

Krzysztof Okopień

"Państwo" Platona: dialog jako monolog; "Wyznania" Augustyna: monolog jako dialog

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (25), 71-85

1976

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Okopień

**„Państwo” Platona:
dialog jako monolog;
„Wyznania” Augustyna:
monolog jako dialog**

Tytułowa dwuznaczność terminów „dialog” i „monolog” stąd się rodzi: albo angażują one pytanie o zewnętrzne uwarunkowania czyjegoś słowa, o jego kontekst czy brak takowego, albo też nazywają zjawisko dające się obserwować na poziomie pojedynczej wypowiedzi zupełnie niezależnie od tego, czy jest ona częścią jakiejś większej całości. Tak też świat przedstawiony Platońskiego *Państwa*, świat wypełniony po brzegi dialogiem otwarte pozostawia pytanie o wewnętrzną dialogowość funkcjonującego w nim słowa (jakby rzekł Bachtin), konkretnie: słowa Sokratesa, które będzie nas interesować. Otóż nic prostszego jak odnaleźć w nim elementy sytuacyjne w postaci bezpośrednich zwrotów i odwołań, retorycznych zapytań i pytających intencji skierowanych do słuchającego, sądów wygłaszanych w pierwszej osobie liczby mnogiej jakby w imieniu audytorium itp. Ale też wszystkie elementy tego rodzaju odsłaniają natychmiast swoją nieorganiczność, heterogenność czy — po prostu — zbędność wobec tego, co platoński Sokrates „ma do powiedzenia”, jeśli tylko zauważyć, jak łatwa jest dokładna konstrukcja wszystkich — filozoficznych —

Pytanie o
wewnętrzną
dialogowość

sensów wypowiedzi w obrębie słowa czysto przedmiotowego, słowa wyplątanego z sytuacyjnych uwikłań. Interesuje nas przy tym nie co innego, a właśnie owe uwikłania: żeby pokazać, o ile są nie znaczące, trzeba wyobrazić sobie ich likwidację, żeby — z kolei — pokazać, o ile są znaczące, trzeba wyobrazić sobie ich rekonstrukcję.

Rekonstrukcja taka, aby objawić, co mianowicie zyskuje się dzięki niej, nie może — rzecz jasna — informować, że zyskuje się to właśnie, co się uprzednio straciło, a więc że elementy sytuacyjne pojawiają się tam, skąd zostały przedtem usunięte. Toteż nie brak powinien być punktem wyjścia, ale to, co — w każdym czysto przedmiotowo zorientowanym tekście — jest też sytuacyjnością, jako nie dające się usunąć minimum. Wiadomo bowiem, że elementarna i nieredukowalna sytuacja pragmatyczna towarzyszyć musi każdemu znaczącemu słowu: całość jego sensów funkcjonuje „dzięki pewnemu ja” a jednocześnie „ze względu na pewne ty”. Otóż implikowane w ten sposób „ty” ma to do siebie, iż jest bez reszty podporządkowane „ja” zawiadującemu całością rozważanych znaczeń, jest korelatem jego posunięć, dekodującym korelatem posunięć kodujących zdefiniowanym w całości przez tę czynność. Tak się rzeczy mają, kiedy żadne „ja” ani żadne „ty” *explicit*e nie ujawniają się.

Otóż łatwo stwierdzić, że jeśli „ja” i „ty” występują na scenę, jeśli pojawia się Sokrates przemawiający do Glaukona lub Adejmantosa, jeśli słowo filozoficzne zostaje zanurzone w towarzyskiej rozmowie, to wszelkie te konkretyzacje są o tyle znaczące (a właściwie — jak się okazuje — nie znaczące), że stanowią jedynie zaktualizowanie schematu elementarnego porozumienia, który — jak powiedzieliśmy — założony jest przez każde czysto przedmiotowo zorientowane słowo. Schemat ów jest nadal czynny, bowiem aktualizacja — o której mowa — nie zmienia tego podstawowego faktu, że pozycja

