

CZY ŚREDNIOWIECZNA KWESTIA JEST FORMĄ SPRZYJAJĄCĄ DIALOGOWI?

Wydaje się, że nie, z kilku zasadniczych powodów.

(1) Po pierwsze najwłaściwszą formą dla prowadzenia dialogu wydaje się właśnie literacka forma dialogu. Forma ta zapoczątkowana została jeszcze w starożytności przez Platona. Jego dialogi stały się dla następnych pokoleń filozofów niezrównanym wzorcem prowadzenia filozoficznej dysputy. Jak wiadomo, Platon, jak przystało na ucznia Sokratesa, który nie pozostawił po sobie żadnych pism, cenił nauczanie ustne wyżej niż nauki pobierane z ksiąg¹, i z tego to powodu, jak się wydaje, także swoim pismom chciał nadać kształt rozmowy, w której swobodnie wypowiedane są rozmaite sądy a poglądy ścierają się w dyskusji. Spersonalizowana charakterystyka stylu wypowiedzi protagonistów daje czytelnikowi wrażenie uczestnictwa w żywej dyskusji i w ten sposób zachęca do zajęcia stanowiska. Atrakcyjność formy dialogu nie umknęła potomnym Platona, zarówno Grekom jak i łacinnikom. U schyłku starożytności łacińskie chrześcijaństwo znalazło w św. Augustynie mistrza dialogu i to jego pisma raczej niż zapomniane niemal zupełnie dzieła Platona (prócz fragmentu *Timajosa* w Chalcydiuszowym tłumaczeniu) były źródłem inspiracji dla myślicieli średniowiecza.

Do wieku XIII dialog był jedną z ulubionych form literatury filozoficznej. W tej postaci prezentowali swoje poglądy Jan Szkot Eriugena (*De divisione naturae*), św. Anzelm z Canterbury (*De veritate*), czy Adelard z Bath, którego dialogi z bratanikiem stanowią swego rodzaju cykl nawiązujący do pomysłu z dialogów Platona. Za majstersztyk tej formy należy chyba uznać dialog *Rozmowa pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem* Piotra Abelarda. Trzej protagoniści w obecności narratora — sędziego starają się w dialogu właśnie nie tylko przedstawić własne poglądy, ale także znaleźć to, co je łączy i to, co je dzieli, aby tym wyraźniej ukazała się prawda, która pozwoli im uzgodnić poglądy². Abelard stara się w tym dialogu przedstawić stanowiska stron z wielką bezstronnością i sumiennnością, przekonany, że dialog,

¹ Platon, List VII, w: tenże, Listy, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, 341c–d, s. 50: „Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, [...] ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zycia się z nim, nagle [...] zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo”.

² Piotr Abelard, *Rozmowa pomiędzy filozofem, żydem i chrześcijaninem*, w: Idem, *Rozprawy*, Warszawa 1969, s. 7.

aby spełniał swą rolę, musi być autentyczny, tzn. wierny wobec stanowisk, które są w nim przedstawiane. Widać tu wyraźnie, że forma dialogu sprzyja prowadzeniu dialogu.

(2) Ponadto, na to, że kwestia średniowieczna nie jest formą sprzyjającą dialogowi, wskazują także racje historyczne. Kwestia, bowiem pochodzi od glosy a glosa jest formą komentarza. Komentarz natomiast jest próbą zrozumienia intencji autora komentowanego tekstu. Mamy w nim zatem do czynienia z działaniem nakierowanym na jeden pogląd, który komentujący stara się w sposób jak najbardziej precyzyjny ustalić. Nie można więc powiedzieć, by występowała w nim dyskusja lub dialog. Również kwestia jest poszukiwaniem rozwiązania przedstawionego przez autora zagadnienia, nie zaś wymianą poglądów. Wraz z rozwojem filozoficznego piśmiennictwa w średniowieczu kwestie stały się częściami traktatów, a więc dzieł będących prezentacją osobistych poglądów autora, były zatem formą filozoficznego monologu a nie dialogu.

