

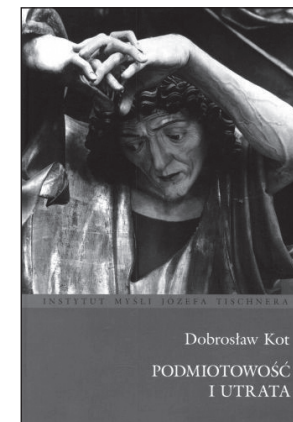
w opozycji utrzymywana była zasada „taktycznej jednogłosowości”. „Dostrzec ją można – pisał – w potępianiu ulicznych manifestacji, w sposobie przeprowadzenia przez Solidarność rozgrywki wyborczej, w atakach na własnych dysydentów. I nawet Michnik [...] sam teraz musi często skandować” (s. 240).

Nie jestem pewien, czy to „tkwiące w języku sity” doprowadziły do ujednoczenia dyskursu Solidarności. Przecież skandowanie opozycji wywołane zostało najpierw przez polityczny opór władzy, a potem przez użycie sity. To ostatecznie władza Partii nad słowem zmusiła Solidarność do taktycznego ograniczenia ekspresji. Jak zresztą wynika z relacji Rośka, język manifestacji w latach osiemdziesiątych był dość bogaty, wyrażał bowiem zarówno różnorodność manifestujących – pojawiały się hasła socjalne, narodowe, polityczne, a nawet ekologiczne (s. 214–215), jak i odwoływał się do wspólnoty obu walczących stron – do ZOMO wołano: „Jesteście Polakami” (s. 203), „Nie bij brata za pieniądze” (s. 217), a ponoć nawet „Chodźcie z nami – wybaczymy” (s. 216). Jestem pewien, że to zwykłe dążenie do władzy, a nie żadne „tkwiące w języku sity” doprowadziły do ujednoczenia przekazu w trakcie okrągłego stołu i później, w latach dziewięćdziesiątych. To, że rok 1989 nie był – jak rok 1980 – rokiem poezji, wynikało – jak sądzę – z wyraźnych interesów politycznych nowej solidarnościowej elity. Skandowanie Michnika trwa zresztą do dziś i jego echem jest skandowanie Kaczyńskiego, na które tak strasznie oburza się Rosiek (s. 5).

W książce Stanisława Rośka najbardziej przeszkadza mi skupiony na sobie sposób prowadzenia narracji. Prawie tyle samo co o języku władzy i opozycji można się z niej dowiedzieć o dylematach pisarskich autora. Píše on o jakichś wcześniejszych wersjach tekstów (s. 21, 80–84), analizuje ich tytuły (s. 147), rozmyśla o zgubionych przez siebie fotografiach (249), żałuje, że nie powstała książka, która jednak powstała (s. 235), i wreszcie waha się, czy publikować to, co napisał (s. 5). W książce można trafić na zdania w stylu: „szkic ten rozwijał się będzie «od głębi», w pęknięciu między niedokończonym dotąd szkicem a jednym wyjętym zeń zdaniem” (s. 25). Warto jednak przebrnąć przez te fragmenty, by dotrzeć do naprawdę inspirujących analiz wieloznacznej władzy słowa.

Wielka szkoda, że teksty Stanisława Rośka to tylko tytułowe „szkice, notatki i świadectwa”. Nie tworzą one niestety żadnej systematycznej całości i nie ma w nich rozwiniętej teorii języka władzy i opozycji. Podobnie zresztą było z pracami innych wspomnianych na początku komentatorów. Na podstawie ich obserwacji można jednak budować jakąś ogólną teorię lub próbować je włączyć do gotowych teorii. Próbowałem tego dokonać z ustaleniami Michała Głowińskiego w swojej *Semiotyce Solidarności* (2009: 70–82), przypuszczalnie da się to też zrobić z obserwacjami Rośka. Być może świadkowie i ofiary realnego socjalizmu nie miały odpowiedniego dystansu do opisywanych przez siebie zjawisk, koniecznego dla utworzenia ogólnej teorii. Mam nadzieję, że dziś dystans ten nie stał się na tyle duży, by zagadnienia te przestały interesować młodszych badaczy.

