

Jarosław A. Sobkowiak

*Fenomen słowa: pomiędzy dialektyką a dialogiem*

Jedno jednoczące Wszystko. Tak Heraklit nazwał przed wiekami Zeusa. Myśl chrześcijańska kilka wieków później, mniej czy bardziej świadomie, powróciła do wątku jednoczenia wszystkiego w Logosie. W rzeczywistości bowiem mówić oznacza pozwolić położyć siebie [przed sobą], stać się *fenomenem* w słowie. W myśli greckiej bowiem wymiar fenomenologiczny oznaczał jednocześnie to, co słowo wyraża i co faktycznie niesie (związek z rzeczywistością). Takie właśnie – zdaniem Heideggera – są fenomenologiczne korzenie słowa.<sup>1</sup>

*Słowo jest moim królestwem.* Myśl wyrażona przed laty przez Paula Ricoeura wydaje się wciąż aktualna. Bo czymże jest byt ludzki, jeśli nie bytem słowa? Czym też słowo, jeśli nie wyrazem bytu? Jednak w ciągu ostatnich dziesięcioleci wokół słowa i jego znaczenia powstało niemałe zamieszanie. Najpierw dlatego, że rozerwała się subtelna nić wiążąca byt i słowo. Słowo stało się narzędziem, któremu zaczęło się przypisywać coraz bardziej autonomiczne znaczenie. Wydaje się zatem, że na nowo należałoby przywrócić związek bytu i słowa, bo przecież *parler* (mówić) to wyrażać siebie *par l'être* (przez byt). Zatem, jeśli nawet przyjąć instrumentalny charakter słowa, to z dopowiedzeniem, że jest to narzędzie specyficzne.

Jak się zatem nim posługiwać? Przywołajmy zasadę moralną *agere sequitur esse* (działanie jest konsekwencją świadomości bytu). Sugeruje ona, że do pełnego jej rozumienia potrzebna jest prawda o tym, co stanowi podstawę wszelkiego działania – prawda bytu mówiącego. W niniejszym artykule dokona się zatem próby analizy fenomenu słowa w aspekcie dialektycznym i dialogicznym, by wykazać, że ostatecznie słowo ma charakter osobotwórczy, ale tylko dlatego, że od osoby wychodząc, do osoby wraca i ją kształtuje. Ma to zaś swoje konsekwencje nie tylko na polu indywidualnym, ale również społecznym w szerokim sensie.<sup>2</sup>

## 1. Słów kilka o słowie

Odwołując się do mistrza hermeneutyki, wspomnianego już Paula Ricoeura, można przywołać charakterystyczne rozróżnienie z kręgu hermeneutyki: wyjaśnianie-rozumienie. Już postawienie obok siebie, a właściwie umieszczenie w nie kończącym się dialogu, tych dwóch słów pokazuje, że wyjaśniać mogą słowa, zaś rozumieć tylko ludzie. Natomiast wzajemne przenikanie wyjaśniająco-rozumiejące sprawia, że możliwa jest dialektyka dialogu. Ważne jest jednak, by tego nie kończącego się dialogu nie zrywać ani nie kawałkować.<sup>3</sup> Ricoeur prezentuje tu dość oryginalne stanowisko. Swoje analizy poświęcone opowiadaniu umieszcza jakby na dwóch frontach. Z jednej strony odrzuca iluzję hermeneutyki romantycznej, która chciałaby w samym dziele widzieć płaszczyznę spotkania podmiotów,

<sup>1</sup> *Logos*, w: *Dictionnaire Heidegger*, red. J.-M. Vaysse, Paris 2007, s. 92.

<sup>2</sup> Trafne wydają się tu słowa Konfucjusza zawarte w jednym z dialogów: *Jeśli nie używamy właściwych imion, słowa nie zgadzają się z rzeczywistością; jeśli słowa nie zgadzają się z rzeczywistością, sprawy nie toczą się tak jak powinny; jeśli sprawy nie toczą się tak jak powinny, nie rozkwita życie społeczne i sztuka; jeśli nie rozkwita życie społeczne i sztuka, wymagania i kary są niezrozumiałe; jeśli wymagania i kary są niezrozumiałe, ludzie nie wiedzą, po co i jak poruszać rękami i nogami. Dlatego, kiedy człowiek mądry coś nazywa, musi to odpowiadać rzeczy; kiedy coś mówi, musi się to dać wykonać; człowiek mądry nigdy nie używa niewłaściwych słów – Konfucjusz, *Dialogi*, 305.*

<sup>3</sup> Por. P. Ricoeur, *La tâche de l'herméneutique*, w: *Du texte à l'action. Essai herméneutique II*, Paris 1986, s. 75n.

porównywalną do spotkania twarzą w twarz. Jest to swoista postawa irracjonalna. Jednak odżegnuje się on także od drugiej postawy, którą nazywa racjonalizmem czy iluzją pozytywistyczną, która w samych strukturach tekstu kazałaby upatrywać charakter obiektywny, niezależny od wszelkiej subiektywności autora i czytelnika.<sup>4</sup>

