

Dobrosław KOT

MIĘDZY ROZMOWĄ A SPOREM Próba fenomenologii dialogicznej

Spór staje się rozbiciem jedności. Argumentów w sporze nie wypowiada się całą istotą, logika walki wskazuje na częściowe ukrycie. Do walki wkracza to, co najsilniejsze; to, co najslabsze, zostaje dobrze ukryte. W sporze nie ma zatem wątpliwości, bo one osłabiają protagonistę; często znikają też niuanse, gdyż mogą one grać na korzyść oponenta. W paradoksalny sposób uczestnicy sporu są monolitami, są zatem jednością. Pozorność tego paradoksu polega jednak na tym, że owe monolity stanowią tylko część ich Ja, reszta ukrywa się w okopach.

W filozofii spotkania „rozmowa” jest pojęciem kluczowym – oznacza sposób, w jaki wydarza się spotkanie Ja i Ty. Na szczególną funkcję słowa i mowy w spotkaniu wskazywali klasycy tego nurtu myślenia, tacy jak Martin Buber¹, Ferdinand Ebner², Emmanuel Lévinas³ czy ks. Józef Tischner⁴. Celem niniejszego szkicu nie jest jednak szczegółowe rekonstruowanie ich poglądów na temat⁵, lecz przyjrzenie się z owej dialogicznej perspektywy zjawisku z pogranicza rozmowy, jakim jest spór.

O sporze można mówić filozoficznie na wiele sposobów, szczególnie interesująca wydaje się jednak właśnie perspektywa dialogiczna oraz powiązane z nią koncepcje człowieka i relacji międzyludzkich. Podejście takie nie wyczerpuje wprawdzie całej złożonej problematyki rozmowy i sporu, a być może nawet uniemożliwia zrozumienie ich niektórych aspektów (takich, jak na przykład komuni-

¹ Zob. M. B u b e r, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992 (por. zwłaszcza s. 41n., 62n., 80n., 104n.).

² Zob. F. E b n e r, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2006 (por. zwłaszcza s. 37n., 71n., 105n.).

³ Zob. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998 (por. zwłaszcza s. 59n., 70n., 241n.).

⁴ Zob. J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998 (por. zwłaszcza s. 101n., 111n.).

⁵ Filozofii dialogu poświęciłem już kilka tekstów, w których starałem się ukazać miejsce mowy w strukturze podmiotowości dialogicznej. W pracach tych czytelnik znajdzie nie tylko odwołania do tekstów źródłowych, ale też odniesienia do literatury przedmiotu. W niniejszym szkicu ograniczę natomiast przywołania do niezbędnego dla toku narracji minimum. Zob. D. K o t, *Podmiotowość i utrata*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009; t e n ż e, *Granice mowy*, „Ethos” 25(2012) nr 1-2(97-98), s. 107-120; t e n ż e, *Człowiek we wnętrzu metafor*, „Logos i Ethos” 2012 nr 1(32), s. 157-174; t e n ż e, *Wariacje Buberowskie*, w: *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiątą urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2007 s. 131-140.

kacja czy wymiana informacji), ale w horyzoncie filozofii spotkania odsłania się pewna prawda o sporze, która zdaje się wymykać innym ujęciom. Radykalizm tej tradycji filozoficznej w przeciwstawieniu relacji dialogicznych i niedialogicznych pozwala bowiem zobaczyć spór i rozmowę w nieco innym świetle.

Szczególnie interesujący jest w tym kontekście problem prawdy: Jeśli bowiem prawda odsłania się tylko w rozmowie, to spór, rozumiany jako walka, musi się rozgrywać się gdzieś obok prawdy. Czy jednak takie podejście nie jest zbyt upraszczające? Czy prawda – rozumiana dialogicznie, a nie w dowolny sposób – ze swej istoty nie może ujawniać się w sporze? Fenomenologia sporu ukazuje również warunki, bez spełnienia których byłby on niemożliwy. Pierwszy warunek to swoista, dialogiczna struktura podmiotowości człowieka, który wchodzi w relację sporu. Drugim jest niejednoznaczna obecność Trzeciego w sporze, w którym z pozoru uczestniczą tylko protagonista (Pierwszy) i antagonistą (Drugi).

Niniejszy artykuł jest próbą przemyślenia tych zagadnień niejako na marginesie filozofii spotkania, próbą fenomenologicznego odsłonięcia ukrytych struktur sporu.

SPÓR I ROZMOWA W ŚWIETLE FILOZOFII SPOTKANIA

Przeciwstawienie rozmowy i sporu jest zarazem oczywiste i niebezpieczne. Rozmowa przynależy do świata spotkania – relacji Ja–Ty. Owa Relacja⁶ wydarza się w rozmowie, która znosi wszelki dystans i pozwala człowiekowi być z Drugim i wobec Drugiego. Spór zaś jest walką, w której obie strony widzą dystans pomiędzy sobą. Drugi człowiek staje się w niej rywalem, zadaje i przyjmuje ciosy, a język wykorzystywany jest jako narzędzie przemocy, służy do pokonania Drugiego. Właściwe dla rozmowy Pomiedzy w sporze zostaje zastąpione przez Naprzeciw.

Myślenie w naturalny sposób dąży do przeciwstawienia sporu i rozmowy, nie należy jednak zapominać, że spór jest formą rozmowy. Rządzą nim oczywiście inne zasady i należy on do innego porządku – to miejsce walki, a nie miłości – jednakże relacja sporu nie tylko zawiera istotne dla rozmowy momenty, ale też pomaga lepiej zrozumieć samą rozmowę.

Refleksja nad zagadnieniem sporu zmusza do postawienia kilku pytań: Kim są ludzie prowadzący spór i czym różnią się od siebie samych prowadzących rozmowę? Jeśli spór jest miejscem walki i przemocy, to jakie jest miejsce prawdy w sporze? Czy może ona być wynikiem przemocy? I wreszcie: Czy ze sporu, miejsca walki, możliwy jest powrót do rozmowy?

⁶ Słowa „Relacja”, pisanego wielką literą, używam konsekwentnie na oznaczenie relacji Ja–Ty. Wszelkie inne relacje, w tym relacja Ja–To, będą przeze mnie pisane małą literą.

Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania wymaga dokładnego uchwycenia różnicy między sporem a rozmową oraz odsłonięcia struktury podmiotowości uczestniczącej w sporze. Wydaje się, że dobrym kluczem do tych rozważań jest wywodzące się z filozofii spotkania przeciwstawienie dwóch postaci człowieka wchodzącego w dwa pierwotne rodzaje relacji: Ja–To oraz Ja–Ty. Związane z filozofią spotkania pojęcia dialogu, dialogiczności i dialogowości mogą zaś okazać się pomocne w nazwaniu wyrażonych wyżej intuicji.

