



e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635
Published online: 15.10.2026

ARGUMENT
BIENNIAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 16 (1/2026) pp. 141–156
<https://argument.uken.krakow.pl/>

Gościńcem przekładu

Tadeusz SŁAWEK*

ABSTRACT

Along the path of translation: Translation is a way of coming to terms with loss. In searching for words in our own language, we lose much of the richness with which their native language endowed them. Italo Calvino aptly observes that when we read, alongside satisfaction we also feel a sense of loss — the feeling that everything is slipping through our fingers, perhaps also because of translation itself, since translation, however faithful, certainly does not convey the actual content that these names possess in the original language, regardless of what that language may be. Translation treats thinking as a *logomachy*. In this conflict of languages, losses are unavoidable. As Krzysztof Bartnicki writes: “There is no way to win such a battle and have the opponent win as well. Translation must entail a loss of otherness.” This essay, reading the texts of Cezary Wodziński, attempts to come to terms with this economy of translation.

KEYWORDS

translation, language, apophatic theology, wandering, Ulysses, Cezary Wodziński

* Prof., dr hab. (em.), Uniwersytet Śląski w Katowicach. E-mail: tadeuszslawek@poczta.onet.pl.

*Gościniec to droga, którą jeździ się w „obce strony”,
a także zajazd przydrożny, goszczący „obcych przybyszów”.
(Cezary Wodziński, Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan — Heidegger)*

*Dziwi pana zapewne ten nasz brak gościnności — powiedział —
ale gościnność nie leży w naszych zwyczajach, goście są nam niepotrzebni.
(Franz Kafka, Zamek, przeł. Krzysztof Radziwiłł i Kazimierz Truchanowski)*

1.

Wyjdźmy od zdania, w którym splata się wiele nici. „Kiedy swojsko brzmiące słowo *Meister* wypowiadamy lub zapisujemy po niemiecku, bez omyłki zgoła przywołujemy «mistrza» jedynego, o którym Heidegger powiada: «*der alte Lese- und Lebenmeister Eckehardt*»” (Wodziński, 2014: 214). Najpierw jest mowa o „brzmieniu”, co jednoznacznie wskazuje, iż słowo winno zostać wypowiedziane i to tak, aby w y b r z m i a ł o, przy czym zastosowane wyróżnienie nie jest przypadkowe: gdy słowo wybrzmiewa, oznacza to coś więcej niż tylko odpowiedni diapazon fali dźwiękowej. To, co w y b r z m i e w a, akcentuje swoje przesłanie, trwa długo, by mogło się lepiej utrwalić wśród słuchaczy. To, co tylko b r z m i, może być „swojskie”, ale w w y b r z m i e w a j ą c y m swojskość zostaje poddana próbie. Nie znika, nie zostaje zredukowana do zera, lecz przestaje rządzić w słowie niepodzielnie. Gdy coś w y b r z m i e w a, nie spieszymy się z deklaracją „już wiem”.

2.

Niezależnie od tego, czy słowo zostaje wypowiedziane czy zapisane, zawiera w sobie pewien klucz pozwalający rozpoznać tych, dla których język tej wypowiedzi jest macierzystym. Na poziomie grafii sprawa jest prosta: niemieckie *Meister* bez wątpienia różni się znacząco od polskiego *majstra* czy *mistrza*. Ale fonia jest znacznie subtelniejsza: tutaj polskie *majster* od niemieckiego słowa odbiega fonetycznym i intonacyjnym trudno rozpoznawalnym niuanssem. Mielibyśmy więc do czynienia z szibboletem, słowem używanym „w czasie wojny lub po jej zakończeniu, na strzeżonych przejściach granicznych”. Odgrywało ono rolę „nie tyle ze względu na swoje znaczenie, co na sposób jego wymawiania” (Derrida, 2000: 26). Sprawa jest więc poważna, dotyczy konfliktu i granic rozdzielających strony sporu: kto wymawiał dane słowo, nie respektując subtelnej różnicy fonetycznej, narażał się na utratę życia. Nie bez przyczyny Eckhart został nazwany *Lebenmeister*.

3.

Szibbolet sięga do szeroko pojętej znajomości kultury: kto zdaje sobie sprawę z tego, jak *w y b r z m i e w a* słowo *Meister*, wie również, jakie są jego konotacje, które potrafi przywołać „bez omyłki”. Kryją się one już w samym brzmieniu słowa: słysząc je, przywołujemy od razu stosowną rzecz lub osobę. W tym przypadku jest to Mistrz Eckhart, o którym Heidegger powiada: „*der alte Lese- und Lebenmeister Eckehardt*”. Zwróćmy uwagę na tę choreografię cudzysłowów: Wodziński nie ogranicza się do kursywy, zwyczajowego sposobu zapisywania tekstu oryginalnego pochodzącego z obcego języka, ale opatruje ją jeszcze cudzysłowami, jakby jednocześnie akcentując fakt, że mamy do czynienia z innym (kursywa) i jednocześnie wpisując owo inne w krąg mowy ojczystej (cudzysłów). Granica ta jest dość niewyraźna, a przecież istnieje; z tym że na sposób metamorficzny, rozbłyskując i przygasając, a tym samym wprowadzając niepewność co do rozróżnienia między tym, co swojskie, a tym, co obce.

4.

