

Małgorzata Opoczyńska
Uniwersytet Jagielloński

Dialog czy teorie dialogu? Refleksje egzystencjalne

Abstrakt

Teoria wychowania opiera się na dialogu z wychowankiem. Nie inaczej rzecz się ma z teorią psychoterapii. Obie zawdzięczają swe istnienie dialogowi osób. Jednak dialog? Czy on sam może być przedmiotem teorii?

Artykuł ilustruje dziwny paradoks, na jaki zwrócił uwagę John Dewey w wykładach wygłoszonych w 1931 roku na Uniwersytecie Harvarda: „istnienie dzieł sztuki, stanowiące podstawę formułowania teorii estetycznych, staje się przeszkodą dla teorii tych dzieł” (Dewey 1975 [1958]: 5).

Sztuka dialogu – która w istocie jest dziełem jej oddanych – wymyka się teorii rozumianej zgodnie z nowożytnym ideałem. Czy może być przedmiotem teorii rozumianej za Sørenem Kierkegaardem jak troska?

Słowa kluczowe: sztuka dialogu, teorie dialogu, psychoterapia egzystencjalna.

Dialog or Theories of Dialog? Existential Reflections

Abstract

The theory of education is based on a dialog with the educated human beings. The same refers to the theory of psychotherapy. Both owe their existence to a dialog between persons. But the dialog? Could it – itself – be the subject of a theory?

The paper illustrates the surprising paradox highlighted by John Dewey in his lectures given at Harvard University in 1931: “(...) the existence of works of art, constituting the basis for the formulation of esthetic theories, becomes an obstacle to the theory of these works” (Dewey 1975 [1958]: 5).

The art of dialog – which in fact is the work of those who take part in it – slips away the theory conceived according to the modern ideal. However, could it be the subject of the theory understood by Søren Kierkegaard as *Sorge*?

Keywords: art of dialog, theories of dialog, existential psychotherapy.

Bardzo trzeba się odseparować, odkroić,
odlepić, odessać od cycka wiadomości,
łona rzeczy omówionych i grubych.
Myślenie musi być cienkie, filigranowe,
krucho kruchością wyciągniętego na gorąco szkła
(...). Tylko nie być zaraz trąbą jerychońską.

(Haupt 2007: 371)

Kilka stron to ledwie tyle, by zmieścić kilka pytań. I dobrze się składa, bo w tę narzuconą formę: czas zbyt krótki, by zdążyć z odpowiedzią na najważniejsze, łatwo wpisuje się refleksja egzystencjalna. Czy nie mówi się o niej nierzadko, że jest formą czasu i przestrzeni myślącego? (Toeplitz 1980: 262; Opoczyńska 2016). Interesujący przyczynek do namysłu nad tym, czy pismo może być niezależne od piszącego i za jaką cenę. Rzecz jasna nie wdamy się teraz w tę dyskusję¹.

Skonfrontujmy się natomiast i od razu z tym, co nas przekracza. Teoria wychowania wspiera się na dialogu z wychowankiem. Nie inaczej rzecz ma się z teorią psychoterapii – obie zawdzięczają swe istnienie dialogowi osób. Jednak dialog? Czy on sam może być przedmiotem teorii?

Zasłyszane

Posłuchajmy fragmentu dialogu „do odczytania na dwa głosy, co oczywiście niemożliwe”. Mówi on i ona.

- Nie w tym rzecz, żeśmy nie wiedzieli
- Jedno jest ważne, żeby nie spotkać
- Może chcieliśmy tego od dnia, gdy
- Raczej nie, a mimo to każdego ranka
- Pomyłka, nastaje dzień, kiedy człowiek patrzy na siebie jakby
- Cóż to wiadomo, ja jeszcze
- Nie wystarczy chcieć, jeśli nie ma dowodów, że
- Widzisz, do czego służy pewność, że
- Jasne, teraz każdy żąda oczywistości wobec
- Jakby całowanie się było odpisywaniem z rachunku, jakby patrzeć na siebie

¹ Na marginesie zaznaczmy tylko to, co wydaje się niezbędne do zrozumienia intencji sięgającego po pióro i notującego, co nastąpi, w stylu, jaki kreśli. Pytanie o formę pisma, jeśli chce być rzeczowe, musi wyrastać z namysłu nad rzeczą, którą chce pisać. Forma ani nie jest rzeczą, ani jej obrazem. Jest jej próbą. Szkicem rzeczy, która się wydaje temu, kto jej szuka, „w jednostajnych liniijkach złożonych dużą i małą czcionką, pośród kropek, przecinków i nawiasów; kartki gęsto pokryte znakami niczym ziarenkami piasku sprowadzają różnobarwne widowisko świata do powierzchni wciąż tej samej i wciąż odmiennej, niczym wydmy przesuwane pustynnym wiatrem” (Calvino 2009 [2002]: 111). Rzecz wystawia formę na próbę. Czy można powracać do rzeczy bez próbowania różnych form?

- Pod bielizną już nie czeka ta sama skóra, co
- Czasami myślę, że nie to jest najgorsze; jest tamto, słowa, gdy
- Albo cisza, która wtedy liczyła się jako
- Otwieraliśmy okna, jak tylko
- A to przewracanie poduszek, by znaleźć
- Niby wymowa wilgotnych perfum, by
- Krzyczałaś, podczas gdy ja
- Zapadaliśmy się w tę samą oślepiającą lawinę aż do
- Czekałem, że usłyszę to, co zawsze
- Zasypianie w poskręcanych prześcieradłach, a czasem
- Wśród pieśczęt zwaliliśmy budzik, który
- Ale dobrze było wstawać i na wyjściu do
- Ja pierwszy, cały mokry, z suchym ręcznikiem w rękę
- Kawa i tosty, lista zakupów i
- Wszystko tak samo, można by rzec
- Identycznie, tyle że zamiast
- Jak chęć opowiedzenia snu, który po
- Jak rysunek sylwetki, powtórzenie z pamięci czegoś tak
- Równocześnie wiedząc, że
- O tak, ale niemal czekając na spotkanie z
- Może jeszcze trochę marmolady i
- Dziękuję, nie mam (Cortázar 1999: 346–347).

Usłyszane

Przysłuchując się z boku – ktoś powie, z pozycji zewnętrznego obserwatora² – możemy zapytać: „O czym oni właściwie mówią?” albo: „Co wymyślają (sobie)?”, lub też: „Jakie znaczenie ma to, co mówią?”. Możemy zadać pytanie jeszcze inne: „Co robią, gdy tak mówią?” albo: „Co ich łączy?”, „Co ich dzieli?”. Możemy też, porzucając naiwność tamtych pytań, zadać to akademickie: Czy to jest dialog? A może dwa monologi? Nici narracji czy nici z narracji?

Pytań może być wiele, a każde z nich, skoro pada w odniesieniu do przedmiotu postawionego przed pytaniem, jest w rozumieniu egzystencjalnym pytaniem

² Gubię się ilekroć próbuję wyobrazić sobie „zewnętrzność” położenia obserwatora – pomyśleć ją można łatwo i tak samo łatwo wypowiedzieć; do kanonu języka psychologicznego należą pojęcia pochodne zakładanej dystynkcji: obserwator zewnętrzny i wewnętrzny, obserwacja wewnętrzna i zewnętrzna, świat zewnętrzny i wewnętrzny. Lecz jeśli przemyśleć ją gruntownie, okazuje się do pomyślenia tylko za cenę rozbicia zadanej czasem i przestrzenią jedności, którą jesteśmy („Ze wszystkiego, co jest tobą, oczy są najmniej twoje. Światło jest jak ptak, który podrzuca jaja do obcego gniazda”) (Vosganian 2015 [2014]: 18). Miałby rację Cezary Wodziński, zarzucając psychologii, że należy do grona wąskospecjalistycznych, sektorowych nauk ontycznych, „nauk bezmyślnych, jako że niezdolnych do problematyzowania własnej podstawy”, a jej antropologii, że przypomina „kolosa z glinianymi nogami” (Wodziński 2007: 84–85).

badawczym. Badać można tylko to, co ustawi się przed sobą, przedstawi właśnie. Dla badania przedmiot badania jest niezbędny (niezbędność samego badania jest już dyskusyjna). Co więcej, jest on już określony zanim zostanie zbadany. Bada się więc zawsze to, co się sobie wcześniej przedstawiło, co się wydało³ takie lub inne temu, kto sobie rzecz tę przedstawił. Badając, „przerabiamy rzeczywiste” w „różnorodność przedmiotów dla możliwych działań, co będą na nie nastawać i je podstawiwać”. Ot, w wielkim skrócie, jedna z lekcji Martina Heideggera (1977: 268–269).