Wokół pojęć rozmowy i dialogu panuje spore zamieszanie. Jako słowa pochodzące z języka potocznego są one wieloznaczne i bywają używane w różnych kontekstach. W tradycji filozofii spotkania pojęcia te wiążą się ściśle ze światem relacji Ja–Ty. Dialog i rozmowa pojawiają się tylko w spotkaniu, poza nim nie występują – nie każda wymiana poglądów jest więc dialogiem i nie każda wymiana słów jest rozmową. Terminologia przyjęta w filozofii spotkania stanowi oczywiście konwencję, pewien zwyczaj używania słów w takim a nie innym znaczeniu. Ten obyczaj językowy pozwala jednak uchwycić różnicę między rozmową a sporem. Rozmowa należy do świata relacji Ja–Ty, spór natomiast pojawia się w świecie Ja–To. Warto zobaczyć, jakie są tego konsekwencje.

ROZMOWA A RELACJA JA–TY

Wydaje się, że dobrym wprowadzeniem w dialogiczne ujęcie rozmowy są rozważania Bubera, chociaż podobne koncepcje pojawiają się także u innych dialogików, na przykład u Ebnera czy Franza Rosenzweiga. Jakkolwiek myśl Bubera była wielokrotnie analizowana i interpretowana, warto ją raz jeszcze przywołać, aby wskazać istotowe momenty rozmowy, a przede wszystkim jej wyjątkowość i odrębność od prawideł świata Ja–To.

W myśleniu Bubera rozmowa nie jest tylko czymś, co akcydentalnie pojawia się w relacji Ja–Ty. Sama Relacja ma charakter słowny⁷ – Ja i Ty, pozostając w Relacji, trwają w „mówioności” (niem. Redlichkeit)⁸. Żywioł języka łączy różne elementy relacji w jedno. Mowa to coś, co pojawia się dopiero pomiędzy dwojgiem ludzi; miejscem jej zamieszkiwania jest Pomiedzy w relacji Ja–Ty. Mowa zamknięta w jednostce, samotnym Ja z relacji Ja–To, stanowi quasi-mowę, proces, którego istota nie jest istotą mowy. Mowa nie znajduje się w człowieku, ale to człowiek znajduje się w mowie – nie jest ona krwią, która krąży wewnątrz, lecz powietrzem, którym się oddycha⁹.

⁷ Por. B u b e r, dz. cyt., s. 41.

⁸ Por. tamże, s. 104.

⁹ Por. tamże, s. 62.

Właściwą formą mowy jest zatem rozmowa: to coś, co wydarza się pomiędzy ludźmi. Do właściwego zaistnienia mowy potrzebny jest Drugi. Nie każda forma wymiany słownej między ludźmi stanowi jednak rozmowę. Wiele form tego rodzaju wymiany przynależy bowiem do świata relacji Ja–To, w których Drugi nie staje się Ty dla Ja, lecz pozostaje jakimś Nim lub Nią. Kiedy Drugi dostarcza wiedzy czy przekazuje wieści, to jeszcze nie rozmowa, chociaż słowa przepływają pomiędzy jednym podmiotem a drugim, stając się nośnikami informacji. Taka wymiana słowna także przynależy do świata Ja–To. Termin „wymiana” ma tu kluczowe znaczenie – słowo staje się przedmiotem swoistego handlu. Nie jest sposobem wydarzenia się Drugiego w naszym życiu, Drugi pozostaje tu tylko pośrednikiem, dostarcza i odbiera. W fundamentalnym sensie jest zbędny, gdyż zapytywanie Ja nie dotyczy Jego lub Jej. Ja nie zwraca się do drugiego człowieka jako do Ty, tylko poprzez niego uzyskuje bądź przekazuje informacje.

Co zatem musi się wydarzyć, by wymiana słów stała się rozmową? Relacja Ja–Ty ma charakter wyjątkowy, przemienia nasze codzienne bycie w świecie. Prasłowo „Ja–Ty” człowiek może wypowiedzieć tylko całą swoją istotą¹⁰. Tak samo człowiek, do którego Ja wypowiada prasłowo „Ja–Ty”, jest jednością. Oznacza to, że Relacja angażuje całość człowieka. Rozmowa wypełnia całą przestrzeń Pomędzy. Zwykła wymiana słów, właściwa dla świata Ja–To, angażuje tylko jakąś część Ja – pytanie o godzinę czy o pogodę, albo poinformowanie o korkach ulicznych jest częściowe, nie wyraża całej istoty Ja. Mamy więc do czynienia ze specyficzną sytuacją, gdzie mowa zyskuje specjalne, wyróżnione znaczenie. Jest już nie tylko nośnikiem informacji, ale przede wszystkim jest podstawową formą wyrażenia samej Relacji.

Wejście człowieka całym sobą w Relację i rozmowę jest tu niezwykle istotne. Oznacza bowiem, że Relacja to wydarzenie szczególne, nieporównywalne z niczym innym. Zazwyczaj bowiem człowiek angażuje się w rozmaite relacje częściowo, zachowując coś dla siebie, pozostaje w oddaleniu i ukryciu. W relacjach Ja–To jest miejsce na dystans; pytający o pogodę większość siebie zachowuje poza relacją, podobnie czyni osoba udzielająca informacji o pogodzie. Rozstają się i nie wiedzą o sobie nic poza tym, co wiąże się z epizodem zapytania o pogodę. W Relacji człowiek nie zachowuje w sobie niczego tylko dla siebie, relacja Ja–Ty obejmuje wszystko¹¹.

Rozmawiać zatem to wydać całego siebie w tej rozmowie, być w rozmowie całym sobą. Ta wyłączność jest wzajemna. W Relacji Ty wypełnia horyzont, reszta świata nie znika, lecz wszystko żyje w świetle Ty¹². To przeorganizowanie perspektywy sprawia, że w rozmowie nie ma żadnego dystansu pomiędzy

¹⁰ Por. tamże, s. 39, 44.

¹¹ Por. tamże, s. 44.

¹² Por. tamże, s. 43.

Ja a Ty, nie ma żadnych środków i pośredników. Rzeczy, miejsca i okoliczności, które w relacji Ja–To pełniły taką funkcję, schodzą na plan dalszy. Nie przesłaniają Ty, nie prowadzą do niego, a jeśli pozostają, to jedynie w tle, bez znaczenia dla Relacji. Jeśli nabierają znaczenia, to tylko dzięki Relacji.

Tak radykalne ujęcie ma jednak swoje konsekwencje. Wprawdzie rozmowa jest sposobem istnienia relacji Ja–Ty, jednak nie można jej już utożsamiać z relacją w znaczeniu potocznym. To nie jest zwykła rozmowa przesiąknięta życzliwością i zrozumieniem, to nie pełna otwartości na Drugiego wymiana słów. Ostatecznie bowiem pytania i odpowiedzi mogą wprowadzić dystans – co więcej, taki jest, według Bubera, los Relacji. Im mocniejsza jest odpowiedź Ja na zagadnięcie Ty, tym większe ryzyko uprzedmiotowienia Ty i zniszczenia Relacji¹³: Ja–Ty przekształca się w jednej chwili w Ja–To. Mocna odpowiedź to odpowiedź osadzona w Ja, a nie pomiędzy Ja a Ty. Przesunięcie ciężaru na Ja odpowiadające sprawia, że Ty może stać się To, czyli Nim lub Nią. Tu dochodzimy do paradoksu: Prawdziwa rozmowa jest milczeniem, milczeniem wszystkich języków świata¹⁴. Paradoks wynika z napięcia między potocznym rozumieniem pojęcia rozmowy, a tym, które nadał mu Buber, dochodząc do istoty tego, czym jest mowa w relacji Ja–Ty. Dojście do granicy milczenia uświadamia, jak różny jest od potocznego tu-i-teraz świat Relacji.