Na pytanie o to, jak nazwać tę przestrzeń *p o m i ę d z y* swojskim i obcym, która nie kasując różnicy między nimi, jednocześnie ustanawia miejsce ich spotkania, czyli zawieszenia konfliktu, Cezary Wodziński odpowiada greckim słowem *etos*. To „usposobienie, charakter, [...] sposób bycia”, ale również, bardziej archaicznie, „miejsce pobytu, siedziba, siedlisko” (Wodziński, 2015: 23). Nie byle jakie zresztą, lecz takie, w którym będzie mogło *c o ś* wzrosnąć. Mówi Sokrates w *Fajdrosie*, że chodzi o sytuację, w której „ktoś obeznany z umiejętnością dialektyki, spostrzegając odpowiednią duszę, zasadzi i rozsiewa umiejętnie słowa, które są zdolne pomóc sobie i siewcy, a nie są jałowe, lecz przynoszą plon” (Platon, 1993: 78). Ponieważ była mowa o granicach i pamiętamy lekcję Heraklita, iż konflikt, spór, może nawet wojna jest ojcem wszechrzeczy, należy liczyć się z tym, że zasiew słów może zostać zniszczony przez zasiew słów wrogich. Odnotowuje Wodziński, że Heidegger lubił przytaczać fragment listu Johanna Petera Hebbła: „Większa część naszego życia to przyjemne lub nieprzyjemne błądzenie wśród słów, a większość naszych wojen to ... wojny słów”. Dodaje od siebie, że „niewątpliwie Heidegger należy do najdzielniejszych i najwytrwalszych wojowników uczestniczących w tych wojnach. Dlatego też poetę i myśliciela uznaje za najbliższych sobie aliantów” (Wodziński, 2010: 82).

5.

Zaczyna się wyjaśniać, dlaczego Mistrz Eckhart jest *der alte Lese- und Lebenmeister*: uczymy się od niego nie tylko mówić/czytać/pisać/rozumieć (to żywioł hermeneutyki), ale kto wie, czy nie przede wszystkim — uczymy się żyć dzielnie (to już sfera egzystencji i aksjologii). Może on być „Mistrzem”, bowiem wedle 119. fragmentu Heraklita *ethos antropoi daimon*: charakterem człowieka, jego najwewnętrzniejszą istotą i miejscem prawdziwego zamieszkiwania jest „coś obcego”, *daimon* — a zatem sposobem bycia człowieka jest „gość-inność” (Wodziński, 2015: 24), sytuacja, w której jest się gospodarzem i gościem jednocześnie. *Daimon* nie ma tu charakteru widma czy ducha; jest czymś nieokreślonym, „nieswojskim i nieoswojonym”, które przychodzi do nas, przemawiając w swoim niezrozumiałym języku, który musi jakoś do nas dotrzeć. „Człowiek gości Innego, «samemu» goszcząc w siedzibie jego inności” (*ibidem*).

W ten sposób Mistrz uczy nas sztuki życia będącej sztuką przekładania tego, co owo „nieswojskie” stara się nam powiedzieć w naszym języku, który sam teraz nabiera szczególnego, niezupełnie swojskiego brzmienia.

6.

Tłumaczenie jest więc formą dochodzenia do ładu ze stratą. Szukając słów we własnym języku, tracimy wiele z bogactwa, w które wyposażył je ich język macierzysty. Italo Calvino trafnie mówi o tym, zwracając się prosto do nas, czytelników:

[...] owo zamiłowanie do konkretności, które wyłoniłeś już z pierwszych linijek tekstu, niesie z sobą także przeczucie utraty, oszołomienie nadciągającym rozpadem [...], kiedy pomimo satysfakcji czerpanej z precyzji opisu miałeś poczucie, że wszystko wymyka się z rąk, być może także z winy przekładu, bo przekład, jakkolwiek wierny, na pewno nie oddaje rzeczywistej treści, jaką te nazwy posiadają w języku oryginału, niezależnie od tego, jaki to jest język (Calvino, 1989: 41).

W tym starciu języków nie da się obejść bez strat. Píše Krzysztof Bartnicki: „Nie sposób tak zwyciężyć, aby i przeciwnik wygrał. Tłumaczenie musi być ze stratą dla obcości” (Bartnicki, 2012: bez paginacji, cytata pochodzi z rozdziału *O pokoju i walce*).

Ale ekonomia translacji polega właśnie na tym, że strata poniesiona przez jedną ze stron przynosi korzyść drugiej. Możemy traktować tekst oryginalny

tak jak Szekspir traktuje Ducha Ojca Hamleta: jest widmem, które pojawia się w Elsynorze i zaczyna dyktować bieg wydarzeń, ale czyni to tylko ukierunkowując działania (Duch ma tylko jedno kategoryczne żądanie — Hamlet ma pomścić śmierć ojca), nie narzucając konkretnych sposobów i środków osiągnięcia celu. Dramatyczne wydarzenia na zamku Klaudiusza są już dziełem tylko jego mieszkańców i sięgają daleko poza pierwotny horyzont zemsty, tak jak przekład jest dziełem tłumacza, którego słowa wykraczają poza horyzont słów oryginału. Oryginalne zamierzenie zostało „przetłumaczone” na okoliczności panujące w Elsynorze, modyfikując życie duńskiego królestwa przez przywrócenie zasad praworządności i prawomyślności.

