

Harold M. STAHLER

**MOWA I RZECZYWISTOŚĆ W TRZECIM TYSIĄCLECIU:
DZIEDZICTWO EUGENA ROSENSTOCKA-HUESSY,
MICHAIŁA BACHTINA, MARTINA BUBERA
I FRANZA ROSENZWEIGA¹**

Mam nadzieję, że mieli Państwo okazję przeczytać mój artykuł o *metanomice* Rosenstocka-Huessy i *metalingwistyce* Bachtina, jaki ukazał się w ubiegłym roku w *Forum Philosophicum* dzięki zainteresowaniu waszego Prowincjała dra Adama Żaka pismami tych osób. Artykuł opublikowany w *Forum Philosophicum* jest tekstem wykładu, który wygłosiłem w Krakowskim Kolegium Jezuitów, gdzie byłem gościem ojca Żaka, za czasów jego tam rektorstwa. Uważam tamten artykuł za ważne uzupełnienie i tło dla obecnej prezentacji i zanim ją rozpocznę, chcę zacytować z niego niewielki fragment

„Zainteresowałem się pracami i dziełem Bachtina i Rosenstocka-Huessy, gdy stwierdziłem, że obaj myśliciele odkryli, iż religijna moc mowy i języka wyrasta z kryzysów życiowych, iż θεωρία (theoria) przez nich stworzona zbudowana jest na gruncie πράξις (praxis) i czerpie swą siłę ze zderzenia ich doświadczeń duchowych i intelektualnych z burzliwymi przemianami otaczającej ich współczesności. Wykład niniejszy to próba nawiązania dialogu z osobami o podobnych zainteresowaniach. Chciałbym w nim także zwrócić uwagę moich słuchaczy na znaczenie *metalingwistyki*, głoszonej przez „nieortodoksyjnego” prawosławnego teoretyka literatury i filozofa języka, Michaiła Bachtina, oraz *metanomiki* „rewolucyjnego konser-

¹ Artykuł jest tłumaczeniem tekstu wykładu wygłoszonego w dniu 13 listopada 1997 r. na zebraniu Koła Naukowych Studentów Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

watysty”, chrześcijańskiego *myśliciela mowy*, filozofa społecznego Eugena Rosenstocka-Huessy, dla tych, którzy zastanawiają się nad rolą, jaką społeczno-religijne modele filozofii i socjologii, oparte na mowie i języku, mogą odgrywać w dążeniach do zaprowadzenia pokojowego i twórczego współistnienia na całej naszej planecie”.²

Gdy spoglądam na siedemdziesiąt lat mego życia i myślę o znaczeniu dla przyszłych pokoleń dziedzictwa mojego nauczyciela Eugena Rosenstocka-Huessy, Michaiła Bachtina, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga, dwóch chrześcijan i dwóch żydów, których życie i pisma wpłynęły na moje życie i myślenie, wyróżniłbym ich wnikliwy wgląd w *mowę i język* jako to, co warte jest szczególnej uwagi przyszłych pokoleń. Gdy studenci lub współpracownicy pytają mnie, czy jest jakiś jeden główny temat, na którym powinniśmy skupić naszą energię, mówię bez wahania: *mowa i rzeczywistość*.

Pozwolą Państwo, że rozpocznę od poczynienia kilku założeń, a potem poproszę Państwa o opinię. Mój nauczyciel, Rosenstock-Huessy, rozpoczynał często eseje od *mihi propositum est*, aby przyciągnąć uwagę czytelnika. Tego właśnie chcę teraz spróbować: podać zarys podstawowych założeń mojego podejścia do naszego tematu, co zapewni nam tło czy też ramy dla dyskusji.

1. Cokolwiek nazywamy czy też mamy na myśli, używając terminu „rzeczywisty” lub „rzeczywistość”, jest tworem mowy / języka. Dzięki naszej sile języka, poprzez słowa, wspomnienia i historyczne zapisy, nadajemy znaczenie temu, co jest ponad nami i dokoła nas. Ojciec Walter Ong SJ nazywa to „zatrzymanym dialogiem”. Podobnie, rzeczywistość kształtowana przez język, w której świadomie lub nieświadomie bierzemy udział, oddziaływała na nas, wycisnęła swoje piętno lub pozostawiła głęboki ślad. Z kolei wpływa na nasz pogląd na rzeczywistość, zmienia naszą mentalność i kształtuje mowę: sposób wyrażania się i zasób słów.

2. Z perspektywy naszych ukształtowanych przez mowę / język rzeczywistości nasze historie, imperia i wielkie wspólnoty religijne świata, jak również najmniejsza wspólnota – ja i ty, to wszystko tworzy lub twierdzenia języka.

3. W podejściu tym ukryte jest założenie, że wszystko, co nazywamy „prawdziwym” i / lub „rzeczywistym”, jest w pewnym sensie względne, ponieważ ludzki język ze swej istoty jest ograniczony i konkretny.

4. Zapraszam Państwa do zrozumienia tych utworzonych przez język „rzeczywistości” i / lub „prawd” w kategoriach „Krzyża Rzeczywistości”

² „Forum Philosophicum”, t. 2, 1997, s. 131-132. Ze względu na pewne niedokładności przekładu w Forum, podajemy tekst tego fragmentu w nowym tłumaczeniu.

Rosenstocka-Huessy – to znaczy do przyjęcia, że każda utworzona przez język wspólnota ma przeszłość i przyszłość w czasie oraz zewnętrzną i wewnętrzną powierzchnię czy przestrzeń.

5. W kategoriach tworów językowych to, co nazywamy „prawdziwe”, „rzeczywiste”, nawet „nasz Bóg”, jest takim na mocy przysiąg, ślubowań, aktów wiary ze strony tych, którzy tak twierdzą.

Podsumowując, cokolwiek mamy na myśli, gdy używamy takich terminów jak „prawda”, „prawdziwe” czy „rzeczywistość”, są to twory mowy/języka w obrębie przestrzeni/czasu życia ludzkiego. Nadajemy znaczenie temu, co jest ponad nami i wokół nas poprzez naszą zdolność mowy, przez nazwy, wspomnienia i zapisaną historię – które Walter Ong SJ nazywa „zatrzymanym dialogiem”. Podobnie, rzeczywistość kształtowana przez język, w której świadomie lub nieświadomie uczestniczymy, i która wycisnęła na nas swoje piętno, wpływa z kolei na nasz pogląd na nią, zmienia naszą mentalność i kształtuje mowę i język: sposób wyrażania się i zasób słów.

Chcę zaprezentować kilka stwierdzeń J. G. Hamanna i Rosenstocka-Huessy, by ukierunkować nasze myśli. Rosenstock-Huessy powiedział, że „język jest mądrzejszy niż ten, który nim mówi. Żywy język ludzi zawsze bierze górę nad myśleniem poszczególnego człowieka, któremu się wydaje, że mógłby nad nim panować”.³ Gdzie indziej powiedział, że od roku 1902 do 1941 „[...] mowa uczyniła mnie podnóżkiem swej nowej wymowy [...] Od roku 1902 żyłem pod sztandarem mowy”.

