

Hans Georg Gadamer

Człowiek i język

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (30), 9-21

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Szkice

Hans Georg Gadamer

Człowiek i język*

Klasyczna, pochodząca od Arystotelesa definicja istoty człowieka głosi, że człowiek jest żywą istotą, która posiada *logos*. Definicja ta stała się kanonem w tradycji Zachodu w postaci takiej oto formuły: człowiek to *animal rationale*, rozumna żywa istota, tzn. istota wyróżniająca się spośród innych zwierząt zdolnością do myślenia. Greckie słowo *logos* oddawano więc przez „rozum” lub „myślenie”. W istocie słowo to oznacza jednak również — a nawet przede wszystkim — język. Arystoteles tak pisze gdzieś o różnicy między człowiekiem a zwierzęciem: Zwierzęta mogą porozumiewać się między sobą. Dążąc do czegoś, wskazują sobie nawzajem, co sprawia im przyjemność, unikając czegoś — wskazują, co sprawia im ból. Natura nie poszła dalej w ich wypadku. Tylko człowiekowi

Logos — język

* Pierwodruk w: *Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70 Geburtstag*. Hrsg vor Dietrich Guherdt, Viktor Weinbrenn und Hans Jürgen Winkel. München 1966 Wilhelm Fink Verlag, s. 237-243.

Istota mówiąca

dodany został *logos*, by mógł ujawniać innym, co jest korzystne, a co szkodliwe i przez to zarazem co słuszne, a co niesłuszne. Głęboka to myśl. Korzystne lub szkodliwe jest coś, czego pożąda się nie dla niego samego, lecz dla czegoś innego — coś, co służy do dostarczenia czegoś, czego nie ma. Za osobowość człowieka uznaje się więc tu mówienie nad tym, co za każdym razem obecne, poczucie przyszłości. I jednym tchem dodaje Arystoteles, że tym samym dane jest człowiekowi poczucie słuszności i niesłuszności — wszystko to zaś dlatego, że człowiek jako jedyny posiada *logos*. Człowiek może myśleć i może mówić. Może mówić, tzn. może ujawnić, mówiąc coś, czego nie ma w obecnej chwili — tak, że również ktoś inny ma to przed oczyma. Wszystkie swoje myśli człowiek może w ten sposób przekazać innym, ba — więcej jeszcze: tylko dzięki tej możliwości przekazu istnieje w ogóle między ludźmi wspólnota myśli, pewne wspólne pojęcia. Przede wszystkim te, które pozwalają ludziom żyć razem bez mordy i zabójstw, dzięki którym możliwe jest życie społeczne, życie unormowane politycznie, oparta na podziale pracy wspólnota gospodarcza. Wszystko to zawiera się w prostej formule: człowiek jest żywą istotą, która mówi.

Zdawałoby się, że tak uderzające i przekonywające stwierdzenie powinno od dawna zapewnić zjawisku języka wyróżnione miejsce w refleksji nad istotą człowieka. Cóż bardziej przekonywającego niż to, że język zwierząt — o ile chce się tak nazwać ich sposób porozumiewania się — jest czymś zupełnie innym od języka ludzkiego, przedstawiającego i komunikującego inny świat przedmiotowy? I to za pomocą zmiennych, a nie raz na zawsze ustalonych znaków, jakimi posługują się zwierzęta; „zmiennych” nie tylko w tym sensie, że istnieją różne języki, lecz także w tym, że w jednym języku te same

wyrażenia mogą oznaczać coś innego, różne wyrażenia zaś — to samo.