Milan Kundera przemawiając w 1967 roku na Zjeździe Pisarzy Czechosłowackich, dowodził, że czeskie odrodzenie chciało mierzyć wartości kultury „nie korzyścią narodu, lecz wedle kryteriów istotnych dla całej ludzkości” i z tej perspektywy podkreślał rolę literatur obcych w stworzeniu czeskiego języka literackiego. Skoro tak, tłumacz stanie się tu instancją o fundamentalnym znaczeniu:

Największe osobistości literackie stulecia poprzedzającego Białą Górę były tłumaczami: Rehor Hruby z Jeleni, Daniel Adam z Veleslavina, Jan Bohoslav. Słynny przekład Milтона autorstwa Josefa Jungmanna stworzył fundamenty czeszczyzny w okresie narodowego odrodzenia; czeski przekład literacki do dziś należy do najlepszych na świecie i tłumacz cieszy się podobnym szacunkiem jak każda inna literacka osobistość (Kundera, 2023: 21).

Efektem tego jest,

że to dzięki przekładom czeski ukonstytuował się i udoskonalił jako prawowity język europejski posługujący się europejską terminologią. I to dzięki literackiemu przekładowi Czesi ustanowili w języku czeskim własną literaturę europejską, literatura zaś ukształtowała czytelników europejskich czytających po czesku (*ibidem*: 22).

7.

André Chouraqui wieńczy swe prace nad Biblią nowym tłumaczeniem, które „jest zasilane przez wkład wersji tradycyjnych” i ma

w zamierzeniu pod warstwą tekstu greckiego poszukiwać historycznego kontekstu i semickiego substratu. [...] Wychodząc od greki, mając wiedzę na temat technik

translacyjnych hebrajskiego na grekę, jak też hebrajskich naleciałości w *koine*, próbowałem przy każdym słowie, przy każdym wersecie, dotrzeć do hebrajskiego podglebia, aby w kolejnym kroku powrócić ku grece, którą należało odzyskać, wzbogaconą o nową substancję, by dalej jeszcze wrócić do francuskiego (Derrida, 2024: 15–16).

Zwróćmy uwagę na tę misterną konstrukcję odejść i powrotów, przy czym nigdy nie wraca się do tego, od czego się odeszło. W tych kilku wersach mieści się zarys fenomenologii przekładu i jej słownictwa: „próbowałem”, bo nic w tłumaczeniu nie jest finalne i *n a z a w s z e*, jest ono przecież sekwencją błędów (do tego słowa jeszcze wrócimy); niczego nie wolno pominąć, bo „każdy wers” i „każde słowo” może otworzyć drzwi zupełnie nowej lektury; i wreszcie „wzbogacenie” własnego języka przez substancję tego, co obce. Na początku jest francuski w wersji tradycyjnego przekładu, na końcu (choć nie jest „koniec” w sensie ostatecznego finału) jest też francuski, ale zgoła inny — „wzbogacony”.

„To, co najbardziej swojskie, staje się najbardziej niepokojące”, pisze Derrida (2016: 233) i będzie niestrudzenie powracał do tej myśli: „Obcy znajduje się już wewnątrz, bliższy nam niż my sobie sami” (*ibidem*: 274).

8.

Wracając na krótką chwilę do *Fajdrosa*, trzeba jeszcze pamiętać, że obfity plon, o którym mówi Sokrates, jest wynikiem rozpleniania się słów, które mnożąc się i wzrastając, przyczyniają się do dobrostanu jednostki. Czytamy bowiem, że są także inne słowa „zasadzone w innych jaźniach, [...] [które — T.S.] tego zaś, kto [je — T.S.] otrzymał, czynią szczęśliwym w stopniu najwyższym, jaki jest dostępny dla człowieka”. *Lebenmeister* to *Wortmeister* i to sprawia, że kruszy się granica dyscyplin. Filozofia i filologia zaczynają wzajemnie się przenikać. W tym bujnym rozrastaniu się słów filozofia traci pewność, zaczyna poruszać się po omacku, od słowa do słowa, czyli wraca do początku *m y ś l e n i a*. „Filozofia odnajduje się tu, ponieważ niewyraźność granicy filozoficzności jest być może tym, co w największym stopniu zmusza filozofię do myślenia”. Pozwala to zrozumieć, kontynuuje Derrida, że doświadczenie filozoficzne „polega na działaniu kwestionującym granice”, a przede wszystkim na „doświadczeniu języka, zawsze tak samo poetyckiego lub literackiego, co filozoficznego” (Derrida, 2000: 50).

9.

Interesuje nas coś, co górnolotnie można by nazwać fenomenologią przekładu jako pewnego *s t a n u s k u p i e n i a*. Specjalnie kładę akcent na to pojęcie, ponieważ w rozbieganym świecie rozproszonej uwagi (przedstawiającej się buńczucznie i kłamliwie jako uwaga „podzielna”) i śmiertelnie niebezpiecznej powierzchownej (i powierzchniowej, bowiem obca jest jej ambicja *d o g ł ę b n e g o* wnikania w wydarzenia, aby je naprawić w sposób zdecydowany i uzdrawiający) polityki uprawianej na platformach a-społecznościowych właśnie skupienie i pewnego rodzaju *d o g ł ę b n o ś ć* jako forma bycia człowieka wydaje się nieść ratunek. Tłumaczenie to praktykowanie takiego stanu skupienia. Nie jest to skupienie na sobie. Przeciwnie — tłumaczenie to zajęcie przekładania *c z e g o ś k o m u ś*, zatem nawet pracujący w pustelniczej samotni tłumacz uczestniczy w społecznej wymianie, która w tym przypadku jest rozmową. Nie gadaniną, lecz *r o z m o w ą*, a różnica między tymi dwoma sposobami angażowania języka polega na tym, że ten drugi wynika ze zrozumienia. Mówimy, że aby tłumaczyć, trzeba tekst zrozumieć; ale „zrozumienie” w tym przypadku wykracza daleko poza tekst. Nie tylko dlatego, że trzeba poznać historyczną otulinę dzieła; przede wszystkim dlatego, że tłumacząc, chcę, aby tekst, który dotrze do czytelnika, nie tylko był zrozumiały w sensie semantycznym, ale by uzmysławiał konieczność zrozumienia czegoś nie swojego, a więc nie-swojskiego, jako warunek ocalenia świata. Ponad pół wieku temu Karl Dedecius tak o tym pisał:

