

**Między
języ-
kami:
przekład,
motyw,
ciało.
Pytanie
o bycie**



Między językami: przekład, motyw, ciało. Pytanie o bycie

„Wykład, który rozważa język jako informację i musi przy tym myśleć informację jako język, nazywa ów powracający stosunek kołem, mianowicie nieuniknionym, choć zarazem znaczącym. [...] Koło ma sens, ponieważ kierunek i sposób krążenia określa sam język poprzez zachodzący w nim ruch”¹¹⁴ – powiada Heidegger w *Drodze do języka*, przedstawiając przemierzanie tej drogi jako szczególną, potrójną tautologię, czyli mówienie o *Tym Samym*, pozorowane na troistą również ekwiwokację i zarazem nią będącą: „*Język jako język doprowadzić do języka*”¹¹⁵; przedstawiając *splot* będący *Jednem*; ujmując samodefiniujący język jako paradoks – niemą artykulację, albowiem, wedle cytowanego przez Heideggera Novalisa, język, skupiony na sobie, „troszczy się [...] tylko o samego siebie”. Ani krzty informacji nie da się z niego wydobyć. Takiej przynajmniej, której nie dałoby się sprowadzić do paradoksu. Czyżby jałowego paradoksu? Jedno co najmniej z niego wynika. W owej mowie języka o sobie samym – jako splocie i tautologii – oraz przez siebie samego tkwi i wydarza się coś, jawi się coś, czego możemy być pewni: *ruch*. Czy jest on przemianą i trwaniem języka, czy podążaniem ową drogą, albo nią samą? Czy też nazwiemy go *motywem* jako rozwijaniem dowolnego wątku, zmierzaniem ku jakiemuś celowi, czy jeno nieprzebywaniem w spoczynku kierowanym przez pewien właściwy temu stanowi *styl*? Ruchu tego nie da się podważyć ani do niczego poza wymienionymi opcjami zredukować. Jest nim celowe lub, odwrotnie, spontaniczne *motio*. Jest to *wątek*, którego chciałbym się tu chwycić.

Ruch troszczącego się o siebie języka ujawnia się na różne sposoby: w toku mowy, w przepływie znaczeń lub w zamarcu (*sic!*) w milczeniu. W *ten sam* sposób wre w monologu, dwugłosie czy w dialogicznym nastuchiwaniu. Wydarzony pomiędzy idiomatami lub językami etnicznymi nie opuszcza przestrzeni języka lub żywiołu językowości. Nie zaprzestaje ich łączenia i wciąż jest sobą, nawet gdy nie przenosi nic od jednego ku drugiemu w *sposób sensowny*, czyli gdy nie łączy ich poprzez przenoszone w nim sensory – od źródła do celu. Co więcej, niczego nie przenosząc, będąc złym przekładem, staje się w swej *nieudolności* szczególnie widoczny. Brak sensu, adekwatnej treści nie unieważnia tu języka. Ustawia natomiast wymarzoną do jego obserwacji scenerię. Nawet tam, gdzie, jak by się wydawało, do języka jest daleko.

A zatem ruch. Spróbuję go ująć tu, po pierwsze, jako *przekład* właśnie, czyli jako coś, w czym mają się ujawniać instancje, czyli języki, konteksty, uzusy, pomiędzy którymi ów ruch, translacja się odbywa, tzn. „od” i „do” przekładu, lub jako przestrzeń, w której ruch ów zachodzi bez względu na jej krańce. Po drugie, przyjrę się temu, czym może być *motyw*, czyli sama ukierunkowana dynamika przenoszenia. Po trzecie zaś chciałbym, jak zapowiadałem to przed chwilą, zwrócić się do scenerii, która z przekładem może kojarzyć się w stopniu najmniejszym. Tworzy ją *ciało* – termin w polszczyźnie podstępny, prowadzący nierzadko ku ekwiwokacji, albowiem

¹¹⁴ M. Heidegger, *Droga do języka*, w: tegoż, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 219.

¹¹⁵ Tamże, s. 218.

ukrywający za sobą parę pojęć oraz, odpowiednio, parę zjawisk lub, powiedziałbym, stanów. Jest ono tym, co, z jednej strony, stanowi samą istotę tego procesu, o którym będę tu mówił, a także tym, co, z drugiej strony, za sprawą owego ruchu skutkuje w przekładzie. Zatem będzie tu szło o ciało jako parę nieodłącznych od siebie *soma* i *sarx*. Parę tę, która ma wymiar językowy, zestawiam m.in. z Arystotelesowymi pojęciami *dynamis* i *energia* (lub *entelechia*), sprzęgającymi się w ruchu – czyli w tak specyficznym pojętym przekładzie – oraz umożliwiającymi ukazanie się, jak się zdaje na pierwszy rzut oka, kilku odmiennych rodzajów różnic.

Z jednej strony, obecna tu jest różnica pomiędzy instancjami przekładu: językami etnicznymi, kontekstami, żargonami i – z dużymi zastrzeżeniami – stylami. Dotyczy ona tego, co od jednej ku drugiej instancji się przesyła. Najwidoczniej miałyby to być różnica ontyczna – różnica treści czy informacji, pomyślanej jako język.