W rzeczywistości jednak istota języka nie stała się bynajmniej ośrodkiem zainteresowania filozofii zachodniej. Rzucającą się w oczy wskazówkę dawał wprawdzie zawsze *Stary Testament*: wedle historii stworzenia Bóg dał człowiekowi władzę nad światem, pozwalając mu nazywać wszelki byt według własnego uznania. Także historia wieży babilońskiej świadczy o fundamentalnym znaczeniu języka dla ludzkiego życia. A jednak to właśnie religijna tradycja chrześcijańskiego Zachodu obezwładniła w pewnej mierze myślenie o języku, tak że dopiero epoka oświecenia postawiła na nowo problem jego pochodzenia. Przestano wówczas poszukiwać odpowiedzi na pytanie o pochodzenie języka w *Piśmie świętym*, zaczęto go szukać w naturze człowieka. Był to wielki krok naprzód. Teraz trzeba było bowiem pójść dalej; skoro język należy do natury człowieka, nie ma sensu pytać o sytuację człowieka przed pojawieniem się języka, a w konsekwencji także i o pochodzenie języka w ogóle. Herder i Wilhelm von Humboldt spostrzegli, że pierwotnie ludzki charakter języka to pierwotnie językowy charakter człowieka i wskazali na podstawowe znaczenie tego zjawiska dla ludzkiego obrazu świata. Wilhelm von Humboldt, były minister kultury, po wycofaniu się z życia publicznego poświęcił się badaniom nad różnorodnością struktury ludzkiego języka. Dzieło starości tego mędrca z Tegel stało się fundamentem nowożytnego językoznawstwa.

Jednakże stworzenie filozofii i nauki o języku przez Wilhelma von Humboldta nie oznaczało jeszcze w żadnym wypadku, że udało się ponownie osiągnąć tę samą głębię zrozumienia co Arystoteles. Badania nad językami poszczególnych ludów rzuciły z pewnością nowe światło na różnorodność ludów i epok

Tradycja
religijna

Ograniczające
przekonanie

oraz leżącą u jej podstaw wspólną istotę człowieka. Ale horyzont pytania o człowieka i język ograniczało tu przekonanie, że język jest pewną zdolnością, w jaką człowiek jest wyposażony — chodzi zaś o to, by wyjaśnić jego strukturalne prawidłowości (takie jak gramatyka, syntaksa, słownictwo). W zwierciadle języka można zobaczyć poglądy na świat poszczególnych ludów, ba — nawet strukturę ich kultury aż do najdrobniejszych szczegółów. Taki właśnie wgląd w stan kulturowy indogermańskiej rodziny ludów zawdzięczamy na przykład świetnym badaniom Viktora Hohnsa nad roślinami uprawnymi i zwierzętami domowymi. Nauka o języku jest jakby inną prehistorią, prehistorią ludzkiego ducha. Jednakże zjawisko języka ujęte od tej strony oznacza jedynie pewne wyróżnione pole wyrazu, na którym można badać istotę człowieka i jego rozwój historyczny. To jednak za mało, by wniknąć w głąb myśli filozoficznej. Nie pozwalała na to leżąca u podłoża całej myśli nowożytnej Kartezjańska charakterystyka świadomości jako samoświadomości. Ów niewzruszony fundament wszelkiej pewności, ów najpewniejszy z wszystkich faktów — fakt samowiedzy — stał się w czasach nowożytnych miernikiem naukowego poznania w ogóle. Naukowa analiza języka opierała się ostatecznie na tym samym fundamencie. Energia językotwórcza była jedną z form, w jakich potwierdzała się spontaniczność podmiotu. Oczywiście także z tego punktu widzenia można było płodnie interpretować zawarty w poszczególnych językach pogląd na świat — ale zagadka, jaką jest dla myśli zjawisko języka, pozostawała w ukryciu. Do istoty języka należy bowiem jego wręcz przepastna nieświadomość. Dlatego nie przypadkiem samo pojęcie „język” jest tworem późnym. Słowo *logos* oznacza nie tylko myśl i język, lecz także pojęcie i prawo. Utworzenie pojęcia „ję-

zyk” zakłada uświadomienie sobie faktu, że się mówi. Jest to jednak dopiero rezultat pewnego ruchu refleksyjnego, w wyniku którego człowiek już nie tylko mówi, lecz i nabiera dystansu do tego, że mówi. Właściwa zagadka języka polega zaś na tym, że w rzeczywistości nigdy nie potrafimy tego zrobić do końca. Myślenie o języku nie jest nigdy w stanie wyprzedzić języka. Możemy myśleć tylko w jakimś języku i właśnie to zadomowienie naszej myśli w języku jest tą głęboką zagadką, którą język stawia myśleniu.