Sensem każdej rozmowy jest zrozumienie. Zrozumienie jest funkcją rozumu. Bez tego nie ma porozumienia, na które dzisiaj jesteśmy wszyscy skazani, jeśli chcemy wytrzymać z sobą i z innymi, nie tylko w sensie przetrzymania próby, ale także w sensie utrzymania się, a więc po prostu, jeśli chcemy przetrwać, istnieć (Dedecius, 1974: 22).

10.

Lese- und Lebenmeister uczy tego, że rozum — zrozumienie — porozumienie — przetrwanie — istnienie to seria, w którą wpisuje się tłumaczenie. Tłumaczyć to przetrzymywać próby, czyli podtrzymywać życie. To dlatego Jacques Derrida mógł napisać, że nie ma nic ważniejszego niż tłumaczenie. Zwraca ono bowiem uwagę na język, a jest to uwaga przyjmująca postać stanu skupienia,

w którym skupiamy się na pewnej krytycznej stawce: na zagadnieniu idiomów i przekładu. Jaka filozofia przekładu będzie dominowała w Europie? W Europie, która od tej chwili powinna unikać zarówno nacjonalistycznego okopywania się w różnicy językowej, jak i gwałtownej homogenizacji języków za sprawą neutralności medium translacyjnego, rzekomo transparentnego, metajęzykowego i uniwersalnego (Derrida, 2017: 64).

Przekład jest dziedziną, w której poprzez doświadczenie języka, a właściwie — języków, pada pytanie o kształt Europy. A nawet o jej przetrwanie i znaczenie. Pytanie o zasadniczej wadze wobec narastającej antyeuropejskości ze strony Ameryki skupionej na wsobnej, skrajnie narcystycznej, a więc skrajnie antyprzekładowej, wersji siebie samej.

11.

Kwestia przetrwania to sprawa poważna, być może nawet życia i śmierci. Przetrwać znaczy „zachować życie”, a w każdym razie ocaleć w obliczu niebezpieczeństwa. Każde niebezpieczeństwo oznacza silne *przeżycie*, które możemy określić jako *przejście*. Przetrwanie tekstu w tłumaczeniu wiąże się więc z *przeżyciem* (tekstu) w trakcie *przejścia* z języka na język. Każdy przekład jest tekstem *po przejściach*, ale *po przejściach* jest również tłumaczka. Przecież ten, który przetrwał, to, co przetrwało, wcale nie może czuć się zbyt pewnie; przetrwanie nie oznacza bezpieczeństwa, a jedynie dalszą konieczność zachowania czujności. Wszak każdy tłumacz wie, że nie ma przekładu bez strat i porażek. Tłumaczenie jest zawsze *przejściowe*. Słusznie spoglądamy na przekład w kategorii „doświadczenia”, wszak, oddając głos Dorocie Wolskiej, „etymologia «doświadczenia» w niejednym języku łączy je z «poddaniem się próbie», «wystawianiem na niebezpieczeństwo», «przejściem przez coś» [...]” (Wolska, 2012: 63).

12.

Przekład *ujmuje* tekst w sensie zrozumienia jego słów i myśli, a także sam zawsze i nieuchronnie *ujmuje* coś z pełni myśli i słów. Przecież nie jest w stanie oddać wszystkiego, zachować całej obcości tekstu oryginalnego. Dlatego jest taki *ujmujący* — czyli ciepły, ludzki, rozumiejący. Niedoskonały. Doznał straty. Boleje. Coś musiał wybrać, a wybór — to znów Karl

Dedecius — to sposób, w jaki rozszyfrowujemy anonimowość innego poprzez współczucie: *Art, die Anonymität des anderen durch Anteilnahme aufzuschliessen* (Dedecius, 1974: 153). Zapamiętajmy to *Anteilnahme*, bo do empatii jeszcze wrócimy. To, co otrzymujemy w wyniku translacji, „pozostawia niedosyt. Zawsze bowiem jesteśmy świadomi faktu, że określona, czasami nawet znaczna część kontekstu, niuansów i doświadczeń wyartykułowanych w tekście [...] ulatnia się, gdy zostanie przeniesiona do innego systemu kulturowego ujętego językowo lub w postaci światopoglądu” (Sánchez-Marcos, 2002: 49).

13.

Brak, luka, rana — wszystkie te metafory odnoszą się nie tylko do ducha, lecz również do ciała tego, co ma przetrwać. Przetrwa, gdyż w coraz to nowych niebezpieczeństwach będzie musiało jakoś znaleźć ocalenie. W komentarzach do *Dywanu Zachodu i Wschodu* Johann Wolfgang Goethe tak ujmuje istotę tego, o co chodzi w przetrwaniu:

Gdy rozważymy tę cząstkę, jakiej dane było przetrwać od najdawniejszych do najnowszych epok przekazów pisemnych, to najczęściej uznamy ją dlatego za żywotną, że na owych kartach i pergaminach wciąż jeszcze można coś zmieniać i poprawiać. Gdyby możliwe było postawienie do naszej dyspozycji odpisu jakiegoś dawnego autora, który uznano by za bezbłędny, wówczas zapewne dość szybko taki odpis przestałby budzić nasze zainteresowanie (Goethe, 2024: 504).