W tym ujęciu rozmowa staje się czymś niezwykle poważnym. Nie jest jakimś modi funkcjonowania Ja pośród innych modi umiejscowionych w świecie Ja–To. Rozmowa i Relacja mają fundamentalne znaczenie: Ostatecznie człowiek staje się Ja w rozmowie z Ty¹⁵. Relacja jest miejscem, gdzie spełnia się obecność Ja. Wszędzie indziej obecność ta jest fragmentaryczna, zapośredniczona, zdystansowana i oddalona. I chociaż Buber nazywa ową formę podmiotowości z relacji Ja–To pojęciem Ja, to jednak samotne Ja brzmi fałszywie, jest niepełne, fragmentaryczne¹⁶. Pięknie i czysto brzmi natomiast Ja Sokratesa, „jest to Ja nieskończonej rozmowy i powietrze rozmowy owiewa je na wszystkich jego drogach”¹⁷.

SPÓR A RELACJA JA–TO

Na przykładzie Martina Bubera można zobaczyć, jak filozofowie spotkania w swoich rozważaniach poszukują nowych słów na oznaczenie miłości. W ich tekstach występują pojęcia „Ja–Ty”, „Relacja”, „rozmowa”, czy „odpowie-

¹³ Por. tamże, s. 62.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 45.

¹⁶ Por. tamże, s. 80.

¹⁷ Tamże.

działność”, samo słowo „miłość” pada natomiast niezwykle rzadko. To pojęcie obciążone jest bowiem tyłoma sensami, że trudno przedrzeć się przez nie do samej istoty miłości. Jednocześnie w dialogicznych analizach Relacji i rozmowy wyraźnie widać ów trop: Relacja Ja–Ty jest innym imieniem miłości.

W tej perspektywie spór nie ma z miłością nic wspólnego. Spór jest walką, Inny – przeciwnikiem. W sporze chodzi o to, by Drugiego przemóc, by zwyciężyć, by moje było na wierzchu. Owo „moje” może być słuszne, uniwersalne i prawdziwe, a sam spór może być toczony w słusznej sprawie, ale relację, w jakiej pozostają protagoniści, definiuje wola zwycięstwa. W sporze padają mocne odpowiedzi i mocne pytania, każdy argument oddala oponentów i zwiększa dystans. Mowa nie jest rozmową, tylko takim sposobem dochodzenia do celu, w którym Drugi jest środkiem. Rozmowa zbliża, spór oddala. Rozmowa wydarza się Pomiedzy, w sporze Pomiedzy zastąpione zostaje przez Naprzeciw. Dystans jest nieusuwalny, bo brak dystansu to koniec sporu. Drugi jest uczestnikiem sporu, ponieważ jest w innym miejscu niż Ja. Ja jest Tu, Inny jest Tam. Tu i Tam wyznaczają pozycje oponentów. Między Tu a Tam musi być dystans.

Przedstawione powyżej analizy rozmowy pozwalają zrozumieć istotę sporu. Spór staje się rozbiem jedności. Argumentów w sporze nie wypowiada się całą istotą, logika walki wskazuje na częściowe ukrycie. Do walki wkracza to, co najsilniejsze; to, co najsłabsze, zostaje dobrze ukryte. W sporze nie ma zatem wątpliwości, bo one osłabiają protagonistę; często znikają też niuanse, gdyż mogą one grać na korzyść oponenta. W paradoksalny sposób uczestnicy sporu są monolitami, są zatem jednością. Pozorność tego paradoksu polega jednak na tym, że owe monolity stanowią tylko część ich Ja, reszta ukrywa się w okopach. Zamiast jedności jest więc wielość, złożoność Ja i podział na Ja wystawione do walki i Ja ukryte. To, co ukryte, zawiera nie tylko słabości, mogące doprowadzić do przegranej; w ukryciu może znajdować się też broń, która w decydującym momencie przechyli szalę zwycięstwa.

Spór jest formą przemocy, gdyż w sporze Ja chce przemóc Innego, pokonać go, zatriumfować. Spór jest więc grą, a celem gry jest zwycięstwo, a nie spotkanie Innego. Zwycięstwo to powrót do siebie samego, potwierdzenie siebie w swojej samowystarczalności. Stąd łatwo dojść do stwierdzenia, że spór jest formą nienawiści (podobnie jak rozmowa jest formą miłości). Wiele za tym przemawia, tak radykalne ujęcie zamyka jednak, jak sądzę, drogę do zrozumienia istoty sporu.

Według Bubera nienawiść jest ślepa, gdyż „można nienawidzić tylko część jakiejś istoty”¹⁸. Spojrzenie częściowe, uproszczone może więc doprowadzić do sytuacji, w której ów fragment Innego doświadczany przez Ja staje się

¹⁸ Tamże, s. 48.

przedmiotem nienawiści. Nienawiść polegałaby zatem na redukcji Innego do jakiegoś aspektu, zbioru przedmiotowych cech, których rozciągnięcie na całość Innego dawałoby przesłankę do zniechęcenia. Tak rozumiana nienawiść byłaby pochodną tej partykularności, która jest zapisana w logice relacji Ja–To. Nie oznacza to jednak, że każda relacja Ja–To jest nienawiścią. Nie jest też miłością, ale to nie oznacza jeszcze nienawiści. Buber pisze na przykład o ślepej miłości, miłości, która nie widzi całej istoty¹⁹. Ślepa miłość nie jest Relacją, zaślepienie partykularnego oglądu może zamknąć na zawsze drogę do Ja–Ty, ale ślepa miłość nie jest przecież nienawiścią.

Spór należy zatem do logiki świata Ja–To, jest jedną z form jego przejawiania się w naszym życiu. Jest partykularny, jest grą, jest walką. Czy jednak zawsze musi to oznaczać nienawiść? Być może zagrożenie nienawiścią jest w sporze większe niż gdziekolwiek. Dzieje się tak wtedy, gdy gra przestaje być grą-obok-życia, szermierką z przyjacielem, po której wraca się do Relacji, a staje się grą-na-śmierć-i-życie. Wówczas dochodzi w Ja do powstania iluzji: Ja bierze za całość część Innego, część jego istoty wystawioną do walki w sporze. W oczach Ja pewne poglądy i argumenty stają się Innym, znika w Innym wszystko, co nie mieści się w sporze. Wtedy poglądy te – wrogie, bo przeciwne poglądom Ja – rodzą nienawiść, a Drugi, utożsamiony z poglądami, staje się obiektem nienawiści. Synekdocha przemienia grę w nienawiść.