Wróćmy raz jeszcze do usłyszanego dialogu i kilku zadanych mu pytań badawczych. Prześledźmy, jak każde z nich przedstawia swój przedmiot.

Pytanie, o czym mówią, zakłada istnienie czegoś „na zewnątrz” mowy, jakiejś rzeczy, stanu rzeczy, do których mówienie się odnosi. Dane jest coś, o czym można mówić. Słowa wyrażają przedmiot leżący poza nimi i wobec nich uprzedni. Mówimy: „Jasiu jest smutny” i zakładamy, że mówimy o Jasiu takim, jakim jest niezależnie od naszego spojrzenia.

Tych, którzy tak pytają, nazywa się często realistami i przeciwstawia konstrukcjonistom (Burzyńska 2008: 28). Mniejsza zresztą o nazwy (równie dobrze można ich nazywać naiwnymi realistami, idealistami lub mieszkańcami Utopii), ważne jest coś innego: aby móc tak pytać, trzeba wcześniej rozstrzygnąć kwestię bardziej podstawową, a mianowicie tę, która w historii filozofii przybrała postać sporu o istnienie świata. W tym sporze realisci opowiadają się za stanowiskiem przypisyującym temu, co istnieje, czyli bytowi, uprzedniość w stosunku do myśli i języka. Ludzkie poznanie nie konstruuje świata, lecz go reprezentuje⁴. Przedmiot poznania i opowiadania leży „na zewnątrz” myśli i języka; mówiąc metaforycznie za Richardem Rorty’em, jest „listem frachtowym”, którego sekretny szyfr ma być dopiero złamany. Powiadamy, jak w przykładzie: „Jasiu jest smutny” i przyjmujemy, że mówimy o Jasiu takim, jakim jest niezależnie od tego, jacy sami jesteśmy. Ten rodzaj przed-sądów i wynikający z nich pogląd na język Gregory Bateson kwituje następująco:

³ Zwróćmy uwagę na sformułowanie: „wydało się”; czy nie odsłania jedyne go dostępnego nam sposobu, w jaki świat jest przez nas, ludzi, postrzegany i rozpoznawany? „Pojawiać się zawsze znaczy wydawać się innym, a to wydawanie się zmienia się zgodnie z położeniem i perspektywą obserwatorów. Innymi słowy, każda pojawiająca się rzecz wymaga w związku ze swą zjawiskową naturą pewnego rodzaju udawania, które może, choć nie musi, coś ukrywać lub zniekształcać. Wydawanie się odpowiada faktowi, że każde zjawisko, mimo swej identyczności, jest postrzegane przez wielu obserwatorów” (Arendt 2010 [1998]: 54).

⁴ Przypomnijmy: *repraesentatio* (łac.) jest formą pochodzącą od czasownika *esse* („być”). Od *praesens* („być przed”) pochodzi imiesłów *praesens*. Przedrostek *re-* wskazuje na powtórzenie. Re-prezentacja więc to tyle, co ponowne uobecnienie tego, co już nieobecne i tylko za sprawą ponownego uobecnienia może powrócić we wspomnieniu. Znakami powrotu bywają słowa i nie tylko one. Również linie, barwy, dźwięki; czy liczby? „Za każdym razem, gdy pojawia się znak przedstawiający rzecz, pojawia się on z a m i a s t owej rzeczy, w innym bowiem wypadku mielibyśmy do czynienia nie ze znakiem, lecz z samą rzeczą” (Markowski 1999: 10–11).

Taki sposób mówienia wystarczy na targu, ale (...) nie jest wystarczająco dobry w nauce lub w epistemologii. Jeśli chce się myśleć rzetelnie, trzeba oczekiwać, że wszystkie cechy jakościowe oraz atrybuty, przymiotniki i tak dalej, będą się odnosić do co najmniej dwóch zbiorów wzajemnych oddziaływań jednocześnie. „Kamień jest twardy” oznacza: a) że kiedy się go stuknie palcem, palec nie wchodzi do środka i b) że pewne stałe wzajemne oddziaływania na poziomie molekularnych części kamienia w jakiś sposób wiążą te części ze sobą (Bateson 1996 [1979]: 87).

Pytanie, co wymyślają, gdy mówią, zakłada, że słowa nie odsłaniają rzeczy ani jej stanu takimi, jakimi są niezależnie od tego, kto mówi, lecz je konstruuje. Ten, kto mówi, stwarza swój przedmiot; stwarza nie w tym sensie, jak precyzują niektórzy, że powołuje go do istnienia wraz z całym światem czasoprzestrzennym, lecz w tym, iż przedmiot ów, będąc „rezultatem przyczyn różnych od stanów umysłu” staje się częścią języka, który go omawia i tym samym wytworem tego, kto mówi. „Świat nie mówi – my to robimy” (Rorty 1996 [1989]: 21–22). Mówiąc, wymyślamy rzecz. Podpisujemy ją, a podpis zdradza nasz – nie jej – charakter pisma. „Dokonujemy wynalazków, fałszywych oczywiście. Nie wynajdujemy niczego, myślimy, że wynajdujemy (...) ale tylko bąkamy naszą lekcję, strzępy wyuczonego i zapomnianego zdania” (Beckett 1994 [1951]: 58). Raczmy się opowieściami na temat tego, co jest i co było, ufając, że w słowach zawarta jest rzecz, a tymczasem nasze opowieści są wysłannikami utopii,

niosącymi pocieszenie, choć realnie nie mają miejsca, rozkwitają w cudownej i jednolitej przestrzeni – oferują miasta z szerokimi ulicami, uprawne ogrody i gościnne krainy, nawet jeśli dostęp do nich bywa utrudniony (...). Utopie zezwalają na opowieści i dyskursy, wywodzą się bowiem wprost z języka, z fundamentalnego wymiaru *fabulae* (Foucault 2000 [1966]: 11).

Pytanie o znaczenie tego, co mówią, zakłada, że słowa niosą znaczenie. Komunikują nie rzecz ani nie stan rzeczy, lecz znaczenie rzeczy lub jej stanu.

Przyjmujemy, że tych dwoje, których dialog przytoczyłam na wstępie, dzieliło się swoim doświadczeniem. Przedmiot tego doświadczenia, „doświadczenie jako takie a takie” nie może być w całości „jako takie a takie” przekazane drugiemu.

Moje doznanie nie może stać się bezpośrednio twoim doznaniem. Zdarzenie należące do jednego strumienia świadomości nie może jako takie zostać przeniesione do innego strumienia świadomości. Niemniej jednak coś zostaje przeniesione ode mnie do ciebie. Coś przechodzi z jednej sfery życia do innej. Tym czymś nie jest doświadczenie jako takie, lecz jego znaczenie (...). Doświadczenie jako doznane przeze mnie, jako przeżyte, pozostaje czymś prywatnym, jednakże jego sens, jego znaczenie staje się publiczne (Ricoeur 1989: 84–85).