„Ty” podporządkowane „ja”

reprezentowana przez „ja” nie ulega modyfikacjom ze względu na pozycję „ty”, ponieważ „ty” spełnia rolę służebną wobec „ja”, jest w pełni poddane jego władzy. Intencje: Sokratesa oraz jego słuchacza nie rozwijają się na jednej płaszczyźnie i nie wychodzą sobie na przeciw, aby spotkać się (i porozumieć lub nie) na gruncie przedmiotu rozmowy (który zyskując „drugą stronę”, okazałby się samodzielnym przedmiotem); nie spotykając się, nie mogą oddziaływać na siebie i stymulować przebiegu rozmowy (który — z kolei — stałby się „naturalnym” przebiegiem). W rzeczywistości przebieg ten jest — od początku do końca — korelatem planów postaci dominującej, w obliczu jej wywodów wszelka reakcja cudza jawi się jako upodrzedniona, z góry wkalkulowana w ich tok, a więc niezdolna do tego, aby go naruszyć.

W przeważającej liczbie mamy do czynienia z reakcjami dwojakiego rodzaju: potwierdzającymi i zapytującymi. Obu przynależna jest określona funkcja: pierwsze wyznaczają w wypowiedzi Sokratesa punkty węzłowe, drugie zaś poprzedzają fragmenty retardacyjne, zapowiadają rozwinięcie i dokładniejszą eksplikację wprowadzonych uprzednio twierdzeń. Zatem sens cudzego „uczestnictwa” w rozmowie sprowadza się w zasadzie do segmentowania wypowiedzi postaci głównej, tak aby nabierała logicznej i dydaktycznej przejrzystości. „Uczestnictwo” owo nie jest w istocie żadnym uczestnictwem, jako że nie ma nic wspólnego z pozycją współ-partnera, współ-rozmówcy, współ-towarzysza, kogoś, kto reprezentuje własną strategię, uzewnętrznia ją i odciska w wypowiedzi drugiego. Można mówić najwyżej o pewnych pod-strategiach: tak na przykład postawa zapytująca i wyczekująca manifestowana gdzieś przez Glaukona to pod-strategia ze względu na zamiar jego mistrza, który określoną sprawę, skróto-wo przedstawioną, chce rozwinąć. Tak też „podbohaterem” trzeba by nazwać słuchacza Sokratesa, gdyby nie to, że ów ostatni występuje również jako

Uczestnictwo
— retardacja i
segmentowanie

Platońska
koncepcja
języka

narrator — usytuowany na wyższym poziomie, skąd już zupełnie „legalnie” (ze względu na strukturę utworu literackiego) może manipulować występującymi w świecie przedstawionym postaciami i przykrawać je stosownie do swych potrzeb.

Żeby wyjaśnić, w jaki sposób sam Sokrates istnieje wewnątrz utworu, trzeba rozważyć naturę przypisanego mu (jako „miłośnikowi mądrości”) zaangażowania poznawczego. Otóż — wedle Platońskiej koncepcji — metoda, którą poznanie powinno się posługiwać, zakłada umiejętność analizy języka jako najwyższą z umiejętności możliwych. Język — z kolei — jest izomorficzny względem rzeczywistości samej, względem świata idei, a więc — pozostając z Platonem w zgodzie — nie sposób go uważać za wytwór pewnej interakcji (oddziaływania człowieka z rzeczywistością poza-podmiotową i współdziałania między ludźmi, wymaganego w procesie uzgadniania i weryfikacji wiedzy). Toteż język nie może być tym, co podlega ciągłemu rozwojowi, skazane na wieczną relatywność i nieostateczność; schematyzacje i podziały w nim dokonane nie są produktem określonych (gatunkowo i historycznie) potrzeb i możliwości ludzkich i tym samym — dla filozofa — konwencją do przewyciężenia, a są — wręcz przeciwnie — odbiciem stosunków zakorzenionych w świecie realności metafizycznych i jako takie wymagają najwyższego respektu. Zatem (z punktu widzenia praktyki filozoficznej po platońsku rozumianej) język nie jest polem operacji, które angażowałyby każdorazowo niepowtarzalną ludzką aktywność i konstrukcyjny wysiłek, niezbędny, aby podejmując zastane schematy pojęciowe, przewyciężyć je i stworzyć nowe sprawy jako funkcję nowego sposobu mówienia (a także nowe trudności i problemy jako funkcję pewnych nieusuwalnych — na razie — niedomówień). Język — odwrotnie — to datum, wobec którego człowiek jest postawiony i które determinuje jego werbalną i poznawczą zarazem działalność.