Paweł Rojek



Dobrosław Kot

## Podmiotowość i utrata

Instytut Myśli ks. Józefa Tischnera  
Kraków 2009

318 stron

oprawa miękka

cena 31 zł

Książka Dobrosława Kota jest dużym wydarzeniem. Autor przedstawia problem źródłowości myślenia fenomenologicznego oraz dialogicznego, podając wnikliwej analizie źródłowość poznania w filozofii Edmunda Husserla i Martina Bubera, typowych reprezentantów fenomenologii i filozofii dialogu. „Dla fenomenologii najwyższe kryteria źródłowości spełnia to, co dane w sposób apodyktycznie oczywisty, filozofia dialogu zaś widzi źródło w wydarzeniu spotkania. Oczywiście jest, że te dwa źródła nie są tożsame, co pokazuje konsekwentnie w obu przypadkach wyprowadzenie z nich różnych przeciwieństw analiz i różnych konsekwencji” (s. 136). Książka ma charakter polemiczny. Autor z pasją przedstawia istotny spór, którego korzenie sięgają początku XX wieku. Podstawowa teza pracy Kota brzmi: „istnieje przejście pomiędzy paradygmatem monadycznym i dialogicznym w dziedzinie podmiotowości. [...] Jest możliwe, poczynając od refleksji monadycznej, dojść do wniosków o charakterze dialogicznym” (s. 302).

Pierwsza część książki stara się uchwycić rozumienie pierwotności oraz wtórności w myśleniu Husserla. Najważniejsze pytanie, jakie autor stawia fenomenologii, dotyczy motywów, które „skłoniły Husserla do pójścia drogą redukcji, zawieszania sądu o realnym istnieniu świata” (s. 47). Dokonane przez Husserla oddzielenie świata realnego od idealnego ma ważne konsekwencje. Sfera transcendentna nie jest częścią świata realnego i nie podlega procesowi redukcji, to znaczy wyodrębnienia w danym zjawisku istoty (s. 59). Autor za Husserlem poddaje krytyce nastawienie naturalne, czyli stan, w którym podmiot uznaje świat zewnętrzny za realnie istniejący, a następnie przyjmuje, że akty poznawcze dostarczają adekwatnej wiedzy o świecie. Taki sposób myślenia należy poddać krytyce, lub – mówiąc językiem Husserla – „wziąć w nawias” (s. 54). Krytyka naturalnego nastawienia powoduje, że w kolejnym kroku następuje zwrot ku „transcendentalnej subiektywności” (s. 56). Podstawowe zadanie myślenia fenomenologicznego winno prowadzić do uzyskania niepowątpiewalnej pewności: Ja jestem. Jest to dziedzina czystego Ja, gdzie „Ja jest sobie w sposób apodyktyczny dane bezpośrednio i we własnej osobie

w tej właśnie chwili. Sfera tego, co minione, a także horyzont całego świata Ja, nie są dane w ten sposób, a jedynie w charakterze pewnej antycypacji, przypomnień i tego typu aktów” (s. 56).

Podstawowa trudność dotyczy przejścia od myślenia, które sytuuje pierwotność myślenia wyłącznie w obrębie Ja, czystego podmiotu, do namysłu

### *Podstawowa trudność dotyczy przejścia od myślenia, które sytuuje pierwotność myślenia wyłącznie w obrębie Ja do namysłu nad fenomenem Ty*

nad fenomenem Ty. Fenomenologia husserlowska automatycznie wyłącza „Ty” ze sfery pierwotności. „Ty” jest mi dane jedynie w sposób zapośredniczony, wtórnie, prezentuje się jedynie w moich aktach poznawczych, które formułuje rozum. Ten zasadniczy problem w myśleniu Husserla wyraźnie dostrzegali dialogicy. Buber pisał, że Ja „nie jest w stanie pojąć, czym jest Ty i Relacja” (Rosenzweig 1998: 51).

Druga część pracy koncentruje się na analizie paradygmatu myślenia dialogicznego. Dobrostaw Kot inspirowany jest w zasadniczy sposób propozycją krakowskiego filozofa Jacka Filka, który sformułował pewien model rozumienia dziejów filozofii, wyodrębniając trzy podstawowe paradygmaty myślenia. „Pierwszym z nich był paradygmat obiektywistyczny, którego wzorcowym reprezentantem jest Arystoteles. Podstawowym słowem tego paradygmatu jest «jest»”. (s. 6). Drugi paradygmat zostaje określony przez Kartezjusza, którego podstawowym słowem myślenia jest „jestem”. W XX wieku zarysowała się radykalnie nowa propozycja – filozofowie dialogu uznali za podstawowe słowo „jesteś”. „Fundamentalnym doświadczeniem tego sposobu myślenia jest uznanie drugiej osoby za pierwotną względem samego Ja. Ty lub relacja Ja-Ty staje się fundamentem Ja” (s. 7).