Ratunkiem przed nienawiścią w sporze jest ciągła świadomość jego umowności, jego tymczasowości. Świadomość gry, umowność sporu pozwalają ocalić możliwość Relacji. Zazwyczaj pojęcie gry kojarzy się z udawaniem; gra oddala od życia, gdyż jest obok życia, jest szczególnym przypadkiem „życia zamiast”. Nie ma w niej miejsca na prawdziwe relacje, wszystko bowiem przestaje obowiązywać po zakończeniu gry. Z wielu filozoficznych znaczeń pojęcia „gra” najważniejszy dla tych rozważań jest jego sens dialogiczny, który wypływa zresztą z potocznego rozumienia gry jako konwencji, udawania. Trafnie ujmuje to Józef Tischner, pisząc, że gra i jej prawa tym różnią się od etyki, że wynikają z umowy i nie chcą być niczym więcej: „[Zasady gry] wiążą graczy dlatego, że gracze tak właśnie postanowili”²⁰. W sporze jednak ta umowność pozwala ocalić to, co toczy się poza grą – życie wraz z jego otwarciem na Relację.

Tak jak rozważania Bubera ukazują istotę rozmowy w ujęciu dialogicznym, tak sens sporu ukazują znakomicie analizy Emmanuela Lévinasa. Partykularność relacji, jaką buduje spór, sprawia, że pomiędzy Ja a Innym pojawiają się różne sposoby i środki prowadzenia walki. Lévinas nazywa je retoryką. Demagogia, psychagogia czy pedagogia – wszystkie te środki służą do prze-

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Ks. J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 109.

chytrzenia Innego²¹. Retoryka, jak pisze Lévinas, zabiega o „tak” Innego, ma go nakłonić do przyjęcia punktu widzenia Ja. Walka toczy się więc o podporządkowanie Innego Ja, o zminimalizowanie jego inności. Każde kolejne „tak” Innego sprawia, że staje się on częścią Ja, traci swoją suwerenność. Spór i retoryka są zatem formami przemocy, są uprzedmiotowieniem Innego. Można próbować bronić logiki sporu, która sięga do retoryki, usprawiedliwiając stosowanie retoryki jego celem. Tym celem może być przecież prawda. Na przykład zadaniem pedagogii, której metody zawierają elementy przymusu (nakłanianie do porzucenia fałszywych wyobrażeń), jest odsłonięcie Innemu prawdy, wprowadzenie go w prawdę.

Lévinas twierdzi jednak, że szczytny cel nie może usprawiedliwić retoryki, ponieważ retoryka nie prowadzi do prawdy²². Retoryka jest bowiem niesprawiedliwością, a prawda może odsłonić się tylko w relacji z drugim człowiekiem, który przekracza poziom panowania i przymusu. Prawdziwa rozmowa „nie polega na patetycznej konfrontacji dwóch bytów uciekających od rzeczy i od innych ludzi”²³. (Roz)mową jest objawienie Twarzy, mówić to „ukazywać się, znacząc”²⁴. Dopiero relacja z Innym umożliwia prawdę. Lévinas wskazuje na relację mistrz–uczeń, która jest formą prawdziwej rozmowy. Trzeba najpierw przyjąć rozmówcę jako mistrza, dopiero wtedy możliwe jest doświadczenie prawdy²⁵.

Francuski myśliciel nie tylko sytuuje spór jako formę dyskursu w świecie relacji niedialogicznych, ale też odmawia mu możliwości odsłaniania prawdy. Krok po kroku ujawniają się tu podstawowe struktury sporu. Można bowiem zapytać na marginesie rozważań Lévinasa, czy warunkiem sporu nie jest przyjęcie Innego jako rozmówcy. Jeszcze bardziej niedialogiczny od sporu jest brak jakiegokolwiek relacji, kiedy Ja odmawia Innemu nawet prawa do zabierania głosu. Spór zakłada przecież – użyjmy potocznego wyrażenia – „elementarny szacunek dla rozmówcy”. Ci, którzy nie mają dla siebie nawzajem elementarnego szacunku, nawet nie dyskutują. Różne modi mowy zmieniają się zatem ze względu na relację, która łączy Ja z Innym: brak relacji to milczenie, nieobecność mowy; elementarny szacunek dla rozmówcy to spór; relacja Ja–Ty wydarza się w rozmowie i dochodzi do pełni w milczeniu we wszystkich językach świata. Oczywiście milczenie wrogości i milczenie miłości mają zupełnie inną naturę i podobieństwo między nimi jest akcydentalne.

Spór jest zatem tą formą obcowania z Drugim, w której Ja nie tylko dopuszcza relację z Innym (choć różną od Ja–Ty), ale też uznaje Innego za godnego przeciwnika. Fraza „elementarny szacunek do rozmówcy” może jednak oznaczać

²¹ Por. L é v i n a s, dz. cyt., s. 68.

²² Por. tamże, s. 68n.

²³ Tamże, s. 76.

²⁴ Tamże, s. 62.

²⁵ Por. tamże, s. 67.

bardzo różne postawy. Z jednej strony wyraża ona akceptację dla Drugiego jako rywala w sporze, z drugiej jednak zakłada, że owego rywala trzeba przekonać, że Inny nie posiada prawdy, trzeba mu więc tę prawdę pokazać lub narzucić, lub też przemycić ją za pomocą retoryki. Relacja sporu zakłada zatem asymetrię: Ja jest zwycięzcą już przed wejściem w spór, ponieważ posiada prawdę. Może wprawdzie do owej prawdy nikogo nie przekonać i w tym sensie ponieść porażkę, ale pozostaje zwycięzcą – w tej perspektywie przegranymi są zawsze ci, którzy nie mają prawdy. Zwycięstwo Innego polegające na tym, że nie dał się przekonać, jest w logice sporu jego porażką, trwaniem w świecie fałszywych przekonań.

FENOMENOLOGIA SPORU

Po wstępnym rozpoznaniu, jak rozmowa i spór ujmowane są przez tradycję dialogiczną, można przejść do próby fenomenologicznego pogłębienia samego pojęcia sporu. Wydaje się bowiem, że opis tego, co wydarza się w sporze, może odsłonić pewne ukryte warunki możliwości sporu oraz strukturę podmiotowości, która wchodzi w spór.

Ze wstępnych rozróżnień wynika, że spór nie jest rozmową, bo nie może nikogo przemienić: po zakończonej grze każdy wraca do swojego życia. Spór nie jest szansą na przemianę istnienia, na jakieś dobro. Jest grą, ma swoje zasady i metody, toczy się obok życia.