Toteż żadna wiedza w języku zrealizowana, jeśli ma zasługiwać na miano wiedzy, nie może zawierać w sobie odniesień do poznającego podmiotu, jako źródła takiej czy innej partykularności. Co za tym idzie, wiedza owa nie może być przedmiotem dystansu, przedmiotem oceny, zgody, afirmacji czy rezygnacji, obiektem zabiegów rejestrujących i tłumaczących jej ograniczenia, czy wreszcie momentem niesamodzielnym jakiegokolwiek — domniemanej choćby — całości, etapem rozwoju, głosem dialogu itp. Tak więc „miłośnik prawdy” zniewolony jest przez słowo samo-dziejące się i samo-przedstawiające, słowo autorytatywne i bezsporne — słowo to, wypełniając jego wypowiedź, nie pozostawia miejsca na żadne działania angażujące jego konstrukcyjną i krytyczną świadomość, która — tym samym — nie może się w owej wypowiedzi odcisnąć.

Wiedza
a podmiot

Tak jak poprzednio staraliśmy się pokazać, o ile w wypowiedzi Sokratesa nieobecny jest jego rozmówca, tak teraz interesuje nas, o ile brak tam Sokratesa samego. Sokrates — filozof ateński użyczył swego imienia postaci powołanej w świecie przedstawionym utworu do odegrania roli, która (jeśli pominąć pierwszą księgę) nie jest już nawet rolą „sokratyczną” (w stereotypowym tego określenia sensie). Sokrates — bohater *Państwa*, jako podmiot swej własnej wypowiedzi *implicite* przez nią charakteryzowany, zostaje uświęcony w roli czy też godności specyficznie już „platońskiej”, godności „posiadacza prawdy samej”. Stąd też wniosek, że brak go wewnątrz własnego słowa: ponieważ prawda w którymkolwiek ujęciu nie może się różnić od prawdy w ujęciu jakimkolwiek innym, ktokolwiek zatem prezentowany jest w roli posiadacza prawdy przez własną wypowiedź, w której nie co innego, a prawdę — właśnie — głosi, ten skazany zostaje na bezosobowość — jest posiadaczem prawdy, to znaczy nikim. Toteż — żeby powtórzyć za Bachtinem — w takim jak platoński świecie jedynym, co indywidualizować

Sokrates też
nieobecny

Tylko błąd indywidualizuje

może, jest błąd. Analiza *Państwa* powinna wyróżniać i klasyfikować rozmaite sposoby „samoindukowania się” wywodu, jak to bywa wtedy, kiedy pewne pseudo-oczywistości ufundowane są na mocy, zda się, nieodpartych analogii — w przypadku nie ograniczonej niczym ekstrapolacji zależności ukonstytuowanej początkowo między dowolnie wybranymi pojęciami albo w przypadku, gdy podobieństwo pewnych pojęć prowadzi do wniosku o podobieństwie wewnętrznej struktury odpowiadających im przedmiotów. Wyodrębnienie tego rodzaju zasad konstrukcyjnych umożliwiłoby wyjaśnienie rozmaitych niekoherencji, niedopasowań i sprzeczności, jakimi konstruowany świat musi być obciążony, bowiem logika owego świata nie jest — niestety — i być nie może gwarantowana przez logikę samego wywodu.