Podobnie jak J. G. Hamann (1730-1788) Rosenstock-Huessy bezustannie starał się dotrzeć do wnętrza języka. Choć zwracali się do dwóch radykalnie różnych społecznych i intelektualnych środowisk, podobieństwa opinii w ich pismach co do mocy ludzkiej mowy są uderzające. Porównajmy dla przykładu następujące stwierdzenia – najpierw słowa Hamanna: „Nie znam żadnych wiecznych prawd oprócz tych, które są nieprzerwanie czasowe. Nie mówię ani o fizyce, ani o teologii; dla mnie język jest matką rozumu i objawienia, jego Alfą i Omegą. Dla mnie pytaniem jest nie tyle: Czym jest rozum? Ale raczej: Czym jest język?”

A teraz Rosenstock-Huessy: „A ten czasowy charakter mojego myślenia jest w rzeczywistości Alfą i Omegą, która pozwala ujmować wszystko w nowej perspektywie. Mowa odzwierciedla ten sposób postępowania, nawet w przypadku kogoś, na kogo wywarła wpływ filozofia. Z tego powodu wolę mówić raczej o mowie niż o rozumie”.

³ Wszystkie cytaty, przy których nie podano źródła, zostały przetłumaczone przez M. Bożka.

Dla obu tych ludzi mowa (lub też, jak to ujmował Hamann, *werbalizm*) stanowiła *via media* pomiędzy Scyllą i Charybdą filozoficznego i teologicznego dyskursu. Obaj uważali mowę za coś sakramentalnego i obaj dostrzegali w języku odpowiedź na ówczesne zauroczenie sztucznymi i abstrakcyjnymi systemami nawiązującymi do Oświecenia oraz dziewiętnastowiecznego niemieckiego idealizmu, historycyzmu i pozytywizmu.

Martin Buber: „Duch jest słowem / Słowem”

Martin Buber wyraził odczucia podobne do Hamanna i Rosenstocka-Huessy w *Ja i Ty* w słowach: „Duch w swym ludzkim przejawie jest odpowiedzią człowieka daną swojemu Ty. Człowiek mówi wieloma językami, językiem mowy, sztuki, działania, ale duch jest jeden, jest odpowiedzią daną przez Ty, wyłaniającą się z tajemnicy i zwracającą się do niego. Duch jest słowem. I jak mowa języka układa się w słowa najpierw w mózgu człowieka, by przyjąć następnie dźwiękową postać w jego krtani, ale i jedno i drugie jest tylko odbiciem prawdziwego zdarzenia – w rzeczywistości bowiem mowa nie tkwi w człowieku, lecz człowiek w mowie i z niej przemawia, tak i wszelkie słowo, i wszelki duch”. A potem znane stwierdzenie Bubera: „Duch nie jest w *Ja*, lecz pomiędzy *Ja* i *Ty*. Nie przypomina krwi, która w tobie krąży, lecz powietrze, którym oddychasz. Człowiek żyje w duchu, jeśli jest w stanie odpowiedzieć swojemu Ty”.⁴

Dla Bubera my, stworzenia, odnosimy się do „świata”, do tego, co jest wokół nas w swych rozlicznych formach, na dwa różne sposoby, zależnie od tego, z której spośród naszych „dwojakich postaw” pochodzi nasza mowa. „Dla człowieka świat ma dwojake oblicze, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojake są podstawowe słowa, które może on wypowiadać. Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów. Jednym podstawowym słowem jest para słów *Ja – Ty*. Drugim jest para słów *Ja – Ono*, przy czym, bez naruszenia słowa podstawowego, *Ono* może być zastąpione przez *On* lub *Ona*. Tym samym dwojake jest także *Ja* człowieka. Bowiem *Ja* z podstawowego słowa *Ja – Ty* jest inne niż *Ja* z podstawowego słowa *Ja – Ono*. Te podstawowe słowa ani nie oznaczają, ani nie opisują rzeczy, lecz raczej „oznajmiają relacje”. Kiedy wypowiadamy podstawowe słowa „[...] ustanawiają one pewien stan. Podstawowe słowo wypowiada istota. [...] Podstawowe słowo *Ja – Ty* można wypowiedzieć

⁴ In: Martin Buber, *Ja i Ty*, przełożył Jan Doktor, Warszawa 1992, PAX, s. 62.

tylko całą istotą. Podstawowego słowa Ja – Ono nigdy nie można wypowiedzieć całą istotą”.⁵

Świat wokół składa się z trzech „sfer, w których powstaje świat relacji. Pierwsza to życie z naturą; tutaj relacja zatrzymuje się u progu języka. Druga to życie z ludźmi; tutaj przybiera ona postać językową. Trzecia to życie z duchowymi istotami; tutaj relacja jest niema, ale językotwórcza”. W każdej sferze w procesie odpowiadania na to, co jest „dla nas obecne, dosiegamy spojrzeniem skrają wiecznego Ty [...] Wszystkie sfery są w Nim, ono – w żadnej”.⁶

Podobnie jak dla jego przyjaciela, Franza Rosenzweiga w Księdze Pierwszej *Guiazdy Zbawienia*, jest całkowicie dla nas możliwe „usunąć każdą sferę z terażniejszości”, z doświadczenia relacyjnego, wyizolować ją i czyniąc to stracić kontakt z *Wiecznym Ty*, czy będzie ono „fizyczne” (Kosmos), „psychiczne” (Eros), czy „noetyczne” (Logos) – w terminologii Bubera, lub „teologia”, „kosmologia”, czy „antropologia” – w terminologii Rosenzweiga. Dla Bubera „[...] kosmos istnieje dla człowieka tylko wtedy, gdy wszechświat staje się domem ze świętym ogniskiem, na którym składa ofiary. Eros zaś istnieje dla niego tylko wtedy, gdy istoty stają się dla niego obrazami wiecznego, a wspólnota z nimi objawieniem. Podobnie Logos istnieje dla człowieka tylko wtedy, gdy zwraca się do tajemnicy dziełem i służbą ducha. Wzywające milczenie kształtu, miłosna mowa człowieka, nieme wołanie zwierzęcia – wszystko to jest wrotami do obecności Słowa. Kiedy jednak ma dojść do doskonałego spotkania, wszystkie wrota łączą się w jedną bramę Prawdziwego Życia i nie wiesz już, przez którą wszedłeś”. Z tych trzech sfer to w drugiej w „naszym życiu z ludźmi” „język spełnia się jako następstwo, w mowie i odpowiedzi. Tylko tutaj uformowane językowo słowo spotyka swoją odpowiedź. Tylko tutaj podstawowe słowo biegnie jednakowo tam i z powrotem, w Jednym Języku żywe jest podstawowe słowo zwrócenia się i odpowiedzi, *Ja* i *Ty* [...]”⁷.

Buber kończy *Ja i Ty* rozważaniem o tym, jak Bóg objawia się swoim stworzeniom. „Człowiek otrzymuje, lecz otrzymuje nie ‘treść’, lecz obecność, obecność jako siłę [...] Sens jest zapewniony. Nic nie może być już pozbawione sensu [...] Nie jest to sens jakiegoś „innego życia”, lecz tego naszego życia, nie sens „tamtego świata”, lecz tego naszego świata, i chce on, abyśmy okazywali go w tym życiu, na tym świecie [...] Otrzymany sens człowiek może okazać tylko niepowtarzalnością swej istoty

⁵ Ibid. s. 39.