Ten historyczny rozwój można prześledzić na kilku przykładach. W komentarzach dosłownych (*ad litteram textu*) XIII wieku, np. w komentarzu Alberta Wielkiego do *Imion Bożych*³ znajdujemy omówienie wątpliwości (*dubia*) dotyczących rozumienia tekstu komentowanego, mające postać bliską kwestii, gdzie problem jest najpierw formułowany a następnie rozwiązywany. W komentarzach dosłownych autorów następnego stulecia, np. u Antoniego Andrzejowego w komentarzach do tzw. *Starej logiki*⁴, czy u Waltera Burleya w komentarzu do *O powstawaniu i ginieciu*⁵, znaleźć już można kwestie w postaci rozwiniętej. Z takich też kwestii składają się traktaty, jakie powstawały już w XIII wieku. Ich przykładem mogą być choćby składające się w traktat kwestie dyskutowane *O prawdzie* Tomasza z Akwinu, w następnym zaś stuleciu wspomnianego już Antoniego Andrzejowego *De principiis naturae*. Wszystkie te teksty stanowią autorską próbę rozwiązania konkretnych problemów filozoficznych, nie zaś dochodzenia do jakiegoś kompromisu. Zatem zdaje się to wskazywać, iż kwestia średniowieczna nie służy dialogowi.

Lecz przeciwnie mówi Augustyn w *Solilokwiach*, że celem dialogu (rozmowy) jest poznanie prawdy⁶. Tymczasem celem kwestii średniowiecznej jest poznanie prawdy, jak o tym zaświadcza przykład Tomasza z Akwinu, który prawdzie poświęcił wiele kwestii; zatem kwestia i dialog mają ten sam cel. Tymczasem rzeczy będące wytworem człowieka określane są przez swój cel, jak przyznaje wspólna opinia wszystkich mistrzów, jeśli więc cel jest ten sam, to i istota rzeczy jest ta sama; zatem itd.

³ Albert Wielki, Komentarz do czwartego rozdziału *O Imionach Bożych* Dionizego Areopagity, w: Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku, K. Krauze-Błachowicz (red.), Warszawa 2002, s. 40.

⁴ M. Gensler, The making of Doctor Dulcifluus. Antonius Adreae's contribution to the formation of Scotism, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 1996, s. 57–67.

⁵ Tenże (ed.), *Gualteri Burlaei commentarium in libros de generatione et corruptione Aristotelis* (w przygotowaniu).

⁶ Św. Augustyn, *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 246.

Ponadto Arystoteles mówi w I księdze *Retoryki* pisząc: *Trzeba [...] umieć udowodnić przeciwstawny pogląd w ten sposób, jak to się czyni za pomocą sylogizmów logicznych, nie po to jednak, aby dowolnie korzystać z obu możliwości — nie należy przecież nikogo utwierdzać w błędzie — lecz dla pełnego wyjaśnienia sprawy i aby umieć zbić argumentację tego, kto usiłuje udowodnić fałsz*. I dodaje *Nie oznacza to jednak, że nie liczą się fakty*⁷. Tymczasem w *O dowodach sofistycznych* dzieli argumenty na cztery rodzaje: dydaktyczne, dialektyczne, pejoracyjne i erystyczne⁸. Wszystkie one występują w formie literackiej dialogu, ale nie dla wszystkich celem jest poznanie prawdy. Natomiast kwestie średniowieczne wykorzystują tylko te argumenty, których celem jest poznanie prawdy. Zatem kwestia średniowieczna lepiej służy poznaniu prawdy niż forma dialogu.

Odpowiadam: w niniejszej kwestii zbadane zostaną trzy zagadnienia. Po pierwsze, przedstawię definicje dialogu; po drugie, dokonam ich rozróżnienia; po trzecie, pokażę na przykładach, że kwestie średniowieczne spełniają warunki dialogu zawarte w definicji. Na zakończenie wykażę, że argumenty przeciwne są bezpodstawne.