Dla przykładu: utopijna rzeczywistość, jaką Platon formuje, oparta jest na koncepcji sprawiedliwości. Sprawiedliwość odpowiada pewnej strukturze harmonijnej, takiej gdzie poszczególne elementy powiązane są raz na zawsze ustalonymi zależnościami, tak aby „każdy robił swoje”. Sprawiedliwość owa wykryta, ustalona i skodyfikowana w całości, jaką „państwem sprawiedliwym” się nazywa, zostaje następnie na mocy analogii przypisana człowiekowi, który zatem w analogicznej jest ukonstytuowany wartości jako „człowiek sprawiedliwy”. Jednakże założywszy, że oba te twory: państwo i człowiek muszą koegzystować i funkcjonować wewnątrz jednego, wspólnego dla nich świata, łatwo zauważyć, że świat ów, w którym zgodnie mogłyby się pomieścić, jest niemożliwy. Ani człowiekowi sprawiedliwemu nie jest potrzebne sprawiedliwe państwo, jako że sam jeden osiągnąć może wszystko, co postulat moralnie właściwego życia zakłada, to znaczy może odwrócony ku „prawdzie samej” cieszyć się jej oglądaniem i całą swą wewnętrzną organizację tak ugruntować, aby najlepszej części własnej natury podporządkować trwale te części, które w przeciwnym razie skłonne

Czy człowiekowi potrzebne jest państwo

byłyby zmysłowym hołdować pożądlivościom; ani — co więcej — sprawiedliwemu państwu nie są potrzebni ludzie sprawiedliwi, jako że nie są mu w ogóle żadni ludzie potrzebni, kiedy przekreśla autonomię swoich obywateli na rzecz funkcji przez nich pełnionych i przeznaczonych im ról, które o tyle mają sens, o ile w planie pewnej całości się tłumaczą. Tak oto mikrokosmos jednostki nie daje się — za nic — włączyć w makrokosmos państwa idealnego.

Funkcja ponad autonomię

Tak też ów człowiek na rzecz ponadludzkiej i nie-ludzkiej już całości porzucony staje się dla nas głównym „bohaterem tragicznym” *Państwa*, tak też i całą Platonską doktrynę jako pewną dynamiczną „fabułę” jesteśmy skłonni odbierać, traci bowiem ona systemową jednolitość w tym miejscu, gdzie towarzyszą sobie — przełamując się nawzajem — humanizm i totalitaryzm. Lecz miejsce takie pokazać można w tej tylko całości, którą na własny skonstruujemy użytek, aby przeprowadzać doktrynalne interpretacje. Na powierzchni Platonskich wywodów panuje — w momentach, kiedy analogia człowiek — państwo jest przywoływana — spokój całkowity; rzec można, analogie te na tyle są oczywiste, że realizują się siłą bezwładu słów samych, towarzysząca im świadomość jest świadomością bierną, powierzającą się słowu, świadomością, która nie wykazuje minimum twórczej nieufności do języka, jakim operuje, tak że cała sfera mimowolnie implikowanych sensów, cały dramatyzm i wszystkie sprzeczności ideologii, którą powołuje, pozostają faktycznie poza jej kontrolą; jawi się ona jako korelat wyłącznie zależności najprostszych i najbardziej powierzchownych, w głębszych warstwach znaczeń jest nieobecna. Druga osoba okazuje się — w dialogu platońskim — potrzebna po to, żeby wszystkie te sensory powierzchniowe utrwalić i zabsolutyzować mocą owego ustawicznego „Prawdę mówisz”, a więc nie wzbogacić, lecz zubożyć, nie zdialogizować, lecz oddialogizować; żeby pokawałkowawszy doktrynę całą na przyswa-

Oddialogizowanie uboży.

jalne — jeden za drugim — fragmenty, sugerować nam takiż sposób jej asymilacji, odcinający nas od sensów, których należałoby szukać pytając: o ile każda myśl waży dla całości?

Zauważmy, że tak posługiwać się słowem, aby to pytanie konsekwentnie uprzedzać, znaczyłoby prowadzić z sobą dialog, traktując — w każdej chwili — to, co się dotąd powiedziało, jako wyzwanie zmuszające do tego, iżby definiować własne wobec siebie stanowisko w następnych słowach, sądząc, że nie mogą one tego, co powiedziane przedtem, pozostawić obojętnym, nienaruszonym i tkwiącym obok na mocy jakichś własnych, wewnętrznych uprawnień. Oczywiście jest zatem, że już wysiłek jednego głosu (choć wcale nie musi być to jeden głos) może powołać do życia sens nacechowany międzypodmiotowo, może — w szczególności — sprawić, iż sens ten powstanie jako przewyciężenie (czy raczej zniesienie) innego i sam w sobie będzie krył zapowiedź zniesienia.

