

Patrycja MIKULSKA

WSPÓLNY JĘZYK

Język jest dobrem wspólnym. Zrozumienie tego stwierdzenia nie wymaga znajomości jego filozoficznych założeń. Możemy oczywiście różnie pojmować termin „dobro”, a także przywoływać na myśl sytuacje, w których język nie jawi się jako dobro. Jeśli rozumiemy termin „język”, wiemy, że z istoty swojej język jest „wspólny”, zakłada istnienie jakiejś wspólnoty. Nawet jeśli potrafimy rozmawiać sami ze sobą, to języka, w jakim to czynimy, nauczyliśmy się, żyjąc wśród innych. Przypomina się tu postać św. Augustyna, który prowadząc swoje solilokwia, rozmawia ze swoim rozumem – niejako rozdwa się wewnętrznie czy też wyodrębnia w sobie drugi podmiot¹. W *Wyznaniach* opowiada natomiast, w jaki sposób uczył się mówić – oczywiście od otaczających go ludzi dorosłych: obserwując ich, gdy wypowiadali słowa i wykonywali związane z tym gesty, zwłaszcza gdy wskazywali przedmioty, do których się odnosili, a także dostrzegając ich mimikę, brzmienie ich głosu i zmiany jego tonu wyrażające ich stany wewnętrzne². Opowieść tę przywołał na początku *Dociekań filozoficznych* Ludwig Wittgenstein, interpretując ją jako „obraz istoty ludzkiego języka”³ („Mianowicie taki: wyrazy języka nazywają przedmioty – zdania są splotami takich nazwań”⁴) – jako próbę uchwycenia owej istoty o tyle nieudaną, o ile dokonany przez Augustyna opis ukazuje faktycznie tylko jeden z wielu sposobów posługiwania się językiem⁵. Oczywiście Wittgenstein wykorzystał fragment *Wyznań* do rozpoczęcia pewnej dyskusji, „przykrawając” go nieco do własnych potrzeb: ważna jest w nim pewna koncepcja języka skupiająca się na słowach i ich znaczeniach, użytkownik języka – w tym przypadku bohater i narrator w jednej osobie – pozostaje zaś na drugim planie. Gdy czytamy przytoczony przez Wittgensteina tekst, jego bohater, Augustyn-niemowlę, wydaje się głównie obserwatorem, kimś do pewnego stopnia biernym, spokojnym podmiotem powolnego procesu uczenia się. To, co pisze narrator, dorosły już Augustyn, przedstawiając Bogu – i czytelnikom – dzieje

¹ Zob. św. A u g u s t y n, *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., oprac. W. Seńko, Znak, Kraków 1999, s. 239-305.

² Por. t e n ż e, *Wyznania*, I, 8, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 31.

³ L. W i t t g e n s t e i n, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, § 1, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 7.

⁴ Tamże, s. 7n.

⁵ Por. tamże, cz. 1, § 3, s. 9. W kontekście niniejszego eseju można by również przywołać rozważania Wittgensteina dotyczące możliwości istnienia „języka prywatnego”, czyli języka z konieczności zrozumiałego wyłącznie dla jego twórcy (por. tamże, cz. 1, § 243-304, s. 129-147; zob. też: S. C a n d l i s h, G. W r i s l e y, hasło „Private Language”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/private-language/>.

swojego życia, podsuwa całkiem inną wizję: „To było tak, że ja sam dzięki rozumowi, jakim obdarzyłeś mnie, Panie, usiłowałem jękami, najróżniejszymi dźwiękami, gestami wyrazić moje uczucia, aby spełniono moją wolę”⁶. Wysiłki te nie zawsze okazywały się skuteczne, a sytuacja poprawiła się znacząco dopiero, gdy malec nauczył się mówić: „Odtąd mogłem wymieniać znaki życzeń z ludźmi, pośród których żyłem”⁷. Nawiasem mówiąc, Augustyn przyznaje, że procesu uczenia się mowy nie pamięta, że jego przebieg zrozumiał później, a jego pamięć samego siebie rozpoczyna się wraz z mową: „Nie byłem niemowlęciem. Gadałem. Byłem już chłopcem. To już pamiętam”⁸. Jeśli proces ten opisuje, to nie po to, by zaprezentować – choćby w załączku, poprzez obraz – jakąś teorię języka (to uczynił – jak w przypadku niejednej przedstawionej w *Wyznaniach* idei – niejako mimochodem), lecz by zaakcentować przełom dokonujący się w jego życiu: „Taką to drogą wszedłem głębiej w burzliwe życie ludzkiej społeczności: zależny od władzy rodziców i innych dorosłych”⁹.