Publiczne, rzecz jasna, nie oznacza odgadnione. Pytając o znaczenie aktu mowy, mogę bowiem pytać o znaczenie dla tego, kto mówi (przylgnęła do niego wprowadzająca w błąd nazwa „nadawcy”), mogę też pytać o znaczenie dla tego, do kogo tamten mówi (ten bywa – czy słusznie? – nazywany odbiorcą), wreszcie mogę być ciekawa znaczenia dla tego, kto się im z boku przysłuchuje lub ich podsłuchuje. Dla każdego z nich owo znaczenie zagadnięte pytaniem może być inne, nadto zmienne i nieodgadnione dla nikogo.

By jeszcze lepiej zdać sprawę ze złożoności rzeczy, o które tu pytamy (czasem myślę, że jej ujawnianie jest jedynym, na co nas stać, jeśli chcemy myśleć rzetelnie i gruntownie; może zresztą wystarczy powiedzieć: jeśli chcemy myśleć wolno (*sic!*)⁵), trzeba powiedzieć, że pytając o znaczenie tego, co powiedziane, mogę pytać zarówno o to, co dotyczy aktu lokucyjnego (co drugi mówi), interlokucyjnego (do kogo mówi), illokucyjnego (co robi, mówiąc), jak i perlokucyjnego (jakie konsekwencje, mówiąc, wywołuje). Kwestią odrębną – nie mniej ważną i zawiłą – jest wątpliwość, czy każde z tych niesionych mową znaczeń daje się odgadnąć i wypowiedzieć. A jeśli Ricoeur (1989: 87) miał rację, że skutki działania mowy są jej najślabiej komunikowalnymi aspektami, jak wtedy traktować doniesienia o czynnikach i skutkach oddziaływań – dajmy na to – wychowawczych lub psychoterapeutycznych? Z czego właściwie zdają sprawę?

Mnogość pytań sprowokowanych jednym tylko pytaniem o znaczenie tego, co mówione sprawia, że jeśli nie chcemy myśleć „jak na targu” (mimo pokus targowej atmosfery), w znaczeniach, o które pytamy, musimy dostrzec materię mglistą i ulotną, ledwie znaczoną rozmaitymi intencjami tych, którzy mówią i się przysłuchują. Te mogą zmieniać się już w trakcie mówienia, tak że na echo słów wypowiedzianych z pewną intencją nakładają się słowa kierowane inną, z wyglądu takie same, lecz już w innym znaczeniu. Znaczenie mowy nie wyczerpuje się więc nigdy w tym, co powiedziane – niesione przez słowa, jak i przez brak słów może pozostać jedynie domysłem, „ruchem ku miejscom, które jeszcze nie mają kształtu”, a każda próba schwywania w powiedzianym niepowiedzianego, w śladzie doświadczenia, które go wyźłobiło, „zostawia w palcach jedynie odrobinę słownego tworzywa” (Merleau-Ponty 1999 [1976]: 165). „Zamierzałam napisać wszystko. Nie można wszystkiego napisać. Większość rzeczy milcząco wymyka się ku śmierci” (Oz 2007 [1968]: 269).

⁵ Jeśli wysiłek myślenia nie jest podporządkowany celom utylitarnym: pytam, by znać odpowiedź, a znając, móc panować nad tym, o co pytam (takie ograniczenie wysiłku myślenia zarzucał Heidegger nowożytnej nauce), wówczas każde „więcej” myślenia: więcej pytania, więcej wątplenia, więcej niepewności i troski nie oznacza (czego obawia się tak bardzo niemająca czasu cywilizacja techniczno-naukowo-przemysłowa) „bezużytecznej gadaniny” powstrzymującej myślenie, lecz z gruntu coś przeciwnego: przemianę tego, kto myśli. I dostrzega – pięknie o tym pisze Barbara Skarga – „jak (myślenie) jest nieśmiałe, jak wycofuje się z pozycji zajmowanych dotychczas z pewnością i śmiałością, jak się biernie ugina przed myślą drugiego, oczyszcza się, by być gotowe na jej przyjęcie” (Skarga 2007: 22–23). Rzetelność i gruntowność myślenia nie obiecuje rozwoju techniki. Jest samym myśleniem, otwarciem na to, co daje do myślenia. Prześwitem nazywał Heidegger to coś, rzecz, ku której myślenie otwiera i pisał: „Mamy uczyć się z niego, kierując ku niemu pytania, to znaczy – mamy dać powiedzieć coś sobie” (Heidegger 1999 [1988]: 90–91). Myślenie rzetelne nie zna innego gruntu.

Pytanie o to, co robią on i ona, gdy mówią, zakłada, że mowa jest działaniem. Ani nie wyraża rzeczy bądź jej stanu, ani nie niesie ich znaczenia, lecz wywołuje skutek. Nasza mowa nie zdaje „sprawy z”, lecz „sprawia, że”.

Rozmaicie sprawczość mowy bywa rozumiana. Subtelnie, jak w niezapomnianych pismach Fridricha Wilhelma von Humbolda, aż po przekonanie (brak mu zmysłu umiaru?), że za pomocą słowa stwarzać można rzeczywistość. Tę drugą ewentualność nazwijmy tu instrumentalną nadzieją mówiących.

Von Humboldt wciąż jeszcze rozpoznawał w języku nie dzieło (*ergon*), a działanie (*energeia*) mocy duchowej (wewnętrzznego zmysłu w języku), poszukującej formy tego, co daje się pomyśleć i jest nieskończone.

Język – pisał – stoi naprzeciw pewnego nieskończonego i prawdziwie bezgranicznego obszaru wszystkiego, co daje się pomyśleć. Dlatego musi on umieć czynić ze skończonych środków nieskończony użytek, a może to robić dzięki identyczności mocy tworzącej myśl i mocy tworzącej język (cyt. za: Gadamer 1993 [1975]: 400).

Dziełami języka – niezwieńczonymi nigdy – są nie pojęcia, a myśli, te zaś są oglądem świata, formą, w jakiej się nam przedstawia. Zamknąć myśl w pojęciu to zobaczyć ze świata tylko to, co w nim pojęte. Niepojęte czeka nowych form, a ponieważ żadna z nich nie wypowie jego treści, ruch od pojętego do niepojętego, ukształtowanego w słowo i bezkształtnego, nie ma końca.

Hans-Georg Gadamer, rozwijając myśl Humbolda, powie, że „nasze słowa nie odzwierciedlają bytów, ale wypowiadają pewien stosunek do całości bytu i pozwalają mu przemówić” (tamże: 424). Mówiąc, odpowiadamy na świat bezgraniczny i nieskończony. Możemy mówić o nim, do niego, czasem zdobywamy się na mówienie dla niego, a każdy z tych sposobów ujawnia inny aspekt świata (Opoczyńska 2007: 166–167).

Z a w o ł a n y „m o w ą o” pojawia się w przebraniu na naszą miarę: jest taki, jak o nim mówimy. Zamknięty w przedstawieniu, obrazie, słowie. Świat wyraźnych granic, jasnych rozróżnień, jednego początku i końca. Świat określony w projekcie mowy. Doskonale wpisany w wypowiedziane o nim słowa. Żadnego pęknięcia, żadnej szczeliny: dana rzecz jest taka, jak o niej mówimy. Tożsama z zamykającym ją w słowie obrazem, w którym mnie, mówiącego „o nim” nie ma.