Sensy tego rodzaju nie mają prawa pojawić się w dziele Platona, jest ono — jak widać — podobne w swej budowie do opowieści, której kolejne fragmenty mocą rozmaitych analogii przywoływane, jeden za drugim przemijają niezdolne oświetlić się nawzajem. A zatem sytuacja przedstawiona w *Państwie*, nie kształtując sytuacyjnie słowa, nie stwarzając — naprawdę — jego sensów, nie stawia mu zbyt wielkich wymagań.

Odwroćcie
sytuacji w
Wyznaniach

Odwrotnie rzecz się ma z *Wyznaniami* Augustyna, prezentują one sytuację na osi „ja” — „ty” tak, aby słowo, które ma ją uobecnić, manifestowało swą nieporęczność, wręcz niestosowność i niezdolność sprostanienia sytuacji owej — pełnej wielkości i powagi, sytuacji między człowiekiem a Bogiem zawiązanej. Już czynność poszukiwania Boga eksponuje ułomność języka, a zarazem określa indywidualną aktywność podmiotu przeciwstawiającego się swym społecznie-językowym ograniczeniom. Przeciwstawienie

owo rozmaicie się realizuje — nie tylko w postaci ubolewań nad „ubóstwem ludzkiego rozumu, które objawia się odziane w obfitość słów” (XII, 1), nie tylko w postaci refleksji nad boskimi przymiotami niepojętymi w ludzkich kategoriach: „Ty znasz przeszłość i przyszłość o wiele dziwniej, o wiele tajemniej” (XI, 41) i nie tylko w postaci wysiłku powołującego konstrukcje pojęciowe, których sprzeczność wewnętrzna ma ufundować nową, inaczej niewyrażalną jakość: „Ty zaś, Panie, zawsze działasz i zawsze odpoczywasz” (XIII, 52). Otóż trud największy podjęty przez „człowieka szukającego” to trud odczytania zapoznanego przez ludzkość języka: nie tego, którym przemawiają ludy i narody, ale tego, którym mówi milcząca — z pozoru — rzeczywistość, uczestnicząca w porządku *sacrum* przez to, że jest rzeczywistością znaczącą: nie słowa komunikują o Bogu, ale świat cały jako boskie dzieło stanowi szyfr, który dobrze odczytany na Boga właśnie wskazuje, w jego przymiotach Go określa i w jego specyficznym wobec świata usytuowaniu, tak że słowa stają się niepotrzebne. I trud poznawczy jest najbardziej własną, osobistą, nie dającą się odtwarzać i weryfikować czynnością podmiotu, o ile on sam jako fragment świata stoi najbliżej Boga i sam jest jedynym znakiem umożliwiającym dotarcie do tego, co — w augustynizmie — przez „ja” właśnie jest osiągalne, a mianowicie do boskiego „Ty” w jego ku człowiekowi zwróconej obecności.

Tak więc stosowność wszystkiego, co się o Bogu powiada, to nie stosowność takiego czy innego układu słów, lecz stosowność ludzkiego „ja”, które przez język zaświadczyć chce o sobie, wbrew własnemu odcięciu od reszty ziemskiego świata, wbrew temu, iż „nikt z ludzi nie wie, co się dzieje w człowieku, prócz ducha człowieczego, który jest w nim samym” (X, 3), jak za *Listem do Koryntian* powtarza Augustyn. To też jego wypowiedź nie chce być niczym więcej niż do ludzi dobrej woli skierowanym świadectwem:

Szyfr świata

U Augustyna
„ja” prowadzi
do „Ty”

„wierzą mi ci, do których uszu miłość otwiera mi przystęp” (X, 3).

