

# Paweł Bohuszewicz

---

Paweł Bohuszewicz – dr, pracownik Zakładu Literatury Staropolskiej (Instytut Literatury Polskiej UMK). Autor książki *Gramatyka romansu. Polski romans barokowy w perspektywie narratologicznej* (Toruń 2009); współredaktor monograficznego numeru „Litteraria Copernicana”: *Ciało w literaturze wieków dawnych* (2012, nr 1). Publikował m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Ruchu Literackim”, „Rocznikach Humanistycznych” i „Tekstach Drugich”. Zajmuje się teorią i historią powieści (ze szczególnym uwzględnieniem procesu jej narodzin), teorią interpretacji, przemianami współczesnej humanistyki.

# Dialog i monolog: o względności genologicznych przeciwstawień

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2015.002>

**P**rzyzwyczailiśmy się, by dialog i monolog traktować jako człony opozycji. Dla dialogu „charakterystyczna jest wymiennność ról nadawcy i odbiorcy wśród jego uczestników”<sup>1</sup>, natomiast monolog to wypowiedź, w której rola nadawcy i rola odbiorcy są niewymienne. W haśle słownikowym, z którego pochodzą te słowa, znajdujemy jednak takie oto stwierdzenie:

W typologii form językowej komunikacji dialog bywa umieszczany na biegunie przeciwnym w stosunku do monologu; jest to uzasadnione głównie potrzebami wyrazistych rozróżnień teoretycznych, ponieważ w rzeczywistości językowej oba te typy mowy ustawicznie przenikają się nawzajem. Żywiół dialogowy właściwy jest – przynajmniej potencjalnie – wszelkim przejawom mowy monologicznej, z drugiej strony elementy monologu pojawiają się często w ramach struktur dialogowych<sup>2</sup>.

Przedstawiona przez Janusza Sławińskiego relacja między monologiem a dialogiem jest niesymetryczna: jeśli dialogowość będzie niezbywalnym aspektem monologu, to monologowość pojawia się w dialogu jedynie „często”. Czy nie wydałoby się sensowne ustanowienie relacji symetrycznej? Jak na przykład robi Krzysztof Obremski, który pisze: „Tak dialog stanowi potencjalny element monologu, jak i odwrotnie. Co więcej: jako fakty językowe ustawicznie przenikają się, tak że wszelka wypowiedź okazuje się wypadkową ich współdziałania”<sup>3</sup>. A zatem monolog jest dialogiczny, a dialog monologiczny – w równym, jak się wydaje, stopniu. Skąd zatem ów nawyk niesymetryczności? Upatrywałbym go poza nauką o języku – w filozofii intersubiektywności, której początek Marek J. Siemek sytuuje w niemieckim idealizmie<sup>4</sup>. W filozofii tej człowiek jest niesamowystarczalny, gdyż u samych swoich podstaw otwarty na innego; istnieje o tyle, o ile występuje z samego siebie – tak twierdzi Hegel, a po nim Buber, Bachtin, Gombrowicz, Ricoeur, Lacan czy Derrida. Stąd już tylko krok do akcentowania dialogowości tekstów na przykład przez Michała Bachtina

<sup>1</sup> J. Sławiński, *Dialog I*, [hasło w:] *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2008, s. 98.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> K. Obremski, *Monolog w filozofii dialogu (oraz inne wątpliwości)*, „Ogród” 1993, nr 1/4, s. 347.

<sup>4</sup> Zob. *O filozofii współczesnej z Markiem J. Siemkiem rozmawia Piotr Przybysz*, [w:] M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012, s. 524.

(u którego zresztą dialogowość powieści jest częścią większego projektu antropologicznego, w którym „ja” istnieje tylko przez i dla „innego”<sup>5</sup>). Trzeba przyznać, że nie istnieje równie wpływowa kontrpropozycja filozoficzno-antropologiczna, która akcentowałaby monologiczność dialogu, stąd też, jak się wydaje, niedowartościowanie monologiczności w zacytowanym powyżej hasle słownikowym, będące zresztą tylko symptomem ogólniejszej tendencji.

W niniejszym tekście dokonam krótkiego przeglądu stanowisk, które zdają sprawę ze „zgodnej niezgodności” czy „niezgodnej zgodności” między dialogiem a monologiem (część pierwsza, poświęcona dialogowości monologu, będzie siłą rzeczy dłuższa), po czym przejdę do problemu relacji międzywyznaniowych, w tym dialogu ekumenicznego, jako uwikłanych w owe komplikacje.

