówczas ja będę już wiedział, czy twoja wiedza wypływa z doświadczenia śmierci i dlatego można nazwać ją metanomiką społeczeństwa, czy też jest ona jedynie twoją prywatną metafizyką (OR, s. 757-8).

W rozdziale zatytułowanym *Pożegnanie z Kartezjuszem*, pochodzącym z tego samego dzieła, Rosenstock-Huessy definiuje zadania stojące przed wszystkimi ludźmi:

Cogito ergo sum to teza – z uwagi na swoją rywalizację z teologią – bardzo jednostronna. Wszyscy myśliciele powojenni są wszakże bardziej pochłonięci zagadnieniem przetrwania prawdziwie ludzkiego społeczeństwa, aniżeli roztrząsaniem natury prawdziwego Boga czy prawdziwego charakteru natury. Postulując stworzenie prawdziwie ludzkiego społeczeństwa, jeszcze raz zadajemy pytanie o prawdę, lecz naszym podstawowym celem jest żywe urzeczywistnienie prawdy na łonie ludzkości. Prawda jest boska i w boski sposób została nam objawiona – *credo ut intelligam*. Prawda jest czysta i można opisać ją przy użyciu metody naukowej – *cogito ergo sum*. Prawda jest żywa i dlatego musi mieć swój odpowiednik społeczny – *Respondeo etsi mutabor* (odpowiadam, chociaż będę przemieniony) (OR, s. 740-1).

Rosenstock-Huessy wyjaśniając dokładniej znaczenie owej ostatniej maksymy twierdzi, iż „przypomina nam ona o fakcie, że ludzkie społeczeństwo zostawiło już za sobą etap zwyczajnej egzystencji, który dominuje w całej przyrodzie. (...) Będąc członkami społeczeństwa, musimy udzielać odpowiedzi, a czyniąc to dajemy świadectwo, iż znamy coś, czego nie zna żadna inna istota, a mianowicie – tajemnicę śmierci i życia. (...) Rewolucja, miłość oraz chwalebna praca noszą znamię wieczności, o ile wcześniej zostały powołane do istnienia przez ten znak, w którym Stwórca i Jego stworzenie stanowią jedno. *«Respondeo etsi mutabor»*. Żywe słowo zmienia bieg życia, życie zaś wyprzedza obecną już śmierć” (OR, s. 753). Sytuacja patowa powstała w następstwie I wojny światowej utwierdziła Rosenstocka w przekonaniu, że ludzkość stoi przed dylematem: „albo zagłada spowodowana poczuciem lojalności wobec jakiegoś narodowego bóstwa, albo nawrócenie na żywą wiarę” (OR, s. 728). „Relatywizm standardów ustanowionych przez poszczególne narody oznacza koniec ery modernistycznej wraz z jej świeckimi rewolucjami. Wojna światowa, a także związana z nią rewolucja październikowa, to ostatnia totalna rewolucja usiłująca przeprowadzić unifikację wszystkich ludzi”.

Wynika stąd, że dusza ludzka potrzebuje więcej niż tylko jednego wzorca. Absolutna moc przenikająca każdy poszczególny cel odeszła już w przeszłość. Zadanie stojące przed nami polega na poprowadzeniu życia ludzkiego przez cały ciąg różnych etapów i odpowiednio wybranych aktów przymierza. Nigdy już w naszym życiu nie może dominować jedno tylko przymierze. Miejsce po starym chrześcijańskim nawróceniu zostanie zajęte przez uroczystą i dobrze przemyślaną zmianę przymierza dokonano w sile wieku (OR, s. 729).

Odnosząc się u schyłku lat trzydziestych do filozofii Marksa, Rosenstock-Huessy twierdził, iż „minął już czas rewolucji noszących znamiona jakiegoś jednego typu czy rodzaju. Kiedy Marks odkrył zjawisko walki klasowej, zaczął równocześnie żywić przeświadczenie, że proletariusz stanie się ostatecznym typem człowieka przyszłości. (...) Naszym zaś zdaniem proletariusz jest zaledwie jednym etapem w życiu każdego człowieka oraz w życiu całej ludzkości”. Proletariusz bowiem nie potrafi rozpoznać potrzeby istnienia „różnorodności typów i powołań w obrębie wielu etapów życia” (OR, s. 730). „Wszystkie totalne rewolucje doprowadziły do zmian w porządku społecznym i ekonomicznym, a jednak żadna z nich nie mogłaby wybuchnąć, gdyby ludzie mówili wyłącznie o problemach ekonomicznych. Tajemnica każdego procesu rewolucyjnego polega na stopniowych przemianach w sferze słownictwa”. Charakterystyczne dla rewolucji październikowej jest to, że „przybrała ona pozory rewolucji

ekonomicznej z tego względu, iż wszystkie poprzednie rewolucje podkreślały drugą stronę porządku społecznego". Rewolucja październikowa przeoczyła natomiast fakt, że „społeczeństwo opiera się na ekonomii różnych sił, z których gospodarka (...) to tylko jedna siła. (...) Człowiek może wieść ludzkie życie, o ile potrafi wybierać wielorakie sposoby podejścia do organizacji ludzkości. Człowiek nie może być ograniczony wyłącznie do jednego systemu społecznego lub ekonomicznego" z tego prostego powodu, że „systemy są dziełem rąk ludzkich" i nikt nie powinien „być niewolnikiem swoich własnych narzędzi" (OR, s. 732). Przedstawione tu poglądy Rosenstocka-Huessy, a pochodzące sprzed sześćdziesięciu lat, miały w sobie element proroctwa. „Wiek rewolucji totalnych już się skończył. Wydaje się, że tematem przewodnim nadchodzących stuleci będzie zjednoczone społeczeństwo, które pomieści w sobie całą różnorodność cech plemiennych i typów narodowych. (...) Nasze wspólne doświadczenie zmusza nas teraz do przyjęcia nowej koncepcji rewolucji światowych" (OR, s. 733).

