

## U ŹRÓDEŁ DIALOGU (Trzy tradycje)

Wskazanie punktu zwrotnego w kształtowaniu się współczesnej myśli dialogowej jest rzeczą złożoną i do pewnego stopnia umowną. Wszak przełomy w historii idei rzadko są jednoznaczne, jeszcze rzadziej bywają aktem jednorazowym. Następują one w wyniku długotrwałego — niekiedy wielowiekowego — nawarstwiania się przesłanek takiego przełomu. Wydaje się jednak, że za taki względny punkt zwrotny w dziejach współczesnej myśli dialogowej można by uznać wydaną w 1895 r. w Lipsku książkę niemieckiego uczonego Rudolfa Hirzla *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*<sup>1</sup>. Składa się na to kilka przyczyn.

Najważniejszą z nich byłaby zapewne nie zamierzona przez autora wyrazista sprzeczność między zaprezentowanym w jego monografii bogactwem materiału historycznoliterackiego odnoszącego się do dziejów gatunku dialogu a ubóstwem i ograniczonością jego interpretacji. Monografia historycznoliteracka Hirzla dowodziła pośrednio niemożliwości tej ostatniej i nasuwała myśl o potrzebie dostosowania teorii do wielkiej dziejowej różnorodności aktów, form i literackich zapisów dialogu. *Der Dialog* Hirzla ustanawiał więc pewną negatywną granicę w historycznym, badawczo-empirycznym myśleniu o dialogu. Przekroczenie pozytywistycznej faktografii mogło dokonać się już tylko dzięki otwarciu nowych filozoficznych i metodologicznych horyzontów w spojrzeniu na dialog. Zaslugą Hirzla w tym względzie było raczej zamknięcie pewnej drogi, niż wytyczenie nowych kierunków.

Innym znaczącym elementem historycznoliterackiej monografii Hirzla była wyrażona w niej ahistoryczna świadomość „końca epoki dialogu”. Niepodobna współcześnie wątpić, pisał niemiecki historyk gatunku dialogu w słowie wstępnym, że „dialog stoczył się ze swojej dawnej wyżyny, na której panował niczym jakiś król literatury, do poziomu żebraka, na którego ledwie kto raczy jeszcze spojrzeć”, że wspaniała ongiś budowla dialogu tętniąca najbardziej wyrafinowanym życiem duchowym „zamieniła się w ruinę, z której opustoszałych pomieszczeń wieje nudą”<sup>2</sup>. Istotnie, pozytywistyczny scjentyzm i przyrodnicza monometodologia nie sprzyjały ożywieniu literackich form dialogu ani też jego intelektualnej nobilitacji. Jednakże sama kultura pozytywistyczna nie objaśnia dostrzeganego przez Hirzla upadku dialogu w drugiej połowie XIX w. Obraz dawnego króla literatury zamienionego w

<sup>1</sup> Wznowienie książki R. Hirzla ukazało się w Hildesheim w 1963 r.

<sup>2</sup> Tamże, s. 1—2. Wszędzie, gdzie tego nie zaznaczam, tłumaczenie własne.

żebraka narzucały w niemałym stopniu przyjęte w monografii nazbyt wąskie kryteria dialogu. Przedstawiała ona wnioski na miarę użytych w niej narzędzi badawczych.

„Jako samodzielne dzieło literatury — pisał Hirzel — dialog jest tedy w ścisłym tego słowa znaczeniu rozważaniem w formie rozmowy (*eine Erörterung in Gesprächsform*)”<sup>3</sup>. Utożsamiał on zatem dialog z formą pisaną, z występującym w niej rozczłonkowaniem językowo-kompozycyjnym, wyrażającym się w wyodrębnieniu pewnej liczby postaci oraz wypowiedzianych przez nie kwestii kolejno po sobie następujących, odnoszących się zarówno do ustalonego tematu (przedmiotu, wydarzenia, zjawiska, problemu itd.), jak też wzajemnie do siebie samych. Ujęta w ten sposób forma gatunkowa różniła się od rozmowy ustnej, dramatu literackiego, form epickich oraz liryki. Każdy dialog według tej koncepcji byłby formą rozmowy, ale nie każda rozmowa zasługiwałaby na miano dialogu, ponieważ nie każda dałaby się ująć jako rozważanie pewnego tematu. Tym ostatnim rozmowom — nie będącym rozważaniami — przysługiwałaby nazwa konwersacji. Dialog w rozumieniu Hirzla odcinał się również od dialogu dramatycznego tym, że w dramacie jawił się on jako czynnik wtórny, podporządkowany akcji. Podobna sytuacja istniała w epice i liryce, w których dominowały odpowiednio monolog narracyjny i liryczny i w których zatem dialog mógłby odgrywać role podrzędne i pomocnicze. Uznając za podstawowe i nadrzędne kategorie literatury pięknej fabułę i monolog, badacz niemiecki radykalnie oczyszczał ją z dialogu, który z kolei stawał się w jego interpretacji formą odrębną i kulturowo wyspecjalizowaną, służącą wieloosobowemu roztrząsaniu jakiegoś doniosłego tematu, słowem, jednym z gatunków pogranicznych literatury pięknej. Dzieje tak rozumianego gatunku ukazywały się jako jego wahadłowe przemieszczenia od centrum wielkiej literatury europejskiej ku jej peryferiom i z powrotem. Zawsze chodziło tu jednak o dzieje tylko jednego spośród wielu innych gatunków, przechodzącego historycznie zmienne koleje losu.