OBECNOŚĆ TRZECIEGO

Warto jednak postawić pytanie, czy w sporze, w którym uczestniczy Ja, protagonista, czyli Pierwszy sporu oraz Inny, rywal Ja, antagonist, czyli Drugi sporu, chodzi o przekonanie Innego? Pierwszy przekonuje Drugiego, Drugi się broni. Każdy wypowiada swoją prawdę, dwie prawdy ścierają się ze sobą. Spór jest grą, a gry kończą się wynikiem: ktoś dał komuś mata, ktoś wygrał, ktoś przegrał. Doświadczenie sporu i spierania się pokazuje jednak, że zasady orzekania zwycięstwa są tu bardzo nieostre. W sytuacji, kiedy Pierwszy używa najlepszych argumentów, a Drugi nie przedstawia żadnych kontrargumentów, Drugi mimo to może odejść ze słowami: „nie przekonałeś mnie”. Kto zatem ma orzekać o zwycięstwie? Po zakończonym sporze, nawet w przypadku braku kapitulacji drugiej strony, każdy przekonany jest o swojej racji, każdy odchodzi jako zwycięzca. Czy zatem spór nie jest jedynie grą w grę, zabawą, „udawaniem”, że gramy i że możliwe jest jakieś rozstrzygnięcie? Takie spojrzenie na sprawę radykalnie modyfikuje potoczne intuicje dotyczące sporu. Na czym zatem polega spór?

Można wskazać kilka powodów, dla których ludzie się spierają. Nie chodzi tu o powody psychologiczne – szkic ten nie jest przyczynkiem do „psychologii sporu” – lecz o to, co staje się istotą sporu, nawet jeśli nie jest do końca przez uczestników uświadomione.

Po pierwsze, można toczyć spór po to, by wygrać. Co jednak oznacza zwycięstwo? Przekonanie Drugiego? Przyjęcie jego kapitulacji? Zazwyczaj przecież spory pozostają nierozstrzygnięte, strony rozchodzą się bez werdyktu. To zawieszenie rozstrzygnięcia jest znamienne, być może stanowi istotowy moment sporu jako takiego.

Po drugie, można prowadzić spór, by grać, ćwiczyć retorykę i szermierkę słowną. Cel zewnętrzny jest wówczas nieistotny. Nikt nie wierzy w moc przekonywania, wiara w możliwość przekonania Drugiego wykracza bowiem poza logikę gry. Autentyczne przekonanie, a więc i pokonanie Drugiego, musi oznaczać przekroczenie gry w kierunku życia. Autentycznie pokonany Drugi nie pozostawia swojej porażki w miejscu gry, tylko przenosi ją na płaszczyznę życia – przyjmuje nową prawdę, prawdę Pierwszego. W pewnym sensie nie jest więc przegranym, lecz beneficjentem sporu, dzięki porażce doszedł bowiem do prawdy, zrozumiał swój błąd – tak jak liczni rozmówcy Sokratesa.

Po trzecie, można prowadzić spór po to, by lepiej zrozumieć swoje stanowisko i stanowisko Drugiego. Pierwotna intuicja, silne przekonanie, które człowiek nosi w sobie, zostają ujawnione w sporze nie tylko przed Drugim, ale też przed Pierwszym. Pierwszy, zmuszony do wypowiedzenia swojego poglądu i szukania argumentów na jego rzecz, zaczyna lepiej rozumieć to, co wcześniej zaledwie przeczuwał. W tym sensie spór jest formą myślenia, sposobem nadawania myślowego kształtu jakimś przed-myślowym przeblyskiem. W sporze Pierwszy może zrozumieć, że ów przeblysk tylko obiecywał prawdę i że po przemyśleniu problemu (do czego zmusza spór) on sam nie jest już w stanie dzielić ze sobą własnego stanowiska. Taką funkcję – choć niekoniecznie ujawniającą się podczas sporu – pełnił elenktyczny etap metody sokratejskiej. Sokrates uświadamiał rozmówcom, jak nieprzemysłane są ich poglądy i przekonania.

Po czwarte, można wskazać jeszcze jeden trop, wysnuty z przywołanej wcześniej nierozstrzygalności sporu. Jeśli bowiem w regułach gry, którą jest spór Pierwszego z Drugim, nie ma zasad orzekania o zwycięstwie, to pojawia się dość interesująca perspektywa: być może każdy spór jest toczony wobec Trzeciego, obecnego lub nieobecnego, i to on ma być trybunałem, który rozstrzyga. Zdarza się, że ten Trzeci jest obecny wprost: jako świadek potyczki spierających się, jako tłum mający później wyrazić swoje zdanie w głosowaniu czy jako orzekający w sądzie. Sala sądowa staje się areną takiego właśnie sporu – prokurator i adwokat spierają się ze sobą, ale jednocześnie nie zakładają wzajemnego przekonania się. To oni są Pierwszym i Drugim, ale celem walki nie jest przekonanie Pierwszego lub Drugiego. W sądzie zawsze jest

Trzeci: sędzia, ława przysięgłych lub zgromadzenie. W *Obronie Sokratesa* ateński filozof, wygłaszając swoje mowy, nie próbuje nawet zwracać się do oskarżycieli, lecz cały czas mówi do zgromadzenia. Broni się przed Anytosem i Meletosem, ale staje wobec zgromadzenia²⁶. To „przed” i „wobec” sporu jest niezwykle istotne. Wydaje się bowiem, że ów Trzeci jest tym, w o b e c którego toczą się spory. Stosunkowo łatwo wskazać przykłady sporów, w których Trzeci jest obecny, są jednak i takie, których uczestnikami i zarazem świadkami są tylko Pierwszy i Drugi. Gdzie zatem jest miejsce Trzeciego?

Najprościej byłoby pominąć rolę nieobecnego Trzeciego i przyjąć, że istnieją tylko spory, w których obecny jest Trzeci i te, w których biorą udział jedynie Pierwszy i Drugi. Takie podejście rodzi jednak wiele aporii i czyni sam spór niezrozumiałym. Jeśli bowiem Pierwszy zakłada, że właśnie on ma prawdę, to dlaczego oczekuje od Drugiego uznania? Skoro Drugi nie posiada prawdy, to dlaczego przyznanie przez niego racji Pierwszemu miałyby być znaczące? Jeżeli Pierwszy wie, że nie przekona Drugiego, to dlaczego wchodzi w spór, w którym (mimo przekonania o wyższości własnego stanowiska i argumentów) nie ma szansy na wygraną? Jeśli wreszcie Pierwszy nawet traktuje Drugiego jak równego sobie, to jaką może mieć nadzieję na rozstrzygnięcie sporu?

Trzeci wydaje się zatem wpisany w strukturę sporu, ponieważ nawet nieobecny pozostaje dopełnieniem jego logiki. Niekiedy Trzeci przyjmuje postać jakichś zobiektywizowanych zasad racjonalności, trybunału prawdy czy sprawiedliwości – spór toczy się wówczas w świetle tych idei; niekiedy zaś pozostaje domniemany, jak ukryty obserwator, który ma rozsądzić, kto w sporze wygrał. Faktyczny brak rozstrzygnięcia nie zmienia sprawy – spór toczony jest przez Pierwszego z Drugim wobec Trzeciego.