W eseju zatytułowanym *W obronie metody gramatycznej* Rosenstock-Huessy wyraża pogląd, iż „metanomika (bądź meta-etyka) jawi się (...) jako rezultat ogromnego zamieszania spowodowanego nachalną propagandą odmiennych systemów, stylów życia i norm społecznych, która nieustannie atakuje nasze uszy" (DGM, s. 41-3). Meta-logika, uprawiana przez św. Anzelma oraz Tomasza z Akwinu, skoncentrowana była na pogodzeniu sprzecznych ze sobą twierdzeń teologicznych, zaś meta-estetyka zajmowała się pogodzeniem sprzecznych twierdzeń fizycznych, opisujących narodowe bądź geograficzne ciała i masy. Z kolei „metanomika wielkiego społeczeństwa" zawiera się w „meta-etycznym dążeniu do synchronizacji wzajemnie wykluczających się społecznych wzorców zachowania (...) i mieści w sobie sprzeczne modele życia". Stworzona przez Rosenstocka metoda gramatyczna oraz cała filozofia mowy „ma służyć jednemu określönemu celowi, a jest nim poszerzenie prawa statutowego każdego społeczeństwa o metanomikę wyjaśniającą i zarazem zaspokajającą nasz entuzjazm wobec synchronizacji tego, co nierównoczesne, wobec starości i młodości, czerni, brązu i bieli, rządu i anarchii, prymitywizmu i wyrafinowania, inteligencji i prostactwa, niewinności i doświadczenia. Proces ten miałby odbywać się w pokoju i uczynić z nas jedno społeczeństwo". Meta-logika (zaabsorbowana teologią i umysłem), metafizyka (pochłonięta badaniem natury) oraz opisywana tu metanomika, posiadają pewną wspólną cechę, a jest nią „próba znalezienia Bożej obecności w najbardziej sprzecznych ze sobą wzorcach społeczeństwa". Metoda gramatyczna (bądź dialogiczna) osadzona jest na gruncie paradoksu społecznego, który przedstawić można jako parę twierdzeń: „wszyscy ludzie są do siebie podobni; nie, wszyscy ludzie różnią się między sobą". Dotykamy w tym miejscu

centralnego punktu „wszelkich zbliżających się problemów społecznych. Paradoks związany z funkcjonowaniem człowieka w społeczeństwie można wyrazić w następujący sposób: człowiek to istota odrębna, realizująca odrębne cele, a równocześnie jest to także współtowarzysz drogi, dążący do urzeczywistnienia takich samych celów” (DGM, s. 42).

Mowa podtrzymuje oś czasu i oś przestrzeni każdego społeczeństwa. Dzięki metodzie gramatycznej stajemy się świadomi istnienia owego procesu społecznego. Prawdę tę możemy również ująć w następujący sposób: gramatyka odgrywa rolę fundamentu wszelkiej meta-etyki społecznej. Omawiając powyżej sens i znaczenie przedstawianej tu nowej dyscypliny naukowej, uznaliśmy za najwłaściwsze nazwać ją nie „meta-etyką”, lecz „metanomiką społeczeństwa”, a to ze względu na fakt, iż ekonomia, bionomika oraz teonomia zajmują się badaniem i analizą praw (*nomoi*) obowiązujących w różnych sferach nauki.

Zastosowanie owego nowego narzędzia ma na celu synchronizację tego wszystkiego, co nierównoczesne. Zwróćmy ponadto uwagę, iż dzięki nauczaniu osiągamy ten sam cel, lecz na płaszczyźnie empirycznej. Każda osoba pragnąca zgłębiać nauki społeczne musi bezwzględnie zyskać sposobność osobistego i namacalnego doświadczenia pokoju. Pokój bowiem nie jest nigdy wynikiem dedukcji umysłowej. (...) Terminem, który najlepiej wyraża istnienie owego paradoksu społecznego, jest „pokój”. Ludzie różniący się między sobą, lecz żyjący w pokoju, potrafią określić własną tożsamość (ibid, s. 42-3).

Metoda gramatyczna oraz krzyż rzeczywistości

Pierwsze strony cytowanego powyżej eseju przynoszą najbardziej przejrzyste sformułowanie celu i zastosowania metody gramatycznej. Esej ów zawiera ponadto doskonałą ilustrację wewnętrznych powiązań między metodą gramatyczną a stworzonym przez Rosenstocka-Huessy pojęciem krzyża rzeczywistości. Porównanie niniejszego eseju z pochodzącym z wcześniejszego okresu wstępu do *Practical Knowledge of the Soul* [Duszoznawstwo stosowane] pozwala przekonać się o wierności Rosenstocka wobec swoich pierwotnych obserwacji i wniosków na tym właśnie polu. Artykuł *W obronie metody gramatycznej* rozpoczyna się od stwierdzenia, iż „gramatyka (...) może pełnić w przyszłości rolę narzędzia badań społecznych”.

Przywołajmy na pamięć choćby zdumiewający rozwój dialektyki i matematyki, które przebyły kolosalną drogę od czasów starożytnych dokonań na polu analityki oraz arytmetyki do współcze-

snych osiągnięć w tych dziedzinach. Podobnie gramatyka wzniesie się kiedyś ponad suche fakty zapisane w nudnych księgach i otworzy przed nami wrota do prawdziwego skarbcza kryjącego bogactwo wiedzy o społeczeństwie (DGM, s. 9).

Całkowita destrukcja języka niemieckiego w latach 1933-39 należała, wedle opinii Rosenstocka-Huessy, „do najbardziej gwałtownie przebiegających procesów historycznych wszystkich czasów – w tym wypadku odnośnie do sfery rozumu i mowy”. Analizując dokładniej ową destrukcję języka, Rosenstock utwierdził się w przekonaniu, iż „nauka zajmująca się takim krwiobiegiem społeczeństwa [tj. językiem] (...) powinna zostać wyniesiona do rangi badań społecznych” (DGM, s. 10).