## 1

Największe zasługi na polu dekonstruowania opozycji dialog–monolog położyła teoria literatury wypracowana w Europie Środkowo-Wschodniej, która, jak dowiodła ostatnio Danuta Ulicka, pod wieloma względami była prekursorska względem najbardziej wpływowych kierunków literaturoznawstwa zachodnioeuropejskiego, takich choćby jak strukturalizm czy poststrukturalizm<sup>6</sup>. Najciekawsza, z dzisiejszego przynajmniej punktu widzenia, jest koncepcja dialogowości wielokrotnie i na różne sposoby formułowana przez Bachtina. W *Problemach poetyki Dostojewskiego* dialogowość to cecha wypowiedzi formalnie „mieszanej”, gdyby użyć terminologii platońskiej, czyli powieści. Dialogowość powieści nie realizuje się poprzez językową formę – rozmowy prowadzone przez bohaterów – ale poprzez specyficzną relację między narratorem (autorem) a bohaterem oraz między bohaterem a nim samym, przy czym relacja ta pod względem formalnym może być monologiczna. Stosunek narratora (czy raczej autora – pojęciem narratora Bachtin się nie posługiwał) do bohatera jest dialogowy wtedy, kiedy zawiesza on ocenę etyczną i nie włącza bohatera w horyzont własnego światopoglądu, pozwalając mu funkcjonować w jego własnym horyzoncie światopoglądowo-językowym, nie deformowanym i nieuprzedmiotowianym przez język i światopogląd autora<sup>7</sup>. Drugi rodzaj relacji dialogowej w powieści Dostojewskiego pojawia się wówczas, kiedy to inni bohaterowie wchodzą do „na wskroś zdialogowanego monologu wewnętrznego” protagonisty<sup>8</sup>. Tak jest na przykład w scenie, w której Raskolnikow rozważa decyzję Duni, aby wyjść za Łużyna. Oto początek wewnętrznego monologu Raskolnikowa:

Jasne, że tym, o kogo tu chodzi, kto stoi na pierwszym planie, jest nie kto inny, tylko Rodion Romanowicz Raskolnikow. Bo i jakże? Dunia może mu stworzyć szczęście, łożyć na jego uniwersytet, zrobić go współwłaścicielem kancelarii, zapewnić mu karierę [ ... ]. Matka? Matce chodzi o Rodię, nieoszacowanego Rodię, o pierworodne dziecko!<sup>9</sup>

<sup>5</sup> *Ja–Inny* to tytuł dwutomowego wydania nieznanych pism Bachtina i tekstów jego komentatorów (zob. *Ja–Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, t. 1 i 2, red. D. Ulicka, Kraków 2009).

<sup>6</sup> Zob. D. Ulicka, *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2007, passim.

<sup>7</sup> Zob. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 121.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>9</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, cz. I, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1955, s. 46; cyt. za: M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, s. 112.

Słowa, którymi mówi do siebie Rodia, tylko formalnie są monologiem – wypowiedź jedną osoby. W istocie mamy tu do czynienia z „dwugłosowością”, oto bowiem mowa i światoodczucie Raskolnikowa zostają naznaczone przez mowę i światoodczucie innych osób: Dunii i matki. Mówiący sam do siebie podmiot inscenizuje własną przedmiotowość: empatycznie sytuuje samego siebie jako przedmiot cudzego oglądu, nie doprowadzając wszak do rozerwania formalnych granic monologu.

Jeśli na etapie *Problemów poetyki Dostojewskiego* istniało jeszcze rozróżnienie na powieść wielogłosową, czyli dialogiczną, i jednogłosową, czyli monologiczną, to znika ono w późniejszym okresie działalności Bachtina, znaczone *Problemami literatury i estetyki*. Powieść musi być dialogowa, ponieważ dialogowe jest każde użycie języka: cokolwiek mówimy o jakimś przedmiocie, zawsze prowadzimy rozmowę z tymi, którzy mówili o nim wcześniej. Nie istnieją przedmioty „nieomówione”, nieopiecione mową innych ludzi: „słowo rodzi się w dialogu jako żywa replika, kształtuje je dialogowa interakcja z cudzym słowem w przedmiocie. Ujmowanie przedmiotu przez słowo ma charakter dialogowy”<sup>10</sup>. Jednak nasze słowo, powiada Bachtin, spotyka się z „cudzym słowem” nie tylko w przedmiocie. Każdy akt wypowiedzi, również pisemny, czyli niezakładający bezpośredniej obecności odbiorcy, jest zawsze aktem otwierania się na tego, który mnie wysłucha. Mówiąc/pisząc, antycypuję odpowiedź<sup>311</sup>, przy czym owa antycypacja wcale nie ma charakteru wtórnego, nadbudowującego się nad tym, co zostało wcześniej ukształtowane bez odniesienia do innego, gdyż wdziera się ona w akt wypowiedzi, aktywnie kształtując ją jako „wypowiedź ku-”: ku komuś innemu.

Jak już pisałem gdzie indziej, dialogiczny model komunikacji problematyzuje model klasyczny, ten, który znamy z *Poetyki w świetle językoznawstwa* Romana Jakobsona czy, w Polsce, z *Relacji osobowych w literackiej komunikacji* Aleksandry Okopień-Sławińskiej:

Autorka fundamentalnego dla polskiej teorii literatury tekstu *Relacje osobowe w literackiej komunikacji* zauważa, że rola nadawcy jest szczególnie eksponowana, ponieważ „od niej uzależniony jest układ obu ról pozostałych [odbiorcy i bohatera – P. B.]. Obsadzenie bowiem roli nadawcy („ja”) określa przydział ról odbiorcy („ty”) i bohatera („on”)”. Za Bachtinem [...] twierdzą, że jest odwrotnie: w każdej komunikacji szczególnie eksponowana jest właśnie rola odbiorcy: to zaprojektowana przez mnie jego możliwość rozumienia wyznacza kształt mojego komunikatu. Nie ma komunikacji bez tego absolutnie wstępnego i pierwszego założenia odbiorcy i założenia jego „komunikatu” na temat mojego komunikatu<sup>12</sup>.