Język nie jest jednym ze środków, za pomocą których świadomość komunikuje się ze światem. Nie jest trzecim (obok znaku i narzędzia, które zresztą także określają istotę człowieka) instrumentem, służącym do tego. Język w ogóle nie jest instrumentem, nie jest narzędziem. Narzędzie jest bowiem — z istoty — czymś, czego użycie można opanować: narzędzie możemy wziąć do ręki i odłożyć, gdy już spełniło swoje zadanie. Wydawałoby się, że podobnie jest z językiem: bierzemy w usta leżące w pogotowiu słowa jakiegoś języka i pozwalamy, by po użyciu zniknęły z powrotem w ogólnym zapasie słów, którym rozporządzamy. Ale to nie to samo. Analogia ta jest fałszywa, ponieważ świadomość nigdy nie stoi naprzeciw świata, sięgając — w stanie jakby bezjęzykowym — po narzędzie porozumienia. We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język, przez nasz własny język. Wychowujemy się, poznajemy świat, poznajemy ludzi i w końcu poznajemy nas samych, ucząc się mówić. Nauka mówienia nie polega na zaznajamianiu się z użyciem gotowego już narzędzia, w celu oznaczenia swojskiego i znanego nam już świata. Nauka mówienia to osvajanie i poznawanie świata samego i świata takiego, jakim go napotykamy.

Język nie jest
narzędziem

W języku jak
w świecie

Zagadkowy, głęboko utajony proces! Jakim urojeniem jest przekonanie, że dziecko wypowiada jedno, pierwsze słowo! Jakim szaleństwem była chęć odkrycia prążeń ludzkości przez wychowywanie dzieci w hermetycznym zamknięciu wobec wszelkich ludzkich dźwięków, by następnie na podstawie ich pierwszego artykułowanego bełkotu przyznać istniejącemu ludzkiemu językowi przywilej prążeń stworzenia! Szaleństwo takich pomysłów leży w tym, że chcą one w jakiś sztuczny sposób przerwać nasze prawdziwe związki ze światem języka, w którym żyjemy. W rzeczywistości jesteśmy zawsze już zdomowieni w języku tak jak w świecie. Najgłębszy opis procesu nauki mówienia znajduję znów u Arystotelesa. Miejsce to traktuje wprawdzie nie o nauce mówienia, lecz o myśleniu, tzn. o zdobywaniu pojęć ogólnych. Jak to się dzieje, że w potoku następujących po sobie zjawisk, w ciągłym przepływie zmiennych wrażeń w ogóle coś pozostaje? Przede wszystkim jest to niewątpliwie dzieło zdolności do zachowywania pamięci. To ona pozwala nam rozpoznać coś jako to samo — i jest to pierwsze wielkie dokonanie abstrakcji. Wśród uciekających, zmiennych zjawisk tu i tam rozpoznaje się coś wspólnego — i tak z coraz to większej liczby takich aktów rozpoznania (nazywamy je doświadczeniami) powstaje z wolna jedność doświadczenia. Dzięki niej zaś możemy wyraźnie rozporządzać tym, co tak doświadczone: możemy posiadać wiedzę ogólną. Jak właściwie powstaje ta wiedza ogólna? — pyta Arystoteles. Na pewno przecież nie nagle, z okazji jakiegoś pojedynczego zjawiska, które pojawia się znowu w szeregu innych zjawisk i zostaje rozpoznane jako to samo. To pojedyncze zjawisko jako takie nie wyróżnia się przecież spośród innych tajemniczą zdolnością do prezentacji tego, co ogólne. Jest podobne do wszystkich innych zjawisk. A jednak wie-

dza ogólna kiedyś powstała. Gdzie to się rozpoczęło? Arystoteles znajduje na to idealny obraz¹: w jaki sposób — pyta — zatrzymuje się uciekające wojsko? W którym momencie znowu stoi? Z pewnością przecież nie wtedy, gdy staje pierwszy, drugi czy trzeci żołnierz. Na pewno nie można powiedzieć, że wojsko stoi, gdy określona liczba uciekających żołnierzy zaniechała ucieczki — ani też, że wtedy, gdy ostatni żołnierz przestał uciekać. W tym momencie bowiem wojsko nie zaczyna, lecz od dawna już zaczęło się zatrzymywać. Jak to się zaczyna, jak rozszerza się i jak to się dzieje, że w pewnym momencie wojsko znów stoi, tzn.: znów słucha komendy? Nikt nie wie tego do końca, nikt nie potrafi zaplanować, nikt nie jest w stanie tego stwierdzić. A jednak bez wątplenia coś takiego ma miejsce. Dokładnie tak samo ma się sprawa z wiedzą ogólną i dokładnie tak samo — ponieważ jest to w istocie to samo — z wkraczaniem w język.