Mowa, której się nauczył, zdecydowanie była dla Augustyna dobrem – niezbędnym narzędziem pozwalającym wrastać we wspólnotę ludzi, w której wyrażanie życzeń, czyli manifestowanie woli, miało tak wielką wagę. Gdy pisał *Wyznania*, nie był już gadającym chłopakiem, nie podlegał władzy dorosłych i wybrał zależność od innej Woli, a także zdołał się wiele dowiedzieć – on, nauczyciel retoryki – o języku, za pomocą którego można wywierać wpływ na społeczność, w której się żyje (choć zapewne nie wyobrażał sobie, jak wielki i jak trwałe okaże się wpływ jego słów).

W tym miejscu warto być może przypomnieć pewne filozoficzne rozróżnienia dotyczące terminów „dobro” i „dobry”, które dotąd stosowane były bez dodatkowych wyjaśnień. Myśliciele usposobieni klasycznie twierdzą, że dobro to pojęcie transcendentne, a zatem, że dobrem jest wszystko, co istnieje. Zwykle jednak – jak zauważa Stanisław Judycki w artykule *Co wiemy o istocie dobra?* – gdy nazywamy jakiś byt dobrem lub określamy go jako dobry, mamy na myśli inne i węższe znaczenie tych słów, a mianowicie chcemy powiedzieć, że byt ów jest użyteczny (czyli, „sprzyja istnieniu określonego rodzaju istot, które mają zdeteminowane potrzeby lub które kierują się pewnymi celami”¹⁰), doskonały bądź użyteczny i doskonały zarazem. Do opisu języka jako dobra przydatny wydaje się przykład, którym Judycki posługuje się, wyjaśniając, w jakim sensie nazywamy dobrymi przedmioty empiryczne – „takie jak miecz”¹¹: „Jeżeli własności jakiegoś przedmiotu empirycznego są lepiej zrealizowane, to, gdy założymy pewien cel, przedmiot ten jest bardziej użyteczny, a więc na przykład bardziej ostry miecz lepiej tnie. Czym jednak miałyby być doskonały miecz? Czy doskonały miecz miałyby doskonałą ostrość i długość? Wszystkie te cechy są całkowicie cechami relacyjnymi w tym znaczeniu, że nie ma sensu mówić o doskonałej ostrości, lecz wyłącznie o ostrości, którą da się zrealizować w takim świecie fizycznym, w którym faktycznie żyjemy. Doskonałość ostrości i długości jakiegoś miecza zależy wyłącznie od celu, któremu ma on służyć. Przede wszystkim jednak nawet względnie doskonałego miecza możemy użyć w złych celach, a więc nawet użyteczność i doskonałość nie są dobre, choć mogą być

⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 31.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2007) nr 2, s. 23.

¹¹ Tamże, s. 24.

określone za pomocą słowa «dobry». Nie są też oczywiście złe, lecz z punktu widzenia dobra i zła są aksjologicznie neutralne»¹².

Poczynione tu założenie, że w kontekście rozważań o dobru język można potraktować tak, jak gdyby był on konkretnym przedmiotem fizycznym, jest oczywiście uproszczeniem – ale nie wydaje się, żeby utrudniało ono zrozumienie sensów „dobroci” języka. Porównanie zaś języka do miecza przypomina zarówno o możliwości przypisania komuś długiego lub ostrego języka, ale także przywodzi na myśl List do Hebrajczyków i zawarte w nim słowa św. Pawła o słowie Bożym, które jest „ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny” (Hbr 4,12).