⁶ Ibid. s. 103.

⁷ Ibid. s. 103-104.

i w niepowtarzalności swego życia. Jak żaden przepis nie może doprowadzić nas do spotkania, tak też żaden z niego nie wyprowadza [...] Jak na spotkanie idzie się z samym tylko Ty na wargach, tak z Ty na wargach jest się odprawianym w świat [...] Nie wierzę w samonazwanie się Boga, w jego samookreślenie się przed ludźmi. Słowa objawienia brzmią: *Jestem, który Jestem*. Objawiające jest objawiającym. Istnieje obecne, nic więcej. Tryska wieczne źródło siły, trwa wieczne dotknięcie, rozbrzmiewa wieczny głos, nic więcej”. Dalej w tym rozdziale Buber mówi: „Spotkanie z Bogiem przydarza się człowiekowi nie po to, by zajmował się Bogiem, lecz by okazał w świecie sens. Każde objawienie jest powołaniem i posłaniem. Człowiek jednak, zamiast je urzeczywistniać, wciąż zwraca się na powrót ku objawiającemu się; zamiast zajmować się światem, chce zajmować się Bogiem. Kiedy dokona tego zwrotu, nie ma już naprzeciw niego żadnego Ty, nie pozostaje mu nic innego, jak umieścić Ono-Boga w przedmiotowości, uwierzyć w znajomość Boga jako Ono i tak o Nim mówić”⁸.

Buber rzadko mówi o jakimś rodzaju jedyne go objawienia. Mówi, że: „Wielkie objawienia, na które powołują się religie, są podobne w istocie do owych cichych objawień, jakie wydarzają się zawsze i wszędzie. Wielkie objawienia, które znajdują się na początku wielkich wspólnot, w przełomowych momentach dziejów ludzkich, są niczym innym, jak objawieniem wiecznym. Ale objawienie nie spływa przecież przez odbiorcę na świat jak przez lejek. Ono porywa go, ogarnia cały jego żywioł w całej swoistości jego bytu i stapia się z nim”. W objawieniu zawiera się spotkanie i Obecność, lecz nigdy bezpośredni kontakt Boga z jego stworzeniami. „Człowiek, który jest ‘ustami objawienia’ nie jest głośnikiem, narzędziem, lecz organem, samoistnie brzmiącym organem, a głosić znaczy przemieniać”⁹.

Istnieje wielka tolerancja i uznanie przez Bubera faktu zdolności do współistnienia „potężnych objawień” religii świata. Miesiąc wcześniej, zanim rozpoczął swą korespondencję z O. Caesariusem, Buber napisał do Karla Thieme, wydawcy *Freiburger Rundbrief*, i wyraził swoje zdanie na temat relacji żyda i chrześcijanina. „Judaizm i chrześcijaństwo solidaryzują się ze sobą w tajemnicy naszego Ojca i Sędziego: tak więc żyd może mówić o chrześcijańskim, a chrześcijanin o żydzie nie inaczej jak tylko w lęku i drzeniu wobec tajemnicy Boga. Jedynie na tym fundamencie może istnieć prawdziwe porozumienie pomiędzy żydem

⁸ Ibid. s. 108-109.

⁹ Ibid. s. 113-114. Końcówka tego fragmentu zmieniona wg tekstu angielskiego: „[...] and to sound means to *modify*” = „[...] a głosić znaczy *przemieniać*”; w tłumaczeniu Doktora: „[...] a głosić znaczy *rozgłaszać*.”

i chrześcijaninem”. W swoim pierwszym liście do Caesariusza, z dnia 30 listopada 1949 roku, Buber uznaje integralność właściwych im tradycji, kiedy mówi, że przyjął list Caesariusza jako pozdrowienie wymienione „zwischen den Exilen des Menschen [pomiędzy miejscami wygnania, jakie pozostały człowiekowi]”.

„Drogi Ojciec Caesariusie – otrzymałem dzisiaj Ojca list z drugiego stycznia – i przyjąłem jako jedno z tych życzeń, które w tej chwili napelnione większym niż kiedykolwiek potencjałem znaczenia, są wymieniane pomiędzy miejscami wygnania ludzi”. Buberowski opis religii jako „wgnania” był punktem widzenia, który przejął on, kiedy wraz z Josefem Wittingiem, rzymskim katolikiem, i Viktorem von Weizsäckerem, protestantem, zakładał *Die Kreatur* (1926-1930). Dla Bubera:

„Każda religia ma swoje źródło w objawieniu. Żadna religia nie jest absolutną prawdą, żadna nie jest kawałkiem nieba, który zstąpił na ziemię. Każda religia jest prawdą ludzką. Znaczy to, że przedstawia relacje jakiejś szczególnej ludzkiej społeczności do Absolutu. Każda religia jest domem ludzkiej duszy, która tęskni za Bogiem, domem z oknami, ale bez drzwi; potrzebuję tylko otworzyć okno, a Boże światło przenika do wnętrza, ale jeśli zrobię dziurę w ścianie i wydostanę się na zewnątrz, nie tylko staję się bezdomny, ale otacza mnie zimne światło: oto wygnanie, którego doświadcza człowiek; tutaj jest on na wygnaniu bardziej niż gdziekolwiek indziej, ponieważ w swojej relacji do Boga jest oddzielony od ludzi z innych wspólnot; i nie wcześniej niż w odkupieniu świata możemy zostać wyzwoleni i doprowadzeni do wspólnego świata Boga. Ale religie, które wiedzą, że są związane razem we wspólnym oczekiwaniu, mogą pozdrawiać się wzajemnie, z wygnania do wygnania, z domu do domu poprzez otwarte okna” (Friedman, III, 228-9).

Ale są również czasy, gdy następuje *Zaćmienie Boga*, gdzie „Nastąpił rozkład słowa. Słowo ma swą istotę w objawieniu, działa w życiu postaci, staje się obowiązujące we władzy tego, co umarło. Taki jest tor i przeciwtor wiecznego i wiecznie obecnego słowa w dziejach”. A gdy następują czasy, kiedy „[...] ukazuje się żywe słowo [...], w których odnawia się złączenie Ja i świata”, są to również czasy, „w których dokonuje się wyobcowanie pomiędzy Ja i światem, odrzeczywistnienie, narastanie fatum”, kiedy „[...] nadchodzi wielka groza i wstrzymanie oddechu w ciemności, i przygotowujące milczenie”¹⁰.

¹⁰ Ibid. s. 115.