Z drugiej zaś strony, w przekładzie mogłaby się przejawiać heideggerowska różnica ontologiczna. Przejawiać się stopniowo, za sprawą kontrastu pomiędzy działaniem a skutkiem i poniekąd wcale nie potrzebując owych instancji, pomiędzy którymi przekład się odbywa: ma miejsce bez względu na nie. Dzięki nim staje się widoczna, lecz to nie one – języki, pomiędzy którymi zachodzi różnica leksykalna i kontekstualna – ją powodują. Sama jest *miejscem*, które je sprowadza ku sobie. Jest język w a, jak czytamy w *Liście o „humanizmie”*¹¹⁶, dlatego sprzęga języki i je mieści, umożliwiając pomiędzy nimi mniej lub bardziej skuteczne translacje. Jest miejscem, zawierającym „treść” inną od owych instancji przekładu, lecz niezmiennie uczestniczącą w zachodzących pomiędzy nimi grach tłumaczeniowych.

W wypadku takiej oto różnicy w przekładzie – obok różnobarwnych przesyłanych tam lub z powrotem znaczeń – ujawnia się swoista nadwyżka. Szczególnie jest ona widoczna, gdy różnojęzyczne wersje tłumaczonej treści w pełni się ze sobą nie pokrywają (czyli prawie zawsze), gdy przekład okazuje się niedoskonały czy wręcz nieudany. A tym bardziej, gdy jego treść wyłamuje się z praw logiki, wszelkiej poprawności gramatycznej, składniowej i – o ile to dotyczy konkretnej sytuacji przekładu – fonetycznej: gdy wręcz jest nie do zaakceptowania. Ujawnia się poprzez wadę wypowiedzi, podówczas nawet wadę wymowy, zespolona jest z brakami w gramatyce, leksyce, fonetyce i guście.

Jak widać, różnice te są odmienne. Jedna z nich dotyczy treści, druga – też pewnej jakości wypowiedzi. Warto więc oczekiwać, że nadwyżki ujawniające się poprzez nie również muszą się różnić. We wszelkich jednak wypadkach jawi się też taka, która nie sprowadza się do treści, czyli do c o instancji przekładu, lecz do j a k przejścia pomiędzy nimi, j a k wypowiedzi tłumacza, j a k wypowiedzi... O nię przede wszystkim tu chodzi.

Jest też ważne, że jako ujawniająca się lub, powiedziałbym, rozkładająca się (lecz niekoniecznie już rozpościerająca się) pomiędzy owymi instancjami nadwyżka ta ma być poniekąd przestrzenna. To nie znaczy, że jakkolwiek przestrzeń zajmuje, lecz ujawnia się gdzieś pomiędzy (instancjami przekładu), jako ruch ją przemierza. Widoczna – jak powiedziałem przed chwilą, a czasem nie da się jej

¹¹⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 129.

nie dostrzec – jest odczuwalna, nierzadko dotkliwa. W tym dla siebie. Innymi słowy ma *sens*¹¹⁷.

Musiąaby mieć też źródło, w którym może lokować impuls popychający do ujawnienia się jako wypowiedź, jako tłumaczenie oraz tłumaczenie się, a także jako *m o t y w i w ą t e k p r z e w o d n i*. Jest wpisana w język lub języki etniczne, konteksty itp., czyli koniec końców nie wyłamuje się poza to, co ontyczne. Lecz nie upatruje w nich źródła owego impulsu, a więc i siebie – przynajmniej w swoim genealogicznym samouzasadnieniu – odnajduje niejako poza nimi. Realizacja takiego impulsu, widoczna w przekładzie pomiędzy językami, lecz dokonująca się niejako obok nich i z nimi równocześnie, widoczna jest jako nadwyżka właśnie dookreślająca sam ów przekład. Co więcej, ugruntowana (lub aspirująca do takiego podłoża) w innej niż międzyjęzykowy przekład różnicy, stanowi jego swoistą analogię, jako że również jest przekładem na język(i) bytów. „Myślenie, przedstawiając byt, wiąże się wprawdzie z byciem, ale naprawdę myśli ono zawsze jedynie byt jako taki, a nigdy bycie jako takie”, pisze Martin Heidegger w *Liście o „humanizmie”*. „«Problem bycia» [*Seinsfrage*] wciąż jest pytaniem o byt. Problem bycia wcale nie jest tym, na co wskazuje ów dwuznaczny tytuł, pytaniem o bycie”¹¹⁸.

Chodzi tu więc o rozważaną przez Heideggera mowę o byciu lub mowę bycia z perspektywy tak specyficznego ujęcia przekładu. Przy tym w pierwszej kolejności raczej nie mam na myśli możliwości lub niemożliwości przenoszenia tej mowy z jednego języka etnicznego do drugiego, lecz o jej rozgrywanie się niejako poza lub ponad nimi, a zarazem w przełożeniu na nie.

Dobrze zdaję sobie sprawę z karkołomności postawionego przed sobą zadania. Chcę mówić o tym, co z założenia nie może w pełni zmieścić się w zdaniu, wypowiedzi. Sam wypowiadam się, na dodatek, nie w swoim języku ojczystym. Czy więc dokonuję przekładu? Zakładam, że tak. Jakkolwiek wypowiadać zamierzam to, co na pewno nie rodzi się w moim języku ojczystym – mój przekład, jak to słyszę i widzę, nie jest tłumaczeniem z niego. To, co wypowiadam w tej chwili, wypowiedane było jedynie po polsku, czyli docelowo (co nie znaczy – skutecznie) w ryzach polskiej raczej leksyki, gramatyki i składni. Ponadto, nic by tu się nie zmieniło, gdybym zapisywał te swe rozważania we własnym języku ojczystym, czyli po ukraińsku – wówczas też bym dokonywał pewnego rodzaju przekładu, tłumacząc to, co nie w pełni się w leksyce, gramatyce i składni zrodziło. I to właśnie najbardziej mnie tu interesuje.