W monografii Hirzla wyraziło się kanoniczne ujęcie dialogu, które zresztą przetrwało niekiedy aż do dnia dzisiejszego i występuje nawet w postaci wiedzy podręcznikowo-akademickiej. Utożsamia go ono z formą pisarską (konstrukcją, strukturą), odnosi do jednorodnej świadomości i osobowości autorskiej, zestawia z rzeczywistością spoza utworu. Objasnia ono dialog za pomocą kategorii innych niż dialogowe, takich jak wewnętrzna organizacja utworu, intencja pisarza, przedstawienie mimetyczne jakiegoś zewnętrznego zjawiska (rozmowy ustnej). Dialog jako taki traci w ten sposób swoją odrębność, która przejawia się właśnie w jego uniwersalności, w tym, że jest on w kulturze i w sferze porozumiewania się zjawiskiem podstawowym. Nie zamyka się, wbrew ujęciu Hirzla, w

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 7.

granicach jednego gatunku literackiego, lecz leży u podstaw wszelkich gatunków mowy i piśmiennictwa. Dotyczy to także literatury, w której wiek XX odkrył doniosłe, wysoce złożone zjawisko komunikacyjne. Zresztą już u Hirzla występowały załączki nowego myślenia o dialogu.

Podnosił on m.in., że w dialogu literackim kształtująca go rozmowa osiąga samodzielne znaczenie, że zdolna jest rozwijać się według własnego porządku, usuwając w tło scenerię i wszelkie inne rekwizyty. Można by w tego rodzaju sądach dostrzec zapowiedź tych postaw, które w następnym stuleciu będą zmierzać do emancypacji dialogu, uwolnienia go od narzucanych mu praktycznie i teoretycznie służebności w różnego typu jednorodnych, spójnych i ściśle sfunkcjonalizowanych systemach kulturowych i literackich, ukazania go w roli czynnika określającego myślenie, porozumiewanie się oraz różnorodne praktyki ideotwórcze i artystyczne, w tym literackie. Pojawiła się również u Hirzla myśl, że dialog ma pierwszeństwo wobec monologu, że rozmowa — realność warunkująca dialog literacki — odbywa się we współobecności innego człowieka, który ją współtworzy, że współobecność ta w ogóle motywuje sam fenomen ludzkiego mówienia. „Stąd też każde mówienie — stwierdzał Hirzel — jest albo składnikiem rozmowy (*Teil eines Gesprächs*), albo też ukrywa w sobie jej zarodek, z którego mogłaby się ona rozwinąć, i zatem w ten lub inny sposób zdąża w jej kierunku”<sup>4</sup>. Głosząc ogólnie, że „istota mówienia ciąży ku rozmowie...”, *Der Dialog* nie tylko podtrzymywał prekursorskie idee Wilhelma von Humboldta, lecz uprzedzał także dwudziestowieczne idee kierunków dialogowych w filozofii, semiotyce, lingwistyce i nauce o literaturze. Nie ulega wszak wątpliwości, że dopiero obecne stulecie dokonało prawdziwego przełomu w myśleniu teoretycznym dotyczącym dialogu.

Z wywodów Hirzla wynikał ważny metodologicznie wniosek, że elementy dialogu mogą pojawiać się w literaturze wszystkich narodów, że żadna z literatur narodowych nie może się całkowicie bez niego obyć. Co innego jednak rozmowa ustna, co innego zaś formy pisane. Pierwszą można objaśnić antropologicznie i socjologicznie, drugie zakładają już istnienie cywilizacji i kultury, funkcjonalne różnicowanie i specjalizację w ich kontekście, samoistność materialnego zapisu i przez to zdolność uformowania odrębnej tradycji (obowiązującego wzorca), uodpornionej w tym czy innym stopniu na zmienność i doraźne potrzeby czasu. Z tego stanowiska patrząc, rozmowa musi być traktowana jako zjawisko bardziej głębinowe i o szerszym zasięgu niż dialog literacki (pisany), który — w odróżnieniu od rozmowy, zdeterminowanej gatunkową wspólnotą ludzi i koniecznościami stwarzanymi przez ich współzycie (rozmnażanie się, zdobywanie środków do życia itd.) — byłby o wiele

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 8.

bardziej fakultatywny, tj. zależny od typu kultury, właściwych jej form pisanych i warunków społecznych.

Za przykład służyła tu odmienność kultury hebrajskiej i greckiej. W tej pierwszej, jak wskazywał Hirzel, poza nielicznymi wyjątkami, do których można by zaliczyć m. in. *Księgę Hioba*, „rozmowa [...] pozostawała zawsze w ramach opowiadania i nie rozwinęła się w samodzielne dzieło literackie, w którym ludzie rozmawiający ze sobą występują bezpośrednio przed czytelnikiem”<sup>5</sup>. Inaczej u Greków. Dziecko filozofii, dialog osiągnął w kręgu kultury helleńskiej dojrzałość, która „uczyniła zasadnymi jego emancypację oraz wejście do szeregu gatunków literackich w charakterze samodzielnego ogniwa (*als selbständiges Glied*)”<sup>6</sup>.

Docieramy do jądra koncepcji Hirzla. Zamykając ideę i zjawisko dialogu w granicach gatunku literackiego, powiązał go z kolei z uprawianiem dyskursu filozoficznego (lub ostrożniej: o zabarwieniu filozoficzno-światopoglądowym) i tym samym koncepcję dialogu oparł całkowicie na wąskich kryteriach formalno-tematycznych, sprzecznych w dodatku z jego własnymi ustaleniami dotyczącymi rozmowy i jej uniwersalnego zasięgu. Drugim niedostatkim było uznanie za powszechnie obowiązującą normę gatunkową wzorca dialogu ukształtowanego w kulturze starożytnej Grecji za czasów sofistów, Sokratesa, Platona. W istocie normę określonej historycznie i geograficznie kultury uznał on za normę kultury jako takiej. Utrudniło to, czy też nawet uniemożliwiło szersze spojrzenie na dialog i jego różnorodne tradycje.