Oto więc wreszcie definicja obrazu, każdego obrazu: obraz jest tym, z czego jestem wykluczony. W przeciwieństwie do owych rysunków-rebusów, na których myśliwy jest skrycie wrysowany w gąszcz gałęzi, mnie w tej scenie nie ma: obraz nie kryje zagadki. Obraz jest niezbity, ma zawsze ostatnie słowo, żadna wiedza nie może mu zaprzeczyć, przystosować go, wysubtelnić (...). Każdy obraz jest swoim własnym końcem (poza obrazem nie ma nic) (Barthes 1999 [1977]: 193–195).

Zawołany „mową do” przekracza granice znanych pojęć i staje się zagadką. Nie jest przedmiotem o konturach słowa, jest czymś poszukiwanym, co jeszcze nie ma kształtu. „Mówienie do”, w przeciwieństwie do „mówienia o”, nie wypowiada świata, którego woła. Nie pyta o niego, lecz jego pyta. I szuka dopiero słów, które pozwolą mu przemówić jego własnym głosem.

W „mowie dla” ani nazwany, ani rozpoznany znajduje gościnę. Tu mówienie zrywa z przedstawieniem, staje się natomiast wywoływaniem obecności wzajemnie do siebie zwróconych. „Świat tego, co boskie, i tego, co ludzkie, staje przed nami otworem”. Tak mówić potrafią poeci, a ich wypowiedź, choć spekulatywna („spekulatywna, gdyż nie odzwierciedla jakiejś z góry istniejącej rzeczywistości, nie odtwarza obrazu *species* w porządku istot”) odślania nowy widok tego świata (Gadamer 1993 [1975]: 425–426).

O takie mówienie zabiegają też wychowawcy (jak zakładam) i psychoterapeuci (czego doświadczam). Można więc przypuszczać, że ich drogi – drogi wychowania i psychoterapii – podobnie jak drogi filozofii („prawdziwej” – jak precyzował M. Merleau-Ponty), należą do „nieśpiesznych wędrowców”, którzy idąc przez świat, uczą się dopiero go widzieć. Wiedzą bowiem, że to, co wydaje się spojrzeniu, jest tylko śladem tego, co jest poza tym czymś innym i co udostępnia się poznaniu powoli, nigdy do końca, zawsze tylko we fragmencie, okruszynie, odłamku ukrytego⁶.

Działanie języka, wspominaliśmy tu już o tym, można za sprawą „instrumentalnej nadziei mówiących” sprowadzić do „czysto” instrumentalnego: używamy wtedy słów jak narzędzi, by wywołać określony intencją skutek. Mówienie, w tej postaci, przyjmuje formę sugestii, perswazji, reklamy, propagandy. To, czy z racji tego, że wywołuje skutek, jest narzędziem w rękach tego, kto mówi, pozostaje jednak kwestią sporną. Według jednych, wśród nich specjalistów od reklamy, propagandy, wychowania i psychoterapii (rozumianej wąsko jako proces osiągnięcia założonych celów), jest narzędziem, którego użycie daje się zaplanować i przewidzieć. Intencja mówienia – jak zakłada się wówczas – poprzedza mówienie, które je spełnia. Według innych (obok niezliczonych mistrzów pióra i wspomniany Gadamer, i Heidegger, od którego się uczył) język w ogóle nie jest narzędziem, które „bierzemy do ręki” i „odkładamy”, gdy już spełniło swe zadanie. Tymczasem we wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej „ogarnięci przez język” (Gadamer 2000 [1967]: 55), a to, o czym mówimy,

język, jest zawsze już przed nami. Stale tylko po nim powtarzamy. W ten sposób ciągle pozostajemy w tyle za tym, co najpierw musielibyśmy dogonić, aby o tym mówić. Mówiąc tedy o języku, pozostajemy uwikłani we wciąż niewystarczające mówienie (Heidegger 2000 [1959]: 130).

⁶ „Ależ mój Sokratesie” – zwracał się do niego z odległości lat, które przeszły, choć nie minęły – Hippisasz Większy, wierny czytelnik platońskich dialogów. „Czym jest cała twa mądrość, jeśli się dobrze nad nią zastanowisz? Niczym, to tylko okruszyny i odłamki przemowień, rozdrobnione kawałeczki, jak je przed chwilą nazwałem” (cyt. za Kierkegaard 2011 [1946]: 24).

Język nas mówi, a skutki tej mowy nie są do przewidzenia naszą intencją⁷.

Pytanie, co łączy bohaterów dialogu, zakłada, że mowa jest relacją. Być może to jedna z najstarszych intuicji tłumaczących zagadkę ludzkiej mowy: jej pochodzenia, znaczenia i funkcji⁸, a zarazem ta, na której wspiera się mądrość psychoanalizy i zrodzonych z niej form psychoterapii. Mówiąc, próbujemy relacji z drugim: to zbliżamy się do niego w „mowie do” i „mowie dla” – jak wtedy, gdy onieśmieleni jego obecnością, szukamy dopiero słów na jego miarę, to znaczących takich, co go dopiero zaproszą i nam odpowie (i cóż mogę o nim wtedy powiedzieć?); to oddalamy, mówiąc „o nim” z pamięci i staje wtedy przed nami taki, jakim zaprojektowała go nasza przeszłość. W języku psychoanalizy powiemy wówczas o przeniesieniu.

Mówienie jest relacją, a „funkcją mowy jest nie informowanie, lecz ewokacja. Tym, czego szukam w mówieniu, jest odpowiedź innego” (Lacan 1996 [1966]: 112–113 – podkr. M. O.). Upraszczamy jednak mowę widzianą jako relacja, sądząc, że jest to tylko relacja dwóch. W każdym słowie wypowiedzianym przez kogoś do kogoś, a także w milczeniu, z którego słowo wyrasta, zapisana jest historia relacji wcześniejszych, przed mówiącymi w większości zakrytych („ma swoją bujną przeszłość chwila nawet ulotna”). Wyobraźmy sobie: „Idziemy drogą i spotykamy człowieka; wyszedł nam naprzeciw i również podąża drogą; znamy tylko swoją drogę; jego drogi nie znamy” (Buber 1992: 85). Lapidarnie ową nieoczywistość i nieodgadnioność relacji określił Jacques Lacan, twierdząc, w odniesieniu do relacji terapeutycznej, że u jej początku podmiot mówi o sobie, lecz nie do analityka albo mówi do analityka, lecz nie mówi o sobie. Gdy będzie w stanie mówić do analityka o sobie, analiza będzie skończona (Lacan za: Lang 2005 [1973]: 126–127).

Nieuchronnie wieloznaczna jest zatem relacja, a ci, którzy jej próbują, mówiąc, wymykają się swoim wyobrażeniom, gubią w nieznanym. Oboje stoją przed tym samym dylematem: jak być wobec innego: „przyuczać siebie do patrzenia w otchłań” – jak radził Lew Szestow psychologom, zarzucając ich nauce, że wyposaża w toporne narzędzia, przed którymi „dusza czmycha” (Szestow 2005 [1908]: 92–93), czy skryć się przed otchłanią w kryjówkach znajomego. Zapewne, aby trwać i wytrwać w relacji, trzeba jednego i drugiego. Relacja nie jest bowiem czymś, co się ma, lecz co się próbuje, nie jest prostym traktem, którego przejście obiecuje zniesienie wszystkiego, co dzieli (sformułowania z podręczników – takie jak: „nawiązywanie relacji”, „budowanie relacji”, „stworzenie relacji”, „usuwanie z relacji

⁷ Pierwsze zdanie, jakie zanotował Elias Canetti w swym diariuszu, dotyczy jego stosunku do języka. Pisarz przyznaje się, że nigdy nie pociągały go eksperymenty z językiem, zauważał je, lecz ich unikał we własnym pisaniu. „Postępuję tak” – wyjaśniał, „gdyż całkowicie pochłania mnie substancja życia. Ten, kto próbuje eksperymentować z językiem, rezygnuje z większej części tej substancji; wszystko z wyjątkiem maleńkiej cząstki pozostaje nienaruszone i niewyczerpane, jakby eksperymentator grał nieustannie tylko jednym palcem” (Canetti 2007 [1978]: 5).