„Nowe myślenie – ‘Myślenie mowy’ [Speech-thinking]” Franza Rosenzweiga

Terminy *myślenie mowy* i *nowe myślenie* są praktycznie równoznaczne. Dla Rosenzweiga – jak dla Hamanna, Rosenstocka-Huessy i innych myślicieli mowy – doświadczenie, czas mówienia i świadomość znaczenia nazw są pierwszorzędnymi ludzkimi środkami odkrywania tajemnic życia i uświadamiania sobie swego potencjału jako stworzenia. Razem wzięte, sposób, miara i rytm istnienia odsłaniają się tym, którzy potrafią prawdziwie słuchać „muzyki istnienia”; tylko w ten sposób myślenie może odzyskać swój właściwy ton i poczucie misji. Proszę zwrócić uwagę, że osoby związane z grupą Patmos i z *myśleniem mowy* potraktowały poważnie rzeczywistość historii, sobie właściwych tradycji religijnych, stworzenia, objawienia i odkupienia – bez oznajmiania innym, że prawdziwe klucze do Królestwa mają być w posiadaniu wyłącznie teologów. Janowa sceneria, wiek Ducha, Słowa/słowa, podzielana przez tych myślicieli mowy umożliwia im wzajemne spotkanie pod egidą Ducha, słowa – w mowie, w obrębie ich własnych unikatowych, eksperymentalnych, czasowych sytuacji. Inne wyrażenie, jakiego Rosenzweig używa dla określenia *nowego myślenia* to „filozofia doświadczeniowa” (*erfahrende Philosophie*). To ukierunkowanie wynika jasno z wypowiedzi Rosenzweiga na temat tych, którzy wpłynęli na odkrycie przez niego nowego myślenia i na napisanie *Gwiazdy zbawienia*.

„Cokolwiek może uczynić *Gwiazda zbawienia*, aby odnowić nasze sposoby myślenia, streszcza się w tej metodzie”. Feuerbach odkrył to jako pierwszy, a Hermann Cohen wprowadził to do filozofii. „Główny wpływ wywarł tutaj Eugen Rosenstock; półtora roku, zanim zacząłem pisać, widziałem brudnopis opublikowanej już teraz książki *Angewandte Seelenkunde*. Od tej pory ta nowa filozofia została objaśniona przez Hansa Ehrenberga i Viktora von Weizsäckera; praca Rudolfa Ehrenberga była „[...] pierwszą pracą, która podporządkowuje doktrynę organicznej natury prawu *prawdziwego, nieodwracalnego czasu*. Martin Buber w swoim *Ja i Ty* oraz Ferdinand Ebner w pracy *Das Wort und die geistigen Realitäten*, napisanej dokładnie w tym samym czasie co moja książka, zbliżyli się do sedna nowego myślenia (zajmowałem się tym w środkowej części *Gwiazdy*) niezależnie od wyżej wymienionych książek i od siebie nawzajem. Przypisy do mojej pracy *Judah ha-Levi* podają pouczające przykłady praktycznego zastosowania nowego myślenia”. Nie publikowane prace Florensa Christiana Ranga odzwierciedlają „głębką wiedzę o tym wszystkim”.

Dwa klasyczne miejsca w eseju Rosenzweiga *Nowe myślenie*, napisane w 1925 r., opisują myślenie mowy i podkreślają wagę czasu i syn-

chronizacji jako jej istotnych składników: „W nowym myśleniu metoda mowy zastępuje metodę myślenia utrzymującą się we wszystkich wcześniejszych filozofiach. Myślenie jest beczasowe i chce być beczasowe [...] Mowa jest związana z czasem i żywi się czasem i ani nie może, ani nie chce zrezygnować z tego elementu. Nie wie z góry, dokąd dojdzie. Przyjmuje od innych pouczenia. Faktycznie żyje na mocy życia kogoś innego, niezależnie od tego czy ten ktoś słucha opowiadania, czy odpowiada w trakcie dialogu lub włącza się do chóru głosów. Tychczas myślenie jest sprawą prywatną, nawet gdy kilku ludzi filozofuje wspólnie”.

W prawdziwej rozmowie umysły są otwarte, a uszy chętne do tego, by pozwolić umysłowi, żeby wpływały na niego słowa innych. Nawet rozpoczynający rozmowę nigdy w pełni nie wie z góry, co rzeczywiście powie, dopóki nie „oceni” sytuacji – dosłownie, gra ją „ze słuchu”. Znacząca rozmowa jest niezmiennie połączona z właściwą porą [timing]; mowa wykorzystuje chwilę i wydarzenie dzieje się. W podobny sposób nasze słowa są chwymane, wydobywane z wnętrza, tworzone przez chwilę, jak było w przypadku Dawida, Jeremiasza i ewangelicznych dialogów. Jak mowa może tworzyć nowe poczucie czasu, tworzyć przyszłość i znaczenie, tak również pewien czas może ujawniać słowne odpowiedzi nawet wbrew naszej woli czy nawet wbrew naszemu „lepszeemu osądowi”. Produktywne myślenie przywiązane jest do mówienia i doboru właściwej pory – jest to myślenie sprzężone z poleceniem, rozkazem, pytaniem, często zaledwie ze spojrzeniem, skinieniem, jak w przypadku, w którym zwrócono się do kogoś, nie wypowiadając żadnych słów. Myślimy, ponieważ ktoś się do nas zwrócił; nasze umysły stoją na usługach mowy. Schleiermacher spostrzegł, że potrzebuje porządku wśród swych studentów i w swojej sali wykładowej, aby móc myśleć. W przypadku sofistów, to agonia (*agones*), walka słów rządziła sofistycznym umysłem; natomiast dla Platona i Sokratesa dialog był narzędziem umożliwiającym umysłowi „widzenie” niezmiennych i wiecznych form prawdy, piękna, dobroci i sprawiedliwości. Dla Homera, dla Izraelitów, dla sofistów i retorów takich jak Izokrates i Cyncer, jak również dla pierwszych chrześcijan, słowo, ton i dobór właściwej pory były szczególnie ważne dla znaczenia i zrozumienia. Szekspirowskie słowa: „Sztuka ta jest tym, w co pochwycę sumienie króla”, ilustruje sposób, w jaki słowa dotykają, osiagają, unaocniają nasze najbardziej prywatne i uświęcone obszary, wtedy i tylko wtedy, gdy są wypowiadane we właściwym czasie i z odpowiednią intonacją; sytuacje, o których nikt nigdy nie wie z góry, czy nie okażą się *kairosem*.

W następnym fragmencie *Nowego myślenia* warto zwrócić uwagę, że logiczne *myślenie* jest dla Rosenzweiga tożsame z tradycją samotnego myśliciela, dla Bubera – „monologicznego myśliciela”, dla którego czas

i dobór właściwej pory są elementami nieistotnymi. Logiczny myśliciel „zna swe myśli z góry i objaśnianie ich jest jedynie przyzwoleniem na to, co uważa za ułomność naszych środków porozumiewania się”. W rzeczywistości owa ułomność nie wynika z mowy, lecz z czasu. „Wymóg czasu oznacza, że nie możemy uprzedzać, że musimy czekać na coś; to, co jest nasze, zależy od tego, co jest czyjeś”. Tej prawdy, tak podstawowej dla *myślicieli mowy*, zdaniem Rosenzweiga, nie może pojąć myślący myśliciel. Rosenzweig mówi:

„Używam terminu ‘myślenie mowy’ dla określenia nowego myślenia. ‘Myślenie mowy’ jest oczywiście ciągle pewną formą myślenia, tak jak stare myślenie, które zależało jedynie od myślenia, nie mogło trwać bez wewnętrznej mowy. Różnica pomiędzy starym i nowym, ‘logicznym’ i ‘gramatycznym’ myśleniem nie leży w tym, że jedno jest ciche, podczas gdy drugie jest słyszalne, lecz w tym, że to drugie wymaga innej osoby i traktuje poważnie czas – w rzeczywistości te dwie rzeczy są identyczne. W starej filozofii ‘myślenie’ oznacza myślenie dla nikogo innego i mówienie do nikogo innego (można tu, jeśli ktoś woli, zastąpić słowo ‘nikogo’ słowem „każdego” lub „całego świata”). Ale ‘mówienie’ oznacza mówienie do kogoś i myślenie dla kogoś. A ten ktoś jest zawsze kimś określonym, kimś kto nie ma jedynie uszu, jak ‘cały świat’, ale również usta”.