Pozostawmy jednak metaforę miecza – choć ona też mogłaby okazać się przydatna do opisu fundamentów społeczności ludzkich – i sięgnijmy po obraz łagodniejszy, a także różniący się pod istotnym względem od tego, który podsuwał Augustyn. W obrazie tym nie wola, nie komunikacja życzeń i pragnień, odgrywa podstawową rolę: „Ustalmy najpierw – pisze Hans-Georg Gadamer – że język, w którym coś znajduje wyraz, nie stanowi czegoś posiadanego przez któregoś z partnerów rozmowy. Każda rozmowa zakłada pewien wspólny język albo lepiej: wykształca pewien wspólny język. Jak mówią Grecy, zostaje tu położone w centrum coś, w czym partnerzy rozmowy mają udział i na czego temat mogą wymieniać myśli. Dlatego mające nastąpić w rozmowie porozumienie co do danej sprawy oznacza w sposób konieczny, że dopiero w rozmowie zostanie wypracowany pewien wspólny język. Nie polega to na stosowaniu narzędzi od zewnątrz i nie można nawet powiedzieć, że to partnerzy dostosowują się do siebie; w udanej rozmowie poddają się obaj prawdzie rzeczy, która wiąże ich nowymi więzami wspólnoty. Porozumienie w rozmowie nie polega na samym tylko monologu i forsowaniu własnego stanowiska, lecz jest przemianą we wspólnotę, w której nie pozostaje się tym, czym się było”¹³.

Gadamer wydaje się w tym opisie podkreślać dynamikę języka, który stanowi zarazem podmiot i narzędzie przemiany. Z jednej strony przystępujący do rozmowy (Gadamer wspomina wprawdzie o partnerach, ale wydaje się, że jego opis można odnieść nie tylko do dialogu, ale i do wymiany zdań, w której uczestniczy więcej osób) zastają język niejako gotowy do użytku, z drugiej – język ulega zmianie, gdy rozmówcy posługują się nim, dążąc do porozumienia. Co więcej, zmieniają się wówczas też sami rozmówcy oraz relacja między nimi: posługujący się językiem jednostki stają się wspólnotą. Transformacja ta może się dokonać (bo przecież nie wszystkie rozmowy są udane) nie pod wpływem woli – wszystkich, niektórych czy tylko jednego z mówiących – ani nie wskutek negocjowania życzeń, lecz dlatego, że wszyscy „poddają się prawdzie rzeczy”.

Wypowiedź Gadamera jest bardzo ogólna, można ją też odczytywać na różne sposoby. Szkicując pewien obraz, filozof wskazuje w niej warunki możliwości powstania wspólnego języka i wspólnoty; tekst ten można też odczytać – między innymi – jako wyraz ideału, który powinien przyświecać użytkownikom języka. Zestawmy słowa Gadamera z wypowiedzią innego myśliciela, w której również przedstawiano ideał, lecz w dużo bardziej skonkretyzowanym kontekście – ideał ów to cel, do którego powinna dążyć określona wspólnota: wspólnota polskich naukowców. Przyniesione niżej słowa to fragment wykładu, który Jan Łukasiewicz przedstawił na Uniwersytecie Warszawskim 22 listopada 1915 roku, a zatem w czasie, w którym doświadczenie języka polskiego

¹² Tamże.

¹³ H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 351.

właśnie jako wspólnego dobra narodu musiało być szczególnie żywe¹⁴. Łukasiewicz wzywa wówczas do skupienia duchowej energii na pracy w „odnowionym uniwersytecie polskim”¹⁵ i tak określa pierwszy z jej celów: „Nauka jest wytworem myśli. Ażeby jednak myśl jakaś należała do nauki, trzeba ją ubrać w szatę zmysłowo dostrzegalną, a więc wyrazić ją w słowach. Myśl, choćby najgenialniejsza, ale zamknięta w umyśle jednego człowieka, nie należy do nauki, bo jest niedostępna dla kontroli naukowej. Chcąc zatem stać się pracownikiem naukowym, trzeba umieć wyrażać swe myśli w słowach. Najłatwiej to uczynić w języku ojczystym; należy zatem pielęgnować swój język ojczysty już nie tylko ze względów n a r o d o w y c h , ale ze względów n a u k o w y c h . Starać się trzeba o czystość języka, o poprawną terminologię naukową i dążyć co stworzenia jasnego i ścisłego, a przy tym pięknego stylu naukowego. Tak więc pierwszym naszym zadaniem jest pielęgnować mowę ojczystą i zdolność wyrażania się w tej mowie”¹⁶.