14.

Skoro Goethe mówi o „poprawianiu”, nieuchronnie musi pojawić się „błąd”. Jak rozumieć ów „błąd”, termin ocieniony tak poważnymi skojarzeniami łączącymi go z nieprawdą, niepoprawnością, niewłaściwym wyborem? Idziemy inną ścieżką, wytyczoną przez łaciński źródłosłów angielskiego *error*, ale i polskie powinowactwo z czasownikiem *błądzić*. Podobnie jak *errare*, *błądzić* oznacza tyleż popełnianie błędów, mylenie się, co wędrówkę, tułaczkę, niepewne poszukiwanie właściwej drogi. „Błąd”, któremu tekst zawdzięcza przetrwanie, jest niczym innym jak miejscem, do którego przybywamy, czegoś od niego się spodziewając, gdy tymczasem ono okazuje się zupełnie inne. Odyseusz z a b ł ą d z i ł do Kirke, szukając schronienia, a ta zamieniła jego towarzyszy w świnię. W tym sensie popełnił „błąd”, ale przecież zrobił to w dobrej wierze, bowiem „błądząc” po morzu, szukał bezpiecznego portu.

15.

Gdy mówimy o „błędzie” w tekście, mamy na myśli taką właśnie sytuację „błądzenia”, w którym musi nastąpić moment wyboru miejsca lądowania. W przypadku tłumacza — odpowiedniego słowa. A okazuje się, że nie wiadomo, co nas czeka w takim miejscu. Jako tłumacze szukamy jakichś słownych ojczyzn, ale te mogą okazać się zwodnicze. Tłumacz jest więc „błądnikiem”, „błądnym rycerzem”: szuka i naprawia błędy, popełniając kolejne. Może więc lepiej w przypadku tłumaczenia mówić o *błądach*. Ostatecznie przecież „Tłumacz chodzi zwodzicielskimi drogami” (Bartnicki, 2012: bez paginacji). Józef Witolin w swoim przekładzie *Odysei* nazywa jej głównego bohatera „błądnikiem”: „Błądnik ci jestem i zgoła oby tu do was przychodzę / Z dalekiej ziemi, ciężko doświadczon”, co Cezary Wodziński podchwyci i rozwinie w tezę, że „błądzenie, tułaczka, przebywanie daleko od ojczyzny, powracanie, wypełniają żywot Odyseusza od początku do końca” (Wodziński, 2015: 43). Jeśli uznać Odyseusza za patrona tłumaczy, to głównie za sprawą owego błądzenia i ambiwalentnego stosunku do ojczyzny. Gdy na końcu swej wędrówki Odys powróci do Itaki, spotka go gorzkie rozczarowanie: nikt go nie poznaje, dobra rodzinne w ruinie roztrwaniane są przez zalotników. W istocie upragniona ojczyzna to „nieznana kraina”, komentuje Wodziński. Więcej — „to obczyzna, która budzi lęk i niepokój. Swojszczyzna pokazuje się «momentalnie» niczym Obczyzna”. I „taką pozostanie” jako domena „świętego niepokoju” (*ibidem*: 59).

16.

Jest więc tłumacz bytem w drodze napotykanym coraz to nowe przeszkody, a cel jego wędrówki jest tyleż pożądanym, co budzący niepokój. Musi się skupić, by przeszkody ominąć (bez takiego skupienia Odys nie wymyśliłby sposobu na ujście z życiem przed Syrenami), ale ponieważ wciąż pojawiają się nowe okoliczności i nowe widoki, skupienie to bywa rozpraszane. Zresztą nader często zjawiska okazują się w świecie Odysa ulotne i zwiewne, a i jemu, wytrawnemu żeglarzowi, nieobce były mgły i burzowe opary. Jeśli słowa, które wybiera tłumacz mogą okazać się *błę d a m i*, to dlatego, że to, co napotykały i co miały nazwać było otulone mglistą zasłoną niepewności. A mgła, przypomina Cezary Wodziński, miała szczególne miejsce w greckiej mitologii: „przypominała i wodę (niczym deszcz, mżawka, piana morska) i eter (stanowiąc jego jak gdyby niezwykłe zagęszczenie) i ogień (unosząc się na podobieństwo dymu) i ziemię (pod postacią kurzawy czy burzy piaskowej)”. Podobnie jak tłumacz, mgła jest „między — czy raczej trans-żywiolowa” (*ibidem*: 44).

17.

Tłumaczenie odkrywa, że każde słowo jest tylko próbą nazwania czegoś, co może być też nazwane inaczej. W pewnym sensie tłumaczenie odkrywa zagadkowość słowa, cały czas przechodząc między językami, słysząc je, lecz nie dając się im uwieść bez reszty, jak Odys nie uległ czarowi pieśni Syren. W każdym słowie może nagle wybrzmieć obcy głos posługujący się innymi językami. Wraz z Cezarym Wodzińskim wracamy do Mistrza Eckharta, w którego

niemieckich pismach pojawia się zagadkowy termin *Gottheit* (sc. *gottheit*), nie mający odpowiednika w tekstach łacińskich. Ten językowy przykład — jeden z wielu — **dokazuje**, jak niezwykle śmiała niemczyzna „ludowa” Eckharta otwiera rozległy horyzont dyskursywny, zamknięty dla wyrafinowanej i wyćwiczonej scholastycznie łaciny. Pokazuje ponadto coś więcej. Mianowicie sekretne pokrewieństwo rodzącej się dopiero pojęciowości języka niemieckiego z greką pierwszych myślicieli chrześcijańskich, a poprzez nich z neoplatońską tradycją językową (Wodziński, 2014: 208; wyróżnienia — T.S.).