W kwestii pierwszej, leksykograf *Słownika współczesnego języka polskiego* podaje trzy definicje dialogu: po pierwsze, dialog to *rozmowa zmierzająca do uzgodnienia stanowisk, poglądów opinii, toczona przez przywódców różnych grup ludzi lub rozmowa dwóch osób dotycząca rzeczy istotnych*; po drugie, dialog to *utwór literacki lub filozoficzny w formie rozmowy nie będący dziełem scenicznym*; po trzecie wreszcie, dialog to *rozmowa toczona między postaciami filmu, powieści, dramatu lub innego utworu*⁹. Należy powiedzieć, że w świetle tych definicji dialog może być rozumiany dwojako: istotowo, tj., co do treści, na co wskazuje rozumienie pierwsze, i przypadłościowo, tzn. co do formy, na co wskazuje rozumienie drugie i trzecie.

W kwestii drugiej, dotyczącej rozróżnienia, widać wyraźnie, iż w drugim i trzecim rozumieniu kwestia średniowieczna nie jest dialogiem. Jednakże dialog *per accidens* nie musi być jednocześnie dialogiem *per se*: coś, co ma **postać** dialogu, może faktycznie służyć prezentacji jednego tylko poglądu na sposób bardziej atrakcyjny dla czytelnika, w celu innym niż dialektyczny, jak to wyraźnie widać w cytowanej wyżej wypowiedzi Filozofa. Taki dialog nie jest jednak dialogiem autentycznym a ma tylko pozór dialogu, Jeśli jest tak, że warunki określone w definicjach dialogu nie muszą współwystępować, to może zachodzić i sytuacja odwrotna wobec powyższej: autentyczny dialog poglądów może występować pod inną postacią literacką niż dialog. Dialog autentyczny, który jest przedmiotem naszego zainteresowania, to naturalnie dialog istotowy, w pierwszym znaczeniu podawanym przez słownik.

⁷ Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, 1355a, s. 29–37.

⁸ Tenże, *O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie I*, Warszawa 1990, 165b, s. 1–10.

⁹ A. Sikorska-Michalak, O. Wojnińko & al., *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1998, I, s. 171.

Przyjrzyjmy się zatem czy warunki pierwszej definicji dialogu, tzn. dialogu istotowego, mogą być spełnione przez kwestię średniowieczną. W definicji pierwszej należy rozróżnić dwa elementy charakteryzujące dialog: „uzgodnienie stanowisk” i „rzeczy istotne”, których dotyczy rozmowa. Ktoś mógłby zarzucić, że rozmowa wymaga dwóch partnerów, kwestia zaś dyskutowana jest przez jednego autora. Lecz sam Augustyn w *Solilokwiach* wybrał sobie za partnera do rozmowy samego siebie, tak to uzasadniając: *A ponieważ rozmawiamy ze sobą w samotności, chcę nadać tym naszym rozważaniom nazwę i tytuł „Solilokwia”*. I dalej: *Najłatwiej szukać prawdy za pomocą pytań i odpowiedzi, ale trudno znaleźć człowieka, który nie wstydzi się ulec w dyskusji; dlatego też prawie zawsze bezładne krzyki uporczywości zagłuszają rozumowanie, które miało doprowadzić do wyjaśnienia prawdy*¹⁰. Widać stąd wyraźnie, że rzeczą najistotniejszą w dialogu jest dla Augustyna wyjaśnienie prawdy, które jest łatwiejsze, gdy nie towarzyszą mu emocje i miłość własna rozmówców. Uzgodnienie stanowisk następuje wówczas w dialogu wewnętrznym, nieobciążonym tymi cechami.