Czym zatem jest słowo? Powracając z płaszczyzny hermeneutycznej na bardziej uprawomocnioną z punktu widzenia autora – teologiczną, należałoby o ten właśnie kontekst poszerzyć refleksję nad słowem. Dobrym wprowadzeniem wydaje się być Kierkegaard, który łączy w sobie zarówno filozoficzną jak i teologiczną postawę. V. Delacroix komentując jego refleksję nad słowem podmiotu pokazuje, że błąd współczesności napiętnowany przez Kierkegaarda polega na tym, że próbuje się komunikować w pojęciach właściwych dla wiedzy, co w praktyce oznacza komunikację w pojęciach właściwych dla władzy posiadanej nad kimś. Prawda, a przecież o nią chodzi w komunikacji, jest ujmowana współcześnie jako przedmiot wiedzy. Jest ona przekazywana w sposób bezpośredni, w taki sposób, że do jej zrozumienia wystarczy jej odkodowanie. Nie jest to jednak kod osoby, lecz kod struktury. Zawiera on jednak w sobie dwa zasadnicze błędy. Z jednej strony, komunikacja musi być obiektywna, ale ów obiektywizm musi odnosić się do istnienia rzeczywistości (przedmiotu) nie zaś samej struktury opisu. Z drugiej zaś, prawdziwa komunikacja dzieje się w relacji, a relację zdolny jest wytworzyć tylko osobowy podmiot.<sup>5</sup>

W języku teologicznym *logos* ma dwie konotacje: najpierw oznacza Słowo Boga a następnie drugą hipostazę Trójcy Świętej – Słowo Wcielone, Jezusa Chrystusa. Rodzi to konkretne konsekwencje praktyczne. Boski *Logos* przyjmując ludzkie ciało, a więc specyficzny sposób wyrażenia siebie w świecie człowieka, staje się tym samym horyzontem wszelkiego słowa tworzonoego – słowa ludzkiego. To właśnie w nim Hans Urs von Balthasar upatruje *królestwa idei i wartości wyrażonych w historii*. Karl Rahner pójdzie jeszcze dalej pokazując, że doskonałość Boga zakłada nieustanne wyrażanie siebie, które w pełni może być zrealizowane tylko w Synu, który stał się człowiekiem. Św. Augustyn mówiąc o słowie ukazuje je jako *notitia cum amore* (*De Trinitate* I, 9, 10), czyli poznanie, któremu towarzyszy miłość. Intuicja Ojców Kościoła upatruje w *Logosie* nie tyle jakąś boską aktywność w historii, co raczej ponadczasowość Słowa zrodzonego w historii. We współczesnej teologii pozycja człowieka wobec słowa jest pozycją *słuchacza Słowa* (Rahner). Oznacza to, że kiedy człowiek otwiera się na słowo Boga, słyszy właściwie ciszę. Bóg nie przemawia do człowieka w dyskursie, lecz w wydarzeniu słowa. Wynika z tego, że sam *Logos* staje się nowym kluczem hermeneutycznym, w tym sensie, że rozumieć znaczenie *Słowa*, to otworzyć się w wierze na słuchanie Słowa Bożego. Słowo Wcielone staje się zatem jedynym nośnikiem sensu i pośrednikiem w relacji Bóg jako autor – wierzący jako słuchacz Słowa.<sup>6</sup> Oznaczałoby to w praktyce, iż prawdziwy sens słowa można uchwycić tylko wtedy, gdy osoba mówi do osoby.

W teologii zatem słowo ma szczególne znaczenie jako wydarzenie. Przykładem tego mogą być dwa teksty ukazujące rolę słowa w sakramentach. Już w bulli *Exultate Deo* z 1439 roku czytamy: *Wszystkie te sakramenty dokonują się dzięki trzem elementom: mianowicie rzeczom jako materii, słowom jako formie i osobie szafarza udzielającego sakramentu z intencją dokonania tego, co czyni Kościół; jeśli czegoś z tych elementów brakuje, sakrament nie dokonuje się.*<sup>7</sup> Natomiast opisując rolę słowa w jednym z sakramentów w tej samej bulli

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *De l'interprétation*, w: *Du texte à l'action*, dz. cyt., s. 32-33.

<sup>5</sup> V. Delacroix, *Kierkegaard: dépérissement du langage, parole du sujet*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 2000 nr 2, s. 166-167.

<sup>6</sup> M.J. Edwards, *Verbe*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.-Y. Lacoste, Paris 2002, s. 1224-1226.

<sup>7</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, 277 (dalej cytowane jako BF).

Kościół stwierdza: *Formą tego sakramentu są słowa Zbawiciela, którymi On tego sakramentu dokonał; kapłan bowiem sprawuje ten sakrament, mówiąc o utożsamieniu z Chrystusem [...].*<sup>8</sup>

Te kilka myśli na temat słowa pokazuje wyraźnie, że w antropologii teologicznej słowo zyskuje nowy wymiar i nową moc. Jest już nie tylko formą bezosobowego procesu komunikacji, mogącego istnieć niezależnie od podmiotów-osób, ale swoją pełną formę zyskuje dopiero jako słowo-sposób wyrażania się osoby. W tym też duchu przyjrzymy się światu słowa w płaszczyźnie dialektyki i dialogu.