Kot broni w wyrafinowany sposób wartości myślenia dialogików. Przeciwstawia się on z jednej strony krytyce, która traktuje to myślenie jako nieintersubiektywne, jako światopogląd, a nie naukową filozofię, a z drugiej strony krytyce, która uznaje to myślenie tylko za odprysk myśli religijnej (s. 8). Głównym punktem obrony jest niezwykle interesująca i samodzielna analiza utraty Bliskiego. Autor precyzyjnie wykazuje, że „wydarzeniowy charakter odejścia Bliskiego – i w konsekwencji wydarzeniowość samej utraty – sprawiają, że doświadczenie to wymyka się transcendentnej fenomenologii” (s. 275). Wydarzenie utraty Bliskiego nie jest bowiem kolejnym faktem, którego istotę jesteśmy w stanie wskazać w procesie redukcji fenomenologicznej. Niezwykłość tego wydarzenia charakteryzuje sytuacja, w której „Bliski odchodzi i moje Ja jest przed tym faktem postawione. To sytuacja dalece niesprzyjająca refleksji transcendentnej” (s. 276). Warto postawić w tym kontekście dwa pytania: Na czym polega wyjątkowość myślenia dialogicznego? Czy fenomen utraty Bliskiego decyduje o wyjątkowości tego myślenia?

Utracić można kogoś lub coś. Strata zarówno o charakterze podmiotowym, jak i przedmiotowym zakłada uprzednie posiadanie kogoś lub czegoś. Posiadanie nie musi jednak oznaczać pewnej formy dominacji, władzy. Kot pisze: „mam różne przedmioty, mam pewne własności, mam różne poglądy, mam wiarę, mam zaufanie do kogoś. Wszystkie te przedmioty są jakoś moje. [...] Nie posiadam ich, ale są moi” (s. 159–160). Utrata oznacza zniszczenie relacji wzajemności między mną a rzeczą lub osobą. Granicznym doświadczeniem zniszczenia tej relacji jest śmierć, traktowana jako ostateczne zerwanie tej więzi. Autor stwierdza: „Tracić kogoś lub coś to uznać stan braku za aksjologicznie gorszy od stanu «posiadania». Dany człowiek, dany przedmiot był dla mnie wartością. Świat bez nich – obojętne już, czy zniknęły, czy przestały być moje – staje się gorszy. Najmocniej doświadczam utraty, kiedy umrze Bliski” (s. 160). Dla myśli dialogicznej doświadczenie utraty Bliskiego burzy podstawową strukturę Ja-Ty. Relacja tam ma charakter gruntujący pozostałe relacje z światem rzeczy, sferę poznania naukowego, przestrzeń doświadczenia aksjologicznego. Jest to fundamentalna teza myśli dialogicznej (s. 124). Myślenie dialogiczne dostrzega, że dla każdej z wyżej wymienionych płaszczyzn egzystowania człowieka relacja Ja-Ty ma charakter pierwotny. Co więcej, dzięki tej relacji owe inne, „regionalne relacje” mogą w pełni zaistnieć. W podobnym duchu pisał Jacek Filek: „relacja ta jest pierwotna wobec porządku społecznego, wobec porządku aksjologicznego, wobec poznania, świadomości, wobec wiedzy” (2005: 112, 113). Egzystencjalna doniosłość zdania: „Jego już nie ma” ma dla podmiotu dialogicznego charakter bardziej pierwotny niż Kartezjańskie sformułowania: Ja myślę, Ja istnieję. To radykalne przekonanie, powtórzmy raz jeszcze, bierze się z fundamentalnej tezy ontologicznej o pierwotności Ty względem Ja. Kot pisze, że doświadczenie utraty „podobnie jak Kartezjańskie *Cogito ergo sum* odstania podmiotowi przeżywającemu utratę zupełnie nowe, wcześniej być może nieprzeczuwane nawet struktury rzeczywistości. Ujawnia się duża rola Bliskiego dla podmiotowości przeżywającego utratę Ja” (s. 160).

Dużym walorem pracy jest ukazanie, że motyw utraty Bliskiego przerywa myślenie monadyczne, wskazując na niezbywalność myślenia o Ty. Moment taki autor określa mianem „utraty fundamentu sensowności świata «Ja»” (s. 302). Kolejnym cennym spostrzeżeniem Dobrostawa Kota jest to, że utrata odnosi się do podstawowego sensu podmiotu myślącego. Nie jest więc kolejnym wydarzeniem w egzystencji Ja, następnym doświadczeniem, które niczym się nie wyróżnia od pozostałych. „Odejście Bliskiego powoduje, że zaburzone zostają procesy konstytucji i zniszczone lub w istotny sposób zmodyfikowane zostaje to, co stanowi podstawę (a więc fundament) poszczególnych procesów konstytucji sensu”. Druga część książki, w której zostaje dokonana samodzielna analiza fenomenu utraty Bliskiego, a następnie ukazany rdzeń filozofii dialogu w sporze z myślą monadyczną, jest niezwykle oryginalna.

Krzysztof Cierlikowski