Także Arystoteles podkreśla znaczenie faktów i dlatego w swoich dziełach dyskutując rzeczy istotne często odwołuje się do poglądów swoich poprzedników i przeciwników, aby próbując uzgodnić ich stanowiska jak bezstronny sędzia doprowadzić do wyjaśnienia prawdy. Taką praktykę zaobserwować możemy np. w *O powstawaniu i ginięciu*: zanim Filozof przejdzie do przedstawienia własnych poglądów, omawia tam opinie Empedoklesa, Anaksagorasa, Leucypa i Demokryta oraz Platona, zwracając uwagę na wprowadzane i używane pojęcia, analizując zalety i wady ich rozwiązań i zadając pytania, które staną się punktem wyjścia dla jego własnego rozwiązania. Mówi bowiem: *Właściwe i doskonałe powstawanie nie sprowadza się do łączenia i rozłączania, jak niektórzy utrzymują, uważając przeobrażenie, które się dokonuje w sposób ciągły, za przemianę. Jednakże jest to kamień obrazy, o który rozbijają się te wszystkie poglądy*. I dalej: *Gdy się zaś to ustaliło, trzeba najpierw rozważyć, czy jest coś takiego, co powstaje po prostu lub niszczy po prostu, czy też nie*¹¹. *O powstawaniu i ginięciu* jest traktatem, a jego struktura, przedstawiona powyżej, nosi znaki podobieństwa do średniowiecznych kwestii; jeśli zatem możemy uznać to dzieło za przykład dialogu, to podobnie i kwestie.

W związku z tym, należy zwrócić uwagę, że warunki dialogu określone wcześniej, można przedstawić w pełni w następującej definicji: uzgodnienie stanowisk w rzeczach istotnych mające na celu ustalenie prawdy w drodze wolnego od emocji i bezstronnego rozumowania.

W świetle tego, co powiedziano, wydaje się, że kwestie średniowieczne spełniają warunki dialogu. Kwestia bowiem, jak sama jej nazwa wskazuje, pochodzi od łacińskiego „quaero” — pytam, szukam. Tam, gdzie są pytania i odpowiedzi, jest dialog. Aby znaleźć prawdziwą odpowiedź na zadawane sobie pytanie autor średniowiecznej kwestii zwracał się do innych, zarówno sobie współczesnych jak i dawnych autorytetów. Najczęściej odpowiedzi innych autorów

¹⁰ Św. Augustyn, jw., s. 281.

¹¹ Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, tłum L. Regner, Warszawa 1981, 317a, s. 20–22, 31–33.

czepał z ich pism a ich poglądy i argumenty przeciwstawne własnemu pogładowi przedstawiał, na tyle wiernie na ile zdołał je pojąć, w pierwszej części kwestii, zwyczajowo zwanej *rationes principales*. W przypadkach szczególnych, tzn. dysput publicznych, np. *de quolibet*, argumenty te i poglądy prezentowali osobiście ich zwolennicy. Wspierające własny pogląd opinie uznanych autorytetów świeckich bądź kościelnych służyły do odparcia tych racji, bynajmniej nie zamykały one jednak dyskusji. Przeciwnie: następująca po nich *opinio propria*, prezentująca własne poglądy autora, jeszcze raz sumiennie rozpatrywała możliwe wady czy słabości tego stanowiska i dopiero po bezspornym potwierdzeniu jego prawidłowości i słuszności autor kwestii uznawał za możliwe udzielenie odpowiedzi na argumenty przeciwnie, wyjaśniając błędy tych stanowisk lub wykazując, w jaki sposób mogą one zostać uzgodnione z jego własnym rozwiązaniem. W ten sposób wieńczzone były jego poszukiwania.

W kwestii trzeciej, dotyczącej przykładów kwestii spełniających wyżej sformułowane warunki bycia dialogiem, odpowiadam jak następuje: w kwestiach autor może prowadzić dialog już to z sobą samym, jak Augustyn w *Soliloquiach*, już to z innymi autorami, wymienionymi z imienia bądź nie, już to na oba te sposoby.