## 2. Słowo w ruchu dialektycznym

Ernest Renan zastanawiając się nad początkami słowa i tworzonych na jego podstawie języków twierdził, że ów sztuczny charakter słowa możemy przypisać myśli filozoficznej XVIII wieku. To właśnie wtedy położono w filozofii szczególny akcent na analityczne studium języka. W ten sposób język zaczął być traktowany jak każda inna twórczość. Renan wyraził to następująco: [...] *otóż pewnego dnia człowiek wyobraził sobie słowo, podobnie jak rzeczy użyteczne czy przyjemne. I dalej: Od momentu więc, kiedy nauka o języku stała się nauką o życiu, problem początków mowy został przeniesiony na swój prawdziwy teren, na teren twórczej świadomości.* [Jednak – przyp. J.S] *jego pochodzenie pozostaje wciąż tajemnicze...*<sup>9</sup>

W prezentowanej refleksji nie chodzi oczywiście o jednoznaczne rozstrzygnięcie początków słowa. Niemniej umieszczenie go, przynajmniej w świadomości, pomiędzy archeologią a teleologią może być pomocne w zrozumieniu jego właściwej roli. Co zatem można wyczytać o słowie w perspektywie dialektycznej?

Najpierw należałoby nakreślić związek pomiędzy dialektyką a fenomenologią. Obie bowiem charakteryzuje „twórcze” podejście do poznawanego przedmiotu. Wydaje się, iż można zarysować dwie perspektywy określające relację pomiędzy dialektyką a fenomenologią. W pierwszej chodziłoby o „ustatycznienie” dialektyki, dzięki któremu ów ruch pomiędzy przeciwieństwami chroniłby istotę poznawanego przedmiotu. W ten sposób istota mogłaby zachować swój statyczny i absolutny charakter. W drugiej, fenomenologicznej, za cenę rezygnacji z owej statyczności dialektyka zachowałaby dynamiczny charakter, dynamiczną komplementarność przeciwieństw.<sup>10</sup>

Czym jednak jest dialektyka w swej istocie? Według ujęcia Sokratesa nie ma ona na celu wyłączenie zestawiania przeciwieństw, pytania i odpowiadania. Gdyby ją sprowadzić wyłącznie do metody, do zdolności zadawania pytań i odpowiadania na nie, gdyby rozumieć ją tylko jako walkę na słowa, byłaby czystą erystyką. Nie przyświecał by jej żaden konkretny cel. Takie rozumienie może prowadzić wyłącznie do antylogii.<sup>11</sup> Dialektyka zaś w sokratejskim rozumieniu musi mieć cel. Jeśli doprowadza do sprzeczności, to jest to faktycznie sprzeczność mniemań i oczyszczanie duszy z głupoty. Oczyszczanie to jest jednak ukierunkowane – ma otwierać duszę na dążenie do prawdy.<sup>12</sup> Chodzi zatem nie tyle o ćwiczenie się w obcowaniu z możliwymi przeciwnościami, co raczej o uchwycenie „momentu dialektycznego”, który staje się właśnie szczególnym miejscem otwarcia na prawdę i wartości.<sup>13</sup> Nie odbiera to w niczym twórczego charakteru dialektyki, która właśnie w imię twórczości musi być otwarta na „nowość” i na wartości.

<sup>8</sup> BF 285.

<sup>9</sup> E. Renan, *De l'origine du langage*, w: E. Renan, *Oeuvres completes*, Calmann-Lévy, 1995, t. VIII, s. 42 i 47.

<sup>10</sup> E. Bogusz-Bołtuć, *Dialektyka twórczości – dynamizm a wartość*, „Estetyka i Krytyka” 5(2003) nr 2, s. 178.

<sup>11</sup> Platon, *Sofista*, 231 e 1.

<sup>12</sup> Tamże, 230 a-e.

<sup>13</sup> E. Bogusz-Bołtuć, *Dialektyka twórczości – dynamizm a wartość*, art. cyt., s. 176.