\*

Warunkiem takiego szerszego spojrzenia na dialog wydaje się przede wszystkim świadomość jego rozmaitych źródeł i odnóg kulturowych w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, świadomość różnych punktów odniesienia i tradycji dialogu. Zakłada to z natury rzeczy m. in. odejście od ujmowania go według wąskich i poznawczo zawodnych kryteriów formalno-tematycznych, których „potwierdzeniem” bywa zazwyczaj kompozycyjne rozczłonkowanie tekstu na repliki postaci w nim przedstawionych, podczas gdy tekst w całości uważa się mniej czy bardziej prostodusznie za monolog autora, naśladowcze odtworzenie przez niego przebiegu jakiejś rzeczywistej rozmowy, zmyślenie jej itp. Nowsze teorie dialogu przyjmują dość zgodnie, że wypowiedź nie może być adekwatnie zrozumiana i wyjaśniona w oderwaniu od sytuacji porozumiewania się, której jest ogniwem i która zarazem

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 9.

<sup>6</sup> Tamże, s. 12

ją współrzeczywistnia i dopełnia<sup>7</sup>. Odnosi się to nie tylko do wypowiedzi ustnej w trakcie rozmowy, lecz także do tekstów pisanych, formalnie i materialnie odgraniczonych od innych tekstów. I one również — teksty pisane — uczestniczą w aktach dialogu jako wypowiedzi (repliki) ich autorów na cudze wystąpienia oraz same wywołują repliki czytelników. Istnieje więc pewna odpowiedniość między sytuacją i właściwościami wypowiedzi (repliki) w rozmowie ustnej a utrwalonym w postaci tekstu pisanego dziełem literackim jako całością. Dzieło to, rzecz jasna, może (aczkolwiek nie musi) obrazować jakiejś rozmowy rzeczywiste lub zmyślane, lecz przede wszystkim ono samo — jako dzieło — jest aktem dialogu w stosunku do innych autorów i czytelników. Forma rozmowy jako sposób wewnętrznej organizacji utworu pisanego nie ma jedyne go wpływu na uczestnictwo w tym dialogu, którego rzeczywistą czasoprzestrzenią jest historia kultury i w którym biorą udział we właściwy sobie sposób najbardziej różnorodne formy literackie, w tym takie, które na pierwszy rzut oka wydają się monologowe, zamknięte, skupione na sobie samych. Nowsze teorie dialogu (Buber, Bachtin, Calogero) odchodziły więc od kryteriów czysto instrumentalnych, przedmiotowych i formalno-tematycznych, dążąc do zastąpienia ich kryteriami bardziej merytorycznymi, uwzględniającymi m.in. wielość i złożoność czynników rzutujących na sytuację porozumiewania się, jej uwarunkowania antropologiczne, osobowościowe i społeczne, swoistość czasoprzestrzeni kulturowej i literackiej, założenia i postawy praktyczno-światopoglądowe uczestników porozumiewania się oraz reprezentowanych przez nich sił społecznych i prądów ideowo-kulturalnych.

Na tym tle dokładniej i wszechstronniej uwidoczniły się różnorodne źródła i tradycje dialogu rozumianego nie jako zakrzepła historycznie forma literacka, lecz jako żywa, nieustannie się odnawiająca i przekształcająca, intersubiektywna w swej istocie *praxis* porozumiewania się. Wydaje się, że — uwzględniając dotychczasowy stan wiedzy na temat dialogu — można by wyodrębnić trzy takie jego główne źródła ideotwórcze i formotwórcze funkcjonujące w zasięgu europejskiej sfery kulturalnej, które zresztą niejednokrotnie stykały się i nadal stykają swoimi „dopływami”, mimo że badania skupiają się zwykle na jednym spośród nich, w izolacji do pozostałych. Wypada też dodać w tym miejscu, że liczba „trzy” nie ma tu żadnego znaczenia magicznego: być może dalsze badania doprowadzą do nowych odkryć w tej dziedzinie. Obecnie dość będzie zatrzymać się krótko nad owymi trzema, albowiem ich współistnienie jest uświadamiane tylko w znikomym stopniu, podobnie jak ich

---

<sup>7</sup> Przeczą temu koncepcje, które dopuszczają zrozumienie i wyjaśnienie wypowiedzi w wyniku analizy immanentnej (zakładając, że swój sens zawiera i wyczerpuje ona w sobie samej, że rozumienie jedynie wiernie go odtwarza i powiela) bądź uznają, że wystarczy do tego celu znajomość słownika i gramatyki (*langue*).

odrębność i historyczne oddziaływanie na siebie. Ponadto gdyby określenie „źródło dialogu” wydawało się nazbyt obrazowe, można swobodnie zastąpić je nazwą „paradygmat”, która wskazuje, że idzie o historycznie uformowane — nie zawsze uświadamiane do końca — podstawowe zasady dialogowania.