Na pierwszy sposób prowadzi dialog np. XIII-wieczny teolog angielski, Robert Kilwardby, kiedy dyskutuje czy w stwarzaniu jest zachowany porządek między bytem a niebytem w kwestii o tym samym tytule, znajdującej się pod numerem czwartym w drugiej księdze jego komentarza do *Sentencji*¹². Rozróżniwszy za Augustynem rozmaite rozumienia terminu „wcześniej” Kilwardby przedstawia najpierw racje przemawiające przeciw tezie, że w stwarzaniu byt i niebyt uporządkowane są według wcześniejszości. Zarówno argumenty za jak i przeciw są jego własnego autorstwa; żaden z nich nie jest trywialny a wszystkie odznaczają się wielką rzetelnością. I mimo iż ostatecznie autor opowiada się za tezą o porządku między bytem a niebytem, widać wyraźnie, że argumenty przeciwnie były mu potrzebne dla głębszego zrozumienia złożoności problemu i lepszego poznania dlaczego przyjmowane przez niego stanowisko jest słuszne.

Dialog w kwestii Kilwardby'ego posiada jeszcze bardzo prostą strukturę, ujmując najpierw racje jednej a potem drugiej strony. Późniejszy o stulecie teolog francuski, Piotr Aureoli, nadaje kwestiom swojego komentarza do *Sentencji* znacznie bardziej złożoną postać. Zastanawiając się czy działanie rozmyślne może być moralnie obojętne w kwestii pierwszej z dystynkcji 40 do drugiej księgi *Sentencji*¹³, Piotr przedstawia najpierw dwie przeciwstawne racje, potem zaś buduje swoje własne stanowisko w dyskusji, gdyż — jak mówi — *najcelniejszych odpowiedzi udzielamy w trakcie dyskusji z przeciwnikami*¹⁴. W dyskusji tej Piotr analizuje i ocenia dwa własne rozwiązania, określając na ile są one prawdopodobne na podstawie argumentów, jakie na ich rzecz przytacza; następnie zaś przywołuje

¹² R. Kilwardby, Czy w stwarzaniu jest zachowany porządek między bytem i niebytem?, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 142–145.

¹³ Piotr Aureoli, Czy działanie rozmyślne może być moralnie obojętne?, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 117–122.

¹⁴ Tamże, s. 120.

stanowisko (nie wymienionych z imienia) innych myślicieli, by w polemice z nim dokonać ostatecznego sprecyzowania własnego poglądu na sprawę. Warto tu zwrócić uwagę, że choć Piotr analizuje głównie różne własne pomysły, docenia znaczenie, jakie dla autentyczności dialogu ma rzetelność w przedstawianiu argumentów wszystkich stron.

Na drugi sposób, tzn. polemizując z innym autorem, prowadzi dialog na przykład XIII-wieczny filozof, Siger z Brabancji, kiedy w czwartej ze swych *Kwestii moralnych*¹⁵ polemizuje z Arystotelesem na temat stanu, jaki jest bardziej stosowny dla filozofów. Choć należał do grupy tzw. awerroistów łacińskich, których szacunek dla poglądów Filozofa i Komentatora sięgał — zdaniem niektórych — granicy apostazji, Siger nie wahał się przeciwstawić Arystotelesowi, kiedy był przekonany, że Stagiryta nie ma racji, wszelako sumiennie przytaczał jego argumenty, pokazując racje, jakie skłaniały Arystotelesa to zajęcia takiego stanowiska, i dopiero potem wyjaśniał, jak te racje mogą zostać uzgodnione z jego własnym poglądem, zaprezentowanym i uzasadnionym w *opinio propria*. W swojej kwestii Siger nie przeciwstawia po prostu swoich poglądów Arystotelesowi, odrzucając jego racje, lecz prowadzi z nim dialog mimo dzielących ich stuleci.