O prawdziwie oryginalnym badaniu społecznym możemy mówić tylko wówczas, gdy potrafimy opracować metodę, która nie będzie zapożyczona z teologii ani nauk przyrodniczych. W niniejszej rozprawie zamierzamy dowieść – poruszając się na płaszczyźnie gramatyki, teologii oraz filozofii naturalnej – że metoda taka istnieje, a jej praktyczne zastosowanie może połączyć we wspólnym dążeniu do tego samego celu katolików, protestantów oraz wolnomyślicieli. Bez owej jedności wśród wszystkich stron, oddanych badaniom społecznym, różne środowiska intelektualne pozostaną podzielone i bezradne wobec wybuchających na świecie konfliktów i wojen. (...) Musimy odkryć wspólną płaszczyznę porozumienia pozwalającą zbudować adekwatną teorię społeczną (DGM, s. 11).

Jedność mowy – zarówno w sferze indywidualnej, jak i zbiorowej – stanowiąca autentyczne, duchowe biografie wszystkich zainteresowanych nią stron, może odkryć przed nami całe swoje bogactwo tylko w punkcie przecięcia się co najmniej czterech wektorów odzwierciedlających przestrzenne i czasowe osie naszego życia. W swoim dwutomowym dziele *Socjologia*, a także w *Duszoznawstwie stosowanym* i innych pracach, Rosenstock-Huessy wielokrotnie daje wyraz przekonaniu, iż dualizmy w rodzaju „przedmiot-podmiot” *nigdy* nie zdołają dokładnie opisać jakiegokolwiek sytuacji. Sam siebie określał często mianem „filozofa odrzucającego czyste myślenie”, a to właśnie z uwagi na swą niechęć do przeprowadzania polaryzacji, tak charakterystycznej dla typowych systemów filozoficznych. Wykorzystanie czterech wektorów krzyża pozwoliło mu zachować z jednej strony rozróżnienie na podmiot i przedmiot, a także na przestrzeń zewnętrzną i wewnętrzną (oś przestrzenna krzyża rzeczywistości), z drugiej zaś – oddać sprawiedliwość ludzkiemu zanurzeniu w czasie – dwa pozostałe wektory krzyża obrazują bowiem przeszłość i przyszłość lub, innymi słowy, trajektyw-

ność i pretektywność. Rosenstock-Huessy tak objaśnia stworzony przez siebie model:

Wybór terminów „pretektywny” oraz „trajektywny” został podyktowany szeroko rozpowszechnioną tradycją, która dzieli świat na umysł i ciało, na podmioty i przedmioty. Uznaliśmy, że nie należy ignorować owych głęboko zakorzenionych pojęć z dziedziny logiki. Naszym zamiarem było stoczenie bitwy na polu wyznaczonym przez tradycję klasyczną, a zarazem uczynienie miejsca dla dwóch jeszcze aspektów rzeczywistości, których symbolem jest puchar czasu. Każdy puchar czasu zawiera w sobie przedmiot i podmiot, bowiem przyszłość da się określić za pomocą trybu pretektywnego (czyli rozkazującego), zaś przeszłość pozwala się zbadać dzięki trybowi trajektywnemu (czyli oznajmującemu), znajdującemu swój pełny wyraz w opowiadaniu (IRS, s. 25).

Krzyż rzeczywistości jest szczególnie przydatny w analizie wszystkich tych zjawisk, które niszczą jedność. Zło anarchii polega na tym, że „ludzie należący do różnych grup bądź klas nie potrafią działać wspólnie”, zaś dekadencja rujnuje nasze poczucie przyszłości, ponieważ ludziom „brak chęci i wytrwałości, by wytyczyć następnemu pokoleniu ścieżki, którymi mogłoby ono kroczyć”. Z kolei rewolucja zadaje gwałt całej przeszłości oraz istniejącemu już porządkowi, natomiast wojna zmusza dane państwo do „zagarnięcia jakiegoś zewnętrznego terytorium”. W obrębie krzyża rzeczywistości wojna i anarchia to niejako zewnętrzna i wewnętrzna przestrzeń społeczna, którą Rosenstock-Huessy definiuje w następujący sposób:

Analizując owe dwa zjawiska, tj. anarchię i wojnę, stajemy przed koniecznością rozgraniczenia pomiędzy wewnętrzną i zewnętrzną przestrzenią istniejącą w społeczeństwie. Przestrzeń – także na płaszczyźnie społecznej – ma bowiem taki właśnie dwojaki charakter: jej obszar zewnętrzny można zawsze oddzielić od obszaru wewnętrznego (...) za pomocą jakiejś linii granicznej (DGM, s. 13).

Dekadencja oraz rewolucja dokonują spustoszeń na innym polu: niszczą one samą możliwość nadejścia przyszłości, a także konieczność istnienia przeszłości, co jest niezbędne dla rozwoju każdego zdrowego społeczeństwa. Zdaniem Rosenstocka krzyż rzeczywistości stanowi „bardzo solidny punkt oparcia do podania opisu systemu społecznego”. „Owe dwie osie czasu i przestrzeni, których końce wyznaczają przeszłość, przyszłość, obszar wewnętrzny i zewnętrzny, są czymś więcej niż tylko werbalnymi definicjami porządku społecznego. Ich szczególna wartość polega na tym, że nie wymykają się wspólnemu doświadczeniu