Swoistego spłylenia roli dialektyki można upatrywać w ewolucji tego pojęcia przez wieki. W swoim pierwotnym rozumieniu dialektyka była *metodą lub teorią ujmującą rzeczywistość w aspekcie rozwojowym i dokonującym się przez wewnętrzne przeciwstawienia*. Chodziło w niej o poznanie natury i sposobu bytu lub funkcjonowania rozumu w odniesieniu do prawdy. Jednak począwszy od XVII wieku dialektyka stawiała się coraz bardziej chwiejnym i wieloznacznym terminem, sprowadzanym coraz częściej do logiki, która w istocie jest częścią owej dialektycznej metody.<sup>14</sup>

Dla I. Kanta, dla przykładu, ważne było rozróżnienie pomiędzy dialektyką logiczną jako sztuką lub nauką tropienia, ukazywania i przewycięzania błędów, a dialektyką transcendentalną krytycznie badającą bezpodstawne roszczenia poznawcze. Nie miejsce i cel, by szczegółowo śledzić drogę ewolucji tego pojęcia. Warto może tylko wspomnieć o takich jej przedstawicielach jak Hegel, który zapoczątkował wpisywanie dialektyki w nowe pojęcie opisujące rzeczywistość, jakim był postęp w aspekcie historyzmu dialektycznego (zapoczątkowany przez Hegla i rozwijany przez K. Marksa). Wątek odniesienia dialektyki do historii pojawiał się co jakiś czas w myśli filozoficznej, chociaż z różnym nasileniem. Dla przykładu C. Levi-Strauss odwołuje się do idei prawa naturalnego. I chociaż wątpi czy rozum ludzki jest w stanie to prawo poznać, jednak zauważa, że sprowadzenie wszelkich norm rządzących życiem społecznym wyłącznie do kategorii potrzeb byłoby nieporozumieniem. Bowiern nawet jeśli przyjęłoby się taką hipotezę, to w jaki sposób odróżnić potrzeby prawdziwe od urojonych? Bez odniesienia do prawa naturalnego nie dałoby się rozwiązać owej sprzeczności.<sup>15</sup> Inne oparcia dla zrozumienia historii ludzkiej szukał M. Eliade. Ostateczne rozwiązanie upatrywał w przyjęciu „historii świętej” rozumianej jako zespół mitów, poezji, symboli i dogmatów.<sup>16</sup>

Warto przywołać jeszcze sposób funkcjonowania dialektyki w tzw. szkole frankfurckiej. Dla przedstawicieli tej szkoły (oczywiście przyjmując pewną uproszczoną i spolaryzowaną wizję i mając jednocześnie świadomość różnorodności podejść oraz dość odmiennych etapów kształtowania się szkoły), dialektyka jest mediacją pomiędzy tym, co partykularne a tym, co uniwersalne, pomiędzy jakąś całością (totalnością) społeczną a jej momentami dziejowymi. W pierwszym okresie szkoły ujawniają się niewątpliwe wpływy heglowskie, niemniej już w poglądach Horkheimera zauważa się dążenie do wyzwolenia się spod heglowskiej dialektyki na rzecz połączenia płaszczyzny konceptu filozoficznego z analizą faktu społecznego.<sup>17</sup>

Z powyższych analiz można wyprowadzić zasadniczy wniosek, iż słowo w perspektywie dialektycznej zyskuje niewątpliwie niezbędną „obróbkę” metodologiczną, jednak sam ruch dialektyczny słowa nie wyczerpuje całej złożoności przesłania w nim zawartej. Dialektyka bowiem nie rozwiązuje jeszcze problemu roli słowa, roli komunikowania i pośredniczenia pomiędzy podmiotem a rzeczywistością, jak również pomiędzy podmiotami w celu budowania wspólnoty komunikacji prowadzącej ostatecznie do komunii osób, czego niewątpliwym celem jest każdorazowa komunikacja słowem jako sposobem wyrażania się bytu.

### 3. Słowo w dialogicznym napięciu

Rozważania poczynione na temat dialektyki ujawniły niewątpliwie, iż słowo wyraża myśl, to zaś czego myśl dotyczy staje się coraz bardziej poznawalne i zrozumiałe poprzez „ruch myśli”, której uprzywilejowaną płaszczyzną jest płaszczyzna dialektyczna. Ważne jest to, by

<sup>14</sup> S. Kamiński, *Dialektyka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, red. R. Łukaszyc, L. Bieńkowski, F. Grygleiwc, Lublin 1995, kol. 1255.

<sup>15</sup> W. Bonusiak, *Dialektyka historii i poznanie*, „ΣΟΦΙΑ” 2005 nr 5, s. 26.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> M. Horkheimer, *Théorie critique*, tłum. Collège de Philosophie, Payot, 1978, s. 75.

nie czynić zbędnych opozycji pomiędzy dialektyką i dialogiem. Dialog bowiem jest również formą, w której wyraża się dyskurs. Zakłada on jednak bardziej bezpośrednio obecność człowieka jako autora, odbiorcy, słowem – uczestnika dialogu. Dialog jest ukierunkowany na prawdę. I chociaż do złudzenia przypomina prosty ruch dialektyczny (zadawanie pytań, obalanie fałszywych odpowiedzi), to jednak w swej istocie jest czymś pomiędzy „przedmiotem a okiem duszy”.<sup>18</sup>