Bardziej złożoną postać ma dyskusja z innym autorem u młodszego o pokolenie Jana Duns Szkota, gdy polemizuje on z Henrykiem z Gandawy w kwestii pierwszej trzeciej dystynkcji księgi pierwszej swego *Opus oxoniense*¹⁶. Henryk nie jest tam jedynym polemistą Jana Duns, został jednakże przez niego wyróżniony bardziej szczegółowym omówieniem poglądów (a następnie polemiką). Inne racje przeciwne własnemu stanowisku, zaczerpnięte z różnych dzieł Arystotelesa, Szkot przedstawia tradycyjnie we wstępnej części swojej kwestii, racje Henryka natomiast, potraktowane jako ważny punkt odniesienia dla własnych poglądów, znajdują się w jej zasadniczej części; po ich omówieniu Duns Szkot stwierdza: *Pogląd mój na temat [...] postawionych tu zagadnień jest inny i w pięciu punktach sprzeczny z tym, co powiedziano powyżej, a dowody podane na poparcie go wykażą coś odmiennego, niż to wynika z powyższej opinii*¹⁷. Widać tu wyraźnie, że stanowisko Henryka z Gandawy doprowadziło Szkota do krystalizacji jego własnych poglądów, o czym ten informuje nas z wielką sumiennością i skromnością, pozostając jednocześnie ich nieprzejednanym krytykiem. *Rationes principales* natomiast traktowane są jako swego rodzaju rozgrzewka intelektualna: jako trudności, przewyciężeniem których autor dowodzi swojej biegłości w filozofowaniu.

Ostatni, trzeci sposób prowadzenia dialogu w kwestii średniowiecznej, to ten, w którym autor prowadzi dialog zarówno sam ze sobą jak i z innymi myślicielami. W XIII wieku jego przykład można znaleźć u Henryka z Gandawy. Jego kwestia *Czy materia może istnieć sama przez się bez formy*, dyskutowana jako 10 w jego pierwszym kwodlibecie¹⁸, rozstrzyga spór teologów i filozofów. Po prezentacji racji

¹⁵ Siger z Brabancji, Jaki stan jest bardziej stosowny dla filozofów?, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 257–258.

¹⁶ Jan Duns Szkot, Wiedza człowieka o Bogu, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 33–51.

¹⁷ Tamże, s. 38.

¹⁸ Henryk z Gandawy, Czy materia może istnieć sama przez się bez formy?, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 370–379.

za i przeciw Henryk przystępuje do odpowiedzi na zasadnicze pytanie, w której sumiennie zbiera argumenty Platona, Awicenny i szczególnie Augustyna, interpretując je tak, by wspierały jego własne stanowisko. Następnie przechodzi do wyjaśnienia racji stanowiska przeciwnego, stwierdzając: *Pogląd filozoficzny głoszący, iż materia z siebie jest w możności nie posiadając żadnego aktu bez formy, i że istniejąc jest w akcie [...]*, (którym to poglądem niektórzy filozofowie błędnie wspierali swoje rozumowania), wynika z niedostatku filozofii, która nie rozstrzyga o wszystkich sposobach istnienia, a nie ze sprzeczności filozofii z prawdą zawartą w teologii¹⁹. Dla Henryka stanowisko przeciwnie jest wyzwaniam: stara się pokazać, że jeśli rozumowanie filozoficzne zostanie uzupełnione przez teologa, wówczas nie popada się w błąd. W ten sposób Henryk — filozof i Henryk — teolog dochodzą do zgody.

W XIV stuleciu tego rodzaju dialog znajdujemy u Jana z Janduno, w jego kwestii *Czy intelekt możnościowy jest samoistnym bytem w akcie czy bytem w czystej możności receptywnej*, należącej do komentarza do *O duszy* Arystotelesa²⁰. Jan ma świadomość delikatności kwestii, którą porusza, dlatego swoje własne poglądy ujawnia w sposób ostrożny i pośredni dopiero po gruntownej dyskusji przeciwstawnych stanowisk. Najpierw przytacza argumenty przemawiające za tym, że intelekt możnościowy nie jest bytem w możności, następnie argumenty za tezą przeciwną; później przedstawia sprawozdanie z dyskusji zwolenników obydwu tez, wprowadzając do niego własne wyjaśnienia. Na koniec w rozbudowanej odpowiedzi na *rationes principales* przedstawia własne stanowisko opatrząc je znaczącym zastrzeżeniem: *To, co zostało przedstawione w tej kwestii jest prawdopodobne i służy doskonaleniu sprawności w dyskutowaniu*²¹, dla zaznaczenia, że uzgodnienie stanowisk w rzeczach istotnych w drodze wolnego od emocji i bezstronnego rozumowania czasami zmusza do kompromisu.