Fakt boskiej wszechobecności, czy raczej obecności (ze względu na ograniczoność ludzkiej perspektywy) nie jest — zgodnie z intencjami Augustyna — faktem nadającym się, na równi ze zdarzeniami życia potocznego, do zwykłego opisanego, tak samo jak nie jest faktem, który miałby się wyrazić jedynie zaadresowaniem wypowiedzi. Nie dokonując tych oto wyznań — powiada Augustyn — „Ciebie ukryłbym przed sobą, a nie siebie przed Tobą” (X, 2). Żeby boską obecność odsłonić, należy więc zmanifestować własne „ja”. Był owego „ja” to, z kolei — zgodnie z zasadami Augustyńskiej filozofii — jedynie roszczenie do pełni bytu, jaką — z samej definicji — stanowi Bóg. Im bardziej więc przekracza siebie w kierunku Boga, tym bardziej można być (słowo „istnieć” — jak uczy Gilson — nie nadaje się do stopniowania); być znaczy bowiem — u Augustyna — uczestniczyć w niezmienności i niezniszczalności („Prawdzie powierz, cokolwiek masz od Prawdy, a nie stracisz nic”) (IV, 16).

Być poza sobą

Oczywiste więc jest, że bohater *Wyznań*, iżby zmanifestować w pełni swoje „ja”, stara się wszelkimi siłami uobecnić własną zależność i niesamodzielność. Nie o to jednak chodzi, że siebie jako niesamodzielnego opisuje, lecz że takim jest (czy przynajmniej stara się być) wtedy, kiedy staje przed nami, żyjąc i działając wewnątrz swojej mowy.

Otóż szczególna perspektywa, której wymaganiom *Wyznania* chcą uczynić zadość, tym się odznacza, że wszystkie „sprawy trzecie” (np. problem czasu w księdze XI rozważany) przedstawiają się tak a tak, ze względu na zwrócenie się do Boga — „światła wewnętrznego”; a jednocześnie bez względu na to, jak się one przedstawiają, czy dają się ująć w słowo czy też nie, zwrócenie się ku Bogu jest ukoronowaniem wszelkiego myślenia, niezależnie od werbalnej

pewności w nim osiągniętej („Kto rozumie, niech Ci wyznaje, a kto nie rozumie, niech Ci też wyznaje”) (XI, 41).

Dla każdego, kto — analizując *Wyznania* — zacznie od tej prostej obserwacji, iż w obrębie mowy „ja” pojawia się „ty”, nie ulega wątpliwości, że o charakterze rozważanego zwrócenia się stanowi to, iż przywoływana druga osoba jest — w akcie przywołania — czynnikiem, który nie został wkalkulowany w tok wywodu, a przeciwnie, nieustannie zakłóca jego przebieg, tak że owo „zwrócenie” jest „odwróceniem się” od tego, co przedstawione w trzeciej osobie jako poddające się pojęciowemu uprzedmiotowieniu, ku osobie Boga, której w taki sposób uchwycić nie można. Czym mniej zaś intencje wewnątrz wypowiedzi obecne są intencjami nazywanymi, tym mniej ich przedmiot staje się zrozumiały w granicach samej więzi intencjonalnej i tym bardziej wypowiedź ta skłania, iżby w przedmiocie owym (jeśli chceć go koniecznie zrozumieć) widzieć jakąś siłę zupełnie realną, ściślej: równie realną jak czynność mówienia.

Jednak istota dialogowości *Wyznań* zostałaby odsłonięta wtedy dopiero, gdyby „ty” obecnego wewnątrz mowy „ja” szukać nie tylko tam, gdzie ujawnia się ono na powierzchni tekstu, nie tylko w obrębie apostrof, zapytań, modlitw i próśb błagalnych — zakłócają one i rozbijają podmiotową autorytatywność, należałoby jednak zakwestionować ją u samych podstaw. Jak wiadomo, na gruncie Augustyńskiej filozofii wszelkie poznanie — żeby na swoje miano zasłużyć — nie może być autonomiczną czynnością ludzkiego umysłu, ale wymaga oświecenia, stanowi efekt działania tego, co nazwane boskim światłem duchowym, toteż przebiega zgodnie z takim czystym schematem, który zakłada ruch z dwóch biegunów: z jednej strony ludzkie oczyszczenie się z piętna grzechu, wyzwalanie się z przyrodzonych ograniczeń, wykraczanie poza siebie, wyrywanie się i wznoszenie