Jest to oczywiście dość zredukowane rozumienie dialogu. Odczuwa się w powyższej refleksji obciążenie filozoficzne, co więcej, zawężone do platońskiego odczytania i rozumienia dialogu. Powszechne rozumienie dialogu można wyprowadzić od pojęcia *dialogos*. Oznacza ono nie tylko rozumowanie, wsparcie dla logosu, dyskusję czy rozmowę, ale oznacza przede wszystkim to, co łacina oddała terminem *communicatio*.<sup>19</sup> Należy od razu nadmienić, że *communicatio* nie oznacza wyłącznie komunikacji w dzisiejszym nieco uproszczonym znaczeniu komunikacji jako procesu. W zamyśle autora wpisuje się ona raczej w triadę *communicatio – communicare – communitas*. Przez komunikację rozumiem w pierwszym rzędzie pewną wspólną wiedzę o faktach. Oczywiście wiedza ta może być wymieniana wtedy, gdy można wskazać jakąś wspólną płaszczyznę kontaktu. W przekazie niezbędny jest język, ale i tu wraca potrzeba owego ruchu myśli, gdyż ontologicznie myśl uprzedza język. Na drugiej płaszczyźnie – treści przekazu – ważne jest przede wszystkim zauważenie, że podstawową treścią przekazu jest osoba i to, co osoby dotyczy (wprost bądź nie wprost). Słowem komunikacja w swojej treści musi angażować podmiot z jego podmiotową prawdą. Człowiek jest jednak bytem interpersonalnym. Stąd ostatecznym celem wszelkiej komunikacji jest osoba. Fundamentem zaś wszystkich etapów przekazu (proces, treść, tworzenie wspólnoty) jest ostatecznie godność osoby ludzkiej.<sup>20</sup>

Generalnie można mówić o dwóch koncepcjach dialogu: platońskiej i arystotelesowskiej. W pierwszej dialog umieszczony jest w perspektywie rozumienia dobra jako *diffusivum sui*. Oznaczałoby to z jednej strony, że każde wyjście człowieka w dialogu ku drugiemu jest wyjściem w imię dobra, które potrzebuje udzielania się. Z drugiej zaś dobro jest czymś powszechnym, dlatego też w imię sprawiedliwości każdy ma prawo do otrzymywania czy uczestniczenia w dobru, stąd rodzi się potrzeba dialogu, którym nie wyrządza się człowiekowi szkody. Natomiast w koncepcji arystotelesowskiej dobro jawi się jako cel pożądaný przez wszystkich, który chroni byt ludzki przed destrukcją. Św. Tomasz zaś, w *De veritate*, połączy te dwie tradycje wyrażając to sformułowaniem *ens et bonum convertuntur* (byt i dobro są rzeczywistościami zamiennymi (na płaszczyźnie języka), czyli tożsamymi (na płaszczyźnie bytu)).<sup>21</sup>

Teologiczne dopełnienie dialogu można znaleźć w nauczaniu Jana Pawła II.<sup>22</sup> Dialog bowiem, który staje się rozmową musi być zawsze nakierowany „na drugiego”, tego właśnie z którym mamy rozmawiać.<sup>23</sup> Podyktowane jest to rozumieniem dialogu jako daru, a postawy dialogicznej jako wymiany darów.<sup>24</sup> Wśród cech, jakimi powinien odznaczać się dialog papież wskazuje przede wszystkim na poszukiwanie prawdy, dobra i sprawiedliwości, ze szczególnym uwzględnieniem otwarcia na odmienność.<sup>25</sup> W moralnym wymiarze dialog nacechowany jest duchem miłości oraz pokorą wobec prawdy, której człowiek powinien

<sup>18</sup> R. Katamay, *Platoński dialog jako sposób filozofowania*, „Folia Philosophica” 24(2006) s. 68, 70-78.

<sup>19</sup> M. Piechowiak, *Ontyczne fundamenty dialogu*, „Filozofia dialogu” t. 3, 2005, s. 14.

<sup>20</sup> Szerzej pisałem o tym w artykule *Godność w komunikacji: communicatio, communicare, communitas*, „Studia Theologica Varsaviensia” 41(2003) nr 2, s. 161-167.

<sup>21</sup> Por. M. Piechowiak, *Ontyczne fundamenty dialogu*, art. cyt., s. 16-17.

<sup>22</sup> Szerzej prezentuję to w haśle *Dialog*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2005, s. 145-147.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 11.

<sup>24</sup> Tenże, *Ut unum sint*, 28.

<sup>25</sup> Tenże, *Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1983, nr 6.

szukać. Pokora w dialogu płynie ze świadomości, iż pełne poznanie prawdy jest możliwe dopiero w perspektywie eschatologicznej.<sup>26</sup> Oznacza to, że w odniesieniu do prawdy pokora nie oznacza sceptycznego podejścia do jej poznania. Wyraża ona tylko, iż nasze obecne poznanie prawdy jest poznaniem całościowym, ale nie całkowitym. Ostateczną bowiem prawdą życia chrześcijańskiego jest Chrystus. Poznanie zaś Chrystusa jako prawdy zmienia logikę jej poszukiwania odwracając tradycyjny porządek i pokazując, że w poznaniu prawdy jako Boskiej Pełni najpierw trzeba *przyjąć* a dopiero później *pojąć*.<sup>27</sup>