ludzkiemu". Opisywane przez niego prawdy społeczne „nigdy nie tracą swojej aktualności, podobnie jak twierdzenia matematyczne i logiczne”. Tylko wówczas, gdy ludzie poczują się zagrożeni w którymś z „aspektów czasu i przestrzeni”, zaczynają sobie uświadamiać istnienie procesów społecznych, a także konieczność ich zachowania i scalenia w jedno. Walka o przywrócenie zdrowia społecznego ma wiele cech wspólnych ze wspomnianym już powyżej postulatem Williama Jamesa o zaprowadzenie „moralnego równoważnika wojny”. Kiedy jeden z aspektów czasu i przestrzeni ulega zachwianiu, ludzie zdają sobie sprawę, jak ważne jest „nieustanne zachowywanie równowagi pomiędzy wszystkimi czterema tendencjami”. Jeśli nie uczynimy nic z zagrażającymi nam niebezpieczeństwami ze strony wojny, rewolucji, anarchii i dekadencji, wówczas „nie może być mowy o skutecznych analizach społecznych”. Owe cztery rodzaje zła da się powiązać z czterema zadaniami stojącymi przed wszystkimi badaniami społecznymi, których celem jest przywrócenie stałej równowagi na płaszczyźnie życia społecznego:

Badania społeczne są niejako więźniami rzeczywistości i poruszając się po obszarze wyznaczonym przez krzyż rzeczywistości, muszą zmierzać do podtrzymywania w świecie wiary, siły, jedności i wzajemnego poszanowania – wszystkich tych czterech wartości jednocześnie. Badania społeczne polegają zatem w istocie na próbie zachowywania owej nieustannej równowagi (DGM, s. 14).

Można zaryzykować twierdzenie, że zasadnicza wartość omawianego tu eseju (*W obronie metody gramatycznej*) polega na stosunkowo przejrzystym zaprezentowaniu metody gramatycznej oraz przedstawieniu konkretnych przykładów jej zastosowania. Bardziej teoretyczny wykład stworzonej przez Rosenstocka metody znajdujemy w jego dwutomowym dziele *Socjologia* (1956 i 1958), a także późniejszej obszernej pracy poświęconej mowie i zatytułowanej *Die Sprache des Menschengeschlechts* [Mowa ludzkości], wydanej w 1964 roku. Dokonany przez Rosenstocka opis różnych typów zła społecznego to doskonała ilustracja jego metody oraz związanego z nią ściśle znaczenia mowy ludzkiej. Anarchia, wojna, dekadencja i rewolucja „rania język”, bowiem tylko mowa broni społeczeństwo przed zapadnięciem na którąś z tych czterech chorób. Nie przypadkiem zatem Rosenstock-Huessy zatytułował trzeci podrozdział swojego eseju stwierdzeniem: „Społeczeństwo żyje dzięki mowie, a pozbawione mowy umiera”. Ludzie mówią powodowani potrzebą oraz lękiem; boimy się, że dekadencja, anarchia, wojna bądź rewolucja zniszczą społeczne osie czasu i przestrzeni, które „wszystkim członkom społeczeństwa dają poczucie orientacji i ukierunkowania”. Aby zapobiec społecznej dezintegracji, ludzie prowadzą umysłowe dociekania,

ustalają prawa, opowiadają sobie bajki i śpiewają. „Świat zewnętrzny stanowi przedmiot badań prowadzonych przy użyciu rozumu; przyszłość zostaje zdobyta dzięki sformułowaniu praw; przeszłość jest treścią opowieści, zaś wewnętrzna jedność znajduje swój wyraz w pieśni”.

Człowiek pozbawiony artykułowanej mowy traci orientację w czasie i przestrzeni, a całe społeczeństwo natychmiast pogrąża się w chaosie. Jeśli zatem mowa jest lekarstwem przynoszącym społeczeństwu wyzwolenie od gnębiącej je dysharmonii i nieciągłości w czasie i przestrzeni, to gramatyka jawi się jako najbardziej skuteczne narzędzie opisu społeczeństwa (DGM, s. 16).

Za sprawą metody gramatycznej stajemy się świadomi „swojego miejsca w historii (ukierunkowanie ku przeszłości), w świecie (kierunek na zewnątrz), w społeczeństwie (ukierunkowanie ku wnętrzu), a także na polu własnego przeznaczenia (kierunek ku przyszłości)”. Metoda gramatyczna „przyczynia się również do rozwoju mowy”, dzięki czemu zyskujemy siłę, by umieć określić swoje „miejsce i orientację” w świecie. Rosenstock-Huessy twierdzi, że „gramatyka to samoświadomość języka, podobnie jak logika to samoświadomość procesu myślenia”. Należy jednak podkreślić, że Rosenstock mówiąc o języku jako środku pozwalającym osiągnąć jedność społeczną i pokój, zawsze odnosi go do osi przestrzeni i czasu każdego społeczeństwa.

Tylko dzięki mowie ludzie zyskują doświadczenie tego samego czasu oraz potrafią cieszyć się wzajemnym szacunkiem i poczuciem bezpieczeństwa. Mowa jest wewnętrznie związana z czasem i przestrzenią. Bez niej interpretacja owych dwóch wymiarów nie byłaby możliwa. Tylko wówczas, kiedy mówimy do innych (bądź do siebie samych), zakreślamy jednocześnie linię oddzielającą przestrzeń, w której mówimy, od całej reszty świata zewnętrznego, o którym mówimy. (...) Podobne zjawisko możemy zaobserwować także w odniesieniu do czasu. Tylko dzięki mowie potrafimy wyznaczyć chwilę teraźniejszą znajdującą się pomiędzy przeszłością a przyszłością (DGM, s. 20-1).