Jak po to coś sięgnąć? Karkołomność tego zadania stanowi tu poniekąd porękę jeśli nie jego całkowitej realizacji, to doświadczenia jej – tej realizacji – w trwaniu: performatywnego przekładu na język tych rozważań czegoś – właśnie *c z e g o ś* – czego bym nie lokował z góry w jakimś konkretnym języku etnicznym. Co nie znaczy, że lokowałbym zupełnie poza nim, a tym bardziej poza tym, co językowe. Bądź co bądź chodzi o wypowiedź, o jakieś jej źródła, o jakąś treść i wymiar pragmatyczny. Chodzi o wypowiedź wymagającą wyjaśnienia i wytłumaczenia.

Sam fakt tej próby, a zarazem jej przedmiotu, stanowi co najmniej manifestację mojej w niej obecności, mojego w nią zaangażowania. Lecz nie tylko w tym,

¹¹⁷ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 166–167.

¹¹⁸ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 143.



że coś wypowiadam, ale również, co wypowiadam. Wypowiadam pewną nadwyżkę, o której przed chwilą była mowa. Zamierzam ją wypowiedzieć, co znaczy przełożyć na język tych rozważań – wszak nie jest moim językiem ojczystym, językiem, w którym jestem u siebie. (Skądinąd pytanie, czy istnieje język, w którym jestem, jesteśmy, możemy być u siebie). I im bardziej ta nieorganiczność będzie widoczna, im bardziej sama moja wypowiedź nieoczywista, jako przekład mijająca się z celem, tym bardziej obecność tego czegoś, czego genezę I o k u j ę poza jakimkolwiek językiem etnicznym, oraz jego dzianie się, ujawnianie, jego wymiar performatywny – który z założenia nie jest bez treści – stają się widoczne. Im gorzej, tym lepiej. „Najbardziej problematyczne jest to, co najbardziej oczywiste”¹¹⁹ – powiada Heidegger na wstępie do rozważań nad Heraklitowym fragmentem 50 w swoim krótkim tekście *Logos*.

Jest to zapewne taka problematyczność i być może nawet niepoprawność, która ma wynikać z nawoływania do uwolnienia mowy od gramatyki, łączonego w *List o „humanizmie” z udziałem w działaniu, l'engagement dans l'action*¹²⁰. Za sprawą tego ujawnia się prawda bycia, czegoś, co nieco dalej w tymże tekście Heidegger nazywa „milczącą siłą”¹²¹, znajdującą ujście w „myśleniu i twórczości poetyckiej”¹²².

Znamienne, że milczenie łączy się tu z wypowiedzią. Co więcej, nie tylko może ją poprzedzać, ale też uczestniczyć w niej, dziejąc się niejako równolegle, lecz na jakimś innym poziomie. I o ile przyjmiemy, że w niewypowiedziany sposób wynika z różnicy ontologicznej, zaś pomiędzy wypowiedziami – kontekstami, językami etc. – zachodzą różnice bardziej przystępne, to pomiędzy nimi także dostrzec można swoistą równoległość – równoczesność? – oraz uczestnictwo w drugich tamtej pierwszej, najbardziej fundamentalnej. Przekład jako translacja pomiędzy zróżnicowanymi instancjami – zbiorami bytów – bez niej się nie odbywa. Co więcej, odwzorowuje jej działanie, jeśli nie stanowi jej partykularnego przykładu. Czym bowiem jest? Sprzyjaniem przemianie tego, co niezrozumiałe, co jest nic nie mówiącym poniekąd bełkotem, w przystępne, precyzyjne, konkretne zdania. O ile przekład jest poprawny, o ile potrafi skonsumować, utrwalić w swoim wytworze, wcielić weń całą niewypowiedzianą dynamikę. Gramatyka, ortografia, retoryka oraz inne ryzy temu właśnie służą. Zacierają różnice – jedną i drugą.

Wobec tego Heideggerowe „uwolnienie mowy od gramatyki” nie pozwala na to, by całą siłę poskromić. Owa nadwyżka w przekładzie, o której mówiłem, jest jej reperkusją. Może ujawniać się w melodii, rytmie, oddechu, akcencie bądź jękaniu, w stylu, w poruszeniu emocjonalnym, czyli w tym wszystkim, co nie sprowadza się łatwo do znaczeń. (Adam Pomorski, jeden z wybitnych polskich tłumaczy poezji, mówi uczestnikom prowadzonego przez siebie seminarium translatorskiego wprost: tłumaczcie oddech, tłumaczcie składnię, nie znaczenia).

¹¹⁹ M. Heidegger, *Logos*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 183.

¹²⁰ „Odpowiedzialność za uwolnienie mowy od gramatyki ku bardziej pierwotnym istotowym strukturom [*Gefüge*] spoczywa na myśleniu i twórczości poetyckiej. Myślenie to nie tylko *l'engagement dans l'action* przez byt i dla bytu w sensie tego, co rzeczywiste w obecnej sytuacji. Myślenie to *l'engagement* przez prawdę bycia i dla niej” (M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 130).

¹²¹ Tamże, s. 131.

¹²² Tamże, s. 130.