Na współczesne rozumienie dialogu mieli niewątpliwy wpływ tacy myśliciele jak H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber. Nazwiska te wiążą się z nowym podejściem do człowieka rozumianego w perspektywie relacji. Już w latach 20. ubiegłego stulecia myśl tę wyraził F. Rosenzweig w komentarzu do *Gwiazdy zbawienia*.<sup>28</sup> Ważne miejsce w jego koncepcji człowieka zajmuje właśnie problematyka relacji i doświadczenia. Stawia nawet bardzo mocną tezę, iż w momencie, gdyby człowiek pozbył się człowieka a stał „boski” wtedy droga do Boga byłaby dla niego zamknięta. Człowiek bowiem, nawet boski, pozostałby zamknięty w sobie. Tym, co otwiera i co pozwala człowiekowi zrozumieć Boga [w tym kontekście można dopowiedzieć również człowieka – przyp. J.S.] jest związek zakładający wzajemne relacje. Tylko w taki sposób możliwe jest stworzenie, objawienie i zbawienie.<sup>29</sup>

Ujawnia to potrzebę tożsamości jako szczególnej formy otwarcia na drugiego i w ten sposób zrozumienia samego siebie. Dopiero bowiem zdolność odkrycia własnej tożsamości daje możliwość przypisania człowiekowi konkretnego aktu. P. Ricoeur wyraził to następująco: *Pytanie: „Kto mówi”? możemy uznać za najprostsze, o ile weźmiemy pod uwagę użycie języka we wszystkich dalszych pytaniach.* [Dalsze pytania to: Kto dokonał tego czy innego czynu? Kogo historię przedstawia to czy tamto opowiadanie? Kto jest odpowiedzialny za tę szkodę czy tamtą krzywdę...? – przyp. J.S.] *Na to pytanie może dać odpowiedź tylko ktoś zdolny określić samego siebie jako wypowiadającego swoją wypowiedź.*<sup>30</sup>

Wracając do problematyki słowa w dialogicznym napięciu można by zatem pokusić się o jakąś zbiorczą definicję. Dialog byłby więc rozmową, formą komunikacji mającej na celu wymianę informacji oraz wartości osobowych, ze względu na jego międzyosobowy charakter, w którym pomiędzy uczestnikami dialogu odbywa się następujące kolejno po sobie nadawanie i przyjmowanie zakładające spełnienie określonych warunków w celu stworzenia sytuacji dialogicznej jako pre-dialogu, któremu towarzyszy zdolność do uczestnictwa, spotkanie, informacja jako dar oraz prawda, dobro, poznanie i pojednanie jako niezbędne warunki dialogu.<sup>31</sup>

Prowadzi to, po raz kolejny, do przekonania o osobotwórczym charakterze dialogu. Dialog bowiem, zanim zbuduje wspólnotę osób, zanim samej osobie pozwoli się ujawnić, potrzebuje interpretacji i to w podwójnym znaczeniu: w relacji do poznania oraz w relacji do narracji. W pierwszej relacji, niezależnie od wyboru określonej teorii hermeneutycznej, pozostaje zawsze pytanie, w jaki sposób hermeneutyczna interpretacja może służyć rozumieniu świata empirycznie doświadczanego? Rozumienie zakłada bowiem prawdę w jej polifonicznym znaczeniu: prawdę/interpretację podmiotów, prawdę przedmiotów, prawdę kontekstów i prawdę języka. Pierwszy dotyczy dialogu podmiotu z podmiotem, opiera się na doświadczeniu, uznanym za źródło wiedzy o człowieku. Można powiedzieć wprost, że dialog we współczesnej antropologii staje się obserwacją uczestniczącą. Jak pisze K. Kaniowska,

<sup>26</sup> Tenże, *Vita consecrata*, 74.

<sup>27</sup> H. Urs von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998, 54n.

<sup>28</sup> Chodzi o esej F. Rosenzweiga *Nowe myślenie*.

<sup>29</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 674n.

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 37.

<sup>31</sup> Por. K. Parzych-Blakiewicz, „Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzia teologii, „Teologia w Polsce” 1(2007) nr 1, s. 139-144.

żeby wiedzieć nie wystarczy zobaczyć. Trzeba się dowiedzieć.<sup>32</sup> Przypomina to nieco inną zależność dotyczącą świadectwa: żeby świadczyć, nie wystarczy usłyszeć, trzeba doświadczyć. Pokazuje to, iż w zasadniczej wymowie dialog pozostaje zawsze dialogiem osób a przynajmniej osoby w jej osobowym doświadczeniu.

Skoro zaś dialog jest dialogiem osób posługujących się słowem, należałoby przywołać najważniejsze elementy etyki słowa, zwanej inaczej moralnością komunikacyjną. Jednym z istotnych elementów jest język. Może on bowiem – poprzez kłamstwo, insynuację, obłudę kaleczyć sferę duchową człowieka oraz deformować jego obraz świata (J. Puzynina).<sup>33</sup> Złe zaś użycie słowa przypomina napięcie litera- Duch, a dalej relację między słowem a sumieniem.<sup>34</sup> Oznacza to, że poprzez wejście w dialog człowiek nie pozostaje już taki sam, zarówno wobec rzeczywistości drugiej osoby, świata rzeczy jak i samego siebie. Dialog jest już wtedy nie tylko sposobem poznania, ale rozpoznania (P. Ricoeur).