Nowy myśliciel to ktoś, kto „używa metody zdrowego rozsądku jako metody myślenia naukowego”. Co odróżnia mądry zdrowy rozsądek od niemądrego? Znowu odpowiedź leży w poczuciu czasu i doboru właściwej pory. „Zdrowy rozsądek czeka, wciąż żyje; nie posiada stałych idei; wie wszystko: ale tylko „we właściwym czasie”. To jest sekret nowego myślenia; pozwala nam ono uchwycić znaczenie „rozumienia w czasie” w wierszu Goethego:

„Dlaczego prawda jest tak straszliwie
Odległa? Pograżona w głębinach tajemnicy?
Nikt nie spostrzega we właściwym czasie! Gdybyśmy
Choć spostrzegali we właściwym czasie, jakże słodka
Byłaby prawda, jakże miła dla oczu!
Jakże bliska i gotowa dla naszej dłoni!”

Jak Hamann zaatakował kantowskie odrzucenie doświadczenia zdrowego rozsądku i związanego czasem codziennego języka na rzecz sztucznego i abstrakcyjnego świata bezosobowego rozumu i matematyki, tak i Rosenzweig na podobieństwo Hamanna twierdził, że wszelkie poznanie jest związane czasem. Rosenzweig najdramatyczniej stwierdza to w księdze otwierającej *Gwiazdę zbawienia*, zatytułowanej *O możliwości poznania wszystkiego – Przeciw filozofom!*: „Wszelkie poznanie

Wszystkiego bierze swój początek w śmierci, w lęku przed śmiercią. Filozofia podejmuje się odrzucenia strachu rzeczy ziemskich, pozbawienia śmierci jej trującego żądla, a Hadesu – jego zgubnego tchnienia”. W książce *Rozumienie chorych i zdrowych*, będącej popularyzacją *Gwiazdy*, Rosenzweig powtarza ten temat: „Życie nie jest wieczne. Płynie od narodzin ku śmierci [...] Życie przeżywa się ku śmierci”. Jego przyjaciel, Rosenstock-Huessy, powiedziałby: „Grób jest łonem czasu”. W książce *Rozumienie chorych i zdrowych* lekarz w sanatorium zdiagnozował objawy pacjenta jako „ostra *apoplexia philosophica*”, która wynika z tego, że jest on oderwany od swoich codziennych „doświadczalnie” kontrolowanych sytuacji życiowych. Pacjent zaczyna powracać do zdrowia psychicznego poprzez odpowiadanie na „terapię środowiskowo-doświadczeniową”, która jest związana czasem i mową. Dopiero po poddaniu się takiej kuracji pacjent jest znów w stanie widzieć Boga-człowieka-świat w ich właściwych relacjach, tak jak są mu one ukazywane przez mowę i czas. Wyleczony pacjent uświadamia sobie, że „rzeczywistość [...] ma swoją teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, bez których nie można jej [...] we właściwy sposób poznać. Rzeczywistość [...] ma swą przeszłość i swą przyszłość, niekończącą się przeszłość i wieczną przyszłość. Poznawać Boga, świat i człowieka to wiedzieć, co oni robią, lub co się z nimi dzieje w tych czasach rzeczywistości, i wiedzieć, co czynią sobie nawzajem, oraz co się z nimi dzieje wskutek wzajemnego działania”. Jak w przypadku Hamanna, w jego rozprawie o owej tajemniczej nici, która jednoczy i nadaje sens opowieści biblijnej, tak i u Rosenzweiga, podążamy za mową i czasem, a nie za myślą.

„Nowe myślenie” wytwarza nowy typ myśliciela, kogoś, kto „stoi pomiędzy filozofią i teologią”. Podczas gdy „kwestie teologiczne towarzyszyły nowemu myśleniu w jego wysunięciu się na czoło,” metoda i centrum jego uwagi nie dotyczyły „problemów religijnych”, choć zajmuje się ono nimi na równi z „problemami logiki, etyki i estetyki”. Jeżeli ktoś chce, pomimo tych zastrzeżeń, nazywać tę metodę teologiczną, twierdzi wtedy, że jest „nie mniej nowa jako teologia, niż jako filozofia”. „Zresztą, Bóg nie stworzył religii; On stworzył świat”. U swych początków judaizm i chrześcijaństwo były czymś całkiem a-religijnym; nawet po ich zinstytucjonalizowaniu każda z nich miała „skłonność do przewyciężenia stałości instytucji religijnej i do powrotu na otwartą przestrzeń rzeczywistości”.

Orientacja

Chrześcijanom otwartym na wyzwanie myślenia mowy, zalecam następujące myśli mojego nauczyciela, Rosenstocka-Huessy:

(1) „Wszystkie rzeczy zostały uczynione przez Słowo. Na początku nie było umysłu ani materii. Na początku było Słowo. Święty Jan był w ścisłym sensie pierwszym teologiem chrześcijańskim, ponieważ był ogarnięty „przemożną chęcią mówienia” [spokenness] o wszystkich znaczących wydarzeniach”.

(2) „Tak więc trzeci artykuł wyznania wiary jest specyficznie chrześcijański: odtąd Duch Święty czyni Człowieka partnerem w swym stwarzaniu. Na początku Bóg powiedział: ‘Uczyńmy człowieka na nasze podobieństwo’ (Rdz 1, 26). W tym świetle Ojcowie Kościoła interpretovali ludzką historię jako proces upodabniania Człowieka do Boga. Nazywali to „antropurgia”: jak hutnictwo wydobywa metal z rudy, tak antropurgia wydobywa prawdziwe wnętrze człowieka z jego surowej substancji fizycznej. Chrystus w centrum historii umożliwia nam świadome uczestnictwo w tym człekotwórczym procesie i uczenie się jego praw”.