Językowa wykładnia świata poprzedza zawsze wszelką myśl i wszelkie poznanie. Ucząc się jej, wychowujemy się w świecie zarazem. Dlatego to właśnie język jest właściwym śladem naszej skończoności. Język ma nas zawsze już za sobą. Miernikiem właściwego mu sposobu bycia nie może być świadomość jednostki. Ba, język, którym mówimy, nie jest naprawdę obecny w żadnej świadomości jednostkowej. W jaki zatem sposób język jest obecny? Na pewno nie jest to możliwe bez świadomości jednostkowej. Ale także nie w zespole wielu takich świadomości.

Nikt, kto mówi, nie ma przecież właściwej świadomości swego mówienia. Tylko w wyjątkowych wypadkach mówiący świadom jest języka, którym mó-

Wojskowy
przykład
z Arystotelesa

¹ *Analityki wtóre*: 100 a. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1973 PWN, s. 298 (przyp. tłum.).

Zadania języka

wi. Na przykład wtedy, gdy komuś, kto chce coś powiedzieć, przychodzi na język słowo, które go dziwi, które wydaje mu się óbce lub komiczne, tak że sam zadaje sobie wówczas pytanie: „czy można właściwie tak powiedzieć?”. Stajemy się wtedy na moment świadomi języka, którym mówimy, ponieważ nie robi on tego, co do niego należy. Jakie jest więc właściwe zadanie języka? Sądzę, że można tu wyróżnić trzy różne momenty.

Po pierwsze mówienie z istoty zapomina o sobie. Żywy język nie jest świadomy swej struktury, gramatyki, syntaksy itd. — a więc wszystkiego tego, co jest tematem językoznawstwa. Współczesna szkoła zmuszona do tłumaczenia gramatyki i syntaksy na własnym języku ojczystym zamiast na języku martwym, takim jak łacina, wypacza więc z konieczności naturalny stan rzeczy. Żądając wyraźnego uświadomienia sobie gramatyki języka od kogoś, kto mówi tym językiem od dzieciństwa, żąda się doprawdy ogromnego wysiłku abstrakcji.

W rzeczywistym procesie mówienia sam język znika całkowicie za tym, co za każdym razem jest w nim powiedziane. Jest takie całkiem ładne doświadczenie, które każdy z nas przeżył, ucząc się języków obcych. Chodzi o zdania służące jako przykłady w podręcznikach czy na kursach językowych. Ich zadaniem jest uświadomienie w abstrakcyjny sposób określonego zjawiska językowego. Dawniej, gdy jeszcze przyznawano się do tego zadania abstrakcji, jakim jest nauczanie się gramatyki i syntaksy jakiegoś języka, były to zdania wyraźnie bezsensowne, mówiące coś o Cezarze czy wuju Karolu. Nowsza tendencja, zgodnie z którą usiłuje się zawrzeć dodatkowo w takich przykładach sporą ilość interesującej wiedzy o zagranicy, ma nie zamierzone skutki uboczne: im bardziej interesująca treść przykładu, tym bardziej zaciera się jego pierwotna funk-

cja. Im bardziej żywy język, tym mniej jest się go świadomym. Niepamięć języka o sobie samym świadczy więc o tym, że jego prawdziwy byt polega na tym, co w nim powiedziane, na tym, co tworzy wspólny świat naszego życia wraz z należącym do niego całym wielkim łańcuchem tradycji wychodzącej nam naprzeciw z literatury obcej, literatury żywych i martwych języków. Prawdziwym bytem języka jest to, co absorbuje nas, gdy go słyszymy — to, co powiedziane.

Byt języka charakteryzuje się po drugie tym, że Ja nie jest jego podmiotem. Kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim, nie mówi w ogóle. Mówić — to mówić do kogoś. Słowo chce być słowem celnym — to zaś znaczy, że słowo to nie tylko przedstawia mnie samemu rzecz, o której mówi, lecz stawia ją przed oczyma również temu, do kogo mówię.