Dialog w głębi
tekstu

ku sprawom ostatecznym; z drugiej strony boskie działanie jako udzielanie wiedzy, jako łaska wychodząca naprzeciw, jako dar niezasłużony w swej nieograniczonej hojności.

Otóż wszelka słowna konkretyzacja takiego procesu poznawczego, wszelkie unieruchomienie go w języku odzwierciedlać musi pewną szczególną, chwilową równowagę osiągniętą na styku owych dwóch strumieni, z dwóch źródeł zrodzonych. Równowaga ta jest równowagą dwóch składających się na nią sił, toteż, zrealizowana w wypowiedzi, wymaga dwóch obecnych wewnątrz niej głosów. Głos tego, kto jest podmiotem poznającym, stara się wyrzec samego siebie i utożsamić się z głosem Tego, kto udziela poznania, tak aby urzeczywistnić sytuację, której opis znalazł Augustyn w *Ewangelii św. Mateusza*: „Nie wy jesteście, którzy mówicie” (XIII, 46). Dialog więc nie zawiązuje się między jakimikolwiek zdatnymi do wyodrębnienia częściami wypowiedzi. Dialogowość nie jest tu jakością wymagającą interpretacji odwołującej się do faktu zestawienia, złożenia czy skonstrastowania, jest ona obecna wewnątrz każdej, nawet najmniejszej znaczącej całości, która może być przypisana „ja”, a co za tym idzie potraktowana jako wyraz dążenia „ja”, aby stać się „nie-ja”, jako realizacja postawy, dla której owa „nie-swojość” jest najwyższym wzorcem i kanonem, gdyż tylko ona umożliwia powiedzenie czegokolwiek.

Wydaje się, że nie sposób interpretować Augustynowego słowa, nie rozważywszy szczególnej ambivalencji, dzięki której jest ono zarazem „moje” i cudze, niepewne i pewne, pokorne i dumne, profanujące i uświęcające. Nigdy absolutna pewność nie może być udziałem bohatera *Wyznań*, jako że „wszelki człowiek kłamie” i „kto mówi kłamstwo, od siebie mówi” (XIII, 38), zatem sąd każdorazowo słuszny o tyle, o ile jest „nie od siebie”, nie może być nigdy słuszny i prawdziwy w sensie absolutnym, kształtując się „na styku” powinien — za każdym razem — odzwierciedlać stopień wyzbycia się siebie i wykro-

Mówicie, a nie
mówicie

czenia ku Prawdzie. Toteż sąd ów objawia swą kwestionowalność nie z odległości najbliższych zdań, ale w sobie samym — jest to dystans najmniejszy z możliwych.

Dobrze wiadomo (żeby odwołać się do ustaleń Michała Bachtina), że „cudze słowo” w wypowiedzi, a więc to, co nadaje jej dwugłosowość, może ujawniać się jako cudzy styl, cudze sposoby ujęcia rzeczy, cudze chwytły retoryczne, cudze zwroty i sformułowania, które — rzecz jasna — nie muszą być przytaczane *in extenso* albo (jeśli o sposoby organizacji idzie) naśladowane wiernie, mogą (i zazwyczaj tak się dzieje) występować jako naruszone, zdeformowane, wykrzywione czy zaprzeczone; niemniej wszystkie te elementy, wszystkie fragmenty cudzej mowy są wzięte skądinąd — obojętnie skąd, czy z bliska, czy z daleka — istotne tylko, że dają się zidentyfikować jako gdzieś obecne, gdzieś — poza miejscem rozważanego użycia. Otóż analizując *Wyznania* można — jak się zdaje — zasadnie mówić o dwugłosowości zrealizowanej w sposób „niewypełniony” jako wewnątrztekstowe napięcie odpowiadające dążeniu podmiotu, aby nie być — mówiąc — sobą, aby przemówić głosem cudzym, choć nigdzie — na zewnątrz — tego cudzego — boskiego — głosu znaleźć nie można, jako odpowiedzi na pytanie nie sposób go zarejestrować, bowiem — na użytek słowa — akt błagania i akt otrzymywania są jednym i tym samym: kiedy w modlitwie „ja” zwraca się do „ty”, rozdzieleniu i opozycji tych dwóch osób towarzyszy ich jedność, „ja” mówiąc od siebie, mówi nie od siebie, realizuje przepisany schemat, dzięki któremu może swej odrębności się wyzbyć, choć w samych formach gramatycznych nieustannie ją podkreśla.