Ważne jest też w dialogu doświadczenie niewiedzy związanej z ograniczeniami człowieka wobec prawdy. Nie chodzi jednak o to, by nic nie wiedzieć, niczego nie znać. Już bowiem w klasycznej filozofii w posługiwaniu się dialogiem zakładano jakąś wiedzę, którą nazywano słusznym mniemaniem. Niewiedza jest bowiem stanem rodzenia pytań, a przecież dwa bieguny niewiedzy – mądrość i głupota – pytań nie rodzą.<sup>35</sup> Dialog jest też poszukiwaniem tego czym coś jest. Ważne jest tu uszczegółowienie pytania postawionego przez Arystotelesa. Otóż owo *to ti en einai* (co to jest, to...?)<sup>36</sup> jest czymś więcej niż prostym pytaniem o rzecz. Jest natomiast pytaniem o istotę rzeczy, o byt w swej istocie. Pokazuje to, że pierwsza jest istota, z niej zaś przez analogię pochodzą wszelkie byty. Mają one jednak wpisana w siebie przygodność (każdy z nich jest tylko *être*), natomiast pełna prawda bytu przypomina, że byt jest *l'être de l'essence*.<sup>37</sup> W naszej perspektywie oznaczałoby to, że pytając o słowo w kluczu *to ti en einai*, można by odpowiedzieć, że słowo ma w sobie również jakąś „bytowość”, pochodzi jednak od tego, co jest istotą bytu słowa. Istotą zaś jest *byt mówiący* – osoba.

#### 4. Bytowość słowa – osoba pomiędzy dialektyką a dialogiem

Słowo jest nieodłącznym elementem kultury człowieka. Oznacza to, że jego intencjonalne istnienie jest w nas. Przyswajając sobie bowiem w akcie poznania jakieś zastane treści rzeczy nadajemy im intencjonalny sposób bytowania. W tym miejscu dochodzimy do rozróżnienia intencjonalności na pierwotną i wtórną, jakiego dokonał M.A. Krapiec. Przenosząc tok jego refleksji z płaszczyzny szeroko rozumianej kultury na płaszczyznę słowa, można powiedzieć, że w bytowości słowa człowiek odgrywa szczególną rolę. Słowem wyrażamy prawdę o czymś. Owo coś, jest zawsze jakąś rzeczywistością czy to materialną czy psychiczną czy duchową. Jednak rzecz (przedmiot poznania) nie istnieje zależnie od naszej intencjonalności i racjonalności. To tylko dzięki niej odkrywamy, że byt jest intelligibilny (często tłumaczone przez *poznawalny*, wydaje się, iż lepiej byłoby tłumaczyć *rozumiały* czy ostrożniej – *do rozumienia*). I to jest intencjonalność pierwotna. Uchwycić rzecz, odczytać rozumem jej

<sup>32</sup> Por. K. Kaniowska, *Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii*, „Etnografia Polska” t. L (2006) z. 1-2, s. 19-21.

<sup>33</sup> A. Pajdzińska, J. Puzynina, *Etyka słowa*, w: *O zagrożeniach i bogactwie polszczyzny*, red. J. Miodek, Wrocław 1996, s. 44.

<sup>34</sup> J. Puzynina, *Słowo, wartość, kultura*, Lublin 1997, s. 56-57.

<sup>35</sup> R. Katamay, *Platoński dialog jako sposób filozofowania*, art. cyt., s. 73.

<sup>36</sup> W wyjaśnieniu pojęcia korzystam z hasła opracowanego przez J.-F. Courtine, A. Rijksbaron, *To ti en einai*, w: *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, red. B. Cassin, Éditions du Seuil, Dictionnaires Le Robert, Paris 2004, s. 1298-1304; zob. także G.B. Kerferd, *Aristotle*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, red. P. Edwards, t. 1, New York-London 1967, reprint 1972, s. 159n.

<sup>37</sup> Por. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, s. 400.

inteligibilny charakter, stworzyć pojęcie, które następnie można wyrazić słowem. I tu dochodzimy do intencjonalności wtórnej. Sposób bowiem i forma wyrazu zależą już od człowieka.<sup>38</sup>

W ten sposób z jednej strony dochodzimy do przekonania o ograniczonej autonomii słowa w dialogu, z drugiej zaś do odpowiedzialności podmiotu-osoby za treści [prawdy] wyrażone słowem. Jedno i drugie stwierdzenie pojawia się jako podsumowanie drogi słowa: *parler* (mówić) – *par l'être* (przez byt, w swoim bycie, mówić bytem). Dialog zatem, który służy prawdzie i jej poszukiwaniu posługuje się narzędziem, jakim jest słowo użyte do wyrażenia prawdy. Zatem, jeśli słowo ma charakter osobotwórczy, może mieć również charakter destrukcyjny dla bytu.