Imiona i kalendarze

Dyskusja bądź opis dzieła Rosenstocka-Huessy nie może jednak pomijać imion i kalendarzy, a to ze względu na ich rolę w zrozumieniu naszego miejsca w historii oraz w autobiografii Człowieka Zachodu. Myślą przewodnią *Końca rewolucji* jest przedstawienie imion jako łączników z historią. Analiza owej pracy pozwala nam znaleźć wspólne cechy między myśleniem „kalendarzowym” Rosenstocka-Huessy a jego

filozofią mowy oraz krzyżem rzeczywistości. Nie przypadkiem zatem wśród ostatecznych wniosków *Końca rewolucji* pojawia się następujące stwierdzenie: „Odrodzenie Języka» to zapewne bardzo trafne określenie opisujące proces rewolucji. Dzięki niemu bowiem wszystkie istoty mogły przetrwać w szóstym dniu stworzenia”. W omawianej tu pracy Rosenstock połączył ze sobą kalendarze historii świata oraz osobistą biografię po to, aby „odczytać historię świata jako naszą własną autobiografię. Kalendarzowy sposób myślenia przydziela niejako czasowi, historii oraz imionom właściwe im miejsce w rozwoju naszych autobiografii”. Myślenie kalendarzowe czyni także zadość *milenijnemu* aspektowi filozofii Rosenstocka, tak wyraźnie dostrzegalnemu we wszystkich jego pracach. Mowa, czas i historia mogą istnieć tylko w połączeniu ze sobą. Nasze imiona wiążą nas z różnorodnymi wszechświatami dyskursu, które wykraczają daleko poza jednostkowy byt! Imiona, w swej warstwie zasadniczej, świadczą o więzach łączących nas z domem, narodem bądź samą historią. „Dom obejmujący czasy od Mojżesza do Edwarda był oznaką duchowej jedności spajającej dwa lub trzy pokolenia, a także wewnętrznego *sanctum* i przestrzeni wpisanej w krzyż rzeczywistości, którego centrum nie znajduje się w żadnej poszczególniej osobie”. Rosenzweig i Rosenstock-Huessy zgodnie twierdzili, że Bóg, człowiek i świat oraz stworzenie, objawienie i odkupienie, w połączeniu z mową, czasem, imionami i historią, tworzą tak silny związek, że pominięcie choćby jednego elementu umniejsza cały ludzki potencjał i nasze rozumienie obecnej w nim dynamiki. *Koniec rewolucji* jawi się jako prawdopodobnie pierwsza próba podjęta w ostatnich latach w celu opisanie historii europejskiej przy użyciu wymienionych powyżej składników i tematów. Myślenie kalendarzowe widzi zatem dziedzictwo ludzkości przez pryzmat świąt, wakacji, świętych dni oraz rewolucji narodowych. Owe kalendarze oznaczają wspólną pamięć kultury zachodniej i nasze dążenia do określenia wszystkiego tego, co warto zachowywać, pamiętać i czego przestrzegać. Również tutaj Rosenstock-Huessy czyni użytek ze swojego krzyża rzeczywistości. W tym przypadku zastosowanie go odsłania przed nami elementy składające się na terażniejszość ludzką, które znajdują się na przecięciu czterech kalendarzy mowy reprezentujących sobą naturę, historię świecką, historię świętą (czyli historię Kościoła) oraz nasz własny, ściśle osobisty kalendarz. Jako osoby, żyjemy na skrzyżowaniu dróg, „w punkcie przecięcia czterech wektorów: pierwszy z nich zmierza w stronę przeszłości, drugi – ku przyszłości, trzeci kieruje się ku obszarowi wewnętrznemu i mieści w sobie nasze uczucia, pragnienia i marzenia, czwarty wektor biegnie z kolei w stronę obszaru zewnętrznego i obrazuje wszystko to, co musimy zwalczać, wykorzystywać, akceptować bądź ignorować”.

Analiza dzieł Rosenstocka-Huessy przypomina pełną przygodę podróż do tajemnic i zagadek bytu ludzkiego. Jeśli filozofia mowy opisana na płaszczyźnie metanomiki oraz krzyża rzeczywistości ma jakiekolwiek znaczenie, to – z samej definicji – musi ona dotyczyć każdego aspektu życia człowieka. Nigdy jeden tylko styl nie zdoła ożywić pozostałych. Jedynie harmonijne scalenie różnorodnych stylów, które niosą w sobie zdolność do słyszenia i mówienia, może zapoczątkować ciągle stwarzanie i zachowywanie prawdziwie ludzkiego społeczeństwa, czyli innymi słowy, może ono domalować ciąg dalszy fresku Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej. Potrzeba takiej właśnie harmonii lub – wedle określenia Bachtina – polifonii została wyrażona przez Rosenstocka-Huessy w następujący sposób:

Ludzkość nie próbuje przemawiać jednym tylko językiem. Ludzie nie powtarzają monotonnie ciągle tych samych słów. Dzieje się tak dlatego, że w obrębie każdego dialogu dwaj partnerzy przyjmują odmienne role, reprezentują różne punkty widzenia oraz używają innych argumentów. Różnorodność to sedno prawdziwej mowy przepływającej pomiędzy ludźmi. (...) Dzięki istnieniu wielorakich dialektów uświadamiamy sobie coraz mocniej niezliczone kłótnie, rozmowy i dysputy toczące się pomiędzy ludźmi w przeszłości. Owe wzajemne powiązania znajdują się u stóp wieży Babel i są przedmiotem studiów językoznawców, posługujących się jednak dość dziwną metodą, polegającą na opisie każdego języka z osobna. Każdy ludzki język ma swoją własną, charakterystyczną dlań mowę. Każda mowa z kolei da się przełożyć na język uniwersalny, kryjący się poza jednym szczególnym językiem. Dzięki przekładowi wszystkie języki pozostają ze sobą w kontakcie (OR, s. 738).

Zgodnie z poglądami Rosenstocka-Huessy, mowa to środek, za sprawą którego stajemy się świadomi naszej różnorodności i wzajemnych powiązań. Mowa uświadamia nam także, iż to dzięki niej właśnie potrafimy uleczyć niezgodę wśród ludzi oraz stworzyć prawdziwie ludzkie warunki istnienia na naszej planecie.