Jest to performatywne „jak”, decydujące o sposobie nazywania/wypowiedzenia swojego przedmiotu/podmiotu oraz wszelkiego blasku i półcieni, zderzeń i wewnętrznych dygotu, wytaczających granice jego uchwyconej niby stałości. I dopiero w tej drugiej kolejności uwidocznić się może coś jeszcze: dynamika, której niby nie dawało się przedtem wyobrazić bez koniecznego jej przeistoczenia w wypowiediane hipostazy, całkiem może się bez nich obejść, nie tracąc przy tym na swojej rzeczywistości. Niczego konkretnie nie nazywa, nie jest pewne też, czy ktokolwiek – jako k t o ś – w niej przemawia, lecz wypowiada się, brzmi, oddycha, dzieje się. Nie jest bezkształtna. I nie jest bynajmniej bezsensowna w obu wymiarach tego słowa – da się ją odczuć i da się wskazać kierunek, skąd i dokąd prąd ów zmierza. Nie przestaje on jednak na żadnych nazwach – zarówno rzeczy, jak i tego, co z nimi się dzieje.

Wydawałoby się, że wytlumaczenie istoty owego prądu, zamknięcie go w sztywnych ramach ilustracji, byłoby zadaniem wysoce problematycznym. Lecz sama nieuchwytność, niedostępność całkowitego wytlumaczenia żywego czy potocznego języka nie trzymającego się sztywnych form konkretności¹²³ stanowi właśnie ową performatywną ilustrację. Z tym tylko, że ilustrację stanowiłoby wskazywanie tego, co nieuchwytnie.

Porwałem się tu na odpowiedź, toteż czas wyartykułować pytanie: co zatem zostaje z języka, żywego języka, ale też z języka sformalizowanego, o ile usuniemy z niego słowa zawarte w wypowiedziach? Czy rzeczy i dotyczące ich nazwy wyczerpują wszystko to, co jest językiem, oraz to, co jest? Czyli czy język jest tożsamy ze słownikiem rzeczy i niektórych zachodzących pomiędzy nimi relacji? Oraz, z drugiej strony (co jest nie mniej ważne): czy języki etniczne lub nasze indywidualne języki, w których toczy się mowa, również ta moja mowa (niezależnie, czy utrwalona już na kartach papieru, czy dopiero rodząca się wraz z niniejszym tekstem), wyczerpują wszystko to, co zwie się językiem?

Jednej z możliwych odpowiedzi, jak wiemy, udzielił Heidegger: nie wyczerpują. I to na marginesie jego odpowiedzi snuję swe rozważania. Zaś o ile ze względu na powiedziane przyjąć, że ów specyficzny przekład, o którym tu mówię, dałoby się utożsamiać z opisywanym przez niemieckiego filozofa wystarczaniem języka, powiązać z tym, co nazywa przedkładaniem: „[...] λέγειν właściwie oznacza skupiające siebie i inne pokładanie i przedkładanie. Użyte medialnie, λέγεσθαι oznacza: położyć się w skupionym spoczynku”¹²⁴. To mamy wówczas do czynienia z wypowiedzianymi słowami, z mową odpowiadającą bytom oraz z mową, która – nie wprost tak naprawdę, bo nie da się wprost – tworzy możliwość doświadczenia poprzez nią tego, jak owe byty się wydarzają, czyli ich bycia. Dłuższy cytat z *Logosu*: „Powiadanie bowiem jako skupiające dopuszczanie-przed-kładania-się otrzymuje swoją istotę z nieskrytości czegoś wspólnie-się-przedkładającego. A odkrycie czegoś skrytego w coś nieskrytego jest samym wystarczaniem wystarczającego się. Nazywamy to byciem bytu. W ten sposób mówienie języka, istoczące w λέγειν jako kładzeniu, nie

¹²³ Por. m.in. Alfred Tarski o nieprecyzyjności języka potocznego. Jakkolwiek trzeba podkreślić, że w tym kontekście, który uwydatniam, chodzi nie o prawdziwość treści, przedstawianej w wypowiedzi, lecz o faktyczność samej wypowiedzi, czyli – co tu jest szczególnie ważne – o niepodważalność jej charakteru językowego.

¹²⁴ M. Heidegger, *Logos*, dz. cyt., s. 184.

zostaje określone ani od strony dźwiękowej artykulacji (*φωνή*), ani od strony znaczenia (*σημαίνειν*). Wyraz i znaczenie od dawna uchodzą za zjawiska bezspornie prezentujące charakter języka. Atoli ani sięgają one w obszar początkowej istotowej charakterystyki języka, ani w ogóle nie są zdolne określić zasadniczych rysów tego obszaru¹²⁵.

Zdaje się jednak, że nie jest to jedyna możliwość postawienia owego pytania o zasięg języka lub dosłownie o to, co się nań składa. On bowiem, powtórzmy, składa się z różnic: z różnic pomiędzy poszczególnymi językami lub gwarami, z różnic manifestujących się w akcentach, sposobie artykulacji, ekspresji, a nawet w barwie, w różnaitości składni i gramatyk, składa się ze spotkania z innością, której nie da się sprowadzić do rozbieżności leksykalnych. To wszystko jest ową nadwyżką, która jest ważna, lecz, co istotne, to nie są jedyne takie składniki języka.