Na koniec pojawia się problem relacji słowo – prawda. Człowiek jest bytem responsoryjnym, a więc powołanym do odpowiedzi na wezwanie niesione przez prawdę. Jednym ze sposobów odpowiedzi jest właśnie słowo w najszerszym rozumieniu jako konstytuujące mówiącego<sup>39</sup> a jednocześnie jako ludzki sposób ujawniania siebie. Jest czynem *par excellence* człowieka. To właśnie dlatego już w myśli greckiej mowę uznawano za cechę konstytutywną dla człowieka jako *istoty żyjącej, która najpierw ma ducha i mowę*.<sup>40</sup> Ma ona funkcję „odciążającą” pozwalającą człowiekowi oderwać się od swojego biosu. Ma też funkcję służebną wobec prawdy. Prawdy rozumianej już nie tylko jako *zgodność intelektu z rzeczą*, ale bardziej podmiotowo jako *zgodność mowy z przekonaniem*.<sup>41</sup> Słowo jest zatem *podstawowym środkiem wyrazu myśli i przekazywania ich pozostałym członkom społeczności*.<sup>42</sup> Ma ono też głęboko podmiotowy charakter: *Słowo, które wypowiada [podmiot – przyp. J.S.] nie jest tylko wyrazem jakiegoś wewnętrznego, już stwierdzonego i niezmiennego rozumienia, lecz również częścią stwierdzenia samego tego rozumienia. W wypowiedzeniu zawiera się już zawsze pewne wzbogacenie tego, kto się wypowiada: przedstawiając siebie, zaczyna on sam siebie rozumieć, dostrzegać swoje zalety i wady*.<sup>43</sup>

Kiedy słowo jest prawdomówne, pozwala też wniknąć w świat drugiego człowieka. W ten sposób człowiek przekracza swoje indywidualne doświadczenia i doznania. Co prawda człowiek jest jedynym stworzeniem, które może kłamać, jednak ze względu na godność własną i drugiego człowieka może tego nie czynić.<sup>44</sup> Słowo zatem ujawnia człowieka w sposób szczególny – w aspekcie prawdomówności języka i prawdomówności życia. To właśnie sprawia, że nie jest ono nigdy autonomiczne, zaś byt mówiący nigdy nie skryje się do końca za wypowiedzianym słowem. Słowo zawsze przynależy do człowieka. Jest owym *agere*, u którego podstaw leży zawsze ludzkie *esse*.

W prezentowanych analizach można było odnieść wrażenie, że słowo umieszczone pomiędzy dialektyką a dialogiem, jest o wiele bliższe płaszczyzny dialogu. Wydaje się, że tylko po części można podzielać takie odczucie. Bowiem dzisiejsze rozumienie dialektyki jest naznaczone jej postmodernistyczną wizją – dialektyki nie tyle między przeciwieństwami, co raczej dialektyki tworzącej przeciwieństwa. Inaczej mówiąc, w postmodernistycznej wizji rzeczywistości można odnieść wrażenie, że celem ruchu dialektycznego nie jest szukanie jedności, lecz tworzenie sprzeczności dla nich samych, rozbijanie świata zastanego. Wydaje się jednak, że i w postdialektycznej rzeczywistości jest miejsce na dialektykę, może na

<sup>38</sup> Szerzej na temat intencjonalności pierwotnej i wtórnej w M.A. Krapiec, *Ja-Człowiek*, Lublin 2005, s. 249-252.

<sup>39</sup> W tym znaczeniu kłamstwo oznaczałoby szczególny sposób destrukcji bytu – por. W. Chudy, *Filozofia kłamstwa*, Warszawa 2003, s. 172.

<sup>40</sup> A. Diemer, *Kurs elementarny filozofii. Antropologia filozoficzna*, Tłum. P. Taranczewski, Kraków 1981, s. 49-50.

<sup>41</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości: D. von Hildebrand, J. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner*, Poznań 1984, s. s. 12.

<sup>42</sup> A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003, s. 28.

<sup>43</sup> H. Urs von Balthasar, *Teologia*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 148.

<sup>44</sup> W. Chudy, *Filozofia kłamstwa*, dz. cyt., s. 42-43.



„dialektykę poza dialektyką”. Chodzi bowiem o takie jej ujęcie, które pozostanie na etapie stwierdzenia, iż sprzeczności jako model rozumienia świata mogą być czymś użytecznym.<sup>45</sup> Ważne tylko, by z jednej strony nie zwątpić w dialektyczno-dialogiczny sens słowa opisującego ludzkie dążenie do poznania całości i jedności, z drugiej zaś, by nie uwierzyć zbyt mocno w słowo jako niezależne narzędzie poznania. Ono jest tylko drogą do tajemnicy, ukazującą z całą mocą swoje ubóstwo wobec tajemnicy opisywanych bytów niesionych przez czas.

---

<sup>45</sup> M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 387.