Jedno z tych źródeł zostało już ogólnie wskazane przez Hirzla idącego w tym wypadku za wielowiekową tradycją europejską, która obficie z niego czerpała i była świadoma jego istnienia. Źródłem tym jest właśnie grecki dialog filozoficzny ukształtowany w epoce sofistów, Sokratesa i Platona oraz wieków im najbliższych. Dialog tego rodzaju najpełniej wyraża się w prowadzeniu intelektualnego dyskursu ogniskującego się w rozważaniu zagadnień prawdy, poznania, wiedzy, racjonalnego — przejrzystego i zrozumiałego dla umysłu — obrazu świata, komunikowania idei, stosunków interpersonalnych i społecznych. Porozumiewanie się jego uczestników koncentruje się w nim zazwyczaj na pewnym przedmiocie — mogą stanowić go wieczne idee Platona, dane zmysłowe, normy etyczne, utwory literackie, jakości estetyczne, instytucje społeczne itd. — który w swoim założeniu jest dostępny jednakowo ich doświadczeniu i w tym sensie wyznacza teren ich możliwego spotkania i porozumienia. Jego tak czy inaczej rozumiana obiektywność stwarza możliwość zarówno rozstrzygnięcia wyłaniających się w dialogu kwestii spornych czy wątpliwych, jak też zdawania się w tej mierze na sąd „trzeciego”, tj. czytelnika utworu<sup>8</sup>. Idealnym założeniem porozumiewania się jest swobodna ekspresja myśli i poglądów każdej z uczestniczących w nim osób, z tym jednak zastrzeżeniem, że owe myśli i poglądy podlegają ukształtowaniu i ocenie ze względu na określone prawa logiczne i reguły retoryczne obowiązujące wszystkich uczestników oraz im wspólne czy dostępne chociażby *in potentia* (co, rzecz jasna, nie wyklucza omijania, naruszeń czy odmiennych interpretacji tych praw, ale dialog właśnie pełni w tym zakresie różne funkcje diagnostyczne i korekcyjne). Wzajemne stosunki dialogujących określa zasada ich współpracy (kooperacji pozytywnej), która — mimo ewentualnie różnych czy sprzecznych stanowisk — zakłada istnienie nadrzędnego celu motywującego udział w dialogu i jego podtrzymywanie. Dialog w omawianej tu tradycji jawi się tedy najczęściej jako „miejsce, gdzie wydarza się prawda intersubiektywnie ważna”, „przestrzeń prawdziwego poznania eliminującego różnego typu omamy i przesady oraz demaskującego fałszywe autorytety” czy też „neutralne terytorium umożliwiające usuwanie bezproduktywnych

---

<sup>8</sup> Precyzyjną analizę usytuowania „trzeciego” w dialogu daje zwłaszcza E. Czaplejewicz w książce *Wstęp do poetyki pragmatycznej*, Warszawa 1977, s. 140—144. Tamże obszerne studium *Pragmatyczna teoria słowa u Platona*, s. 34—96, w którym znajduje się wiele istotnych spostrzeżeń m.in. na temat rozmowy i dialogu, a nade wszystko — interpretacja dialogów Platónskich w świetle literaturoznawstwa.

konfliktów i osiąganie uzgodnień”. Z dialogiem tego typu łączy się zazwyczaj oczekiwanie jego progresji bądź efektywności, które mogą odzwierciedlać się w przyjęciu wspólnych ustaleń i wniosków, uświadomieniu kogoś, rozszerzeniu własnej samowiedzy itd. Dzięki dotarciu do ogólnej prawdy za sprawą współrozmówcy umysł uczestnika dialogu staje się przejrzysty dla siebie samego i równocześnie świat staje się przejrzysty dla umysłu. W tradycji dialogowej wywodzącej się od starożytnego greckiego dialogu filozoficznego dokonuje się samoutwierdzenie człowieka jako istoty autonomicznej, rozumnej i społecznej. Współczesnym przedłużeniem tej tradycji bywają m.in. zdialogizowane formy myśli i praktyki naukowej oraz w ten czy inny sposób dialogowo zracjonalizowane formy twórczości literackiej.

Drugi ważny nurt tradycji dialogowej został wydobyty i wszechstronnie scharakteryzowany w pracach Bachtina i dlatego nie wymaga on obszerniejszych omówień. Tradycję tę można by nazwać ludowo-karnawałową<sup>9</sup>. Również ona ma swoje źródła w starożytnej Grecji, chociaż wypływa nie, jak w poprzednim wypadku, z intelektualnego dyskursu filozoficznego i właściwego mu etosu racjonalności, lecz, zgodnie z interpretacją Bachtina, z archaicznego folkloru karnawałowego, swoistych dlań form ekspresji oraz ukształtowanego w jego łonie poglądu na świat. Jej przejawem były m.in. starożytne gatunki powagi-śmiechu, takie jak mimy Sofrona, gatunek dialogu sokratycznego, sympozjon, niektóre typy pamiątek, pamflety, satyra menippejska. W tradycji ludowo-karnawałowej wyraziła się odrębna, swoiście dialogowa ideologia „uciesznej względności świata” postrzeganego w jego stawaniu się, przemianach i przemijaniu, motywująca postawy przedrzeźniające, polemiczne i parodiujące wobec hieratycznych i celebrowanych form kultury oraz oficjalnych, państwowo-kościelnych form życia społecznego. To właśnie na gruncie tej zdemokratyzowanej tradycji karnawałowej kształtowały się takie oczywiste współcześnie formy obcowania dialogowego, jak bezpośredni i familiarny kontakt, otwartość wobec partnera, odejście od form celebrowanych i etykiety, nasycanie go fantazją, formami ekspresywnymi itd. Powoływała ona do życia rozliczne typy słowa wewnątrznie zdialogizowanego (tzw. słowa dwugłosowego), załamującego w sobie odmienne, nierzadko przeciwstawne spojrzenia na świat i jego oceny, oraz kształtowała formy wypowiedzi oparte na wielogłosowości, różnojęzyczności i różnostylowości. Żyjąc w dawniejszych epokach (w starożytności i średniowieczu) w domenie niskich gatunków teatralno-widowiskowych i literackich, na obrzeżach tzw. wielkiej literatury dworskiej i kościelnej, tradycja ta stawała się

---

<sup>9</sup> Jej opis zawiera przede wszystkim książka M. Bachtina *Twórczość Franciszka Rabelais’go a ludowa kultura średniowiecza i renesansu*. Przeł. A. i A. Gorenio, Kraków 1975.

pierwszoplanową, czy nawet dominującą w okresach doniosłych przełomów i zwrotów dziejowych, takich jak renesans i reformacja, oświecenie i romantyzm. Jej owocem były wówczas niejednokrotnie arcydzieła literatury światowej, stworzyła ona linię rozwojową tzw. powieści polifonicznej. Działając na niwie artystycznej i ujmując świat w aspekcie śmiechu nie znającego świętości ni lęku, kruszyła ona zastane i kostniejące obrazy rzeczywistości, czyniła ją wieloznaczną i otwartą, przeżywaną spontanicznie, poza sferą praktycznych przymusów i zracjonalizowanych konieczności, odnowioną i utopijnie egalitarną.