Kiedy Bóg powiedział: „Uczyńmy człowieka, historycznego człowieka, pełnego różnorodności”, pozwolił zarazem, by wszystkie te różne grupy ludzi przemówiły za siebie. Każde plemię i każdy naród zrodziły się jako jeden konkretny język. Kiedy ludzie powołani zostali do istnienia, zaczęli oni ze swej strony określać fakt swego istnienia przy pomocy nowych imion. Żadne inne stworzenia nie otrzymały swego bytu przy akompaniamencie takiego spontanicznego przemawiania własnym głosem. Kiedy zaś nowi ludzie byli powoływani do istnienia, zostali tak bardzo poruszeni przez żywe słowo, że odtąd określali już zawsze ów

nowy etap życia ludzkości jako „przed” i „po” wielkim wydarzeniu (OR, s. 707).

Przypomnijmy w tym miejscu inne jeszcze słowa Rosenstocka: Tajemnica każdego procesu rewolucyjnego polega na stopniowych przemianach w sferze słownictwa (OR, s. 732).

W roku 1958 Rosenstock-Huessy, liczący wówczas siedemdziesiąt lat, odebrał doktorat honoris causa z teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Münster. Tam to został określony mianem „Magus des Nordens” (Czarnoksiężnik Północy) oraz ogłoszony „Hamannem dwudziestego wieku”. Podobnie jak J.G. Hamann (1730-1788), Rosenstock nieustannie wbijał zęby w „kość języka”. Chociaż obaj myśliciele działali w całkowicie odmiennych warunkach społecznych i intelektualnych, podobieństwa ich prac odnoszących się do potencjalnie sakramentalnej mocy ludzkiej mowy są uderzające. Porównajmy dla przykładu dwa wyjątki z prac obu filozofów. Pierwszy z nich jest autorstwa Hamanna:

Nie znam żadnych wiecznych prawd oprócz tych, które mają niezmiennie doczesny charakter. Nie mówię także o fizyce czy teologii. Język w moim przekonaniu to matka rozumu i objawienia, to ich Alfa i Omega. Pytanie, jakie sobie zadaję, nie brzmi: „Czym jest rozum?”, lecz raczej „Czym jest język?” (J.G. Hamann do F.H. Jacobiego, 1785, 1784 i 1787; SST, s. 107).

A oto wyjątek z listu Rosenstocka-Huessy:

Doczesny charakter mojego myślenia jest w istocie moją Alfą i Omegą, która pozwala mi uchwycić wszystkie rzeczy z nową świeżością. Mowa odzwierciedla taki sposób postępowania i ukazuje się nawet temu, kto długo znajdował się pod wpływem filozofii. Z tego właśnie powodu wolę zgłębiać i analizować mowę aniżeli rozum (Rosenstock-Huessy do Franza Rosenzweiga, 28. 10. 1916; JDC, s. 119).

Dla obu myślicieli mowa (bądź wedle określenia Hamanna – werbalizm) stanowiła *via media* pomiędzy Scyllą a Charybdą dyskursu filozoficznego i teologicznego. Każdy z nich przypisywał mowie charakter sakramentalny i upatrywał w niej odpowiedzi na ówczesne zaabsorbowanie sztucznymi i abstrakcyjnymi systemami, będącymi spuścizną po okresie Oświecenia oraz pochodną dziewiętnastowiecznego niemieckiego idealizmu, historyzmu oraz pozytywizmu (por. H. Stahmer „*Speak That I May See Thee*”: *Studies in Religious Language*, Nowy Jork 1968).

Często słyszy się od osób próbujących wgłębiać się w prace Rosenstocka-Huessy skargi na bardzo trudny styl autora, niezwykle dobór tematów oraz bardzo niekonwencjonalną i niełatwą do zaklasyfikowania

metodę analizy języka, czasu i historii. Trudności takie są najbardziej uciążliwe dla tych, którzy studiowali wcześniej teologię, filozofię analityczną, socjologię czy prawo. Wydaje się, że wyjaśnienie owych problemów leży z jednej strony w bardzo szerokiej wiedzy Rosenstocka-Huessy, znacznie wykraczającej poza zwyczajny program kształcenia w każdej z wymienionych powyżej dziedzin; a z drugiej – w jego posługiwaniu się nieznanymi praktycznie pojęciami, takimi jak: „myślenie gramatyczne”, „krzyż rzeczywistości”, „mowo-myślenie” (*speech-thinking*) oraz „mowo-listy” (*speech-letters*). Wy tłumaczenia wielu trudności można też szukać na płaszczyźnie bardzo osobistego stylu pisarstwa Rosenstocka-Huessy. Poprzez swoje prace gwarzy on niejako z czytelnikiem, kieruje doń różne zaproszenia i wyraża wdzięczność za samą możliwość takiego kontaktu. Jego styl nosi cechy typowych mowo-listów, które zostały określone przez niego oraz Franza Rosenzweiga jako niesystematyczne, niedokończzone i nieodgadnione. Rosenstock, podobnie jak czynił to także Rosenzweig, stale *przemawia* w swoich pracach do czytelnika, stale próbuje utrzymać jego uwagę i nawiązać z nim głębszą rozmowę czy dialog. Styl pisarski Rosenstocka zawrzeć można w jednym krótkim zdaniu pochodzącym z listu Friedricha H. Jacobiego do J. G. Hamanna (18. 11. 1784): „Mów, abym mógł Cię zobaczyć!” To, co Rosenstock pisał, było zawsze poddane kontroli jego głosu, zaś jego umysł i myśli znajdowały się na łasce *mowy artykułowanej*, której zresztą pilnie służyły. Wszelkie zatem trudności, jakie napotyka czytelnik w zrozumieniu sensu i znaczenia metody gramatycznej bądź krzyża rzeczywistości, stają się jeszcze większe za sprawą ciągłego dążenia Rosenstocka do traktowania słowa pisanego jako formy przekazu ustnego.