Co więcej, różnice składni i akcentów – niby bez znaczenia, w przeciwieństwie do słów, lecz tworzące podstawę elokwencji – powszechnie przejawiają się w obrębie jakiegokolwiek konkretnego języka. W tym wypadku raczej wyglądają na różnice wprawy językowej, zdań i wątków, lub motywów. Każdy z nas może nie tylko kontynuować wątek bądź go uciąć, lecz również kierować się w tym jakimś motywem. Ów motyw potrafi przechodzić z jednej wypowiedzi do drugiej, z jednej strony na drugą, z jednego gestu w drugi. Co więcej, może przechodzić z jednego spojrzenia do drugiego, za jego sprawą spojrzenia czasem się spotykają i łączą. On je łączy. One się nim wymieniają. Wyłania się z/w różnicy, mnogości, wyraża płynne przejście od jednego ku drugiemu, ich niepodzielną jedność.

Gdy mowa o ruchu, motyw – ze względu na samo swe wyjściowe znaczenie łacińskie – ma tu być dobrym tropem. Nie jest to jednak sam tylko ruch. W jednej ze swoich wcześniejszych wzmianek tego pojęcia, pochodzących z *Fenomenologii percepcji*, Merleau-Ponty twierdzi, że motyw poprzedza decyzję jako sytuację urzeczywistnienia. „Motyw to czynnik poprzedzający, który działa jedynie poprzez swój sens, a nawet dodać należy, że dopiero decyzja utwierdza obowiązywalność owego sensu i nadaje mu jego siłę i skuteczność¹²⁶”.

Motyw jest tym, co określa sposoby przebywania wobec różnic, o których była tu mowa. Jest ukierunkowanym ruchem, który, rozpędzony siłą, ma skutkować jakimś konkretnym celem, zamierać w podjętej decyzji, w dokonaniu, w spełnieniu, w wypowiedzi. Dzieje się jednak, zanim dojdzie do skutku. Jest swoisty, niepowtarzalny, zaś oprócz celu przysługuje mu to, co Merleau-Ponty nazywa stylem: „Poruszający się obiekt, jako przedmiot nieskończonej serii wyraźnych i zgodnych ze sobą postrzeżeń, ma własności, podczas gdy coś poruszającego się ma tylko pewien swój styl¹²⁷”. Motyw nie jest wszak obiektem, zaś styl jako nieprecyzyjne określenie tego, co nieuchwytnie, służy dla niego zabezpieczeniem przed staniem się hipostazą. To coś z *Fenomenologii percepcji*, rozwijany motyw, dąży ku hipostazie, by nigdy nią się nie stać. By się z nią minąć, dochowując wierności swojemu stylowi: „Podobnie ruch nie zakłada koniecznie poruszającego się obiektu, to znaczy przedmiotu zdefiniowanego przez zespół określonych własności – wystarczy, że zawiera «coś nieokreślonego, co się porusza»,

¹²⁵ Tamże, s. 188.

¹²⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 282.

¹²⁷ Tamże, s. 298.



najwyżej «coś barwnego» albo «świecącego» bez wyraźnie określonej barwy czy jasności¹²⁸. Jeśli pragniemy na serio brać fenomen ruchu, musimy przyjmować świat składający się nie tylko z rzeczy, lecz również z czystych procesów przemiany. To coś, co podlega przemianie, a co uznaliśmy za niezbędne dla ukonstytuowania się jakiegokolwiek zmiany, daje się określić jedynie przez właściwy sobie sposób «przechodzenia»¹²⁹.

„Co” to zatem jest motyw? „Coś poruszającego się”, „coś nieokreślonego, co się porusza”. A ponieważ to „coś” nieskalanego przez hipostazę, więc jest nim również „proces przemiany”, „przechodzenie”. To jest ruch właśnie, *motus*. Jest wzorem niezasklepionym w konkretnej, logicznej formie, uosobieniem fenomenów ruchu, „zanim pojawi się byt, fenomenów, które można rozpoznawać, utożsamiać, o których można mówić, jednym słowem, które mają sens, choć nie są jeszcze poddane tematyzacji”¹³⁰. Jest zatem owym *przed-kładaniem* Heideggera, poprzedzającym tematyzację. Jest ponadto *przekładem* w różnicy pomiędzy ruchem a bytem, wspomnianym *l'engagement dans l'action*¹³¹ z Listu o „humanizmie”: jest *udziałem w działaniu* tego, co jest *czymś*, a w zasadzie nim się *staje*, ponieważ właśnie podejmuje swój twórczy ruch: „To nie ja identyfikuję w każdym z momentów i w każdym z przemierzanych przezeń punktów tego samego ptaka, określonego przez wyraźne cechy, lecz to ptak, lecąc, tworzy jedność swego ruchu, to on się przemieszcza, to ów pierzasty tumult, będąc jeszcze tu, jest na zasadzie swoistej wszechobecności już tam, jak kometa ciągnąca za sobą swój ogon”¹³².

Taki jest motyw. To „coś” jest performatywem, czyli jest, póki się dzieje. W sobie niesie coś właściwego tylko sobie – styl. Przemierza przestrzeń przed progiem bytu, poprzedzając go i ustawiając. Jak by to natomiast mogło wyglądać, gdyby przebiegał pomiędzy takimi progami, przed i pod nimi? Zapewne niczym rzeka na dnie wąwozu definiowałby go, pogłębiał, uwydatniał, lecz niekoniecznie do niego należał, bo mijał. Czy łączyłby jego ściany? O ile ostatnie mogłyby symbolizować stałe byty, to, czego dotknęła tematyzacja, czyli znaczenia, to w jaki sposób faktycznie mógłby je łączyć? Czym, inaczej mówiąc, byłby, będąc przekładem? Co by go motywowało lub stanowiłoby jego motyw, a wraz z tym i wątek przewodni, łączący owe zamarte instancje? Czy ruch od jednej ku drugiej dałoby się zobrazować jako most? Lub – gdyż chodzi o jego dynamiczność – raczej jako ruszające się ogniwa łańcucha, pasek rozrządu bądź prom?