W koncepcji Lévinasa zakładana obecność Trzeciego pojawia się w samym sercu (Roz)mowy. Rozmowa „nie zaprasza do cichego porozumienia z drugim bytem, do relacji Ja–Ty, która sobie wystarcza i zapomina o całym świecie”²⁷, taka intymność Relacji byłaby niszcząca, a jej „potajemna miłość” byłaby przeciwieństwem tego, co w objawieniu Twarzy najważniejsze. Píše Lévinas: „W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością”²⁸. Trzeci jest obecny w spotkaniu, dlatego objawienie Twarzy i jej nagość mają taką moc – są wezwaniem ze strony całej ludzkości²⁹.

Trzeci staje się zatem figurą sprawiedliwości, która uwalnia Relację od zagrożonego niesprawiedliwością „zakochanego gruchania”. Przez retorykę,

²⁶ Zob. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Uczta*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 37-73.

²⁷ Tamże, s. 252. Pozwoliłem sobie na graficzną modyfikację cytatu, zastępując zwrotem „Ja–Ty” obecny w tekście zwrot „ja–ty”.

²⁸ Tamże, s. 252.

²⁹ Por. tamże, s. 253.

bez której nie istnieje, spór znajduje się po stronie niesprawiedliwości i walki. Może zatem ów domniemany Trzeci jest przebłyskiem ze świata Relacji, tęsknotą za tym, by spór nie był niesprawiedliwością, by owa walka znalazła jakieś usprawiedliwienie?

Wprowadzenie Trzeciego do sporu nie tylko dopełnia wewnętrzną logikę dyskursu, ale też daje nadzieję na pomost pomiędzy rozmową a sporem. Takie rozstrzygnięcie wymaga jednak wnikliwszego omówienia.

WEWNĘTRZNA POLIFONICZNOŚĆ PODMIOTOWOŚCI

Nieobecność Trzeciego w wielu sporach toczonych pomiędzy Pierwszym a Drugim pozwala wątpić w jego niezbędność. Skoro spory te się odbywają między dwoma uczestnikami, to może udział Trzeciego ma charakter akcydentalny? Istnieją jednak pewne fenomeny w doświadczeniu podmiotowości, które umożliwiają ujęcie tego problemu w innej perspektywie.

Michaił Bachtin w swojej książce poświęconej poetyce Dostojewskiego wprowadza nieco inne niż filozofowie spotkania rozumienie dialogu. Konsekwencje, które z tego rozumienia wypływają, pozwalają porównywać obydwie koncepcje na jednej płaszczyźnie. Píše Bachtin: „Istnieć – to znaczy dialogowo obcować z kimś”³⁰. Ta myśl stoi u podstaw jego koncepcji powieści polifonicznej, której twórcą i pierwszym pełnym przedstawicielem był właśnie Dostojewski. Bachtin pokazuje, że postaci Dostojewskiego nie tylko wchodzą w dialogi z innymi postaciami, ale też stanowią pole dialogów wewnętrznych, wewnętrznych rozmów i napięć, które budowane są przez równorzędne głosy. Ta wielogłosowość każdej postaci napotyka w dialogu wielogłosowość innych. W efekcie dialogi w powieściach Dostojewskiego, choć rozgrywają się między dwoma osobami, brzmią wielością zderzających się głosów.

Znakomitą analizę tego fenomenu przedstawia Bachtin na przykładzie sceny z *Braci Karamazow*, kiedy Iwan i Alosza rozmawiają o winnym zabójstwa starego Karamazowa. Na tym etapie opowieści Iwan jest przekonany, że ojca zabił Dymitr. Gdy zapytuje Aloszę, kto to uczynił, ten odpowiada bratu, że sam powinien to wiedzieć. Na to samo, powtórzone pytanie, odpowiada: „Nie ty zabiłeś ojca”³¹. Iwan nieruchomieje i dopytuje się, co Alosza ma na myśli, ten zaś powtarza: „Nie ty [...], nie ty”³².

³⁰ M. B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970, s. 381.

³¹ F. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 686.

³² Tamże, s. 687.

Jeśli Iwan jest przekonany o własnej niewinności, to dlaczego traci panowanie nad sobą? Bachtin znakomicie analizuje tę scenę. Iwan dobrze wie, że nie jest mordercą, a jednocześnie w wewnętrznym dialogu zadaje sobie pytanie, czy w jakiś sposób nie ponosi jednak winy, czy swoim działaniem nie przyczynił się pośrednio do śmierci ojca. Niewinność i rodzące się poczucie winy walczą w nim w dramatyczny sposób. I oto Alosza, uosobienie niewinności i prostolinijności, wypowiada słowa: „Nie ty zabiłeś”. Z pozoru są to słowa ocalające niewinność, skoro jednak padają, stwarzają kontekst, w którym postawiony zostaje problem winy i niewinności Iwana. W słowach brata Iwan odkrywa cień podejrzenia; zapewnienia Aloszy sugerują, że podejrzenie rzucone na Iwana istnieje, choć zostaje oddalone. Alosza w zewnętrznym dialogu przemawia wewnętrznym głosem Iwana – i to właśnie Iwana przeraża najbardziej. W dialogu biorą więc udział nie dwa głosy – Iwana i Aloszy – lecz cztery: Iwan niewinny i Iwan poczuwający się do winy oraz Alosza uznający niewinność Iwana i Alosza dopuszczający możliwość winy Iwana (dopiero w tym kontekście mają sens jego zapewnienia: „Nie ty zabiłeś”). Te głosy krzyżują się ze sobą – wypowiedziany głos Aloszy dotyka tajonego głosu Iwana. To, co niewypowiedziane staje się milczącą treścią i kontekstem rozmowy³³.

Ta scena nie jest jedynym tak zbudowanym dialogiem w twórczości Dostojewskiego, Bachtin pokazuje tę konstrukcję na wielu innych przykładach. Analizy te nie mają jedynie literaturoznawczego charakteru, według Bachtina Dostojewski oddaje przez dialogowość³⁴ wewnętrzną strukturę człowieka oraz jego dialogowy sposób istnienia w świecie. Koncepcja wewnętrznej polifonii stała się inspiracją dla całego nurtu psychologii³⁵. Dialogowość Ja pojawia się już w koncepcji daimoniona w *Obronie Sokratesa*, kiedy filozof mówi o wewnętrznym głosie odradzającym mu złe działanie³⁶. Najprostszym przykładem takiego „zdwojenia głosu” są dylematy moralne, konflikt sumienia i pragnień. Człowiek odnajduje w sobie głosy obce, które należą do niego samego, choć nad nimi nie panuje.

Bachtinowska koncepcja dialogowości Ja, której wyrazem jest polifoniczna powieść Dostojewskiego, dostarcza narzędzi do lepszej analizy problematyki

³³ Por. B a c h t i n, dz. cyt., s. 385n.