Dopiero wiek XX w pełni uzmysłowił istnienie trzeciego nurtu dialogowego, który Johann Mader nazwał biblijno-religijnym<sup>10</sup>, a który być może właściwiej byłoby nazwać odwrotnie, religijno-biblijnym, gdyż nazwa poprzednia bezzasadnie zdaje się sprowadzać wszelką religijność do *Biblii*, podczas gdy religijność ta i jej pochodne (chrześcijaństwo) są w istocie jedną z wielu równoprawnych światowych form w tej dziedzinie. Nie jest przecież wykluczone (co należałoby jednak dopiero zbadać), że również w innych religiach tkwią zarodki dialogowego poglądu na świat i że mogą one kształtować jakiś swoisty dla nich etos dialogowy. Zgodnie z Maderem — tradycja religijno-biblijna „opiera się na antropologii *Starego i Nowego Testamentu*, na nauce o człowieku, który stoi przed Bogiem, słyszy jego słowa i jest mu posłuszny”<sup>11</sup>. Już ta uwaga Madera wskazywałaby, że w tradycji tej dialog ujmuje się w sposób zupełnie odmienny od tego, jaki znamionuje odwołujący się do ludzkiej autonomii i rozumności dialog filozoficzny i humanistyczny oraz nurt ludowo-karnawałowy, który cechują: nieskrępowana swoboda wypowiedzi, afirmacja odnawiającej się materialności świata w świątecznej zabawie karnawałowej, wtopienie się w zbiorowość, założona w familiarnym kontakcie idea wyzwolenia człowieka i równości ludzi. Kluczową przesłanką dialogu w kręgu religijno-biblijnym pozostaje natomiast istnienie istot doskonałych, wyższych (absolutu, Boga, duchów, świętych, nieomylnego autorytetu kościelnego itd.), których postępowanie, racje, zarządzenia czy oznajmienia zasadniczo nie podlegają zakwestionowaniu i wobec których obowiązuje tym samym idealnie postawa „posłuszeństwa”, bojaźni, pokory, uniżoności. Istotna dla człowieka wiedza nie zostaje bynajmniej zdobyta przezeń własnym wysiłkiem, dzięki porozumiewaniu się i współpracy z innymi ludźmi, lecz staje się dostępna dzięki objawieniu jej przez wyższą istotę i w ten sposób uzyskuje gwarancję prawdy niezawodnej i niepodważalnej.

Z drugiej strony, to właśnie ta asymetryczna, niższa pozycja człowieka wobec absolutu i jego objawień (zarządzeń) wywołuje w tym pierwszym — zdany na własną ufność i wiarę

<sup>10</sup> W wykładzie J. Madera *Filozofia dialogu*. Tłum. R. Kijowski, w: *Twarc Innego*. Teksty Filozoficzne, IV 1985, s. 63—64.

<sup>11</sup> Tamże, s. 63.



— nieskończenie wiele pytań, wątpliwości, rozterek. Prowadzi ona w rezultacie do personalizacji absolutu i do jego personifikacji, dostrzeżenia w nim, jak u dwudziestowiecznego myśliciela żydowskiego Martina Bubera, „wiecznego Ty”, z którym dialogowanie staje się najgłębszym sensem ludzkiej religijności. Na innym zgoła biegunie postawa tego rodzaju motywuje i kształtuje pogłębiony, dialogowy stosunek do samego siebie, co staje się możliwe m.in. dzięki odkryciu w sferze praktyk, ideologii i kultury religijnej „człowieka wewnętrznego”, tak przecież istotnie odmiennego od człowieka publicznego, występującego w urzędach, udzielającego się na rynku, uczestniczącego w społecznie zorganizowanej pracy itd.

Trzy wymienione nurty tradycji, rzecz jasna, nie wyczerpują bogactwa przejawów, różnorodności i historycznej produktywności dialogu, których wyjaśnienia należałoby poszukiwać nie w jakichś zadanych wcześniej człowiekowi *a priori*, lecz przede wszystkim w jego własnej aktywności, która ów dialog organizuje, skłania go do uczestnictwa w nim, wytwarza jego warunki i formy oraz ustanawia i utrwala tradycje umożliwiające podjęcie go w stosownym momencie i nadanie mu określonego kierunku. Zresztą już sama świadomość istnienia odrębnych aksjologicznie tradycji i wielości ukształtowanych w nich form dialogowania umożliwia przekraczanie granic i uwarunkowań im właściwych. Ponadto każdy historyczny akt dialogu zawiera w sobie własną odrębność, na którą składają się swoiste — do pewnego stopnia nawet niepowtarzalne — okoliczności jego zaistnienia i uformowania. Wszystko to razem wzięte zdaje się wskazywać, że w żadnym wypadku nie należy usztywniać dokonanych tu rozróżnień i podziałów, że powinno się dostrzegać w nich przede wszystkim badawcze idealizacje, aczkolwiek idealizacje wcale nie dowolne, lecz uwzględniające bezsporne realia dziejowe oraz współczesne ustalenia naukowe.