Wobec tego muszę zapytać: co to znaczy łączyć? Łączeniem może być całkowite zażegnanie różnicy, gdy dwie odrębne części scala się w jedną, czyli tworzy się nowy byt, podatny na tematyzację i artykulację w sposób jednoznaczny, spójny. Łączeniem możemy również nazwać spontaniczne przywiązanie jednej części do drugiej bez ich scalania, bez sprowadzania na jeden poziom czy jakichkolwiek prób – a czasem też możliwości – wzajemnego odniesienia. W końcu da się owe części połączyć tworząc podstawę ich komunikacji, to jest przenoszenia fragmentów lub impulsów od jednej ku drugiej, tam i z powrotem, nie sprowadzając ich do jednej tożsamości. Jeżeli

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Tamże, s. 299.

¹³⁰ Tamże, s. 298.

¹³¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 130.

¹³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 299.



mam na myśli istotę przekładu, to najwyraźniej przede wszystkim może mnie interesować trzecia z wymienionych możliwości. W tym wypadku nawet jeżeli takie instancje istnieją równolegle i są bliźniacze, w istocie jedna z drugą się nie przecinają bez odmiennego od nich pośrednika. Ten zaś, jak już powiedziałem, może je łączyć, przekazując w obie strony partie każdej z nich lub ich dynamiczne oddziaływanie. Nie znosi różnicy. Wręcz dba o nią, gdyż ona stanowi przestrzeń i warunek jego istnienia, a ponadto wyznacza dla niego – ruchu/motywu – ostateczny kres i cel. Różnica wchodzi z nim – owym ruchem – w symbiozę i staje się niemalże nie do odróżnienia od niego: różnica uwydatnia się tam jeno, gdzie ruch taki sięga. Sięga zaś wszędzie, gdzie może dosięgnąć.

Powstaje jednak pytanie: jak się taki przekład oraz Heideggerowe przedkładanie mają do siebie? W przekładzie, jak była tu mowa na początku, może chodzić o dwa typy różnic – o różnicę ontyczną oraz ontologiczną. Druga z wymienionych sytuacji raczej nie musi budzić wątpliwości – przekład i przedkładanie jawią się tu jako to samo. Zdaje się jednak, że w wypadku różnicy ontycznej one również działają w podobny sposób. Przekład bowiem, sięgający celu, sam przez się reprezentuje stronę wyjściową, która pozostaje niejasna, niezrozumiała, niczym zaciągnięta obłokiem (sic!). Urzeczywistnia bowiem się wraz z ruchem przekładu, wyłania się w nim z pomroku bliżej nieokreślonej motywacji. Wciela się w nowe słowa, które, niezależnie od tego, czy są rodzime, czy obcojęzyczne, zawsze są względem swego źródła inne. I wówczas się okazuje, że wprawdzie zawsze mamy do czynienia z jedną jedyłą różnicą, lecz sposoby jej postrzegania się różnią: jeden polega na widzeniu lecącego ptaka, drugi – poniekąd *explicite* – zakłada obecność w nim ruchu przemierzającego właśnie przezeń określoną przestrzeń. Każde bowiem postrzeganie ląduje w stałym opisie. Każdy sposób widzenia wymaga swoistego dlań zaangażowania – życzenia lub niechęci do włączenia się w to, co się przed nim dzieje, by to zobaczyć lub nie widzieć. Tu po raz drugi chciałbym powtórzyć fragment z *Listu o „humanizmie”*: „«Problem bycia» [*Seinsfrage*] wciąż jest pytaniem o byt. Problem bycia wcale nie jest tym, na co wskazuje ów dwuznaczny tytuł, pytaniem o bycie”¹³³.

Mowa tu więc nie o przekładzie jako przedkładaniu. Owo „jako” (*ὡς*), będąc podstawą podobieństwa, podstępnie jedno od drugiego oddziela. Mówię więc o przekładzie tożsamym z tak rozumianym przedkładaniem. Jest to ten sam akt performatywny, który skutkuje stałym bytem, zaś od strony tego bytu można byłoby stwierdzić, że zatrzymuje się, zaprzestaje swego działania. Dochodzi do tego, co zwie się po grecku *κατάργησις*. Jest to rzeczownik odczasownikowy, który zatem najlepiej wytłumaczyć przez czasownik *καταργέω*, od którego pochodzi. Jeśli sięgniemy do *Słownika grecko-polskiego* Oktawiusza Jurewicza, to w odpowiednim haśle znajdziemy następujące jego znaczenia (w stronie czynnej): „1. zostawić bezczynnym, dać gnuśnieć, zaniedbać 2. przeszkodzić, udaremnić 3. unieważnić, znieść (*νόμον* prawo)”¹³⁴. Jakkolwiek warto tu zwrócić uwagę na jeszcze jedno znaczenie, które w książce *Czas, który zostaje* przywołuje Giorgio Agamben, rozważający istotę tego pojęcia u św. Pawła: „*Katargeō* jest złożoną formą czasownika *argeō*, wywodzącego się z kolei od przymiotnika *argos*, oznaczającego «niedziałający, nie-w-działaniu

¹³³ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 143.