„Zagadkowość” polega na braku odpowiednika danego słowa w innych językach, co pozwala dostrzec możliwości kryjące się, po pierwsze, w obrębie języka macierzystego („niemczyzna”) oraz, po drugie, w jego rejestrach dotychczas niekojarzących się z dyscypliną, z której wywodzi się dany termin („niemczyzna «ludowa»”). Łacina, dotychczas obsługująca skutecznie dyskurs filozoficzny, oddaje pole ludowej niemczyźnie, to, co „wyćwiczone scholastycznie”, ustępuje przed zainspirowaną mową potoczną inwencją językową. Ponieważ wykreowane nowe słowo nie jest „wyćwiczone”, zachowuje swobodę dalszego oddziaływania; nie jest objęte żelazną zasadą konsekwencji obowiązującą to, co wyćwiczone długą praktyką w dyskursie danej dyscypliny. Dlatego, zauważa dalej Wodziński, „Eckhart posługuje się tym terminem bardzo niekonsekwentnie”, przy czym niekonsekwencja ta wynika nie z braku myślowego rygoru, lecz z głębokiego niepokoju co do trafności wyboru określonego terminu. Niepokój ów dotyczący tego pojęcia, odczuwany już na poziomie oryginału (wszak chodzi o „sekretną naturę Boskości”, która jest „bezimienna” i „niezgłębiona”, co rodzi oczywisty problem: jak znaleźć imię dla bezimiennego), jest tym bardziej przejmujący, gdy chodzi o tłumaczenie. Tłumacz przebija się przez gąszcz „zagadkowych terminów”, w którym odnajdzie trop grecki i neoplatoński (Pseudo-Dionizy i jego „zagadkowy termin *thearchia*”).

18.

Zanim zagłębimy się w przywołany fragment z eseju Wodzińskiego, zwróćmy uwagę, że odśłania on przed nami, zapewne mimowolnie, może nawet wbrew sobie, niezwykłą naturę słowa. Nie dość, że jest trudne do zrozumienia w oryginale i broni się tym mocniej przed przekładem, to jeszcze uprawia z nami zgoła karnawałową grę. „Językowy przykład” przytoczony przez Wodzińskiego *d o k a z u j e*: z jednej strony korci, by uznać to za zwykłą pomyłkę, która wymknęła się oku korektora, ale z drugiej — czujemy jeszcze silniejszą pokusę, by potraktować ten czasownik jako użyty w dobrej wierze, by odśłonić to, czego dokonuje słowo, i co jeszcze intensyfikuje się w przekładzie. Otóż nie tylko „pokazuje” ono, czego można dokonać, posługując się „ludową niemczyzną”, ale *d o k a z u j e* — to znaczy wyłamuje się spod reguł grzeczności utrwalających stan rzeczy, wypowiada posłuszeństwo temu, co po heideggerowsku moglibyśmy nazwać „językowym Się”, pozwala sobie na żarty, zbytkuje i swawoli. Jak dziecko.

W 52. fragmencie Heraklit pisze: „Czas życia jest dzieckiem bawiącym się, grającym: królestwo dziecka” (cyt. za: Mrówka, 2004: 165). W miejscach niepewności, w *p r z e j ś c i u*, tam, gdzie trzeba *n i u a n s o w a ć*, przekład jest sceną, na której słowo *d o k a z u j e* jak dziecko. Uchylone zostają twarde reguły semantycznego i gramatycznego postu na rzecz płynności, zmienności czasu karnawału i twórczej wyobraźni. Również Mistrz Eckhart odwołuje się do Boga przychodzącego na świat w prostocie i cichości „jak rodzi się dziecko”. Krzysztof Bartnicki, tłumacz zawołany, przekłada sobótkową Pieśń Panny Jana Kochanowskiego na swój charakterystyczny, *d a i m o n i c z n y* sposób na melodię pieśni *Disorder* Slayera, mieszcząc w niej następujący refren:

Dar! (dar!) Boży śmiechu dar
 Dar! (dar!) kto oddalił, miar
 W szaleństwie nie miał, — Miau!
 (Bartnicki, 2023: bez paginacji)

Pisze Wodziński, komentując gry słów Heideggera, że „ta gra to właściwy żywioł myślenia. Jej stawką jest zawsze jego — myślenia — rzecz” (Wodziński, 2010: 82–83).

19.

Gottheit dla większości tłumaczy to „bóstwo”, ale odpowiednik to jakby już mocno zużyty w dyskursie nie tylko teologicznym, lecz także antropologicznym.