Model Bachtinowski do pewnego stopnia przypomina ten, który został wypracowany przez polski komunikacjonizm, współtworzony publikacjami Janusza Sławińskiego, Michała Głowińskiego, Janusza Lalewicza czy Stefana Zólkiewskiego<sup>13</sup>. Szkoła ta zakłada istnienie

<sup>10</sup> M. Bachtin, *Słowo w powieści*, [w:] idem, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 106.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>12</sup> P. Bohuszewicz, *Słowo w prozaicznym romansie polskiego baroku*, [w:] *Proza staropolska*, red. K. Płachcińska, M. Bauer, Łódź 2011, s. 327. Słowa, które tu polemicznie cytuję, pochodzą z: A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 2, wyb. H. Markiewicz, Wrocław 1976, s. 31.

<sup>13</sup> Na ten temat zob. A. Burzyńska, *Literatura, komunikacja i miłość*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd polonistów Kraków 22–25 września 2004*, t. I, red. M. Czermińska (przewodnicząca), S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, Kraków 2005, t. 2, s. 643–645.

tw. odbiorcy wirtualnego – odbiorcy, który wpisany jest w tekst. Zauważmy, że mamy tu w gruncie rzeczy do czynienia z tym samym podejściem do tekstu literackiego co u Bachtina. Wypowiedź nie jest, jak chciał jeszcze wczesny strukturalizm, zamkniętą w sobie „strukturą niczyją i spoczywającą, która wyniosłą tożsamość przeciwstawia zarówno swojej genezie, jak i swemu czytelniczemu przeznaczeniu”<sup>14</sup>. Przeciwnie: jest strukturą „czyjąś” – nie tylko aktualnie (jako należąca do autora), ale i potencjalnie: już w samym momencie swojego powstawania otwiera się ku zrozumieniu przez innego i przez to otwarcie zostaje określona.

## 2

Rozwarstwianie monologu poprzez wykazywanie jego dialogowości jest czymś o wiele powszechniejszym niż odwrotna praktyka: „zarażania” dialogu monologiem. Dzieje się tak z przyczyny, o której powiedziałem na początku: zakorzenienia myślenia dialogicznego w szerszym kontekście filozoficznym. Odwrotna praktyka jest pozbawiona tego rodzaju zakorzenienia, stąd też, jak myślę, jej znikoma obecność. Czy w ogóle istnieje? Wydaje się, że możemy mówić tylko o jednostkowych przypadkach, niepoświadczających żadnej ogólniejszej tendencji. Takim przypadkiem byłby Gabriel Marcel, który w *Dzienniku metafizycznym* pisał: „każdy dialog, jeśli ma być płodny, musi w określonej chwili stać się solilokwialny, w przeciwnym razie pytanie i odpowiedź nie mogłyby się spotkać, a spotkanie może mieć miejsce jedynie w porozumieniu”<sup>15</sup>.

Obremski w swoim tekście przedstawia interesującą koncepcję mającą na celu podważyć Buberowską filozofię dialogu między boskim „Ja” i ludzkim „ty”. Bóg co prawda mówi do człowieka, być może pragnie odpowiedzi, jednak człowiek nie potrafi jej dać, ponieważ niewiele z Bożej mowy rozumie. Niesymetryczność relacji między Bogiem a człowiekiem buduje między nimi mur niespełnionego dialogu. Mur ten posiada dwa oblicza: „dla Boga” i „dla człowieka”.

Oglądany od strony Boga jest całkowicie, na wskroś przezroczystą zasłoną, która ani nie niszczy, ani nie osłabia dźwięków czy obrazów. Dla człowieka ten sam mur jest nieprzenikniony lub tylko miejscami nieco przezroczysty. Dlatego człowiek słabo słyszy i niewyraźnie widzi, wszak słowo Boga wyławia osłabione ścianą muru, a obrazy swe znaczenie kryją po jego drugiej stronie. Ten tak trudny dla człowieka dialog stanowi niejako naturalny kontekst dla monologu, który rozmowę z Bogiem „uczyni” bardziej zrozumiałą: z Bożych ust człowiek „odczytuje” odpowiedź weń przez siebie samego „włożoną”, ta *quasi*-odpowiedź jest hipotezą wynikającą z teologicznych wyobrażeń<sup>16</sup>.

Mimo że między rozmówcami powstał mur, to nie likwiduje on rozmowy. Według Obremskiego relacja między Bogiem a człowiekiem wciąż jest dialogiem, tyle tylko że niespełnionym: dalej kształtuje go przecież, fundamentalna dla wszelkiego dialogu, intencja, która

<sup>14</sup> J. Sławiński, *Odbiór i odbiorca w procesie historycznoliterackim*, „Teksty” 1981, nr 3, s. 18.