Ja nie jest
podmiotem

Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty. Dlatego słusznie postąpił Ferdinand Ebner, dając niegdyś swemu ważnemu dziełu *Das Wert und die geistigen Realitäten* podtytuł *Pneumatologische Fragmente*. Duchowa realność języka jest bowiem realnością *pneuma*, ducha łączącego Ja i My. Język jest rzeczywisty w rozmowie — na co już dawno zwrócono uwagę. W każdej rozmowie zaś panuje duch, dobry lub zły, duch zatwardziałości i zahamowania lub duch otwarcia się ku sobie i płynnej wymiany między Ja a Ty.

Nicią przewodnią opisu formy, w jakiej dokonuje się wszelka rozmowa, może być pojęcie gry (por. 3 część *Wahrheit und Methode*). Musimy się jednak przede wszystkim odzwyczaić od widzenia istoty gry z perspektywy świadomości grającego. Z tej perspektywy można dostrzec strukturę gry jedynie od strony jej subiektywnego przejawienia się. Taki właśnie opis grającego człowieka stał się popularny

Rozmowa i gra

głównie dzięki Schillerowi. Jednakże w rzeczywistości gra jest ruchem ogarniającym tego lub to, co gra. „Gra fal”, „igrające komary”, „swobodna gra członów” — to na pewno nie tylko przenośnie. Fascynacja grą polega raczej właśnie na zniknięciu własnego ja w pewnym ruchu, rozwijającym swą własną dynamikę. Gra toczy się, gdy gracz uczestniczy w niej z całą powagą, gdy nie jest ona dla niego „tylko grą”, czymś niepoważnym. Ludzi, którzy tego nie potrafią, nazywamy ludźmi niezdolnymi do gry. Otóż sądzę, że gra i rozmowa, która jest rzeczywistością języka, są z sobą strukturalnie pokrewne. To nie wola jednostki, przychylna lub wstrzemięźliwa, decyduje o tym, że zaczynamy naprawdę rozmawiać i że rozmowa unosi nas jakby dalej — decyduje o tym prawo rzeczy, o którą w rozmowie chodzi — rzeczy, wywołującej każde Tak i Nie i w końcu godzącej je z sobą. Dlatego mówimy czasem, że po udanej rozmowie jesteśmy nią wypełnieni. Gra Tak i Nie rozgrywa się dalej w myśli, czyli — wedle słów Platona — w wewnętrznej rozmowie duszy z samą sobą.

Wszepochejmujący język

Wiąże się z tym trzeci moment, który chciałbym nazwać uniwersalnością języka. Język nie jest zamkniętym obszarem tego, co da się powiedzieć, obok którego leżałby obszar niewypowiedzianego. Język jest wszepochejmujący. Wszystko, co domniemane, da się zasadniczo powiedzieć. Język jest równie uniwersalny jak rozum. Dlatego każda rozmowa cechuje się również wewnętrzną nieskończonością i nie ma końca. Przerывamy ją — bo wydaje się nam, że dość już powiedzieliśmy, albo że nie ma już nic do powiedzenia. Ale przerwanie takie nigdy nie jest ostateczne — rozmowa zawsze daje się podjąć na nowo.

Doświadczamy tego, często nawet boleśnie, wtedy, gdy żąda się od nas jakiejś wypowiedzi. Pytanie, na

które trzeba wtedy odpowiedzieć — pomyślmy choćby o krańcowych przykładach takiej sytuacji: o przesłuchaniu czy zeznaniach przed sądem — jest jakby przeszkodą dla ducha języka, ducha, który chce wypowiedzieć się w rozmowie. („Teraz ja mówię” lub „niech pan odpowie na moje pytanie!”) Wszystko, co powiedziane, nie zawiera swej prawdy po prostu w sobie, lecz odsyła w tył i w przód, do tego, co niepowiedziane. Każda wypowiedź ma jakieś motywy, tzn. o wszystko, co powiedziane, można sensownie zapytać: „dlaczego to mówisz?”. I dopiero wówczas, gdy to niepowiedziane rozumiane jest wspólnie z tym, co powiedziane, wypowiedź jest w ogóle zrozumiała. Widać to szczególnie w wypadku pytania. Pytanie, które wydaje nam się nie umotywowane, nie ma odpowiedzi. Motywy pytania otwierają bowiem dopiero dziedzinę, z której odpowiedź może być zaczerpnięta, a następnie udzielona. W istocie zatem, tak w pytaniu, jak i w odpowiedzi kryje się nieskończona rozmowa — przestrzeń dla słowa i odpowiedzi na nie. Wszystko, co powiedziane, mieści się w tej przestrzeni.