³⁴ W polskich tłumaczeniach tekstów Bachtina i w poświęconych im analizach pojawia się termin „dialogowość” w odniesieniu do wewnętrznie wielogłosowej i otwartej na dialog zewnętrzny struktury Ja. Konsekwentne stosowanie tego terminu pozwala uniknąć pomyłek. „Dialogiczność” oznacza – w tradycji filozofii spotkania – relacyjną strukturę człowieka.

³⁵ Koncepcję dialogowego Ja (ang. dialogical Self) rozwija Hubert J. Hermans. Na polskim gruncie problematyką tą zajmują się między innymi Piotr K. Oleś oraz Małgorzata Puchalska-Wasył. Dobrym wprowadzeniem w zagadnienie są: *Dialogical Self. Theory and Research* (red. P.K. Oleś i H.J.M. Hermans, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005) oraz praca Małgorzaty Puchalskiej-Wasył *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka* (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006).

³⁶ Por. P l a t o n, dz. cyt., 31 D, 40 B-C; s. 63, 71.

sporu, w szczególności zaś umożliwia uchwycenie fenomenu obecności Trzeciego. Wydaje się, że można zaproponować taki oto opis struktury sporu.

Naprzeciw siebie stają Pierwszy i Drugi, każdy z nich ma jakieś poglądy, niekoniecznie radykalne. Często nie są one do końca wypowiedziane, zawierają pewne intuicje i przekonania, czasem argumenty. Spór zmusza do wydobywania tego wszystkiego na jaw. Logika sporu polega na rozerwaniu jedności – wielość pojawia się zarówno pomiędzy Pierwszym a Drugim, jak też w każdym z nich. Spór doprowadza do radykalizacji stanowisk. Na potrzeby sporu Pierwszy radykalizuje swoje stanowisko, staje się reprezentantem poglądu, który wprawdzie może wypływać jego z prawdziwych przekonań, ale nie jest z nimi tożsamy (na przykład umiarkowany socjalista może w sporze stać się radykalnym socjalistą, a umiarkowany liberał – liberałem radykalnym). Proces zdwojenia dotyczy obydwu uczestników, wchodzi oni w grę, która nie rozgrywa się między Pierwszym a Drugim ale między Radykalnym Pierwszym a Radykalnym Drugim. Stają się reprezentantami określonych stanowisk i – podobnie jak adwokat i prokurator w sądzie – starają się konsekwentnie ich bronić. Poza sporem niekoniecznie muszą się z bronionymi stanowiskami zgadzać i do końca utożsamiać, ale jego logika i dynamika sprawiają, że stają się oni rzecznikami tak wykrystalizowanych idei. Nie mamy tu jednak do czynienia z prostym przeniesieniem sporu z relacji Pierwszy–Drugi na poziom ich radykalnych głosów. Radykalny Pierwszy atakuje bowiem nie Radykalnego Drugiego, a swoistą Karykaturę Drugiego, która wyłania się ze sporu. Radykalny Drugi jest silny, Karykaturalny Drugi słaby. Silny Pierwszy atakuje słabego Drugiego, to samo dokonuje się w przeciwnym kierunku. Mamy więc nie dwa, a sześć głosów. Rywale coraz bardziej oddalają się od siebie – procesy radykalizacji i karykaturyzacja sprawiają, że dystans rośnie.

Oderwanie się owych głosów od poglądów, z którymi utożsamiali się Pierwszy i Drugi przed sporem, może sugerować, że spór jest czystą grą, intelektualną rozrywką. Gdyby tak było, gdyby nie angażował on autentycznych przekonań Pierwszego i Drugiego, mimo pozorów walki nie stanowiłby zagrożenia dla dialogu. Retoryka, przemoc, walka – to wszystko nie miałoby znaczenia, gdyż spór nie byłby wypowiedzany całą istotą Ja osób zaangażowanych w dyskusję. Owa cząstka Ja, wytworzona na potrzeby sporu jako rozrywki, nie dotykałaby w ogóle istoty Ja. Wszystko byłoby pozorem: dystans, walka, przemoc. Ciężar sporu bywa jednak większy niż ciężar gry rozumianej jako czysta rozrywka. W samej jego strukturze, w tańczących wokół siebie coraz szybciej polifonicznych głosach, musi zatem znajdować się coś, co głębiej dotyka Ja. Spróbujmy owo coś uchwycić.

Poglądy Pierwszego i Drugiego przed sporem są bardziej zniuansowane niż w samym sporze. Każdy ma zapewne jakieś wątpliwości, pytania, które zadaje sobie samemu, każdy bywa nie do końca przekonany, widzi złożoność

problemów. Poprzez rozszczepienie się głosów niuanse te znikają, ale Pierwszy i Drugi nie znikają ze sporu, nie wycofują się zupełnie z gry. Dramatyczność sporu polega na tym, że obok radykalnych i karykaturalnych osób dramatu stoją też autentyczne osoby, ze swoimi wątpliwościami. Radykalny Drugi, wypowiadając argumenty przeciw Pierwszemu, nie tylko uderza w Karykaturalnego Pierwszego, ale także powtarza własnym głosem pewne argumenty, które nosi w sobie Pierwszy. Pierwszy sam nie użyje ich, bo wyklucza to logika sporu, ale odnajduje w nich samego siebie (podobnie tajony głos Iwana, zadający pytanie: „Czy ja nie jestem winny?”, zostaje boleśnie zraniony, gdy Alosza, wcielenie prostolinijności, mówi: „Nie ty zabiłeś”). Spór przestaje być grą, a staje się żywą walką, kiedy ciosy wymieniane są między radykalnymi i karykaturalnymi wersjami Pierwszego i Drugiego. Dokonuje się to poprzez ujawnienie tajonych głosów Pierwszego i Drugiego, które ranią już nie widmowego przeciwnika, tylko prawdziwego człowieka. Wypowiedziany głośno zarzut, konsekwentnie ujawniona wątpliwość – to wszystko zwiększa dystans nie tylko między graczami, lecz między osobami.

Czego zatem dotyczy walka? Prawdziwy spór ma dwa poziomy. Na jednym, widocznym, reprezentanci jakiejś idei walczą na argumenty, za pomocą retoryki, z reprezentantami idei przeciwnej. Jednocześnie pod pancierzem gracza żyje dialogowe w swej strukturze Ja, niewidoczne na arenie sporu. Zewnętrzne rozstrzygnięcie sporu staje się nieistotne, może jedynie stanowić trofeum w grze. Spór nie kończy się jednak w momencie przyznania racji czy zakończenia wymiany ciosów, ma bowiem możliwość spowodowania przemiany uczestników, która dokonuje się w tym wewnętrznym napięciu każdego z nich.