\*

Dialog oznacza nie tylko uniwersalną w swym zasięgu praktykę porozumiewania się, lecz obejmuje również jego teorię, ideologię, program postępowania w tej dziedzinie, a nawet staje się niekiedy hasłem wywoławczym filozofii, która objaśnia tym pojęciem zjawiska mieszczące się poza sferą porozumiewania w ścisłym tego słowa znaczeniu: myślenie, postawy ludzkie, stosunki społeczne, kulturę, funkcjonowanie instytucji współzycia zbiorowego, usytuowanie człowieka wobec natury oraz domniemywanej sfery nadprzyrodzonej. Nie wdając się w tym miejscu w spór o zasadność tak niepomiernego rozszerzania znaczeń i treści wiązanych z dialogiem — o sensowność metodologiczną takich

zabiegów i ich prawomocność poznawczą — trzeba zauważyć, że elementy ogólnej refleksji teoretycznej nad dialogiem oraz swoistej ideologii dialogu pojawiły się niemal równocześnie z okrzepnięciem praktyki dialogowania w ateńskiej *polis* oraz odzwierciedlających ją form literackich. Idea dialogu (rozmowy ustnej) trwale zrosła się w szczególności z postacią Sokratesa (469—399 p.n.e.), dającego nazwę antycznemu gatunkowi dialogu sokratycznego, oddziałującemu na myśl i literaturę europejską przede wszystkim w postaci nadanej mu przez Platona aż do dnia dzisiejszego. Stąd też — od tekstów tego ostatniego — wychodzi wiele dróg „myślenia dialogiem”, chociaż, trzeba przyznać, są to często drogi rozstajne, wiodące w zupełnie odmiennych kierunkach, przedstawiające jego rozbieżne wizje oraz zgoła rozbieżne wizje świata postrzeganego przez pryzmat dialogu.

Ideowy potencjał zawierał się tyleż w treści, co w samej sytuacji, po części zaś — również formie dialogów sokratycznych Platona. Dialogi te przedstawiały bowiem ustne wystąpienia Sokratesa w formie pisanej. Plan zachowań i wypowiedzi głównego bohatera „w świecie przedstawionym” — postaci, jak wiadomo, rzeczywistej, znanej autorowi dialogów — zderzał się z planem wypowiedzi autorskiej, która mogła zmierzać bądź to do historycznej i pamiętnikarskiej wierności, do opowiadającej pewną fabułę narracji, bądź też wyrażać i przedstawiać poglądy autora, posługując się w tym celu fikcją literacką, której rdzeń stanowiły zmyślane wypowiedzi Sokratesa. Dialogi Platońskie były w tym względzie dziełem wieloznacznym, wewnątrznie rozszczepionym, zachęcającym do nie kończących się poszukiwań czy to Sokratesa w Platonie, czy — odwrotnie — Platona w Sokratesie. Demonstrowały nie tylko formę dialogu w znaczeniu dominującej w nich formy literackiej, nie tylko jego przedstawienie (zobrazowanie), ale można w nich było również rozpoznać akt dialogu autorskiego z postacią głównego bohatera oraz z wieloma innymi postaciami uosabiającymi głosy epoki.

Dialog ten był dziełem wieloznacznym także w tym znaczeniu, że spotykały się w nim takie niejednorodne pierwiastki, jak fikcja literacka, elementy dokumentaryzmu, zapis pamiętnikarski, retoryka (nie tylko zresztą jako bohater negatywny), refleksja filozoficzna, rozmowa. Nader istotną rzeczą było odkrycie w nim elementów skarnawalizowanego języka i obrazu świata, co pozwoliło na przykład Bachtinowi wysunąć śmiałą tezę o „karnawałowej osnowie dialogu sokratycznego” oraz o jego wyrastaniu „z gleby ludowo-karnawałowej”<sup>12</sup>. Zresztą wskazywało na to już chociażby to, że sam Sokrates był w pewnej mierze postacią karnawałową ze względu na sposób życia i otaczającą go legendę i że karnawałowe widzenie świata nie było obce Platonowi. Kierkegaard z kolei w swej interesującej interpretacji postaci

---

<sup>12</sup> M. Bachtin *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 203, 168.

Sokratesa i dialogów Platona utrzymywał, że to właśnie Sokrates jest ojcem filozofii idealistycznej Platona i rzeczywistym odkrywcą spekulacji myślowej odwracającej się od „niskiej empirii” i podążającej w kierunku wysublimowanej, nieskończonej idealności<sup>13</sup>. Ujęcie tego rodzaju utwierdzałoby zatem reprezentowane przez Hirzla rozumienie dialogu platońskiego jako gatunku synkretycznego, o charakterze filozoficzno-literackim, będącego rozważaniem określonych idei, ich prezentacją lub propagandą. W dialogach Platońskich zatem przecięły się drogi wyodrębnionego wcześniej nurtu filozoficzno-humanistycznego oraz ludowo-karnawałowego, którego uosobieniem był przede wszystkim Sokrates.

Interesujące byłoby przyjrzenie się z tego punktu widzenia *Obronie Sokratesa*, którą zresztą — gdyby stosować omawiane poprzednio kryteria formalno-tematyczne — trudno byłoby uznać za dialog, ponieważ w ścisłym tego słowa znaczeniu jest ona monologiem, mową obrończą wygłaszaną przez oskarżonego przed sądem, który ma zdecydować o jego losie, i następnie ostatnim słowem już skazanego. Jednak to właśnie w *Obronie* — bardziej może niż w jakimkolwiek innym utworze przyjmującym formę rozmowy — uwidacznia się pozycja dialogowa Sokratesa, który nie tylko odpowiada na postawione mu zarzuty dotyczące bezbożności i psucia młodzieży, tj. sam zdaje sprawę z kierunku i sensu własnej działalności, dokonuje jej charakterystyki ze względu na jej znaczenie dla siebie i dla innych w sytuacji totalnego zanegowania, lecz broni się przede wszystkim przed uprzedmiotowieniem w wyniku narzucenia mu roli oskarżonego, przed potraktowaniem go jako istoty obcej, wyłamującej się ze wspólnoty i przyjętego w niej porządku. *Obrona Sokratesa* jest więc z tego punktu widzenia afirmacją dialogu w warunkach dla niego skrajnie nieprzychylnych, w okolicznościach, w których autentyczna rozmowa partnerska jest z góry wykluczona jako sytuacja oraz negowana jako praktyka i przedmiot osądu.