⁸ Z najnowszych hipotez antropologów społecznych dotyczących powstawania języka wynika, że pierwotny język służył nie tyle wymianie informacji, ile podtrzymywaniu więzi społecznych między matkami a ich dziećmi. Był swego rodzaju pieśnią akustyczną, odpowiednikiem cementującego więzy społeczne, wzajemnego pielęgnowania futra u naczelnych (Kuckenburger 2006 [2004]: 95).

wszystkiego, co pochodzi z przeszłości” – są mylące), lecz próbą dźwigania wpisanych w nią żywiołów: losu, przypadku, tajemnicy. Niejednakowa jest moja gotowość do jej dźwigania, toteż czasem próbuję ująć temu, co w relacji nieprzewidywalne. I tak, dla złapania oddechu, szukam w innym znajomego tekstu: wpisuję go weń i rozpoznaję. „Działania z pamięci” trafnie oddają rodzaj tworzonej wówczas więzi. Innym razem ryzykuję porzucenie pozycji „patrzącego przez dziurkę od klucza” i próbuję relacji z innym, którego sobie nie wyobrażam. Moje spojrzenie nie nieruchomieje w obrazie, a słowa nie krzepną we frazy przystrojone kropką. Słucham po omacku i odpowiadam temu, którego nie ma w żadnym śladzie, choć go zostawia. Ten rodzaj relacji wielu nazywa *d i a l o g i e m*.

Pomyślane

To tylko kilka wybranych pytań spośród morza niezadanych, a galeria wystawionych nimi przedmiotów już dostatecznie maści jasny ogląd tego, co powiadane w rozmowie przytoczonej na wstępie. Słyszać też w niej niejedno. Można by rzec: jak w kalejdoskopie zmienia się obraz tego, co słyszymy, a „obrazy mowy” nie nakładają się na siebie i nie poddają łatwo próbom przekładu. Słyszać to i nie to. Klasyczna logika kapituluje przed usłyszanym. Chyba że, dla jej ratunku, złożoność i tajemniczość mowy zredukujemy do ulubionego przez nas obrazu. I wyklaruje się kształt tego, co słyszymy i zobaczymy wyraźnie, co dotąd nie miało konturów. Powiadane otrzyma imię. Będziemy pewni. Cóż z tego jednak, jeśli idzie nam o dialog?

Jaki wniosek z podjętych rozważań płynie dla badań nad dialogiem? Czy możliwa jest psychologiczna teoria dialogu?

Odpowiedź wyrażę na dwa sposoby (co oczywiście jest możliwe). Raz metaforycznie, innym razem w punktach, sprawiających wrażenie porządku. Zacznę od metafory; niechby była tłem dla tego, co chce się przedstawić jasno.

Jako badacz dialogu jestem jak ten niewidomy z wiersza Julii Hartwig. Mam wyobrazić sobie kwiat, błysk cieni na jego płatkach „według jego nazwy”. Opisuję. Podziwiam dokładność opisu. Opis doskonały. „A przecież kwiat opisać można tylko kwiatem / Próbuje tego poeta / Również dla tych którzy patrząc nie widzą” (Hartwig 1999: 88).

Niemetaforycznie odpowiedź rozmięnię na punkty (miały być zakończone kropką, lecz w trakcie pisania niektóre z nich zmieniły się w znaki zapytania):

1. Podejmując się badań nad dialogiem (jego przedmiotem, znaczeniem, funkcją, relacją, jaką ustanawia), muszę pamiętać, że rezultat, jaki zobaczę, jest jak jeden z obrazów w kalejdoskopie. Jak tamten nietrwały. Zniknie, jeśli spojrzę na niego pod innym kątem. Ten kąt – proszę wybaczyć metaforze obecność – poważniej można nazwać kontekstem. Wymienię dwa dla przykładu kalejdoskopowej zmienności rezultatów badań nad dialogiem.

Pierwszy z nich nazwę kontekstem uczestnika dialogu, drugi – kontekstem obserwatora⁹. Uczestnicząc w dialogu, słyszę coś innego niż wtedy, gdy go badam. Badanie ustanawia dystans. Z oddali widzę ostro za cenę tego, co łagodzi rysy: co jest niepowtarzalne, indywidualne, kapryśne, przypadkowe lub, co jest sekretem powierzonym temu, komu się zaufa; to wszystko, patrząc z oddali, z reguły uchodzi spojrzeniu. Świat, oddalony na odległość, z której już nie dotyczy, wydaje się solidną budowlą wzniesioną na mocnych fundamentach. Jest rozpoznawany, a to już często wystarcza, by obchodzić się z nim „z pamięci”. Uczestnicząc w dialogu, wychodzę z ukrycia darowanego mi wtedy, gdy słucham z oddali, a owa bliskość, wyrażana najprościej zwrotem: „twarzą w twarz”, mąci pojęcia aż stają się rozmyte, a ten, na którego patrzę, uwolniony z ram, jest jak postać z poruszonej fotografii. Niewyraźny, zmieszany z cieniem. Odnajduję go tam, gdzie poruszona go gubię. Przyglądać się poruszonej fotografii to nieuchronnie myśleć o jej autorze. Granica między sfotografowanym a fotografem zaciera się. Poruszone zdjęcie, jak rzadko inne, uzmysławia iluzoryczność granic. Ten, którego widzę, staje się po-widokiem spojrzenia¹⁰.

Przeciwstawiłam te dwa możliwe konteksty patrzenia na dialog nie po to, by wskazać, który z nich bardziej wartościowy (historia nauki niejedno już na ten temat powiedziała, a wszystko to przecież z czasem okazuje się niepewne), lecz po to, by podkreślić zależność rezultatów badań nad dialogiem od miejsc, z których się na nań patrzy. Krótko zależność tę wyraził Italo Calvino, pisząc, że do Despiny (jednego z niewidzialnych miast) można dojechać na dwa sposoby – statkiem lub na wielbłądzie. Miasto jawi się inaczej temu, kto nadjeżdża od strony lądu i temu, kto wpływa do niego morzem (Calvino 2005 [1972]: 16–17). O ile jednak można sobie wyobrazić, że wybór między wielbłądem a statkiem należy tylko do podróżującego – Despinie obojętne jest (tak przynajmniej myślimy), z jakiej strony ją widać, w badaniach osób taka dowolność jest etycznie wątpliwa: kontekst badacza nie tylko konstruuje obraz rzeczy, na którą patrzy, lecz także wywiera na nią wpływ.

Pytanie o wpływ badacza wywierany na osoby badane przez sam fakt wyboru kontekstu, z których na nie patrzy, jest pierwszym pytaniem, jakie musi paść, zanim pojawią się inne, te badawcze.

⁹ Jak każdy podział, tak i ten traktować trzeba ostrożnie. Pomyśleć go łatwo i powiedzieć, w rzeczywistości oba konteksty są ze sobą nierozzerwalnie splecione, o czym dać świadectwo potrafią poeci. „W teatralności podróży” – wspomina Jarosław Iwaszkiewicz – „zawiera się największy jej urok, przemieniający ją w zjawisko artystyczne. W napotkanym życiu, które dostrzegamy z niezwykłą czujnością, zaostrzoną przez podniecenie, nie bierzemy żadnego czynnego udziału, jak w komedii widzianej na scenie, a przecież wciągamy się w to życie całą wewnętrzną swoją istotą, oglądamy je, przeżywamy – i może właśnie wtedy najbardziej czujemy, czym ono jest, kiedy je w ten sposób kontemplujemy bezinteresownie” (Iwaszkiewicz 2008: 554).