¹³⁴ O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, s. 510.

(*a-ergos*), beczynny». Złożenie to oznacza zatem «wstrzymać działanie, wprawić w beczynność; pozbawić skuteczności i mocy, unieczynnić» (czy, jak sugeruje *The-saurus graecae linguae* Stephanusa (Henriego Estienne'a), *reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere suo, tollo aboleo*)¹³⁵. O ile chodzi o takie unieczynnienie, to jawi się tu dodatkowy odcień, nieobecny w pierwszym zestawie znaczeń: tu *καταργέω* nie jest przyzwoleniem na spoczynek lub pominięciem przez zaniedbanie, nie oznacza biernego pozostawienia w beczynności, lecz polega na przyczynieniu się do niej – na zaangażowaniu w działanie na rzecz beczynności.

Nie jest to, oczywiście, pomysł Pawła. „Paweł był wszak doskonale zaznajomiony z typowo greckim przeciwstawieniem możności (*dynamis*) aktowi (*energeia*), jako kategoriami zarówno językowymi, jak i myślowymi, do których po wielokroć się odwoływał”¹³⁶. Są to kategorie, które spotykamy m.in. w *Metafizyce* niezbyt lubianego przez Heideggera Arystotelesa. *Energeię* ze względu na dość ograniczone zadanie tego rozważania można tu traktować niemalże na równi z jeszcze jednym pojęciem – *entelechią*, stanowiącą jej konkretną i jednoznaczną realizację. Inaczej jest z *dynamis*, czyli z *możnością*, o której Stagiryta powiada: „Wśród nieistniejących rzeczy bowiem niektóre istnieją potencjalnie, ale nie *istnieją* rzeczywiście, ponieważ nie są w pełni urzeczywistnione (*οὐκ ἐντελεχεῖα ἐστίν*)”¹³⁷. Jest to czysta dynamika, która jako ruch może nie mieć żadnego celu lub mijać się z nim, nie znajdując pełnego urzeczywistnienia. A jest *ruchem* (*κίνησις*), podobnie jak spełniająca się w *entelechii energeia*. Jedynie ruch skończony, czyli „tylko ten ruch, w którym obecny jest cel, jest działaniem”¹³⁸, lub aktem, *energeia*. Jednak, jak zostało powiedziane, sam ruch do tego się nie ogranicza – może być bez kresu, trwać w nieskończoność¹³⁹, lecz nierzeczywisty zostanie niedostrzeżony¹⁴⁰. Wobec tego ruch jako dostrzegalny motyw ma być aktem, co jednak nie wyklucza dla niego równoległego bycia *możnością* (*ἔστι δὴ [τι] [...] τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχεῖα*)¹⁴¹). Po to, by jej doświadczyć, trzeba przyjąć ją na siebie, uczynić własną dynamiką, zaangażować się w to, co pod spodem aktu może się dziać. Nie mając pewności, którą daje obcowanie z faktycznym bytem, zwieńczającym każdy akt, zostaje tylko zaufać, że coś jeszcze się tu dzieje, jakkolwiek przed spojrzeniem umyka. Zresztą, wystarczy zaufać w samo umknięcie – w to, że motyw nie został zniszczony, że wątek nie był ucięty. Zaangażowanie weń, udział w nim, staje się czynnym przedłużeniem jego *możności*, nieoczywistej od zewnątrz.

Swego czasu, rozważając fenomen ciała, wysunąłem hipotezę, że występujące w greczyźnie dwa różne wyrazy na jego określenie, czyli *σῶμα* i *σάρξ*, czasem da

¹³⁵ G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 115.

¹³⁶ Tamże, s. 109.

¹³⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2002, 1047b 38. Podobnie jest w innym polskim przekładzie, dokonany przez Żeleźnika, gdzie ostatnie słowa tego fragmentu brzmią w sposób następujący: „nie są dokonane [zaktualizowane]” (Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, t. 1–2, Lublin 1996).

¹³⁸ Tamże, 1048b 18n.

¹³⁹ Arystoteles, *Fizyka* 200b 17nn (<https://dhspriority.org/thomas/Physics3.htm>; dostęp: 08.04.2019).

¹⁴⁰ Tamże, 201a 10n.

¹⁴¹ Tamże, 201a 26.