Traci tym samym aurę czegoś nieoczekiwanego, co jest jakby niespodziewanym gościem, którego trzeba przyjąć u siebie. Ale u siebie nie istnieje jako wyraźnie odgraniczone miejsce, bowiem „sam człowiek jest *gość-inny*”, to znaczy „staje się sobą i jest (bywa) u siebie, kiedy zaprasza do siebie dajmona” (Wodziński, 2015: 24), czyli Innego. Inaczej mówiąc, można u siebie *by w a ć*, a i to nieczęsto. Na planie ontologicznym oznacza to, że doświadczając słów, nie tylko poznajemy, ale przede wszystkim zmieniamy swój sposób bycia. Mówi o tym sam Eckhart: „Niech ludzie zbyt wiele się nie zastanawiają, co mają robić, więcej natomiast myślą o tym, jacy mają być” (Wodziński, 2014: 212). Ale tłumacz musi jednak wybrać słowo w swoim języku, by zastąpić nim słowo oryginału; musi zatem *coś z r o b i ć*. Wspomniany niepokój sprawia, że czyn przekładcy, wybór słowa, ocieniony jest owym *coś*, a w tym cieniu słyszymy głos desperacji (nie wiem, co zrobić, a przecież muszę zrobić *coś*, by kontynuować próbę przekładu), ale także przeświadczenia, że dokonany wybór będzie tylko *czy m s ń a k s z t a ł t* tego, o czym mówi oryginał, czymś niepełnym i niedoskonałym. Może więc lepiej nie mówić o *o d p w i e d n i k u*, a raczej *p r ó b o w a ć* przekładać tak, by słowa *o d p w i a d a ł y* sobie różnymi głosami na to, co chcą powiedzieć. Przekład jako zapis dialogu słów odpowiadających sobie na pytania, które słyszą wzajemnie od siebie — byłby to przekład *o d p w i e d z i a ł n y*, choć zapewne niekompletny, niedoskonały i być może nawet niewierny. Nie będziemy tu mówić o trafnym wyborze, a jedynie o wyborze *t r a f n i e j s z y m* niż inne, co nie znaczy, że doskonale *t r a f n y m*. Tak też konkluduje Wodziński swe rozważanie na temat *Gottheit*: „Trafniejszym, choć nie w pełni adekwatnym tłumaczeniem jest słowo «boskość», aniżeli stosowane przez translatorów «bóstwo»” (*ibidem*: 208).

20.

Doświadczenie językowe i egzystencjalne uczy, że istotą *Gottheit* jest właśnie to, że nie da się w pełni adekwatnie oddać, czym owo *Gottheit* jest. Jan Tauler w jednym z kazań oferuje nam następującą wykładnię „niewyrażalnej ciemności” będącej wszelako „prawdziwym światłem”: „Nazywana jest niepojętym, dzikim pustkowiem, na którym nikt nie potrafi znaleźć drogi ani czegokolwiek określonego, gdyż wznosi się ona ponad wszelkie określenia” (Tauler, 1985: 109). Apofatyczna teologia Eckharta nie może się obyć bez specyficznej filozofii języka, a patrząc z tej perspektywy odślania się „nowy horyzont” nie tylko dyskursywny, lecz również teologiczny. Słowo najczęściej jest „ponad”, „poniżej” lub „obok” tego, co *p r ó b u j e* nazwać. Nie ma języka całkowicie

klarownego. A jeśli tak, nie ma więc języka całkowicie przekładalnego. Tutaj leży sekret tłumaczenia jako prze-życia. Jest ono na swój sposób anarchiczne, bliskie duchowi Antonina Artauda, który w swym głębokim sceptycyzmie wobec możliwości tego, co nazywał „łacińską potrzebą używania słów dla wyrażenia idei, które muszą być jasne” (Artaud, 1966: 62), przyjął założenie, „że słowa nie chcą i nie mogą wypowiedzieć wszystkiego i że z natury swojej [...] powstrzymują i porażają myśl, miast pozwolić na jej rozwój” (*ibidem*: 126).

21.

Ale może bliżej Wodzińskiemu do Arthura Schopenhauera, który również dostrzegał napięcie między myślą a mową, ale próbował znaleźć remedium ocalające myśl przed „porażającą” mocą słowa:

Słowo i język są to niezbędne środki wyraźnego myślenia. Lecz podobnie jak każdy środek, każda maszyna obciąża zarazem i zawadza, tak i język wtłacza bowiem nieskończenie wycieniowaną, ruchliwą i zmienną myśl w określone stałe, sztywne formy i w miarę jak ją ustala, krępuje ją zarazem. Przeszkodę tę częściowo się usuwa przez nauczanie się wielu języków. Skoro bowiem myśl przelewa się z jednej formy w drugą, zmienia ona w każdej z nich nieco swą postać, uwalniając się stopniowo coraz bardziej od wszelkiej formy i powłoki, dzięki czemu jej najprawdziwsza istota występuje wyraźniej w świadomości i odzyskuje też swą pierwotną zmienność (Schopenhauer, 1995: 8).

Postulat Schopenhauera ma charakter pedagogiczny: uczenie się wielu języków sprawia, że zmienia się sposób istnienia słowa, a co za tym idzie — także myślenia. Raz ujęta w formę słowa myśl zostaje w nim „skrępowana”, co przypomina słynną tezę Frederica Jamesona z 1972 roku o tym, że nieuchronnie pozostajemy lokatorami *the prison-house of language*. Im więcej języków znamy, tym większe nasze szanse na wydrążenie szczeliny w celi języka, na podjęcie przemyślnych prób, by — niczym hrabia Monte Christo — wymknąć się z zamknięcia. Jednocześnie Schopenhauer nadaje temu fragmentowi aurę pracowni alchemicznej, stawiając przed nami obraz przelewających się z formy/retorty do formy/retorty substancji. W miarę tego procesu zmieniają się formy myślenia, krystalizując coś w rodzaju *e s e n c j i* danej myśli, stopniowo oczyszczającej się z ograniczeń jednej tylko formy. Cały ten skomplikowany zabieg przelewania się z jednego języka do drugiego nie zostaje dopełniony, bowiem „najprawdziwsza istota” nie uobecnia się, lecz jedynie „wyraźniej” rysuje

się „w świadomości”, co więcej — „odzyskuje też swą pierwotną zmienność”. Zatem Schopenhauer proponując swoją terapię, jednocześnie nie wierzy w jej p e ł e n sukces — istotą myślenia jest „pierwotna zmienność”, a co za tym idzie skazani jesteśmy na niedoskonałość naszych wysiłków będących w znacznej mierze serią metamorficznych *błądów*.