¹⁰ Kończąc nasze próby idiograficzne, będące w istocie wysiłkiem sprostania idiomatyczności naszej egzystencji, pisałam w imieniu autorów: „Niedokonanie jest źródłem ruchu myśli, które plotą się bez ustanku, w nadziei, że pojmy jakiś mały fragment świata. Wszak o życie myśli idzie: podobne sieciom pajęczym i ich funkcji, wystawione na poddmuchy wiatru, słońca i burz, karmią się nadzieją na przetrwanie. Czasem udaje się nasycić ten głód istnienia, lecz tylko na drobną chwilę. A potem znów, plecie się trzy po trzy myśl wiotka i krucha jak nitki pajęczyny” (Opoczyńska 2014b: 424).

2. Wyniki badań nad dialogiem nie wyczerpują jego znaczeń: mówione jest zawsze więcej niż słyszymy, a z tego, co słyszymy, możemy zebrać w słowa niewiele¹¹. W tej samej mierze, w jakiej badanie umożliwia odczytywanie znaczeń mowy, odczytywanie innych uniemożliwia. Bo choć prawdą jest, że tylko ten, kto rozumie, może się przysłuchiwać (Heidegger 1994 [1933]: 233), prawdą jest i to, że czego nie rozumiemy, tego nie słyszymy lub słyszymy w przebraniu zrozumiałego.

Dobrze to znane każdemu psychoterapeucie doświadczenie: w zależności od tego, na co skieruje uwagę, jakie słowo pacjenta zatrzyma i powtórzy, zależy ciąg dalszy ich rozmowy. To tak, jakby za dotknięciem spojrzenia i słowa rozdziły się lub umierały różne opowieści. Snuć jedną, to poniechać innej. Odkrywać znaczenie, to rzucać cię jednocześnie na inne. I nie ma skąd brać pewności, że to odkryte jest ważniejsze od zakrytego¹², a cóż dopiero niepewność, gdy spytać, czy miało być w ogóle odkryte. Z faktu, że można o czymś mówić i coś odkryć, nie wynika wcale, że mówić i odkrywać trzeba; niektórzy sądzą, że można wypowiedzieć tylko to, co można ocalić, a nawet, jak Fridrich Nietzsche, że „należy mówić tylko tam, gdzie się milczeć nie powinno, reszta jest gadaniną” (Nietzsche 2003 [1880–1882]: 5). (To samo chciała być może powiedzieć Zygmunutowi Freudowi pacjentka Emma von N., przerywając mu w którymś momencie analizy i prosząc, by zamiast wciąż pytać, skąd wzięło się to czy tamto, pozwolił jej powiedzieć to, co ma do powiedzenia. Freud sam przytoczył tę historię w jednym z wykładów ze wstępu do psychoanalizy).

Świadomość tego, że każde z odkrytych znaczeń mowy znaczy dla nas w „niezwieńczonym kontekście” (czyli takim, w którym obecne jest zawsze to, co inne, nie do uchwycenia refleksją) nie tylko prowadzi do konkluzji, iż w żadnym z nich „nie można odnaleźć ukojenia i umrzeć” – jak mawiał Michał Bachtin – lecz także stawia przed wielkim znakiem zapytania: ile znaczeń z polifonii świata pozostaje dla nas ciszą tylko dlatego, że rozumiemy albo nie rozumiemy?

3. Nietrwałość, chwiejność i zależność od kontekstu wyników badań nie musi przeczyć ich znaczeniu. Ich wartość nie leży jednak nigdy w nich samych. Obok kontekstu, który raz nadaje im znaczenie, raz odbiera, znacząca jest ich wielość i różność oraz to, że nie dają się ze sobą łatwo uzgodnić. „Działania z resztą” są ich dobrą metaforą. Z punktu widzenia egzystencjalnego wyniki badań psychologicznych dopiero w tej „pokracznej kompanii” mogą wskazywać na rzecz bez jej sfałszowania. Bo jeśli na jedno pytanie, weźmy to pierwsze: o czym mówią, istnieją co najmniej dwie odpowiedzi niedające się ze sobą uzgodnić, zniesiona musi zostać

¹¹ Mówiąc, zbieramy w pojedynczych słowach nanizanych w zdania „rozproszone trwanie”. Dzięki temu pewnie słyszymy to, co nam mówione. A jednak, podkreślał bez ustanku Lévinas, „w tym, co Powiedziane, odnajdujemy echo Mówienia, którego znaczenie nie polega na zbieraniu” (Lévinas 2000 [1974]: 49).

¹² Znow wraca do mnie wiersz Wisławy Szymborskiej i widzę cię motyla jak przelatuje mi przez ręce. „Na taki widok zawsze opuszcza mnie pewność, / że to co ważne / ważniejsze jest od nieważnego” (Szymborska 1996: 143).

apodyktyczność każdej z nich. Odpowiedzi – wyniki badań nad dialogiem – nie pokazują rzeczy w znaczeniu takim, że mogą je zastąpić (jak nie do zastąpienia jest kwiat jego nazwą) – z punktu widzenia egzystencjalnego są ledwie aluzją, napomknięciem o tym, co leży poza nimi i w nich się nie wykląda. Gestem, za Merleau-Ponty'm, można by nazwać wyniki badań nad dialogiem – gestem zarysującym linią przerywaną przedmiot intencjonalny. Wynik badania, podobnie jak słowa, które go wyrażają, jest gestem, jego znaczenie – światem (Merleau-Ponty 1999 [1976]: 94–95). Szukać znaczenia w geście głęboko ukrytego (do czego skłania kultura przesiąknięta uprzedzeniami psychoanalizy) to przeoczyć świat będący ponad tym, co do-widzenia i do-pojęcia. Rzecz, o którą w badaniu chodzi, wykracza przecież zawsze poza ramy.

Jak mogę, jako psycholog-badacz, ustrzec się przed tym, by moje wyniki nie stały się murem odgradzającym od tego, na co jedynie wskazują?

4. Skoro żaden rezultat badania nie wypowiedza całości swego przedmiotu, nie warto zacieśniać nici zażyłości ani z nim, ani z metodą powołującą go do życia. Przywiązani do wyników badań i metody zawężamy obszar tego, co jest do usłyszenia. W powiadanym rozpoznajemy już tylko powiedziane (raz, drugi, dziesiąty). Słowa łatwo się uzwyczajniają, twarze łatwo stają się opatrzone, „człowiek wpada w dziurę stereotypu”, z której łatwo się nie wydobydzie (patrz, patrz póki wzrok się nie oswoi – czy to nie jedna z lekcji Witolda Gombrowicza?). Stajemy się obiektywni, co dla myślicieli egzystencjalnych znaczy – w rzeczywistości wyobcowani¹³. Oglądamy świat z daleka: uzbrojeni w zamiary, hipotezy, prawdy i metody, jako postronni zblizamy się do duszy, a ona tymczasem czmycha. Łudzimy się, że nasze badania odkryją i opiszą jej mechanizm – gdy tymczasem dopiero pod tym, co daje się złożyć w mechanizm, „kłębi się życie”: „jakbyś unosił kamień i pod spodem odkrywał mrowisko, mrówki uciekają na wszystkie strony (...); nazywamy to mrowiskiem i rozumiemy się, lecz mrowisko składa się z mrówek, a tymczasem wszystkie uciekły. Co ci pozostaje? Dziura” (Tabucchi 2005 [2004]: 153).