W taki oto sposób autorzy kwestii średniowiecznych prowadzą autentyczny dialog.

Przedstawwszy powyższe stanowisko, odpowiadam na wstępne zarzuty.

(1) Na pierwszy, gdy mówi się, że najwłaściwszą formą dla prowadzenia dialogu wydaje się literacka forma dialogu odpowiadam, że jest to prawdą, gdy dialog pozostaje w zgodzie z przedstawioną wyżej definicją dialogu istotowego a nie tylko dialogu przypadłościowego. Takim dialogiem jest *Rozmowa pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem* Piotra Abelarda. Nie jest to jednak prawdą wtedy, gdy dzieło posiada jedynie postać dialogu, bowiem, w zgodzie z poglądem Arystotelesa, to cechy istotowe a nie przygodne stanowią o substancji²². Dlatego też w tym rozumieniu nie jest dialogiem *Timajos* Platona, mimo iż przybiera jego pozór, nie znajdujemy w nim bowiem wolnego od emocji i bezstronnego rozumowania mającego na celu uzgodnienie ustalenie prawdy poprzez dyskusję różnych stanowisk a jedynie wykład. Nie możemy także uznać za dialog w tym rozumieniu

¹⁹ Tamże, s. 374.

²⁰ Jan z Janduno, *Czy intelekt możnościowy jest samoistnym bytem w akcie czy bytem w czystej możności receptywnej?*, w: *Wszystko to ze zdziwienia*, jw., s. 168–192.

²¹ Tamże, s. 192.

²² Arystoteles, *Metafizyka*, 1041ab, w: *t e n z e*, *Dzieła wszystkie II*, Warszawa 1990.

De divisione naturae Jana Szkota Eriugeny, ani św. Anzelma z Canterbury *De veritate*, ani nawet niektórych z rozmów z bratankiem Adelarda z Bath, mają one bowiem charakter dydaktyczny, gdzie rzekomy partner dialogu jest uczniem, dość biernie słuchającym pouczeń nauczyciela, przekazującego mu swoje poglądy w wersji w pełni ukształtowanej i nie podlegającej dyskusji.

(2) Na drugi zarzut, gdy mówi się, że geneza kwestii średniowiecznej powoduje, iż nie może ona być formą sprzyjającą dialogowi, bowiem jest formą filozoficznego monologu, odpowiadam, że zakłada fałsz. Bowiem nawet jeśli przyjąć, że pochodzenie od glosy jest istotne w naszej kwestii, można wykazać, iż także glosa spełnia pewne warunki autentycznego dialogu, tam mianowicie, gdzie możemy zobaczyć jak komentujący tekst rozważa różne możliwości jego rozumienia. W sposób wyraźniejszy widać to w komentarzach *ad litteram*, np. w przywoływanym wyżej komentarzu Alberta Wielkiego do *Imion Bożych*. Omówienie przedstawianych tam wątpliwości (*dubia*) czy trudności (*difficultates*), to nic innego jak dyskusja rozmaitych możliwości dotyczących rozumienia tekstu komentowanego, a więc dialog, choć nie zawsze wskazujący na partnera, z rozmaitymi stanowiskami interpretacyjnymi. Mówi, na przykład, w czwartym rozdziale tego komentarza: *Gdyby ktoś twierdził, że piękno i piękne są tym samym, ale różnią się sposobem oznaczania, to można go zapytać, czy temu sposobowi odpowiada coś w rzeczywistości. Jeżeli nic, to twierdzi się tak na próżno, a jeżeli odpowiada mu coś, to wracamy do punktu poprzedniego, że piękno i piękne nie są w pierwszym bycie tym samym. [...] Ale przeciw temu powiada Boecjusz w księdze „O pocieszeniu” o Bogu: „Sam najpiękniejszy świat piękny w myśli kształtujesz” a Augustyn wyjaśniając słowa Hilarego twierdzi, że „w Synu Boga jest najwyższe piękno”²³. I dopiero po zaprezentowaniu powyższych stanowisk przedstawia własne rozwiązanie. Tam, gdzie komentarz literalny uzupełniany jest kwestiami, jak w przypadku pism Antoniego Andrzejowego czy Waltera Burleya, sprawa jest oczywista przez analogię do wyżej omówionych przykładów.*