22.

Nic lepiej nie dokumentuje tej prawdy jak tłumaczenie. Odnajduje „błędy” w tekście oryginału i jednocześnie powołuje do życia nowe „błędy” w języku, na który tekst jest tłumaczony. Twoje „błędy” odkryje już ktoś inny; może gdy ciebie już nie będzie. Taki jest mechanizm tworzenia się *błądów*. Dzięki nim tekst przetrwa, ale przetrwa też imię autora i tłumacza. *Błędy* — to miejsca, gdzie usiłujemy (zwykle nieskutecznie) uwolnić się od podejrzenia, że to, co wybraliśmy, jest niewłaściwe. W tych miejscach wydarza się myślenie jako gra pewności i niepewności, decyzji i wahania, radości i smutku. Calvino nazwałby je miejscami „ułomności”, gdzie „poprzez niepewną ortografię, przeoczenia, lapsusy” bezmiar „tego, co nie napisane, staje się czytelny” (Calvino, 1989: 201). To, co nienapisane, to warianty słowa, inne niż ten wybrany przez tłumacza, które przecież mogłyby być równie trafne, a może nawet trafniejsze.

To miejsca niuansowania. Ale również r o z p o c z y n a n i a. Jakby istniał jeden szczególny moment, w którym słowo przelewa się z jednej formy do drugiej, z języka do języka, i przez chwilę panuje cisza oczekiwania, w której jeszcze nie pojawiło się kolejne, „nowe”, inaczej brzmiące i w y b r z m i e w a j ą c e słowo. Nie wiemy jeszcze, co się wytworzy w nowej formie słownej i do czego nas doprowadzi, jesteśmy pełni niepokoju, niepewności i nie-wiedzy. Znamy jeden i drugi język, ale nie wiemy, co dzieje się w p r z e j ś c i u między nimi. To moment, w którym zapowiada się c o ś niezwyklego, nawet niesamowitego. Píše Wodziński: „Niesamowite doświadczenie — święte miejsca, które pozostają bez imion. Sanktuaria ciszy, która nie dopuszcza słów — niecierpliwych i hałaśliwych — i wyczekuje słowa” (Wodziński, 2010: 167).

Ten moment ciszy między słowami/formami zapowiada „słowo innego początku”, w którym będziemy musieli podjąć namysł nad językiem i tym, ku czemu nas prowadzi.

BIBLIOGRAFIA

- Artaud, A. (1966). *Teatr i jego sobowtór*. (Przeł. J. Błoński). Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Bartnicki, K. (2012). *Fu wojny*. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Bartnicki, K. (2023). *Garutko sobotniej ropy, czyli Jana Kochanowskiego „Pieśni świętojańskiej o Sobótce” (1586) spopolzczenie w sześć par prawie tekstów*. Katowice: Biblioteka Śląska.
- Calvino, I. (1989). *Jeśli zimową nocą podróżny*. (Przeł. A. Wasilewska). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dedecius, K. (1974). *Notatnik tłumacza*. (Przeł. J. Prokop). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Derrida, J. (2000). *Szibboleť. Dla Paula Celana*. (Przeł. A. Dziadek). Bytom: FA-art.
- Derrida, J. (2016). *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*. (Przeł. T. Załuski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (2017). *Inny kurs*. (Przeł. T. Załuski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (2024). *O Apokalipsie*. (Przeł. I. Boruszkowska i K. Wojtasik). Kraków: Eperons-Ostrogi.
- Goethe, J.W. (2024). *Dywan Zachodu i Wschodu*. (Przeł. W. Kunicki i J. Redlich). Warszawa: Fundacja Evviva L'Arte.
- Homer (1982). *Odyseja*. (Przeł. J. Wittlin). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jameson, F. (1972). *The prison-house of language: A critical account of structuralism and Russian formalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Kafka, F. (1973). *Zamek*. (Przeł. K. Radziwiłł i K. Truchanowski). Warszawa: Czytelnik.
- Kundera, M. (2023). *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*. (Przeł. M. Bieńczyk). Warszawa: W.A.B.
- Mrówka, K. (2004). *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Platon (1993). *Fajdros*. (Przeł. L. Regner). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sánchez-Marcos, F. (2002). Historyk jako tłumacz. (Przeł. J. Mydla). W: E. Domańska (Red.). *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych* (s. 37–54). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Schopenhauer, A. (1995). *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 2. (Przeł. i oprac. J. Garewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tauler, J. (1985). *Kazania*. (Przeł. W. Szymona). Poznań: W drodze.
- Wodziński, C. (2010). *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan — Heidegger*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Wodziński, C. (2014). *Esseje pierwsze*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.
- Wodziński, C. (2015). *Odys gość. Esej o gościnności*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.
- Wolska, D. (2012). *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*. Kraków: Universitas.