(3) „*Cogito ergo sum* to teza – z uwagi na swoje współzawodnictwo z teologią, bardzo jednostronna. My, myśliciele powojenni, jesteśmy bardziej pochłonięci sprawą przetrwania prawdziwie ludzkiego społeczeństwa, aniżeli rozstrząsaniem natury prawdziwego Boga, czy też prawdziwego charakteru przyrody. Postulując stworzenie prawdziwie ludzkiego społeczeństwa, jeszcze raz zadajemy pytanie o prawdę, lecz naszym podstawowym celem jest życie prawdą w społeczności ludzkiej. Prawda jest boska i w boski sposób została nam objawiona – *credo ut intelligam*. Prawda jest czysta i można ją stwierdzać naukowo – *cogito ergo sum*. Prawda jest żywa i dlatego musi mieć swój wyraz społeczny – *Respondeo etsi mutabor* [Odpowiadam, choć ulegnę przemianie]¹¹.”

(4) „Kiedy mówimy, stwierdzamy, że żyjemy, ponieważ zajmujemy środek, z którego oczy patrzą do tyłu, do przodu, do wewnątrz i na zewnątrz. Mówić – to mieścić się w środku Krzyża Rzeczywistości”.

(5) „Metoda gramatyczna jest sposobem, dzięki któremu człowiek uświadamia sobie swoje miejsce w historii (wstecz), w świecie (na zewnątrz), w społeczeństwie (do wewnątrz), w przeznaczeniu (do przodu). Metoda gramatyczna jest dodatkowym czynnikiem rozwoju samej mowy; ponieważ skoro mowa nadała człowiekowi ten kierunek i orientację co do jego miejsca we wszechświecie poprzez wieki, potrzeba dzisiaj dodatkowej świadomości tej potęgi kierunku i orientacji. Gramatyka jest samoświadomością języka, tak jak logika jest samoświadomością myślenia”.

¹¹ Eugen Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution*, Norwich, Vermont 1969, s. 740-1.

(6) „Chociaż wierzę, że Kościół jest tworem Bożym i że Symbol Atanazjański jest prawdziwy, wierzę także, że w przyszłości będzie można tchnąć nowe życie w Kościół i jego „Wierzę” tylko dzięki posługom świadczonym bez rozgłosu i anonimowo. Natchnienia Ducha Świętego nie pozostaną w murach widzialnego i nauczającego Kościoła. Trzecia forma, Kościół słuchający, będzie musiał uwolnić się od dawniejszych sposobów oddawania czci, a zachęcać wspólnotę wiernych do przeżywania swej nadziei we wspólnym trudzie i cierpieniu w grupach bez nazwy i przynależności wyznaniowej, i by w ten sposób oczekiwali i nasłuchiwali przyjscia nowego pocieszenia, które wybawi współczesne życie od przekleństwa rozbicia i zmechanizowania. Przez taką pokutę możemy mieć nadzieję na ocalenie naszych hymnów, wyznań wiary i historycznych Kościołów od zniszczenia w nadchodzących czasach. Samo chrześcijaństwo może powstać z martwych, jeśli teraz porzuci swój egocentryzm.”¹²

Myśli z innych stron:

Richard Rorty, Isaiah Berlin i Walter J. Ong SJ

Pamiętajmy zawsze o słowach Tennysona: „Nasze małe systemy mają swój dzień i przestają istnieć; są jedynie zepsutymi obrazami Ciebie, o Panie”, i Nietzschego: „Pragnienie systemu zdradza brak uczciwości. *The 17th Century Background* Basila Willy, *Rhetoric and Philosophy: The Humanist Tradition* Ernesto Grassi, *Existentialism and the Modern Predicament* F. H. Heinemann oraz *Philosophy and the Mirror of Nature* Richarda Rorty'ego budują na tych założeniach i warte są Państwa uwagi. Choć jako filozof nie podchodzę do mego tematu tak jak Rorty, on i ja kształtowaliśmy się w tradycji, z której każdy z nas się w pewnym momencie wyłamał w sposób raczej dramatyczny. Tytuły rozdziałów w trzeciej części pracy Rorty'ego, takie jak: *Od epistemologii do hermeneutyki*, *Hermeneutyka i budowanie* i *Filozofia w rozmowie ludzkości* sugerują kierunek zmian w jego myśleniu. Ten rodzaj pracy może być użyteczny dla tych, którzy podchodzą do naszego tematu z bardziej tradycyjnej perspektywy filozoficznej – zależnie od czyjejś definicji „filozofii”.

Warto rozpocząć rozważania od „Wprowadzenia” Rorty'ego, ponieważ oczyszcza ono atmosferę, podsumowuje założenia, czy też „fundamenty” tradycyjnego zachodniego filozofowania od Kartezjusza do Kanta, i podsuwa jako alternatywę to, co Rorty nazywa „filozofią budującą” –

¹² *The Christian Future, Or The Modern Man Outrun*. N.Y. 1966, s. 127-8.

zajmowanie się filozofią jako rozmową o otwartym zakończeniu. Zasadniczo zgadzam się z podstawowymi krytycznymi ocenami Rorty'ego, z wyjątkiem tego, że zamiast szukać odpowiedzi u Heideggera, Wittgensteina i Dewey'a, wolę sformułowania o bardziej otwartym zakończeniu, oparte na mowie i języku w *Metanomice* Rosenstocka-Huessy i *Metalingwistyce* Michaiła Bachtina, uzupełnione o myśli Rosenzweiga, Bubera, Waltera J. Onga SJ i Izajasza Berlina.

Proponuję następujące stwierdzenie Rorty'ego, dawniej wiernego tradycji i wielce poważanego filozofa amerykańskiego, jako rodzaj *via negativa*, jako dobre podsumowanie, tego, co Rosenstock-Huessy i inni „myśliciele usiłowali obalić, spędzając nad tym całe życie”. Rorty kończy swe *Wprowadzenie* tymi słowami:

„Mam nadzieję, że po tym, co powiedziałem, stało się jasne, dlaczego wybrałem tytuł: 'Filozofia i zwierciadło natury'. Raczej obrazy, niż sądy, metafory niż stwierdzenia faktów wyznaczają większość naszych przekonań filozoficznych. Zniewalający urok ma dla tradycyjnej filozofii obraz umysłu jako wielkiego zwierciadła, zawierającego rozmaite przedstawienia – trafne i nietrafne – zwierciadła, które można badać czystymi, nieempirycznymi metodami. Gdyby nie koncepcja umysłu jako zwierciadła, to nie miałaby sensu wspólna Kartezjuszowi i Kantowi strategia osiągania coraz trafniejszych przedstawień poprzez, by tak rzec, sprawdzanie, naprawianie i polerowanie tego lustra. Gdyby zaś formułowane ostatnio wymagania, aby filozofia była „analizą pojęciową” lub „analizą fenomenologiczną”, lub „wyjaśnianiem znaczeń”, lub badaniem „logiki naszego języka” czy „struktury konstytuujących aktów świadomości”, pozbawić intencji realizacji powyższej strategii – straciłyby one sens. Takie właśnie wymagania wyśmiewał Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* i pod jego to przywództwem rozwój filozofii analitycznej zmierzał ku „postpozytywistycznemu” stanowisku, jakie zajmuje ona obecnie. Ale wittgensteinowski dar dekonstrukcji wyobrażeń roztaczających dotąd zniewalający urok wymaga uzupełnienia o myślenie świadomie historyczne – uświadomienie sobie źródła całej tej metaforyki zwierciadła – a w tym, jak sądzę, Heidegger ma największy udział. Jego sposób ujmowania historii filozofii pozwala dostrzec greckie początki kartezjańskiej metaforyki i jej przemiany w ciągu ostatnich trzech wieków. Tym samym dzięki niemu można „zdystansować się” od tradycji. Jednak ani Heidegger, ani Wittgenstein nie przybliżył nam historycznego zjawiska rozwoju metaforyki zwierciadła w kontekście społecznym – procesu opanowywania umysłowości Zachodu przez metafory optyczne. Obydwu interesowała raczej jednostka, ktoś wyjątkowo uprzywilejowany, a nie społeczeństwo – szanse ustrzeżenia siebie samego przed banalnym samooszukiwaniem się, typowym dla ostatnich