<sup>15</sup> G. Marcel, *Dziennik filozoficzny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987, s. 131; cyt. za: K. Obremski, op. cit., s. 347.

<sup>16</sup> K. Obremski, op. cit., s. 348.



Kopia najstarszego (?)  
portretu Piotra Skargi,  
olej na płótnie, XIX w. (?),  
Kraków – AbM.  
Fot. Archiwum AbM

kieruje słowo do innego po to, by na nie odpowiedział własnym słowem, intencja porozumienia. Czy jednak faktycznie, zapytam wbrew niemu, byłby to dialog? Jego warunkiem nie jest przecież tylko intencja porozumienia – porozumieć możemy się również na sposób monologiczny, na gruncie racji jednej tylko ze stron – ale również gotowość zmiany samego siebie w wyniku spotkania z innym, z jego racjami i jego światopoglądem. Tymczasem otwarcie Boga jest raczej monologiczne: mówi on do mnie po to, bym go potwierdził, nie potrzebuje mojej odpowiedzi do zmiany samego siebie.

Jakiego rodzaju dialogiem jest dialog ekumeniczny? Czy przypomina relację między Bogiem a człowiekiem, a więc dialog jedynie pozorowany, przeniknięty duchem monologu? Faktycznie, jak chciał Richard Rorty, religia byłaby kresem konwersacji<sup>17</sup>? Czy też zakłada jakieś obopólne otwarcie, idące nawet ku gotowości rezygnacji z własnych stanowisk i przyjęcia stanowisk drugiej strony? Na tak ogólne pytania nie ma dobrych odpowiedzi, ponieważ nie istnieje jeden dialog ekumeniczny. Dobrze o tym wie Obremski, który w tekście otwierającym ten numer „Litteraria Copernicana” ujawnił się jako rasowy pozytywista: nie od rzeczy wybrał formę *case study*, która pozwala mu sensownie orzekać o jednym, konkretnym przypadku tzw. dialogu międzywyznaniowego, a wystrzegać się uogólnień. Od tych jednak nie uciekniemy, nawet jeśli mielibyśmy stawiać tylko hipotezy. Takie hipotezy, w kontekście natury dialogu ekumenicznego, zawarte są w pytaniach, którymi Obremski kończy wspomniane wprowadzenie:

Czy niepowodzenia dawnych dysput wyznaniowych determinują stan dialogu ekumenicznego? Odpowiedź twierdząca byłaby fatalizmem? Odpowiedź przecząca byłaby iluzją? Jedno i drugie, fatalizm oraz iluzja, pozostają splecione z tym samym problemem: jak dialog ekumeniczny już w swojej komunikacyjnej istocie bywa monologiem uwarunkowanym dopiero przezwyjętą przeszłością wrogów dążących do pojednania?

Łatwiej dostrzec tu zwątpienie niż wiarę w możliwość nie tylko formalnego dialogu ekumenicznego. Nie dziwię się: faktycznie chyba większość międzywyznaniowych „aktów komunikacji” ku niemu skłania.

Jakiś czas temu brałem udział w egzaminie dyplomowym, praca licencjacka studenta polonistyki była poświęconej parafrazie *Psalmu 50* Stanisława Hozjusza. Jako recenzenta raziło mnie w owej pracy, było nie było jednak naukowej, bardzo częste używanie w odniesieniu do przedstawicieli wyznań reformowanych określeń w rodzaju „heretycy”, „kacerze” czy mówienie o Marcinie Lutrze jako o człowieku „zaślepionym”, który „ośmielił się podważyć kościelne dogmaty”. Swoje pytanie chciałem związać z tym tematem, zapytałem więc o możliwość dialogu ekumenicznego. Student odparł, że tak naprawdę nie można rozmawiać z tymi, którzy popełnili grzech odstępstwa. Zrozumiałem i podziękowałem. Poprzez swoją prostotę ta rozmowa dla mnie pozostała figurą niemożliwości dialogu ekumenicznego. W bardziej rozbudowany sposób uosabia tę niemożliwość Krzysztof Koehler, który napisał tekst o staropolskich polemikach religijnych, opublikowany we „Frondzie”, pod tytułem *Kościół, reformacja, dialog*. Miejsce i czas napisania tekstu są znamienne: „Houston, Texas, styczeń–luty 1998”. Prawicowy publicysta „Frondy” poszukuje swojego miejsca w samym sercu postmodernistycznej Ameryki. Nic dziwnego, że znajduje je na zewnątrz Babilonu: „pośród następców Arystotelesa i Epikura, i stoików”, czyli tych, którzy według Sekstusa Empiryka tworzyli „zręby dogmatycznej budowli Kościoła w sporze rozumu oświeconego wiarą z całym światem”<sup>18</sup>. Píše też Koehler o innym sposobie zawiązywania relacji między

<sup>17</sup> Zob. R. Rorty, *Religia jako kres konwersacji*, tłum. M. Klebs, M. Jaranowski, „Znak” 2001, nr 1, s. 56.