Toteż Kierkegaard w cytowanej już uprzednio rozprawie *Om begrebet ironi med stadtigt hensyn til Sokrates* nie bez racji podkreślał, że „*Obrona* jest w całości ironią”, ponieważ „nie ma w niej w ogóle żadnego punktu stycznego między napaścią a obroną”<sup>14</sup>. Stawiany Sokratesowi zarzut szerzenia nowej nauki i gorszenia przez to młodzieży nie miał w istocie rzeczy większego sensu w sytuacji, w której twierdził on właśnie, że wie, że nic nie wie, i że cała jego nauka mogłaby się do tego twierdzenia sprowadzać. Jednakże Kierkegaard, wnikliwy czytelnik i badacz dialogu Platona, przeoczył chyba to, że *Obrona* jest w rzeczywistości nałożeniem na siebie dwóch różnych sytuacji porozumiewania się oraz ich zderzeniem polemicznym ze sobą, ich walką. W walce tej Sokrates — postać usytuowana na

<sup>13</sup> S. Kierkegaard, *Om begrebet ironi med stadtigt hensyn til Sokrates*, w: *Samlede vaerker*, t. 1, Gyldenhal 1962, s. 166—167.

<sup>14</sup> Tamże, s. 134, 136—137.

progu dwóch rzeczywistości, w przejściu między światem, jakim on jest, a światem, jakim mógłby się stać — przyjmuje rolę pierwszego w dziejach ludzkości ideologa dialogu.

Ustalenie początków tradycji religijno-biblijnej nastęcza o wiele więcej trudności niż w wypadku dwóch poprzednich. Nowsza dialogowa egzegeza *Biblii* (wywodząca się głównie z kręgu tzw. myślenia dialogowego zainicjowanego przez Ferdynanda Ebnera, Franza Rosenzweiga, Bubera) posuwała się nawet tak daleko, że religijnej prefiguracji dialogu — jako relacji porozumiewania się między istotą boską a człowiekiem — dopatrywała się już w *Księdze Rodzaju*, w skierowanym do Adama pytaniu Stwórcy: „gdzie jesteś?” i w udzielonej odpowiedzi (*Gen*, III, 9—12). W przedstawionej scenie trudno byłoby jednak dojrzeć coś więcej niż obraz jednorazowego zdarzenia; coś, co uzasadniałoby dialog jako ideologię lub jako praktykę. Bardziej wyważona w tym względzie wydają się natomiast współczesna interpretacja Madera, który zasługę ugruntowania myśli religijnej usposobionej dialogowo przypisał autorowi *Wyznań*, Aureliuszowi Augustynowi (354—430)<sup>15</sup>. Mając na uwadze obecny stan badań, niepodobna osądzić, czy istotnie dokonania Augustyna były czymś bezwzględnie nowatorskim i przełomowym. Trzeba jednak zauważyć, że wyeksponowanie roli Augustyna w dialogowej reorientacji myśli i postawy religijnej zawęża czy nawet sprowadza problem tradycji religijno-biblijnej do biblijno-chrześcijańskiej. Naturalnie, ujęcie tego typu jest w pełni możliwe i zasadne — pod warunkiem jednak, że towarzyszy mu świadomość dokonanego tu ograniczenia pola zainteresowań i perspektywy badawczej. Co więcej, niezbędna jest również świadomość tego, że postawa Augustyna jest historycznie wieloznaczna i kontrowersyjna, że bywa on tyleż dla jednych patronem dialogu, co dla innych — pogromcą heretyków, jednym z ojców duchowych inkwizycji.

Dla sytuacji historycznej Augustyna znamienne było to, że stał się łącznikiem pomiędzy myślą chrześcijańską inspirowaną *Starym* i *Nowym Testamentem* oraz wielkim dziedzictwem filozofii greckiej. Dość powszechny jest pogląd, że to właśnie za sprawą Augustyna chrześcijaństwo „stało się spadkobiercą, kontynuatorem i obrońcą Sokratesa i Platona, teozoficznych poglądów Stoi i neopitagoreizmu, a wreszcie neoplatonizmu”, tj. kierunków zwracających się ku pewnej wierze i w niej znajdujących dla człowieka racje jego istnienia i normy postępowania<sup>16</sup>. Badacz dialogu nie może nie zwrócić uwagi na pojawienie się w cytowanym wyliczeniu nazwisk Sokratesa i Platona. Istotnie, to przecież w Platonie dostrzegł Augustyn w dialogu *Przeciw akademikom*: „najmądrzejszego i najbardziej uczonego filozofa swoich czasów, który mówił w ten sposób, że cokolwiek wychodziło z jego ust, stawało się

---

<sup>15</sup> J. Mader *Filozofia dialogu*.

<sup>16</sup> J. Legowicz *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 1962, s. 170.

wielkie...” oraz „najbardziej czyste i świetliste oblicze w filozofii” (XVII, 37; XVIII, 41)<sup>17</sup>. Z kolei w filozofii Sokratesa, pisał Jan Legowicz, „widział Augustyn źródło całego platonizmu”<sup>18</sup>. Dlatego też w pełni umotywowany wydaje się wniosek, że droga do dialogu w nurcie biblijno-chrześcijańskim — droga wskazana przez Augustyna, autora *Wyznań* — krzyżowała się wielokrotnie i wielorako z tymi szlakami, jakie od stuleci wytyczali pogańscy poprzednicy, że być może była tylko ich odnogą.