Więc zawiedzie się ten, kto by duszę ludzką i jej dialogi chciał wytropić bez zaangażowania (może miał rację Szestow, podejrzewając, że psychologia czyni dopiero duszę niewidzialną – ta, ulotna i nieuchwytna, kryje się przed topornymi

¹³ Mając w pamięci rozważania Kierkegaarda, sformułowanie powyższe należy rozumieć dosłownie. Myśl abstrakcyjna musi pozostać bezradna wobec pytań egzystencjalnych, które zawsze są czyjeś. Próbuje je więc omijać, „aby chętnie się tym, że wszystko wyjaśnia”. „Wyjaśnia więc” – dla przykładu – „nieśmiertelność w ogóle i popatrzenie, udaje się to znakomicie dzięki temu, że nieśmiertelność zostaje potraktowana jako identyczna z wiecznością, która przecież jest sposobem myślenia. Lecz o to, czy pojedynczy człowiek jest nieśmiertelny, na czym właśnie polega trudność, o to abstrakcja się nie troszczy. Ona nie jest zainteresowana, ale trudność związana z egzystencją polega na tym, że egzystencja stanowi interes egzystującego (człowieka), a egzystujący jest nieskończenie i ze wszech miar zainteresowany w egzystowaniu. Dlatego abstrakcyjne myślenie pomaga mi w sprawie mojej nieśmiertelności, że zabija mnie jako pojedynczą egzystującą jednostkę, aby mnie potem uczynić nieśmiertelnym, i przez to pomaga mi mniej więcej tak, jak doktor w sztuce Holberga, który przy pomocy swojej medycyny pozbawiał ludzi życia, ale jednocześnie także pokonywał gorączkę” (Kierkegaard 2011 [1846]: 310).

narzędziami i celami skrojonymi nie na jej miarę, ukazując się tylko tym, którzy nie boją się spojrzeć w otchłań?) (Szeszow 2005 [1908]: 93). Jeśli więc wysiłek obiektywizacji wyników badań nad dialogiem chybi celu, gdyż świat ani nie wchodzi we mnie pasywnie, ani moje poznanie wiernie go nie odbija – zależą natomiast od mojej uwagi i wyobraźni, od intencji mojej świadomości (Bierdiajew 2002 [1934]: 24–29), czy nad troskę o „obiektywną” metodę i wierność jej wynikom nie trzeba raczej przedłożyć troskę o sposób, w jaki badając, wychodzimy światu naprzeciw: uzbrojeni po zęby (powiem żartem) czy bezbronni, bo świat nam nie zagraża?

5. Niemożność osiągnięcia pewnych i niesprzecznych rezultatów badania, a co ważniejsze dyskusyjna wartość takich prób – mówimy sobie zawsze więcej niż słyszymy i jesteśmy w stanie usłyszeć, bo tak jak nie można czytać na dwa głosy, nie można też słyszeć na dwa słuchy – przekreśla nadzieje na zbudowanie psychologicznej teorii dialogu rozumianej w zgodzie z tradycją nauk empiryczno-analitycznych jako zbiór twierdzeń dokładnych, spójnych, ogólnych, prostych i owocnych (Kuhn 1985 [1977]: 442).

Nie przekreśla jednak zasadności zabiegania o inny rodzaj teorii dialogu, a mianowicie taki, który za Heideggerem możemy nazwać „chroniącym oglądaniem prawdy”. W tej postaci teoria dialogu byłaby jego oglądem, kontemplacją, namysłem nad tym, co dialog daje do myślenia i komu. Jej celem nie byłoby trafne przedstawienie fragmentu rzeczywistości, lecz to, co za Kierkegaardem nazwę troską. „Każde poznanie – pisał – musi być otoczone troską, tj. związane z życiem, z rzeczywistością osobowej egzystencji, a to znaczy też z powagą” (Kierkegaard 1977 [1848]: 142). „Wszędzie” – posłuchajmy go jeszcze chwilę –

gdzie rzeczywiście idzie o poważne sprawy, obowiązuje reguła: albo-albo; albo jestem tym, który poważnie ma do czynienia z tą sprawą, jestem do tego powołany i bezwzględnie gotowy, i zdecydowany się odważyć, albo, jeśli nie dotyczy to mnie, wówczas powaga sytuacji wymaga, aby w ogóle się tym nie zajmować. Nie ma nic bardziej obrzydliwego, bezczelnego, zdradzieckiego, i nic nie wywołuje większej demoralizacji niż owo pragnienie: uczestniczyć odrobinę w tym, i to w sytuacji, gdzie obowiązuje *aut-aut*, *aut Caesar aut nihil*, tak odrobinę uczestniczyć w tym, tak z głębi serca tylko ociupinkę popaplać o tym, aby potem móc wesół z tą paplaniną obłudnie uzurpować sobie prawo do bycia lepszym od tych, którzy się w ogóle tymi sprawami nie zajmują – uzurpować sobie prawo bycia lepszym, aby utrudnić jeszcze sprawę temu, komu naprawdę powierzono wykonanie tego zadania (Kierkegaard 2011 [1844]: 252).

Powtórzmy, wedle *propositio* Kierkegaarda, poznanie jest namysłem nie tylko nad tym, co stanowi przedmiot poznania, lecz także nad tym, kto poznaje: dlaczego o to pyta, co zakłada, gdy pyta, jaką postawę przyjmuje, wobec tego, o co pyta, wreszcie i to (pytanie powtórzone później przez Heideggera), czy to, o co pyta, warte jest pytania. Genealogią myślenia można by za Fridrichem Nietzsche

nazwać ów wysiłek budujący teorię w znaczeniu egzystencjalnym (por. Markowski 1997).

Genealogia nie jest archeologią. Jest próbą docierania do źródeł myśli, zadaniem w istocie nieznanym spełnienia, bo ten, kto pyta, nie jest nigdy źródłem swych roszczeń poznawczych, lecz zawsze już rezultatem wcześniejszego poznania i działania, te zaś także poprzedzone są innym poznaniem i działaniem i tak bez końca, do początku ukrytego przed nami. Powrót do źródeł myśli ociera się zawsze o nieznanie¹⁴. Łatwo zarzucić takiemu myśleniu, że jest kręceniem się w koło, bezproduktywnym, skoro nie zmienia się w konkluzję, której można łatwo zaufać. Można jednak na ów zarzut odpowiedzieć tak, jak czynił to Gabriel Marcel: niepewność i niekonkluzywność teorii egzystencjalnej nie jest skutkiem jej słabości, lecz wyrazem niezrozumiałości nas samych dla nas samych (Marcel 1986 [1935]). Lub tak, jak Heidegger (1977: 283): ubóstwo myślenia, które jest namysłem, jest może „obietnicą bogactwa, którego skarby jaśnieją w blasku tej wspaniałej bezużyteczności, co nie może być przedmiotem żadnego rachunku”. Więc jeśli ubóstwo teorii egzystencjalnej stanowi wyraz bezinteresowności poznania, to może jest czystą teorią, a jej bogactwa nie mogą być zliczone żadnym rachunkiem.

6. Brak teorii dialogu opisującej, wyjaśniającej i projektującej dalszy ciąg zdarzeń przewidziany ich początkiem nie niweczy – rzecz jasna – szansy na dialog (a tak przy okazji: tyle się w życiu zdarza, choć niewiele z tego zapisane jest w teorii; życie najwyraźniej radzi sobie bez teorii; teorie też mają się dobrze bez życia). Rzecz ma się przeciwnie: niewiedza w kwestiach podstawowych: kto mówi, do kogo mówi, o czym, po co i co z tego wynika, słowem nieporozumienie, nierozumienie, błędzenie po omacku, jak we mgle (lubię tę metaforę, we mgle przedmioty nie mają jeszcze żadnej formy, na wszelki wypadek, jak pisał Andrzej Stasiuk, tu wciąż panuje półmrok i domysł, a rzeczy są ledwie swoimi cieniami) dialog dopiero umożliwiają. „Rozmowy nie można prowadzić z kimś, kto już i tak wszystko wie, lecz tylko z kimś takim, kto nie wie, kto przysłuchuje się, co komuś innemu przyszło go głowy i co przychodzi od innego” (Gadamer 2001 [1977]: 138). Więc jeśli tylko wyzbędziemy się fanatyzmu – ortodoksji wyznawców jednej nauki i jednej metody – zdarzyć się może nawet cud, jak ten, który miał miejsce w starej Jerozolimie (gdzież by indziej). Za Amosem Ozem wspomnę o nim i na tym zakończę.