<sup>18</sup> Zob. K. Koehler, *Kościół, reformacja, dialog*, „Fronda” 1998, nr 13/14, s. 34.

chrześcijaństwem a grecko-rzymskim antykiem. Zamiast aplikacji, czyli przyswojenia za cenę reinterpretacji, całkowite odrzucenie. Ten chrześcijański ekstremizm szedł „tak daleko w potępieniu cywilizacji greckiej, iż uważał, że chrześcijaństwo było i powinno pozostać obcą, barbarzyńską wiarą i że właśnie to, iż jest zupełnie odmienne, decyduje o jego przewadze nad kulturą hellenistyczną”<sup>19</sup>. Koehler odżegnuje się od tego stanowiska. Chwała Bogu, pisze, że cywilizacja wybrała tych, którzy potrafili ocalić Platona, Arystotelesa i Pitagorasa, ponieważ wraz z nimi przejmujemy sztukę spekulacji, czyli dochodzenia do prawdy. Cóż, każde oko ma swoją ślepą plamkę, podobnie oko Koehlera nie dostrzega, że przejmując od takiego Tomasza z Akwinu sztukę dochodzenia do prawdy, nie przejmując od niego dialogicznego stosunku do innych – nawet w formie radykalnie polemicznej – skrycie wybierając raczej ów chrześcijański ekstremizm, który jawnie odrzuca. Tylko po części bowiem jest dziedzicem Tomasza z Akwinu ktoś, kto własne usytuowanie w późnej nowoczesności określa jako „osaczenie”, a własną postawę wobec niej jako „sprzeciw”<sup>20</sup>.

Do zeświecczonej nowoczesności Koehler ma stosunek taki, jak opisywana przez niego święta Faustyna, która, leżąc chora w szpitalu, zastanawia się, jak ochrzcić umierającą Żydówkę tak, by nie zorientowała się czuwająca przy niej rodzina<sup>21</sup>. Eufemistycznie rzecz ujmując: nie zakłada żadnej potrzeby wymiany doświadczeń. Żadnego dialogu – po co, skoro druga strona w ogóle nie ma dostępu do prawdy, może więc jedynie się mylić?

Koehler przekonany jest o realnym istnieniu opisywanej przez samego siebie rzeczywistości boskiej. Podobnie Peter Kreeft, autor wydanej przez „Fronde” książki pod wiele mówiącym tytułem *Ekumeniczny dżihad. Ekumenizm i wojna kultur*. Jej przesłanie jest proste, w obliczu zagrożenia, jakie niesie ze sobą laicka nowoczesność, muszą zewrzeć szyki ci, którzy wierzą jeszcze w coś pozamaterialnego: katolicy, ewangelicy, Żydzi czy muzułmanie – i stać się fanatykami. Fanatyzm bardzo słusznie wiąże Kreeft z obiektywizmem, który niekoniecznie chyba musi prowadzić do fanatyzmu, ten bywa jednak jego ostateczną konsekwencją. Obiektywizm ów dotyczy oczywiście istnienia Boga: „Nasz fanatyzm musi być odpowiedzią na Boga, a nie na naszą własną potrzebę, musi być dostosowaniem się do natury obiektywnej rzeczywistości, do Boga”<sup>22</sup>.

Obiektywizm Koehlera i Kreefta wsparty jest na ich racjonalizmie: przekonaniu, że rzeczywistość boska pozostaje w całości dostępna rozumowi, sama bowiem posiada naturę racjonalną, tzn. jest obecna w słowie albo poprzez zdarzenia, które słowo może wiernie reprezentować. Jeśli Bóg jest obecny w słowie lub poprzez zdarzenia, do których słowo ma pełny – odzwierciedlający – dostęp, wówczas przynajmniej potencjalnie jestem w posiadaniu prawdy na temat Boga. Jeśli posiadam ją, wówczas dialog przestaje mieć sens, skoro jego istotą jest uzupełnianie samego siebie o to, co powie inny, oparte na założeniu o cechującym mnie braku dostępu do pełni sensu. Jeśli dialog przestaje mieć sens, ponieważ już wiem, wówczas jedyną dostępną mi formą komunikacji staje się monolog – jednokierunkowy przekaz wiedzy.

Stanowisko to jest kontrowersyjne z dwóch punktów widzenia: teologicznego i filozoficznego. Kontrowersyjność teologiczna polega na tym, że wchodzi ono w konflikt ze słowami nie byle kogo, lecz samego świętego Pawła, autora następujących słów: „po części

<sup>19</sup> W Jaeger, *Paideia*; cyt. za: K. Koehler, op. cit., s. 34.

<sup>20</sup> K. Koehler, op. cit., s. 35.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> P. Kreeft, *Ekumeniczny dżihad. Ekumenizm i wojna kultur*, tłum. J. J. Franczak, Warszawa 2005, s. 69.