Identyfikacji cudzego słowa można dokonać analizując *Wyznania* — w jednym tylko przypadku, kiedy mamy do czynienia z przenikającymi tekst cytatami i zapożyczeniami z *Pisma św.* Rzecz jasna, dialogo-

Między sobą
a prawdą

Dwugłosowość
niewypełnio-
na...

... i wypełnio-
na słowami
Pisma

wość pojawia się nie wtedy, gdy Augustyn-egzegeta traktuje słowo *Biblii* jako przedmiot wyjaśnień i to wyjaśnień — z konieczności — podrzędnych i przygotowawczych wobec tego, co ma być aktem kontemplacji *Pisma* w jego niczym nienaruszonym i nie dającym się naruszyć żadnymi interpretacjami kształcie oryginalnym. Dialogowość pojawia się dopiero wówczas, gdy autor *Wyznań*, dysponując tekstem *Biblii*, stara się dokonać przywłaszczenia mowy cudzej, wprowadzając ją w obręb własnej wypowiedzi, tak że wyróżniona w niej przeciwstawia się swemu kontekstowi, ale jednocześnie przeobraża go w duchu własnej stylistyki; słowo cudze użyte jest tutaj zgodnie z właściwymi mu zadaniami, z naturalnym jego kierunkiem — jak na to może wskazać Bachtinowska typologia — nie jest opacznie, na własną zgubę zreinterpretowane (tak jak w parodii), ani nie formuje wypowiedzi w duchu oporu przeciw sobie (tak jak w ukrytej polemice), przeciwnie — wypowiedź pragnie zasymilować cudze słowo, tak aby stać się mu podległa.

Mówienie —
międzypodmiotowe działanie

Przyjęcie standardów cudzej mowy wskazuje na szczególne Augustynowe (a zapewne nie tylko Augustynowe) rozumienie mówienia: nie jest to operacja w samym znaczeniu słów znajdująca swe ugruntowanie, ale pewien nacechowany i uświęcony czyn; nacechowanie to ma charakter — jak już mówiliśmy — międzypodmiotowy, odsyła do sytuacji, w której „nie wystarcza się samemu sobie”, w praktyce zaś stylistycznych analiz daje się rozważać jako dialog ze słowem *Pisma św.*, słowem o nadprzyrodzonych — z punktu widzenia wiary — uprawomocnieniach; słowo to domaga się pozytywnego podjęcia, tylko ono bowiem jest w stanie dostarczyć oparcia w morzu niestosowności. Postawa taka odpowiada próbom artykulacji Absolutu, wewnątrz których wszystko, co ludzkie i jednostkowe, wszystko prócz tego, co jest Słowem, okazuje się nieuchronnie domeną niedoskonałości i błędu.

Toteż głęboko znaczące są — w istocie — nie przedmiotowe sensy wypowiedzi, ale jej sens sytuacyjny, jej sens jako czynu i dążenia. Dążenie bowiem, aby przemówić cudzym głosem, okazuje się spełnione w ten sposób, że jako dążenie właśnie jest — u Augustyna — znakiem obecności Boga w człowieku, znakiem w podwójnym tego słowa sensie: jeśli mówi cokolwiek o Bogu, to świadczy, że za Jego sprawą.

Dążenie
spełnieniem