¹⁴ W nieopublikowanych wciąż *Genealogiach psychoterapii* pisałam, że jeśli fragmenty dyskursu egzystencjalnego „zawiodą tam, dokąd prowadzą – w miejsce, z którego zacznie się ich dalszy bieg – warto było je spisać, choć pytanie, czy warto, nie stanowiło dla pisania pobudki. Cóż, caliśmy wiatrem, «a jeszcze wiatr, roztropniej od nas, cieszy się tym, by szumieć i hałasować; i zadowala się własną przyrodą, nie pragnąc stałości i trwania, przymiotów nie na jego miarę». Jeśli więc tym fragmentom uda się zachować wiatr od pojęcia wiatru, niechby plótno się dalej ten egzystencjalny dyskurs na drogach różnych genealogii” (Opoczyńska 2016: 12).

Po namyśle?

Jeden z bohaterów

siedzi w ulicznej kawiarence, a obok niego jakiś starzec. Nawiązuje się rozmowa. Okazuje się, że ten starzec to sam Bóg. W pierwszej chwili nasz bohater w to nie wierzy, ale pewne znaki przekonują go, że siedzi przy jednym stoliku z Bogiem. I ma do niego pytanie, bardzo pilne pytanie. Mówi: „Drogi Boże, proszę, wyjaśnij mi raz na zawsze, kto wyznaje słuszną wiarę? Czy katolicy, czy protestanci, a może żydzi albo muzułmanie? – czy-ja wiara jest słuszną?”. A Bóg odpowiada: „Prawdę mówiąc, mój synu, nie jestem religijny, nigdy nie byłem religijny, nawet nie interesuję się religią” (Oz 2002: 15–16).

po co jest poezja
pytano poetę

po co śmierć
odpowiadał i

na moment zapominali o
mapach

na ruinach przedstawienia
budziło się

życie

(Opoczyńska 2014a: 176)

Bibliografia

Arendt H. (2001 [1998]) *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa, Fundacja Aletheia.

Barthes R. (1999 [1977]) *Fragmenty dyskursu miłosnego*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa, Wydawnictwo KR.

Bateson G. (1996 [1979]) *Umysł i przyroda. Jedność konieczna*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa, PIW.

Beckett S. (1994 [1951]) *Molloy*, tłum. M. Leśniewska, Kraków, Wydawnictwo Literackie.

Bierdiajew M. (2002) *Rozważania o egzystencji*, tłum. H. Paprocki, Kęty, Wydawnictwo Antyk.

- Buber M. (1992) *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. T. Doktor, Warszawa, PAX.
- Burzyńska A. (2008) *Idee narracyjności w humanistyce w: Narracja. Teoria i praktyka*, B. Janusz, K. Gdowska, B. de Barbaro (red.), Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Calvino I. (2005 [1972]) *Niewidzialne miasta*, tłum. A. Kreisberg, Kraków, Collegium Columbinum.
- Calvino I. (2009 [2002]) *Wykłady amerykańskie. Sześć przypomnień dla przyszłego tysiąclecia*, tłum. A. Wasilewska, Warszawa, Wydawnictwo Czuły Barbarzyńca.
- Canetti E. (2007 [1987]) *Tajemne serce zegara*, tłum. M. Przybyłowska, Sejny, Wydawnictwo Pogranicze.
- Cortázar J. (1999) *Dialog przy zerwaniu. Do czytania na dwa głosy, co oczywiście niemożliwe w: J. Cortázar, Opowiadania zebrane, t. 2*, tłum. Z. Chądzyńska, M. Jordan, Warszawa, Muza.
- Dewey J. (1975 [1958]) *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Foucault M. (2000 [1966]) *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych, t. 1*, tłum. T. Komendant, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Gadamer H.-G. (1993 [1975]) *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków, Inter Esse.
- Gadamer H.-G. (2000 [1967]) *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa, PIW.
- Gadamer H.-G. (2001 [1977]) *Poetica*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa, Instytut Badań Literackich.
- Hartwig J. (1999) *Zobaczone*, Kraków, Wydawnictwo a5.
- Haupt Z. (2007) *Diabeł baskijski*, Warszawa, Czytelnik.
- Heidegger M. (1977) *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, Warszawa, Czytelnik.
- Heidegger M. (1994 [1933]) *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa, PWN.
- Heidegger M. (1999 [1988]) *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa, Fundacja Aletheia.
- Heidegger M. (2000 [1959]) *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

- Heidegger M. (2007) *Odczyty i rozprawy*, Warszawa, Fundacja Aletheia.
- Iwaszkiewicz J. (2008) *Wenecja i inne szkice*, Warszawa, Czytelnik.
- Kierkegaard S. (1977 [1848]) *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. I. Iwaszkiewicz, Warszawa, PWN.
- Kierkegaard S. (2011 [1844]) *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kierkegaard S. (2011 [1846]) *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych. Mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja. Egzystencjalny sprzeciw*, tłum. K. Toeplitz, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kuckenburg M. (2006 [2004]) *Pierwsze słowo. Narodziny mowy i pisma*, tłum. B. Nowacki, Warszawa, PIW.
- Kuhn T. (1985 [1977]) *Dwa bieguny*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa, PIW.
- Lacan J. (1996 [1966]) *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Lang A. (2005 [1973]) *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana*, tłum. P. Piszczatowski, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Lévinas E. (2000 [1974]) *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa, Fundacja Aletheia.
- Marcel G. (1986 [1935]) *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa, PAX.
- Markowski M. P. (1997) *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków, Universitas.
- Markowski M. P. (1999) *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Merleau-Ponty M. (1999 [1976]) *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa, Czytelnik.
- Nietzsche F. (2003 [1880–1882]) *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków, Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Opczyńska M. (2007) *Dialog Innych albo inne monologi*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opczyńska M. (2014a) *zanim*, Kraków (niepublikowane).

Opoczyńska M. (red.) (2014b) *Poza zasadą powszechności. Próby idiograficzne*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Opoczyńska M. (2016) *Genealogie psychoterapii. Fragmenty dyskursu egzystencjalnego*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (w druku).

Oz A. (2002) *Jak uleczyć fanatyka*, tłum. D. Sękalska, Warszawa, Prószyński i S-ka.

Oz A. (2007 [1968]) *Mój Michael*, tłum. A. Jawor-Polak, Warszawa, Czytelnik.

Ricoeur P. (1989) *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. Piotr Graff, K. Rosner, Warszawa, PIW.

Rorty R. (1996 [1989]) *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa, Wydawnictwo Spacja.

Skarga B. (2007) *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków, Wydawnictwo Znak.

Szestow L. (2005 [1908]) *Początki i końce. Zbiór artykułów*, tłum. J. Chmielewski, Kęty, Wydawnictwo Antyk.

Szyborska W. (1996) *Widok z ziarnkiem piasku*, Kraków, Wydawnictwo a5.

Tabucchi A. (2005 [2004]) *Tristano umiera*, tłum. J. Ugniewska, Warszawa, Czytelnik.

Toeplitz. K. (1980) *Kierkegaard*, Warszawa, WP.

Vosgarian V. (2015 [2014]) *Księga szeptów*, tłum. J. Kornaś-Warwas, Wrocław, Książkowe Klimaty.

Wodziński C. (2007) *Między anegdotą a doświadczeniem*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.