[...] tylko poznajemy”, „widzimy niejasno, jakby w zwierciadle” i dopiero „kiedyś ujrzymy twarzą w twarz”, „teraz poznaję cząstkowo, ale kiedyś poznam tak, jak zostałem poznany” (1 Kor 13, 9, 12). Na pomoc teologii przychodzi filozofia, którą lubi się określać jako postmodernistyczna, choć przecież pogląd, który ona wyraża, pozostaje o wiele od niej starszy i powszechniejszy: głosi on, że nie ma prawdy absolutnej, to bowiem, co poznawane, jest współkonstruowane przez narzędzia czy sytuację poznania<sup>23</sup>.

Wspomniałem, że konsekwencją obiektywizmu i racjonalizmu w dziedzinie teologii jest monolog. Czy oznacza to, że dialog ekumeniczny okazuje się niemożliwy? Wszystko zależy od tego, jak zdefiniujemy to, co leży u podstaw każdej ze stron dialogu. Jeśli będzie to w i e d z a – wiedza o Bogu, której podstawą pozostanie pełnia bożego sensu, której nie trzeba interpretować, gdyż jest samoobecna – wówczas prawdziwy dialog, pojęty jako sztuka porozumienia na wspólnym gruncie i gotowości do rezygnacji z własnych przeświadczeń, będzie bezsensowny. Jak jednak przypomniał Wacław Hryniewicz – postać, której znaczenia dla dialogu ekumenicznego nie trzeba dowodzić – u podstaw chrześcijaństwa nie istnieje wiedza, lecz w i a r a<sup>24</sup>. Czym różnią się między sobą? Odpowiedź została już właściwie sformułowana przed chwilą, więc powtórzę ją tylko: wiedza zakłada obecność, wiara nieobecność przedmiotu. Nieobecność nie w sensie braku istnienia, rzecz jasna, ale w sensie istnienia jedynie pośredniego, istnienia, które daje o sobie znać poprzez coś innego niż ono samo, jak w klasycznej metaforze Boga, który jest obecny poprzez księgę swojego stworzenia. Do tej rzeczywistości ostatecznej można zbliżyć się tylko poprzez wypowiedzi analogiczne. „Wypowiadamy je, ale zaraz potem trzeba je niejako wycofać z ich pozytywnej treści pojęciowej. Taka pozytywna treść po prostu nie odpowiada rzeczywistości ostatecznej, przekraczającej ludzkie zdolności poznawcze”<sup>25</sup>. Wypowiedzi te – jak pisze Karl Rahner, autor pojęcia „wypowiedzi analogicznej” – „giną w milczącej niepojętości Boga samego [...] Jego świętej niepojętości”<sup>26</sup>.

Krótko mówiąc, według tego stanowiska, które w Polsce reprezentuje na przykład Hryniewicz – nazwałbym je chętnie konstruktywizmem teologicznym<sup>27</sup> – zdania orzekające o przedmiocie wiary nie są odzwierciedleniem owego przedmiotu, lecz jedynie jego konstrukcją, uwarunkowaną sytuacją i narzędziami poznania. Etyczną konsekwencją teologicznego konstruktywizmu jest przekonanie o możliwości i konieczności dialogu, który wynika z permanentnej nieostateczności obrazu rzeczywistości ostatecznej. Ów dialog może pojawiać się między stanowiskami, wydawałoby się, całkowicie „niezgodliwymi” – na przykład między psychoanalizą a katolicyzmem czy ateizmem i chrześcijaństwem. Przykła-

<sup>23</sup> Do paradoksalnego, wydawałoby się, spotkania „parasola i maszyny do szycia”, czyli teologii i filozofii postmodernistycznej, doprowadził już Tadeusz Bartoś w książce pod wymownym tytułem *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010.

<sup>24</sup> W. Hryniewicz, *O wierze i prawdzie nadziei: prolegomena do dialogu z niewierzącymi*, [w:] idem, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 30.

<sup>25</sup> Idem, *Niepojęty Bóg: o deklaracji „Dominus Iesus”*, [w:] idem, *Kościół jest jeden*, s. 199.

<sup>26</sup> K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak” 1992, nr 2, s. 73; cyt. za: W. Hryniewicz, *Niepojęty Bóg*, s. 199–200.

<sup>27</sup> Według Andrzeja Zybortowicza istnieją dwa modele poznania – obiektywistyczny (OMP) i konstruktywistyczny (KMP). „OMP zakłada, że rzeczywistość jest czymś przyczynowo zewnętrznym i niezależnym wobec poznania, a prawdziwość lub fałszywość naszych przekonań zależy od natury świata, do którego się one odnoszą. KMP stwierdza, że to, co postrzegamy jako rzeczywistość, konstytuowane (czy konstruowane) jest w ramach uregulowanych kulturowo praktyk społecznych, w tym poznawczych, a prawdziwość naszych przekonań zależy od kontekstu społecznego, w jakim one występują”. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 59.