Również sprawa ogólniejszych przesłanek postawy dialogowej u Augustyna nie przedstawia się jasno i jednoznacznie. Zazwyczaj łączy się ją z charakterystyczną dla niego orientacją ku wnętrzu człowieka, wyeksponowaniem planu subiektywnego w życiu jednostki, akcentowaniem jej egzystencji i samopoznania, pojawieniem się kategorii osoby, ujęciem jej w relacji do czasu oraz do innego bytu osobowego (Boga). Nader wyraziście niektóre cechy myśli Augustyna przedstawił Erich Frank w podsumowaniu poświęconego mu szkicu.

Gdzie istnieją więc naprawdę, przeszłość i przyszłość? Tylko w świadomości ja, która wybiega w przyszłość i dlatego też zapoznaje się z czasem. Otóż to nowe rozumienie czasu i historii wyraziło się właśnie w *Wyznaniach* Augustyna — w opowiadaniu o jego własnym życiu, w którym historyczny rozwój jednostki pojawił się na tle rozważań o jego metafizycznym i religijnym znaczeniu. Po raz pierwszy człowiek czyni tu przedmiotem badania siebie samego oraz życie wewnętrzne swojej własnej duszy. *Mihi quaestio factus sum*, tzn. „stałem się sam dla siebie problemem”. Dla filozofów greckich centralnym problemem był świat, dla Augustyna był nim człowiek, jego własne ja i własna jaźń, bezdenna głębia własnej duszy<sup>19</sup>.

Na tle tych ogólniejszych przesłanek i niewątpliwie w związku z nimi kształtował się tak istotny dla omawianej tradycji dialogowy stosunek jednostki do samej siebie oraz do Absolutu, którego domostwem nieoczekiwanie okazywało się wewnątrz jednostki. Dla Augustyna ważne było w tym względzie nie tylko tak dobitnie wyrażone w *De vera religione* przekonanie, że „prawda mieszka we wnętrzu człowieka” (XXXIX, 72), lecz także przejęte od Pawła z jego listu *Do Koryntian* przeświadczenie, że ostatecznie „nikt z ludzi nie wie, co się dzieje w człowieku, prócz ducha człowieczego, który w nim jest” (1 Kor 2, 11; por. *Wyznania*, X, 3)<sup>20</sup>, tj. że wewnątrz człowieka jest zasadniczo niepoznawalne dla drugiego człowieka, że więc droga do niego jest drogą samopoznania i wyjawienia własnych myśli i

---

<sup>17</sup> Tłum. K. Augustyniak.

<sup>18</sup> J. Legowicz *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, s. 168.

<sup>19</sup> E. Frank *Augustin und das griechische Denken*, w: *Zum Augustin — Gespräch der Gegenwart*. Hrsgb. von C. Andresen, I, Darmstadt 1975, s. 196.

<sup>20</sup> Tłum. Z. Kubiak.

przeżyć dzięki dobrowolnemu samoodstąpieniu, przybierającemu kształt „wyznania” lub „spowiedzi”. Pozostawał wszelako do rozwiązania drażliwy i dręczący problem, jak dalece człowiek — postawiony w pojedynkę, samotnie wobec Absolutu, odgradzony niepewnością od innych ludzi — może być przejrzysty dla siebie samego, jak dalece może uwierzyć samemu sobie.

I tu właśnie otwierała się otchłań tego, co w kulturze epoki otrzymało nazwę rozmowy z sobą — *soliloquium*. Ukształtowany na gruncie wyobrażeń i przekonań religijnych dialog wewnętrzny — w połączeniu z niepewnymi warunkami historycznymi — odzwierciedlał chyba najgłębszy powszechnodziejowy kryzys tożsamości człowieka jako indywiduum i jako istoty społecznej, a zarazem stawał się nierzadko środkiem jego samoutwierdzenia i odnalezienia się we wspólnocie współwyznawców<sup>21</sup>. Działo się tak zapewne dlatego, że zgłębiając swe wnętrza, odnajdywano w nich to samo odbicie wspólnoty położeń i warunków egzystencji w otaczającym świecie, to samo pragnienie wyjawienia innym własnych odczuć i myśli, tę samą potrzebę bycia wysłuchanym i zrozumianym. Nie to przecież było ważne, że Augustyn poszukiwał prawdy o Bogu i sobie samym w swym „wnętrzu”, ale to, że poszukiwania jego nie miałyby żadnego znaczenia, gdyby dokonanych odkryć nie zakomunikował innym.

---

<sup>21</sup> „Wyznania — zauważa M. T. Clark — pokazują samotną walkę człowieka, którego przemożne pragnienie prawdy prowadzi do nadania podrzędnego statusu stosunkom ludzkim” (*Augustian Personalism*, Villanova 1970, s. 9). Gdyby walka Augustyna była rzeczywiście „walką samotnego człowieka poszukującego prawdy”, to jego namiętna polemika z własną przeszłością, pogaństwem, odstępstwami od wiary itd., podobnie jak fakt jej utrwalenia w dziele przeznaczonym do rozpowszechniania wśród czytelników byłyby czymś nieumotywowanym i niezrozumiałym. Wbrew powierzchownym sądom Augustyn „stosunkom ludzkim” nadawał pierwszorzędne znaczenie m.in. dlatego, że silnie doświadczał ich kryzysu, że to one właśnie — w formie zmediatyzowanej przez idee i kulturę jego czasu — umożliwiały powstanie jego wielkiego dzieła w sensie najbardziej elementarnym, że stanowiły najbardziej intymną, religijnie wysublimowaną rację jego zaistnienia.