Sam Rosenstock-Huessy przyznaje, iż jego styl pisarski był równie niekonwencjonalny jak całe jego życie. Takie właśnie stwierdzenie znalazło się w jednej z ostatnich prac, opublikowanej wkrótce przed śmiercią myśliciela w 1973 roku. Mowa tu o dziele zatytułowanym *Nie jestem filozofem czystego myślenia*, wydanym w roku 1970. W przedmowie do tegoż dzieła napisanej przez W. H. Audena znalazły się takie oto słowa: „Mówi się, że dobre wino nie potrzebuje żadnego krzaka. Tym niemniej, muszę ostrzec wszystkich, którzy stykają się po raz pierwszy z pracami Rosenstocka-Huessy, (...) że prawdopodobnie doświadczą trudności w rozumieniu pewnych aspektów jego filozofii. To właśnie stało się także moim udziałem. Rosenstock określa siebie niekiedy mianem jedyne go człowieka zdolnego w pełni zgłębić prawdę o Historii i Języku. Jeśli jednak czytelnik nie zniechęci się pierwszymi trudnościami, z całą pewnością zostanie sowicie wynagrodzony. Co więcej, stanie przed koniecznością przyznania racji autorowi i pojmie, że istotnie odkrył on przed nami wiele prawd niedostępnych przedtem minionym

pokoleniom". Cytując motto Rosenstocka-Huessy „*Respondeo etsi mutabor*” (Odpowiadam, choć będę przemieniony), Auden konkluduje: „Przemawiając w swoim tylko imieniu, mogę oświadczyć, iż dzięki wsłuchiowaniu się w słowa Rosenstocka, zostałem przemieniony” (IIT, VII).

Skróty tytułów prac cytowanych w tekście

Michaił Bachtin

- CH Clark i Holquist *Mikhail Bakhtin*, Belknap Press, Cambridge 1984.
- DI Michael Holquist, wyd. Przekł. Caryl Emerson i Michael Holquist *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin* [Wyobraźnia dialogiczna. Cztery eseje M. M. Bachtina], Univ. Texas Press, Austin 1981.
- ME Morson i Emerson *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics* [Michaił Bachtin. Powstanie prozaiki], Stanford Univ. Press, Stanford 1990.
- MPL W.N. Wołosinow *Marxism and the Philosophy of Language* [Marksizm i filozofia języka], Harvard Univ. Press, Cambridge 1973.
- PDP *Problems of Dostoevsky's Poetics* [Problemy poetyki Dostojewskiego], wyd. i przekł. ang. Caryl Emerson, Univ. Minnesota Press, Minneapolis 1984.
- PTD *Problemy twórczości Dostojewskiego* [Problemy twórczości Dostojewskiego], Priboi, Leningrad 1929, przekł. ang. Morson i Emerson.
- TT Tzvetan Todorov *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle* [Michaił Bachtin. Zasada dialogiczna], Univ. Minnesota Press, Minneapolis 1984.

Eugen Rosenstock-Huessy

- BB Eugen Rosenstock-Huessy *Bibliography/Biography* [Bibliografia /Biografia], Four Wells Press, Nowy Jork 1959.
- CF Eugen Rosenstock-Huessy *The Christian Future: Or The Modern Mind Outrun* [Przyszłość chrześcijaństwa albo nowoczesny umysł pozostawiony w tyle], Harper & Row, Nowy Jork 1966.
- DGM *In Defense of the Grammatical Method* [W obronie metody gramatycznej], w: Rosenstock-Huessy *Speech and Reality* [Mowa i rzeczywistość], Vermont, Norwich 1970.

- IIT Eugen Rosenstock-Huessy *I Am an Impure Thinker* [Nie jestem filozofem czystego myślenia], Argo Books, Norwich, Vermont 1970 (Przedmowa: W.H. Auden).
- IRS Eugen Rosenstock-Huessy *The Individual's Right to Speak and Some Final Terms of Grammar* [Prawo osoby do posługiwania się mową i kilka ostatecznych terminów gramatycznych], wydane prywatnie, 1946.
- OR Eugen Rosenstock-Huessy *Out of Revolution* [Koniec rewolucji], Argo Books, Norwich, Vermont 1969.
- SR Eugen Rosenstock-Huessy *Speech and Reality* [Mowa i rzeczywistość], Argo Books, Norwich, Vermont 1970.
- SST Harold Stahmer „*Speak That I May See Thee!*”: *The Religious Significance of Language* [”Mów, abym mógł cię zobaczyć!” Religijne znaczenie języka], Macmillan, Nowy Jork 1968.

Przełożyła z angielskiego Aneta Nowak

Harold M. STAHER

EUGEN ROSENSTOCK-HUESY (1888-1973) & MIKHAIL BAKHTIN (1895-1975) SPEECH, THE SPIRIT, AND SOCIAL CHANGE³

Summary

Bakhtin and Rosenstock-Huessy discovered that the religious power of speech and language arose out of life crises – that their theoría stemmed from their praxis, from the encounter of their minds, intel-

³ H. M. Stahmer is Professor Emeritus of Religion and Philosophy, University of Florida, Gainesville, Florida. – This is a slightly abridged version of the paper presented in May of 1993 at the Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow, Poland. Earlier versions were presented at a 1992 Dartmouth College Conference on „The Renewal of Russian Spiritual Life: Its Relation to the Emergence of Democratic Institutions”. and in March of 1993 in Moscow, Russia, at a Conference on „Russian Philosophy and the Russia of Today”. Both conferences were sponsored by The Transnational East–West Institute. The Moscow Conference was presented in cooperation with The Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences and The Center for Humanities Research and Programs „Put”.