Można by powiedzieć, że uczynienie warunkiem uczestnictwa w tworzeniu nauki, którą Łukasiewicz uważał za uniwersalną, dbałości o język narodowy, czyli w jakiś sposób partykularny, stanowi wyraz konkretnego doświadczenia historycznego – ale równocześnie warto przyrzeć się dziejom nauki w całym świecie zachodnim, dziejom, w których zmagaly się, i wciąż zmagają, potrzeba komunikowania się na skalę, którą dzisiaj nazywamy globalną, w języku powszechnie zrozumiałym, i potrzeba kultywowania „własnych” języków mniejszych społeczności. Warto też jednak o wezwaniu do pielęgnowania mowy ojczystej pamiętać i zastanowić się nad jego związkiem z drugim zadaniem, jakie w tym samym wykładzie polski logik postawił przed swoimi słuchaczami: „pielęgnować poczucie rzeczywistości”¹⁷.

Wezwanie wypowiedziane przez Łukasiewicza podkreśla jeszcze jeden aspekt, w jakim język jest wspólny: każdy, kto posługuje się językiem, wywiera nań wpływ, a niektórzy – między innymi naukowcy – mogą to czynić przynajmniej świadomie (przynajmniej w pewnej mierze) i aktywnie. Być może słowem kluczowym jest tutaj „pielęgnować”, odniesione do naszej postawy wobec każdego języka, po który sięgamy. Pielęgnacja obejmuje czynności wymagające czasu, skupienia i systematycznego wysiłku, których faktycznych skutków – mimo że wyznaczyliśmy cel tych zabiegów – nie potrafimy w pełni przewidzieć. W przypadku języka zarówno nieprzewidywalność rezultatów naszej nad nim pracy, jak i nakłady duchowej energii, których praca ta wymaga, są tak duże, że wydają się podważać sens podejmowania wysiłku. Przecież posługując się językiem niedbale¹⁸, też można się jakoś „dogadać”, a wyniki badań naukowych należy przekazywać przede wszystkim szybko.

¹⁴ Por. J. Ł u k a s i e w i c z. *O nauce i filozofii*, w: tenże, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J.J. Jadacki, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 33n.

¹⁵ Tamże, s. 34.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 35. Zadania trzecie i czwarte to „pielęgnować zdolność rozumowania” (tamże, s. 36) i „pielęgnować zdolność ścisłości i metodyczności myślenia” (tamże, s. 37).

¹⁸ W tym kontekście interesujące mogłoby się okazać odniesienie do codziennej praktyki językowej rozważań Marcina T. Zdenki o „mniejszej” cnocie dbałości, która „działa lokalnie i nie ma ambicji ogarniania całości” (M.T. Z d e n k a, *Dbałość*, w: P. Domeracki, M. Jaranowski, M.T. Zdenka, *Sześć cnót mniejszych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2019, s. 164).

Gdybyśmy jednak całkowicie zaprzestali pielęgnacji języka – co by się wówczas wydarzyło? Trudno sobie wprawdzie taką sytuację wyobrazić, można jednak „rozciągnąć” doświadczenie szybkiego i nieuważnego pisania SMS-a na wszystkie okoliczności, w których posługujemy się językiem. Zapewne wyobrażenia podsunie wówczas odpowiedź – może nie poważną, ale jednak wskazującą możliwe skutki takiego globalnego niedbalstwa; skutki te są jednak ostatecznie równie mało przewidywalne, jak wyniki starań o jasność i piękno języka. Żeby znaleźć odpowiedź poważniejszą, należałoby zapewne zastanowić się, w czym konkretnie wyraża się postawa dbałości o język, co należy czynić, by język pielęgnować: nie wystarczy bowiem przestrzegać zasad pisowni czy gramatyki ani starać się o zachowanie odpowiedniego w danych okolicznościach rejestru czy stylu – chociaż taka dyscyplina wydaje się warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym pielęgnowania języka. Nawet pobieżna refleksja nad doświadczeniami mniej błahymi niż pisanie wiadomości tekstowych niezamierzenie tak chaotycznych, że niezrozumiałych (a niekiedy zabawnych czy też przypadkowo wulgarnych lub obraźliwych), nad doświadczeniami świadomego stosowania języka jako „miecza”, narzędzia agresji bądź obrony, pozwala lepiej zrozumieć pozostałe warunki troski o język, a także sam jej sens. Na sens ten wskazują również przywołane wyżej filozoficzne obrazy: nie troszczyć się o język to nie troszczyć się o fundamenty naszych wspólnot – to nie dbać nie tylko o ludzkie relacje (co w istocie oznacza: nie dbać o innych), ale i o „prawdę rzeczy”, więź z rzeczywistością, o której mówimy i co do której szukamy porozumienia. Bez tej więzi jakakolwiek wspólnota jest niemożliwa.