dem pierwszego są wypowiedzi dwóch księży psychoanalityków, zawarte w tematycznym numerze „Więzi” *Bóg w psychoterapii*: tekst Andrzeja Pęcherzewskiego pod znamienym tytułem *Dzięki Bogu za Freuda!* i Jacka Prusaka SJ *Ciekawość Innego*<sup>28</sup>. Możliwość dialogu między chrześcijaństwem i ateizmem świetnie pokazują teksty Hryniewicza. Na przykład w *O wierze i prawdzie nadziei: prolegomena do dialogu z niewierzącymi* przeczytamy:

Mysząc o wierze, skłaniam się do przekonania, iż jest ona ostatecznie zdolnością zachowania takiej ufności, która może wypełnić puste miejsca własnego życia bądź przez nie przeprowadzić. Te puste miejsca to wszystkie mroczne doświadczenia mogące przywieść człowieka do zniechęcenia, frustracji lub całkowitego załamania. Jak je przetrzymać i jak wyjść z nich bez degradacji własnego człowieczeństwa? Właśnie tę zdolność przetrwania i znalezienia motywacji do życia skłonny jestem uznawać za szczególny dar, który nazywamy wiarą. Wiara pojęta jako zaufanie w ostateczną nadwyżkę sensu nad bezsenssem i absurdem jest dla mnie bezcennym światłem<sup>29</sup>.

## 4

Jaki charakter mają opisane przeze mnie dwa różne rodzaje relacji międzywyznaniowych (ten racjonalistyczny i obiektywistyczny oraz konstruktywistyczny) w odniesieniu do wcześniejszych spostrzeżeń o monologiczności dialogu? Stanowisko Koehlera i Kreefta tylko pozornie jest w pełni monologiczne. Całkowita monologiczność konstytuuje się poza jakąkolwiek intersubiektywnością, wiążąc nadawcę tylko i wyłącznie z przedmiotem jego wypowiedzi. Będzie to jedynie „model idealny”, czegoś takiego w rzeczywistości po prostu nie ma. Na pewno całkiem monologiczny – wbrew własnej intencji – nie jest obiektywistyczno-racjonalistyczny fanatyzm, który staje się fanatyzmem właśnie dzięki obecności innego. Im bardziej fanatyk utwierdza się w przekonaniu, że może być samoistny i monologiczny, tym bardziej będzie sobie uświadamiał obecność odmiennego stanowiska, na które wciąż będzie się nakierowywał: albo pragnąc się od niego odciąć, albo – co częstsze – próbując zmienić je na swoją modłę. Im bardziej fanatyk będzie pragnął odciąć się od innego, tym bardziej ów inny zrani go, nie pozwalając o sobie zapomnieć, pokazując, że jest jego częścią, jego „własnym innym”. Niemożność wyrwania się z tego impasu sprowokuje dyskurs resentymentalny, którego klasyczną wykładnię dał Nietzsche:

Bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tym, że resentyment staje się twórczą siłą i płodzi wartości: resentyment istot, które są niezdolne do właściwej reakcji w formie czynu, i odbijają sobie krzywdę jedynie dzięki wyimaginowanej zemście. O ile wszelka dostojna moralność wyrasta z triumfującego „Tak” wobec siebie samej, o tyle moralność niewolników z góry mówi „Nie” wszystkiemu, co „poza” nią, co od niej „inne”, co „nie jest nią samą”: i właśnie owo „Nie” stanowi jej twórczy czyn<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> A. Pęcherzewski, *Dzięki Bogu za Freuda!*, *Więzi* 2009, nr 4; J. Prusak SJ, *Ciekawość Innego*, ibidem. Zob. też: P. Bohuszewicz, I. Szczukowski, *Mistyka bez Boga. Rozmowa z terapeutą psychoanalitycznym Andrzejem Pęcherzewskim*, „Litteraria Copernicana” 2012, nr 1(9).

<sup>29</sup> W. Hryniewicz, *O wierze i prawdzie nadziei*, s. 29.

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pisma polemiczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 45.

Fanatyzm Kreefta, Koehlera czy kogokolwiek innego, pragnąc prawdziwej samotności (jednej jedynej prawdy), nie może pogodzić się z tym, że nie jest w świecie sam (pośród wielu prawd). Efektem tej sprzeczności będzie nieprzerwana produkcja resentymentalnego dyskursu, w którym własna prawda zamiast od innej odciąć – dialektycznie z nią wiąże. Dialogiczność fanatyizmu to dialogiczność bachtinowska z drugiego okresu rozwoju tej koncepcji, czyli *Problemów literatury i estetyki*, które pokazały, że przed dialogicznością po prostu nie ma ucieczki, gdyż nie ma ucieczki przed innym, który zawsze nas poprzedza. Tytułem przypomnienia: słowo rodzi się w dialogu jako żywa replika; kształtuje je dialogowa interakcja z cudzym słowem w przedmiocie; ujmowanie przedmiotu przez słowo ma charakter dialogowy.