dni rozpadającej się tradycji. Dewey natomiast, chociaż brak mu było dialektycznej ostrości Wittgensteina i erudycji historycznej Heideggera, swe polemiki z tradycyjną metaforą zwierciadła tworzył na podstawie wizji nowego społeczeństwa. W kulturze tego idealnego społeczeństwa miejsce dominującego dotychczas ideału poznania obiektywnego zajmuje ideał doskonalenia estetycznego. W kulturze tej sztuka i nauka byłyby, mówiąc słowami Deweya, „niewymuszonymi kwiatami życia”. Chciałbym wierzyć, że oskarżenia o „relatywizm” i „irracjonalizm”, miotane swego czasu pod jego adresem, teraz jesteśmy zdolni uznać tylko i wyłącznie za bezmyślne reakcje obronne ze strony tradycji filozoficznej, którą atakował.¹³ Wcześniej Rorty powiedział: „W rozdziale ósmym wykorzystuję pewne idee Gadamera i Sartre'a dla uwypuklenia przeciwieństwa między filozofią 'systematyczną' a 'budującą', oraz dla unaocznienia stosunku między filozofią „anormalną”, nie przystającą do kartezjańsko-kantowskiego schematu, a filozofią „normalną”. Za cel filozofii Wittgensteina, Heideggera i Deweya uznają zbudowanie człowieka – pomoc swoim czytelnikom, czy w ogóle społeczeństwu, w wyzwoleniu się spod jarzma przestarzałego słownictwa i postaw – a nie „ugruntowanie” przeświadczeń i zwyczajów teraźniejszości”.¹⁴ W kolejnym fragmencie Rorty opisuje „tradycyjny wzorzec kartezjańsko-kantowski”, tj. tradycyjną filozofię jako „próbę ucieczki od historii” (Rorty, 9-13).

W roku 1938, pięćdziesiąt lat przed powstaniem pracy Rorty'ego, Rosenstock-Huussy zaproponował swoją własną alternatywę dla kartezjańskiego dziedzictwa w swojej *Metanomice*, którą zarysował w książce *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*, oraz w eseju *In Defence of the Grammatical Method*.

„Metanomika zatem może być interpretowana jako poszukiwanie wszechobecności Boga w najbardziej sprzecznych ze sobą wzorcach ludzkiego społeczeństwa. Nic dziwnego, że choć wszystkie one współdziałają, muszą również używać różnych metod; logiczna, czyli dialektyczna ma na celu wyjaśnianie rozbieżności między zdaniem [...] Gramatyczna, czyli dialogiczna: wszyscy ludzie są jednakowi; nie wszyscy ludzie są różni. Czuję, że w tym drugim zdaniu jesteśmy w centrum problemów społecznych przyszłości. Paradoks istoty ludzkiej w społeczeństwie polega na tym, że człowiek jest oddzielną jednostką dbającą o własną korzyść i że jest zarazem współtowarzyszem zatroskanym o wspólne dobro.”¹⁵

¹³ Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. Michał Szczubiałka, wyd. Spacja, Warszawa 1994, s. 16-17.

¹⁴ Ibid. s. 16.

¹⁵ *In Defence of the Grammatical Method*, w: *Speech and Reality*. Vermont, Norwich 1970, s. 42.

Na poparcie poglądu Rosenstocka-Huessy na społeczeństwo, jako na składające się z przeciwstawnych wzorców zachowań, chciałbym powołać się na poczucie rzeczywistości Isaiaha Berlina, które określa on jako „polemiczny liberalizm” lub „polemiczny pluralizm wartości”. Według Johna Graya Berlin uważa, że „[...] najwyższe ludzkie wartości są obiektywne, ale nieredukowalnie różne, że kłócą się z sobą i często są nie do pogodzenia, i że czasami, gdy wchodzą ze sobą w konflikt, są niewspółmierne; to znaczy nie są porównywalne przy pomocy jakiegokolwiek racjonalnej miary [...] W życiu politycznym i w dziedzinie etyki jest wiele sytuacji, kiedy musimy dokonać radykalnego wyboru między dobrem i złem, kiedy rozum opuszcza nas w krytycznej chwili, i cokolwiek byśmy uczynili, prowadziłoby to do szkody, a nawet do tragedii”. Gray nazywa polityczny punkt widzenia Berlina „[...] *polemicznym liberalizmem*, wyprowadzając ten zwrot z greckiego słowa *agon*, którego znaczenie zawiera zarówno współzawodnictwo, czy rywalizację, jak i konflikt postaci w tragicznym dramacie. Przez kontrast z dominującym liberalizmem naszych czasów, które w swym żądaniu, by fundamentalne wolności, prawa czy żądania sprawiedliwości były (czy też naprawdę musiałyby być) zgodne i harmonijne, są przesadne w swoim optymizmie, liberalizm Berlina jest stoickim i tragicznym liberalizmem nieuniknionego konfliktu i niepowetowanej utraty wartości wewnętrznie ze sobą skłóconych. Ponieważ nie podziela on nadziei (ani złudzeń) panujących liberalizmów naszych czasów ani tych z przeszłości, co do zgodności podstawowych wolności i równości, ani nie popiera filozofii historii reprezentowanych przez wigów, z którymi te liberalizmy są powiązane i od których zależą, myśl polityczna Berlina daje możliwość ożywienia liberalnej tradycji intelektualnej” (Gray, 1-2).

W rozdziale *Voice and Opening Closed Systems*, w swojej pracy *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture* mój przyjaciel Walter J. Ong SJ mówi: „Miejsce, w którym niezależne systemy spotykają się i oddziałują na siebie nawzajem czy komunikują się ze sobą nawzajem, nazywane jest stykiem [interface]. Koncepcja tak zdefiniowanego „styku” powoduje trudności, bo jeśli systemy są niezależne, jak mogą wzajemnie na siebie oddziaływać? Trudności nie wynikają jedynie z koncepcji samego „styku”, ale bardziej bezpośrednio z koncepcji „systemu”, a szczególnie z koncepcji „niezależnego systemu”, ponieważ niezależność systemu jest w ostatecznej analizie zawsze niezależnością względną. Według definicji Paula S. Weissa „[...] system jest ‘raczej ograniczonym kompleksem’ ‘względnie powiązanych fenomenów’ który ‘zachowuje względnie niezmienny wzorzec’ pomimo ‘wysokiego poziomu zmienności [...] pomiędzy jego elementami składowymi.’ Słowa ‘raczej’ i ‘względnie’ są rozmyślne

i znaczące. Krótko mówiąc, żaden system nie jest nigdy całkowicie zamknięty, całkowicie niezależny. Wszystkie one wchodzą w relacje z czymś innym niż one same” (Ong, 334-5).