Co więcej, nie wydaje się konieczne by historyczne pochodzenie miało determinować charakter dzieła, podobnie jak nie determinuje go forma literacka. Jeśli bowiem dziełem filozoficznym może być zarówno utwór prozą jak i pisany mową wiązaną; fabularny czy eseistyczny równie dobrze jak traktat, to czyż nie należy założyć, że tak jak inwencja twórcza potrafi wykorzystać wiele rozmaitych form dla własnego zamiaru, tak i umysł otwarty na dialog znajdzie okazję do prowadzenia go w różnych okolicznościach, jak to wyżej pokazano?

I tyle wystarczy dla omówienia tej kwestii.

²³ Albert Wielki, jw., s. 45.

UTRUM QUAESTIO MEDIAEVALIS SIT FORMA AD DIALOGUM IDONEA

SUMMARIUM

Videtur quod non. Primo, quia ad dialogum maxime idonea videtur forma dialogi, quam Plato, deinde Augustinus, et alii usque ad saeculum XIII oblectati sunt. Secundo, quia quaestio oritur ex glossa et commento; glossa autem et commentum non sunt formae disputationis, sicut dialogus, sed explicationis, quod vidi potest in pluribus exemplis.

Sed contra videtur Augustinus in *Soliloquiis* dicens quod finis disputationis est veritas. Talis etiam est finis quaestions. Item, Aristoteles in libris *Rhetoricae* et *Sophisticis elenchiis* dicit quod veritas sit in argumentatione observanda.

Respondeo. In ista quaestione sunt tria intelligenda: primo dialogus definitur, secundo conditiones dialogi distinguuntur, tertio probabitur in exemplis quod quaestio mediaevalis conditiones istas perficit.

Ad primum, dialogus videtur duplex: primo per se et essentialiter, secundo per accidens. Dialogus per se est disputatio gravis sine ira et studio ad veritatem tendens. Dialogus per accidens est forma litteraria dialogi. Ad secundum videtur quod conditiones dialogi per se et per accidens non sunt idem, igitur aliquid potest esse dialogus secundum primam definitionem sed non secundum secundam et econverso. Patet autem quod quodcumque satis facit conditionibus dialogi primo modo dicti dialogus proprius est. Sed tales sunt quaestiones mediaevales, quae graviter disputant varias opiniones (proprias atque aliorum) veritatem sine ira et studio quaerentes; igitur etc. Ad tertium, quod quaestiones mediaevales sunt tales vidi potest in VI exemplis auctorum XIII et XIV saeculis disputantium cum se ipso vel cum aliis vel utrisque modis, puta Robertum Kilwardby, Petrum Aureoli, Sigerum de Brabantia, Johannem Duns Scotum, Henricum de Gandavo et Johannem de Janduno.

Hiis visis respondeo ad rationes principales. Ad primam dico quod dialogus accidentaliter non sit dialogus idoneus nisi cum dialogo essentiali, puta in *Dialogo inter philosophum, Iudaeum et christianum* Petri Abaelardi. Ad secundam dico quod supponit falsum, nam etiam glossa commentumque possunt dialogus idoneus esse, si conditionibus dialogi per se satis faciunt.

Et hoc sufficit ad quaestionem.