Stanowisko reprezentowane przez Hryniewicza jest stanowiskiem odwrotnym: zamiast wiedzieć, on wierzy, zamiast monologować, on pragnie dialogować. Analogicznie jednak jak w wypadku fanatyizmu nie mamy tu do czynienia z czystą formą – tu: dialogu. Owszem, dialog między wierzącym i niewierzącym możliwy jest za cenę znalezienia wspólnego stanowiska, którym jest chwilowa przynajmniej – podjęta na czas dialogu – całkowita rezygnacja z doktryny, będąca siłą rzeczy logocentryczna: nazywająca, a więc dzieląca. Jak pokazuje przykład Hryniewicza, rezygnacja ta może pójść bardzo daleko: w zacytowanym powyżej fragmencie nie ma ani słowa na temat „ostatecznej ostateczności” wiary chrześcijańskiej, czyli Boga i wcielenia. Nie oznacza to oczywiście, że Hryniewicz „nie wierzy w Boga”, jak mogliby mu zarzucić złośliwi (nie wierzysz w piekło? – to może w Boga także?<sup>31</sup>). Pisze sam, że właściwie należałoby odrzucić dogmatyzację doktryn poza jedną: wiarą we wcielenie, w Chrystusa jako syna Bożego<sup>32</sup>. Oznacza to tylko rezygnację z mówienia „To jest tym” na rzecz „To jest czymś”: uzasadnione epistemologicznie zawieszenie przypisywania jakichkolwiek cech boskiej „rzeczywistości ostatecznej”. Całkowita rezygnacja nie jest jednak możliwa. Nawet Hryniewicz nie może dialogować z każdym, tylko z tym, który wierzy: nawet jeśli nie we wcielenie, to przynajmniej w sens („Wiara pojęta jako zaufanie w ostateczną nadwyżkę sensu nad bezsensem i absurdem jest dla mnie bezcennym światłem”), nawet jeśli nie w sens, to przynajmniej w samą wiarę. U podstaw dialogu istnieje więc monolog: rozmawiać można jedynie z tym, który gdzieś u samych podstaw wierzy w to samo.

**Streszczenie.** Artykuł *Dialog i monolog: o względności genologicznych przeciwstawień* stanowi propozycję sproblematyzowania zwyczajowego rozumienia relacji między dialogiem i monologiem, o których sądzi się, że są członami opozycji. Otóż nie są, gdyż zarówno dialog jest elementem monologu, jak i odwrotnie, przy czym jeśli dialogiczność monologu została bardzo dobrze rozpoznana przez współczesną humanistykę (na czele z Bachtinem i polskim komunikacjonizmem), tak relacja odwrotna – monologiczności dialogu – obecna jest w niej jedynie w śladowej postaci. Dzieje się tak prawdopodobnie ze względu na umocowanie myślenia dialogicznego w rozbudowanym kontekście filozoficznym, który sięga już Hegla, którego to umocowania brakuje myśleniu monologicznemu. Po zarysowaniu podstawowych problemów teoretycznych oraz wpisaniu ich w matrycę historyczną przechodzi się do meritum, czyli wypowiedzi religijnych: zarówno tych, które chciałyby uchodzić

<sup>31</sup> Idę tu za głosem krytyków Hryniewicza, stąd to uproszczenie: Hryniewicz wzbudza kontrowersje jako rzecznik idei apokatastazy, czyli powszechnego zbawienia, obejmującego również szatana. Potocznie idea ta nazywana jest ideą „pustego piekła”.

<sup>32</sup> Zob. W. Hryniewicz, *O wierze i prawdzie nadziei*, s. 32.

za dialogiczne, jak i tych, których ambicją byłaby całkowita monologiczność. Konkluzja wynikająca z ich przeglądu w kontekście wcześniejszych ustaleń będzie łatwa do przewidzenia: monologizm religijny, czyli fundamentalizm, zarażony jest dialogicznością (gdyż nie potrafi się obejść bez odniesienia do innego), a jego przeciwieństwo, czyli dialogiczność ekumeniczna, u samych swych podstaw zawiera monolog, gdyż rozmawiać możemy ostatecznie tylko z tymi, którzy przynajmniej częściowo wierzą w to samo, co my.

**Słowa kluczowe:** dialog; monolog; dialog ekumeniczny; fundamentalizm.

**Abstract. Dialogue and Monologue: On the Relativity of Genological Anthitheses.** The aim of this paper is to problematize the common view on the relations between dialogue and monologue, which used to be conceptualized as opposites. However, this is not the case, because the dialogue is always a part of the monologue, and the other way round. Moreover, if dialogical character of the monologue is well known in the area of contemporary humanities – with Mikhail Bakhtin and Polish communicationism as two most outstanding examples – the opposite relation seems to be underestimated. This state of affairs probably results from the lack of philosophical context in monological thinking.

Following the introduction of its theoretical base, the paper concentrates on two categories of religious statements: absolutely monological on the one hand and absolutely dialogical on the other hand. A conclusion drawn from this comparison is easy to predict: a religious monologism or fundamentalism is always contaminated with a dialogism (because it cannot exist without the reference to the Other), while the dialogic, being stipulated trait e of ecumenism, stems from the monologue, because – finally – we can talk only to these people whose beliefs are not different from ours.

**Key words:** dialogue; monologue; ecumenical dialogue; fundamentalism.