Być może to jest miejsce Trzeciego w sporze – tego, wobec którego spór jest toczony. Ostatecznie Trzecim stają się Pierwszy i Drugi. Ich radykalne wersje wytworzone na potrzeby sporu przejmują rolę walczących, każdy z nich natomiast, z dystansu, obserwuje i wydaje sąd. Ostatecznie to, co rozgrywa się na arenie sporu, to co widoczne i wypowiedziane, jest tylko środkiem dla wpisanego w spór Trzeciego. Tak Pierwszy, jak i Drugi stają się ukrytym Trzecim – tym, który rozstrzyga, choć zachowuje swój osąd dla siebie. Każdy z nich jest bowiem kimś innym niż gracz, którego rolę odgrywa w sporze.

SPÓR A PRAWDA

W tradycji dialogicznej, jak zostało już powiedziane, rozmowa jest nie tylko sposobem wydarzania się spotkania, formą zaistnienia relacji Ja–Ty, ale też miejscem, gdzie pojawia się prawda. Czas zatem zmierzyć się z obecnym w tych rozważaniach pytaniem: Czy w sporze jest miejsce na prawdę?

Z pozoru wydaje się, że odpowiedź na to pytanie będzie negatywna. Jeśli bowiem spór jest walką, rodzajem przemocy, jeśli chodzi w nim o wygraną, to nie może w nim zarazem chodzić o prawdę. Akcydentalnie wygrana może się zbiegać z prawdą, ale w sytuacji konfliktu prawdy i wygranej prawda schodzi na drugi plan. Głosy uczestniczące w sporze: atakujący Radykalni i broniący się Karykaturalni, nie są nośnikami prawdy. Ich stanowiska są wykrzywione, spolaryzowane logiką „rozkręcającego się” coraz bardziej sporu niezależnie od tego, gdzie jest prawda.

Odmówienie sporom jakichkolwiek roszczeń do prawdy byłoby jednak nieporozumieniem. Spór może bowiem stać się środkiem odsłaniania prawdy, ale wymaga to wiele wysiłku od jego uczestników. Jeśli Pierwszy i Drugi nie zatracą się w swoich walczących głosach, mogą dostrzec prawdę, która pojawia się gdzieś pomiędzy. Podobnie jak adwokat i prokurator, niezależnie od konsekwentnie prowadzonych linii oskarżenia i obrony, mogą dotrzeć do prawdy o tym, co się faktycznie stało. Spór, poprzez krystalizację stanowisk, radykalizację poglądów i ich karykaturę, potrafi odsłonić prawdę, odrzec ją z zasłoni i pomóc ją zobaczyć. Gdzie jednak ona się znajduje? Nie w żadnym z uczestników, nie w żadnym z głosów. Jeśli spór jest cyklonem, to prawda może pojawić się w jego oku. Jeśli zobaczymy spór poprzez metaforę tańca – spierający się są jak para wirująca w tańcu, spleceni uściskiem, ale z każdym okrążeniem coraz bardziej ciężący na zewnątrz – to prawda znajduje się gdzieś pomiędzy nimi, staje się punktem, wokół którego wirują.

W pewnym sensie można więc powiedzieć, że prawda może odsłonić się dzięki sporowi, dzięki walce. Spór jest relacją Pierwszego i Drugiego, jakiegoś Ja i jakiegoś Innego, a zatem prawda, jeśli pojawia się w sporze, pojawia się dzięki Innemu – bez Innego i bez sporu Ja nie zdołałby owej prawdy samo uchwycić. Oczywiście, karkołomne i niepotrzebne byłoby przekonywanie, że prawda w sporze, która przychodzi – choćby pośrednio – dzięki Innemu, jest tą samą prawdą (Roz)mowy, o której pisał Lévinas. Według kryteriów francuskiego myśliciela spór pozostaje retoryką i niesprawiedliwością; Pierwszy i Drugi zakładają maski zamiast odsłonić Twarze. Mamy tu zatem do czynienia z innym wymiarem prawdy, którą może dostrzec każdy uczestnik sporu. Nie chodzi o lepsze zrozumienie samego siebie, o możliwość usłyszenia swojego głosu, lecz o wystawienie danej prawdy na próbę, wydanie jej na pastwę sporu.

W sporze łatwo się zatracić, łatwo utożsamić się ze swoim graczem, Radykalnym Pierwszym lub Radykalnym Drugim. Wtedy Ja pozostaje na poziomie wielogłosowości, a więc rozbitcia. Owa zradykalizowana prawda nie jest wypowiediana całą istotą, a jedynie jej częścią, która uzurpuje sobie prawo do całości i która zaczyna całością władać. Owo polifoniczne rozbitcie może się na powrót scalić. Ta przywrócona jedność nie jest jednak jednością sprzed sporu, została bowiem zbudowana na nowo, zmieniona przez sam spór. Można wtedy,

już poza tanecznym wirym sporu, wypowiedzieć wobec siebie i Drugiego odkrytą prawdę, choćby jej wypowiedzenie oznaczało przyznanie się do porażki. Coś, co na poziomie gry jest porażką, na poziomie Ja może być zwycięstwem. Uczestnik sporu jest rozbity, logika sporu rozbija go na głosy – każde wejście w świat Ja–To rozbija człowieka³⁷. Jedności nie odzyskuje się zatem w świecie Ja–To, dopiero prasłowo „Ja–Ty”, wypowiedziane całą istotą, przywraca jedność. Działanie całej istoty znosi działania cząstkowe³⁸.

Powyższe analizy stanowią zarys czegoś, co można w przyszłości rozwinąć w „dialogiczną fenomenologię sporu”. Stanowią one próbę ukazania, jak spór, który zostaje skrajnie przeciwstawiony rozmowie, może być sposobem dochodzenia do spotkania i prawdy. Oczywiście, istnieją niedialogiczne ujęcia sporu, które wprost pokazują go jako środek do oczyszczania poglądów, szukania argumentów i ostatecznie zbliżania się do prawdy, a nie oddalania od niej. W zaprezentowanych tu rozważaniach mamy jednak na uwadze prawdę, która przychodzi poprzez Innego, a nie niezależnie od niego. W takim ujęciu Inny nie może być tylko środkiem do osiągnięcia celu, jakim jest prawda, gdyż wówczas stałby się tylko figurą obrazującą dialog Ja z samym sobą. A zatem Inny byłby de facto zbędny. Rola Innego w dialogu buduje fundamentalne napięcie pomiędzy filozofią dialogu a filozofiami niedialogicznymi; dla jego uchwycenia istotne i niezbędne jest zrozumienie zmiany, która zachodzi w podmiotowości pomiędzy Ja z relacji Ja–To a Ja z relacji Ja–Ty.

Wydaje się także, że uzyskane na drodze powyższych analiz i opisów rezultaty (stwierdzenie obecności Trzeciego, wewnętrznej polifoniczności podmiotowości i wskazanie miejsce prawdy w sporze) mogą stanowić zaczątek dalszych badań nad dialogiczną fenomenologią sporu.

³⁷ Por. B u b e r, dz. cyt. s. 44.

³⁸ Por. tamże, s. 45.