Zakończę odpowiednim cytatem z Waltera Onga, który nie tylko był zapalonym czytelnikiem pism Rosenstocka-Huessy, ale nawet odwiedził go w Vermont prawie czterdzieści lat temu. Ojciec Ong zakończył swoje wykłady na Yale University (1964), *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History* [Obecność słowa: Prolegomena do historii kultury i religii] tymi słowami:

„Słowo pozostaje dla nas u swych podstaw tajemnicą, punktem odniesienia w świecie zmysłów będącym w najbliższym związku z ową drugą tajemnicą, która jest samym rozumieniem. Słowo jest punktem odniesienia mającym historię, i to złożoną [...] Poprzez słowo mówione [...] zdolność człowieka do refleksji jest aktualizowana, w miarę jak wchodzi on w coraz głębszą wspólnotę z wszechświatem wokół niego, z innymi ludźmi i z sobą samym”.

Ukazując siebie człowiekowi w swoim Słowie, Bóg, taki jak jest znany w hebrajskiej i chrześcijańskiej tradycji, wszedł tym samym w proces samo-świadomości człowieka, refleksyjnej obecności w świecie, w wewnętrzną strukturę historii wewnątrz ludzkiej *psyche*. Słowo Boga w Starym Testamencie było jego ujawnieniem się i jego działaniem i jego mocą. W Nowym Testamencie jest tym wszystkim, a ponadto szczególnie Jego Synem, Jezusem Chrystusem, samym Bogiem, do którego Tomasz Apostoł powiedział: ‘Pan mój i Bóg mój’ (J 20, 28). Samo Wcielenie jest wydarzeniem nie tylko w obiektywnym świecie, ale również w historii porozumiewania się, w tajemnicy głosu.

Ci, którzy mają wiarę, inaczej czytają historię i – jak sądzę – pełniej niż inni, ale z wiarą czy bez, wszyscy musimy zajmować się tymi samymi danymi, a pośród tych danych znajdujemy nie tylko wypracowane transformacje słowa, które podążają za swym pierwotnym mówionym istnieniem, ale również permanentną nieredukowalnością słowa mówionego i samego głosu. Tajemnica głosu nie jest jedyną tajemnicą pośród zmysłów. Istnieje również bezgraniczna tajemnica innego rodzaju w widzeniu, i dalsza tajemnica w dotyku, jak również w smaku i powonieniu. Ale tajemnica głosu przynosi najwięcej rozumienia i jedności, jest najbardziej osobiście ludzka i w tym sensie najbliższa boskości” (Ong, 323-4).

Na początku swej pracy ojciec Ong umieścił cytat wzięty od Rosenstocka-Huessy: „Erfahrungen ersten Grades, ersten Ranges werden

nicht durch das Auge gemacht". [Doświadczenia pierwszej klasy, pierwszego rzędu nie są dziełem oka].

Zakończę cytatem z Hamanna, który wykorzystałem w mojej książce: Teraz, moi przyjaciele i słuchacze! „Mówcie, abym mógł was zobaczyć”.
Dziękuję!

Z oryginału angielskiego przełożył Mirosław BOŻEK SJ

Harold M. STAHLER

**SPEECH AND REALITY IN THE THIRD MILLENNIUM:
THE LEGACIES OF EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY,
MIKHAIL BAKHTIN,
MARTIN BUBER AND FRANZ ROSENZWEIG**

Summary

Perhaps the burning issue facing us today is how people from different cultural backgrounds can live together or in close proximity with one another and preserve their identities without destroying one another. This topic is important to me because I believe that new understandings about what we mean by the terms „speech” and „reality” may contribute towards an improvement in our ability to work together with peoples of diverse backgrounds in order to create a more caring and humane planet. As I approach my three score and ten years of life and think about the importance for future generations of the legacies of my teacher Eugen Rosenstock-Huessy, of Mikhail Bakhtin, Martin Buber and Franz Rosenzweig, two Christians and two Jews, whose lives and writings have also influenced my own life and thinking. I would single out their insights into *speech* and *language* as worthy of serious attention by future generations. When asked by students and colleagues if there is a single unifying theme that we should focus our energies on, without hesitation, I say: *speech* and *reality*.

In an earlier article in *Forum Philosophicum*, (T.2, 1997, 131-158), I stated that societal concern and welfare were central and pervasive in Rosenstock-Huessy's life and *metanomics* as they were in the life and *meta* or *translinguistics* of Mikhail Bakhtin. Although each responded quite differently to the social ills they encountered, Bakhtin and Rosenstock-Huessy had discovered that the religious power of speech and language arose out of life crises – that their *theoria* stemmed from their *praxis*, from the encounter of their minds, intellects, and spiritual autobiographies, with the revolutionary circumstances of their times. The role that the speech and language can play in creating more peaceful and productive planetary co-existence was a pervasive theme in their lives and writings.

In this article, I begin with the importance of speech and language to J. G. Hamann and Rosenstock-Huessy, but focus primarily on the centrality of these themes in the *dialogical* writings of Martin Buber and in Franz Rosenzweig's *speech-thinking*. I also offer insights from Richard Rorty, Isaiah Berlin and Walter J. Ong S.J. to provide a broader context for my remarks.

Some of the basic assumptions in my approach to this topic are:

1. *Whatever we call or mean when we use the term „real” or „reality” is a speech / language creation. we give meanings to that which over and around us through our powers of speech, through names, memories, and recorded history – which Walter Ong S.J. calls „arrested dialogue”. Similarly, the speech / language-shaped reality within which we consciously or unconsciously exist, has coined us or left its stamp or imprint on us, and in turn shapes our view of reality, informs our minds and shapes our use of speech: i.e. how we speak, the words we use.*

2. *From the perspective of speech / language created realities, our histories, empires, and the world's greatest religious communities as well as the smallest community of I and Thou, are the creations or affirmations of language. Hence, what we call „the true”, „the real”, or even „our God” is so by virtue of oaths, pledges, acts of faith, or intellectual, philosophical, or ideological commitments, by those making such affirmations.*

3. *Implicit in this approach is the assumption that what we call „true” or „real”, is in some sense relative, because human language by definition is limited and concrete.*

4. *To understand these language-created „realities” and / or „truths” I employ Rosenstock-Huessy's „Cross of Reality” – namely, that each and every language-created community has a past and future in time, and inner and outer face or dimension in space.*

To sum up, whatever we mean when we use terms like: „truth”, the real”, or „reality”, these are speech / language creations within the space / time life of humans.

For those trained in more traditional philosophy and language theory, Richard Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979: Princeton) and Leslie Dewart's *Evolution and Consciousness: The Role of Speech in the Origin and Development of Human Nature* (1989: Toronto), discuss some of the more fundamental philosophical and linguistic issues and problems implicit in my article. Rorty's work was used in my article; I was only recently introduced to Leslie Dewart's important book.