Możemy to wyjaśnić na przykładzie wspólnego nam wszystkim doświadczenia. Chodzi mi o tłumaczenie i czytanie przekładów z obcych języków. Tłumacz zastaje pewien językowy tekst — tzn. coś, co ustnie lub na piśmie powiedziane — który powinien przełożyć na własny język. Jest oczywiście związany tym, co zastaje, a przecież nie może tego po prostu sformułować w nowym materiale językowym, już nie obcym, lecz własnym — nie mówiąc nic samemu. To zaś znaczy, że tłumacz musi w sobie samym zdobyć nieskończoną przestrzeń mówienia, odpowiadającą temu, co powiedziane w obcym języku. Każdy wie, jakie to trudne. Każdy wie, jak przekład spłaszczają to, co powiedziane w oryginale. Odwzorowuje je jakby na płaszczyźnie, tak że sensy słów i for-

Nieskończona
rozmowa

my zdaniowe przekładu kopiują oryginał — ale przekładowi brak przestrzeni. Brakuje mu trzeciego wymiaru, właściwego temu, co powiedziane pierwotnie, tzn. w oryginale. Jest to nie dające się uniknąć ograniczenie wszelkich przekładów. Żaden nie może zastąpić oryginału. To tylko złudzenie, że rzucona w przekładzie na płaszczyznę wypowiedź oryginału musi być łatwiej zrozumiała, bowiem przekład pomija z konieczności to, co w oryginale drugorzędne, co zawarte między wierszami. Przekonanie, że taka redukcja do jednolitego sensu ułatwia rozumienie, jest iluzją. Żaden przekład nie jest tak zrozumiały jak oryginał. Wieloznaczny sens tego, co powiedziane — a sens wskazuje zawsze jakiś kierunek — wychodzi na jaw tylko wówczas, gdy coś mówimy: nie powtarzamy, lecz mówimy po prostu. Zawsze wtedy, gdy tylko powtarzamy za kimś, ów sens wymyka się nam z rąk. Zadaniem tłumacza nie jest więc odtworzenie tego, co powiedziane. Musi on raczej zwrócić się w kierunku przez nie wskazanym, tzn. ku jego sensowi — by przenieść to, co jest do powiedzenia, w perspektywę swego własnego mówienia.

Najlepiej widać to wtedy, gdy tłumacz ma umożliwić bezpośrednią rozmowę między ludźmi mówiącymi różnymi językami. Tłumacz odtwarzający tylko, czym są słowa i zdania wypowiedziane przez jednego z rozmówców w języku drugiego, wypacza rozmowę, czyniąc ją niezrozumiałą. Nie musi on bowiem odtwarzać dosłownie tego, co powiedziane, lecz jedynie to, co ktoś inny chciał powiedzieć i powiedział, wielu rzeczy nie dopowiadając. Także ograniczoność jego odtworzenia musi zdobyć sobie przestrzeń, która jest warunkiem koniecznym rozmowy, tzn. wewnętrznej nieskończoności właściwej wszelkiemu porozumieniu.

Język jest więc prawdziwym centrum ludzkiego

Zadanie
tłumacza

bytowania — jeżeli widzi się go w jego tylko właściwej dziedzinie; w dziedzinie ludzkiego współbycia, w dziedzinie porozumienia, stale na nowo narastającej zgody, niezbędnej dla ludzkiego życia tak bardzo jak powietrze, którym oddychamy. Człowiek jest rzeczywiście, tak jak to powiedział Arystoteles, istotą mówiącą. Albowiem wszystko, co ludzkie, powinniśmy dać sobie powiedzieć.

Centrum
bytowania
człowieka

przełożył *Krzysztof Michalski*