się porównać do Arystotelesowych *δύναμις* i *ἐνέργεια*¹⁴². Szukając prostego wytłumaczenia ich relacji, chciałoby się być może powiedzieć, że pierwszy człon pierwszej pary stanowi partykularny przykład pierwszego członu drugiej, a podobna hierarchiczna relacja powtarza się w przypadku drugich członów. *Σῶμα* wprawdzie jest dynamicznym, możliwym, a dlatego nieuchwytnym ciałem, *σὰρξ* zaś tym, co nazwałem wówczas *ciałem za-stanym*, bo zasklepionym w konkretnej postaci, w faktycznym bycie. I niby jest to prawda, ostrzegam jednak przed poddaniem się tak kuszącej swą przystępnością interpretacji. Albowiem przymierzanie owej pary Arystotelesowych pojęć (traktujących niewątpliwie o tym, co później nazwane zostało różnicą ontologiczną) do dwóch odmian cielesności (świadczących zapewne o tejże różnicy) wyraźnie dzieje się tutaj od strony *aktualnego bytu*, zdolnego do konceptualizacji jedyne go rodzaju ciała – tego, które, jak każdy inny byt, było skutkiem konstytuującego go aktu, *energeia*. Tego, które da się sprowadzić do konkretnego znaczenia, a przez to pojąć. W ten sposób *σῶμα* nie może być postrzegane jako możliwość, rozsypana się w nieskończonej wieloznaczności, umykająca przed spojrzeniem szukającym konkretów. Chyba że *σῶμα* – na równi z *σὰρξ* – spróbujemy wytłumaczyć poprzez *aktualność*. Inaczej bowiem ani słowa nie zdołamy o nim powiedzieć: „Toteż specyfika *σώματος* polega na tym, że stające się ciało na równi z aktualnością – paradoksalnie, ponieważ równolegle – zachowuje swoją potencjalność, możliwość. Należy ono bowiem do nielicznego rzędu zjawisk zwolnionych z koniecznej przynależności albo tylko do *δυνάμεως*, albo tylko do *ἐνεργείας*. Innymi słowy, *σῶμα* może być tak nie skończone możliwe, jak i rzeczywiście tu i teraz zrealizowane”¹⁴³. Tu – niejako domykając koło – muszę po raz trzeci przywołać powtarzane już słowa: „Problem bycia» [*Seinsfrage*] wciąż jest pytaniem o byt”¹⁴⁴.

O *σῶμα*, które, i owszem, jest bytem, nie zaś byciem, lecz bytem szczególnym, możemy jedynie powiedzieć, że „tylko samo bycie bytu przerasta swą ogólnością bycie na sposób *σώματος*”¹⁴⁵. *Σῶμα* (w którym należałoby tutaj raczej widzieć imiestów, a nie rzeczownik) to jest *ἔόν*, *którym jestem*, ruch, który sięga postawionego celu, czyli motyw, który jednak potrafi mknąć dalej. Doświadczę tego o tyle, o ile zechcę, o ile zaufam. O ile dokonam przełożenia na to, co mam w swym zasięgu, tego, do czego nie mam prostego dostępu, czemu nie potrafię przyjrzeć się, by wyraźnie zobaczyć, ani wyartykułować na inne sposoby, tworząc obraz oswojonej inności. O ile będę tworzył metafory tego, czego w moim słowniku wprost wypowiedzieć się nie da. O ile przełożę to coś na swój język. Moje starania – moje, gdyż chodzi o mnie zaangażowanego w to coś, co dzieje się niejako pod spodem, czyli poza zasięgiem moich oczu, uszu i języka – niewątpliwie będą zmotywowane. Co więcej, za ich sprawą przede mną wyłoni się nieznany mi, ale za chwilę już odbijający się w moich słowach, wątek. Ja go tłumaczę. Wówczas tworzy się wrażenie wszechogarniającej interferencji: ciało, język, bycie rodzą namacalną materię przekładu lub, możemy powtórzyć za Rolandem Barthes'em, „zdarzenie

¹⁴² A. Marczyński, *Ciało/Mistyka. Wstęp do ontologii cielesności*, Kraków 2016, s. 68n.

¹⁴³ Tamże, s. 70. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1048b 10n.

¹⁴⁴ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 143.

¹⁴⁵ A. Marczyński, *Ciało/Mistyka*, dz. cyt., s. 29.

(dramatu) ulega swoistej transfuzji ze świata zazwyczaj kopiowanego (rzeczywistości, snu czy fikcji) w sam ruch słów, w których utrwała się ów świat jak w spojrzeniu”¹⁴⁶. Przekład to nić Ariadny, powiadającej przezeń, że mogę również podążyć w odwrotnym kierunku – poprzez metafory i cielesność, odrzucając gramatykę i słowniki, przez zaufanie i własny wysiłek, poprzez dysonans znaczeń i brzmień w pokonywanej już teraz różnicy. Jakkolwiek nie muszę. Bo gdyby sugerować się chociażby etymologią *σάρξ*, wskazującej na mnie pośród znaczeń, to ona właśnie jawi się jako *ucinianie* i *cięcie*. Jest zatem ucinaniem, przerwaniem motywu lub wątku, które wcale nie wynika z istoty tego wątku, aczkolwiek mogłoby się przydarzyć mu w każdej chwili. Jest to, dokładnie rzecz biorąc, przerwanie mowy w pół słowa, wchodzenie komuś w słowo¹⁴⁷.

¹⁴⁶ R. Barthes, *Dramat, poemat, powieść*, przeł. K. Kłosiński, w: tegoż, *Lektury*, Warszawa 2001, s. 29.

¹⁴⁷ A. Marczyński, *Ciało/Mistyka*, dz. cyt., s. 96–97.

Myślenie dziś VII: Narracja

Projekt okładki, wnętrza i stron tytułowych
Marek Sobczyk

Redaktor
Mateusz Falkowski

Copyright © Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Warszawa 2020

Fundacja na Rzecz Myślenia
im. Barbary Skargi
ul. Nowy Świat 72
00-330 Warszawa
www.barbaraskarga.org

rn Fundacja na
rzecz myślenia
im. Barbary Skargi

ISBN 978-83-64547-43-0

Druk i oprawa:
Drukarnia Klimiuk
ul. Kosmatki 63
03-982 Warszawa



my-

SLE-

NIE

di is

[7]

NAI.

IACIA