- IIT Eugen Rosenstock-Huessy *I Am an Impure Thinker* [Nie jestem filozofem czystego myślenia], Argo Books, Norwich, Vermont 1970 (Przedmowa: W.H. Auden).
- IRS Eugen Rosenstock-Huessy *The Individual's Right to Speak and Some Final Terms of Grammar* [Prawo osoby do posługiwania się mową i kilka ostatecznych terminów gramatycznych], wydane prywatnie, 1946.
- OR Eugen Rosenstock-Huessy *Out of Revolution* [Koniec rewolucji], Argo Books, Norwich, Vermont 1969.
- SR Eugen Rosenstock-Huessy *Speech and Reality* [Mowa i rzeczywistość], Argo Books, Norwich, Vermont 1970.
- SST Harold Stahmer „*Speak That I May See Thee!*”: *The Religious Significance of Language* [„Mów, abym mógł cię zobaczyć!” Religijne znaczenie języka], Macmillan, Nowy Jork 1968.

Przełożyła z angielskiego Aneta Nowak

Harold M. STAHER

EUGEN ROSENSTOCK-HUESY (1888-1973) & MIKHAIL BAKHTIN (1895-1975) SPEECH, THE SPIRIT, AND SOCIAL CHANGE³

Summary

Bakhtin and Rosenstock-Huessy discovered that the religious power of speech and language arose out of life crises – that their theoría stemmed from their praxis, from the encounter of their minds, intel-

³ H. M. Stahmer is Professor Emeritus of Religion and Philosophy, University of Florida, Gainesville, Florida. – This is a slightly abridged version of the paper presented in May of 1993 at the Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow, Poland. Earlier versions were presented at a 1992 Dartmouth College Conference on „The Renewal of Russian Spiritual Life: Its Relation to the Emergence of Democratic Institutions”. and in March of 1993 in Moscow, Russia, at a Conference on „Russian Philosophy and the Russia of Today”. Both conferences were sponsored by The Transnational East–West Institute. The Moscow Conference was presented in cooperation with The Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences and The Center for Humanities Research and Programs „Put”.

lects, and spiritual autobiographies, with the revolutionary circumstances of their times. This essay examines the relevance of the metalinguistics of the „unorthodox” Orthodox Christian literary theorist and philosopher of language, Mikhail Bakhtin, and the metanomics of the „revolutionary conservative” Christian Speech-thinker and social philosopher, Eugen Rosenstock-Huesy. It focuses on the insights that their speech and language based religious social philosophies have for those interested in humane and productive planetary co-existence in the Third Millenium.

Despite the fact that they were contemporaries from differing backgrounds and apparently unaware of one another’s writings, Bakhtin and Rosenstock-Huesy nevertheless shared a number of interests and convictions. First, Bakhtin’s metalinguistics and Rosenstock-Huesy’s metanomics drew heavily on their personal interactions with small circles of friends and with Christian elements in their respective traditions.

Bakhtin’s ideas arose mainly, but not exclusively, out of his philosophical and literary studies and his circle of students, close friends and associates, which included church groups such as The Brotherhood of St. Sophia, Voskresenie, and the Brotherhood of St. Seraphim of Sarov. Rosenstock-Huesy’s ideas grew out of several circles of close friends, such as the Patmos group, who influenced the development of his linguistic social philosophy as well as his Christian preoccupation with the Word and the Crucifixion, and its implications for the post-modern era and the beginning of the Third Millenium, the Age of the Spirit. Second, both men were convinced of the primacy of speech, orality, or utterance, as the driving force in their lives and writings. Each developed neologisms to express their highly idiosyncratic thoughts on this subject. Bakhtin’s consisted of polyphony, dialogism, utterance, voice, heteroglossia, and polyglossia, and Rosenstock-Huesy’s Metanomics and meta-ethics, speech-thinking, the grammatical method and the Cross of Reality. Third, as contemporaries, each lived through the pain and suffering created by the monologic, despotic, rhetorical propagandas of Hitler and Stalin. War and revolution had a profound effect upon their lives and thought; this was especially true for Rosenstock-Huesy. Fourth, both men were what Rosenstock-Huesy called „distemporaries”, „prophets without honor” who suffered deeply from the lack of acclaim and recognition accorded others in their professions. This professional exclusion was partly in response to their own rejection of what they regarded as the monological roots inherent in their professions and in most of the intellectual legacies and systems associated with Western culture. Fifth, in the area of language as understood and interpreted by Bakhtin, each believed that language

derived its meaning and significance from what Michael Holquist has described as „extra-linguistic factors that derived from a whole culture”. Rosenstock-Huessy could agree with Bakhtin that, „In the world of our understanding there are, on principle, no separate (otdel’nykh) acts and no unique (otdel’nykh) works”. He would also agree with the importance that Bakhtin attached to discourse as the dynamic conception of language which is sensitive to the fact that no word can be understood in itself, but must be put into a situation – not only linguistic, but historical and cultural, if its meaning is to be grasped. And, of course, that meaning will not be singular, but as plural as its possible contexts. Throughout their respective writings about language, each stressed the importance of relationship over that of the solitary individual or thinker. Sixth, Bakhtin and Rosenstock-Huessy saw in speech the thread that unifies humankind. Real „dialogue” or „speech-thinking” will provide the bridges to a better future. For Rosenstock-Huessy, in the third millennium, the Age of the Spirit, „the New Jerusalem” is envisioned as „a healing of nations without any visible Church at its center... In the future, Church and Creed can be given a new lease on life only by services that are nameless and incognito....In the third epoch,.. Christians must immigrate into our workaday world, there to incarnate the Spirit in unpredictable forms,...each generation has to act differently precisely in order to represent the same thing. Only so can each become a full partner in the process of Making Man”.