

Anna Orlikowski
Bergische Universität Wuppertal

Wartość obcości. Fenomenologia obcego i motywy etyki przednormatywnej

W nawiązaniu do fenomenologicznych debat o intersubiektywności, o międzycieleśności, o etyce oraz o interkulturowości rozwija Bernhard Waldenfels „fenomenologię obcego” (*Phänomenologie des Fremden*). Obcość jest tutaj podkreślana jako fenomen graniczny (*Schwellenphänomen*), który wkrada się w sferę codzienności i narusza znane zasady racjonalności. W tym przypadku mówimy o radykalnej obcości; ona odróżnia się gradualnie od obcości tylko codziennej lub strukturalnej.

Liczne publikacje Waldenfelsa, jeszcze w latach 80. ubiegłego wieku, odgrywały ważną rolę mediatorską między fenomenologią niemiecką i nowymi szkołami fenomenologii we Francji¹. Jego tłumaczenia i recepcja prac francuskich filozofów XX w.: Merleau-Ponty’ego, Ricouera, Levinasa i in. – mają do tej pory duży wpływ na dyskursy kształtujące nowe relacje w fenomenologii niemiecko-francuskiej. Prowadząc intensywną dyskusję z tymi autorami, podjął się następnie próby opracowania własnej innowacyjnej koncepcji, która akcentuje obcość jako fenomen centralny i wzorcowy w zakresie badań fenomenologicznych.

Zapoczątkowane w latach 90. studia na ten temat są rozproszone w licznych publikacjach; znajdujemy także zarysy „fenomenologii obcego” w książkach: *Der Stachel des Fremden* (1990), *Topographie des Fremden* (1997), *Bruchlinien der Erfahrung* (2002) i w końcu *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (2006), gdzie Waldenfels wprowadza w główne aspekty myślenia według obcego².

Niniejszy tekst nawiązuje do Waldenfelsa fenomenologii obcego; część pierwsza koncentruje się na pojęciu doświadczenia w sensie fenomenologicznym.

¹ B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987.

² B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990; *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997; *idem*, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002; *idem*, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006 (*idem*, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009).

Jest z tym związany również temat cielesności, która jest paradygmatem w stosunku do obcego. W ostatniej części zostanie przedstawiona koncepcja etyki responsywnej. W badaniach nad problemem doświadczenia obcego ważne pozostaje pytanie, jak można pod względem metodologicznym „podejść do obcego, nie neutralizując ani nie negując” jego wpływu, albo – jak uznać jego wartość.

1. W sieci doświadczenia

Analizując pojęcia, które stanowią podstawy fenomenologii, jak doświadczenie obcego (*Fremderfahrung*), konstytucja obcego (*Fremdkonstitution*), percepcja obcego (*Fremdwahrnehmung*) i subiektywne akty uwagi – podkreśla Waldenfels ich związek oraz nadrzędne znaczenie względem tematyki obcości. Poruszony zostaje również problem intencjonalności, że **coś** rzeczywistego powiązane zostaje z *c z y m ś*, czyli zostaje rozumiane w określonym znaczeniu i sensie³. Wychodząc od tego, przekreśla wszelkie doświadczenie obcego, formułę „coś jako coś”, przekraczając próg danego porządku: „Własne powstaje w ten sposób, że coś mu się wymyka, a to, co [...] się wymyka, jest dokładnie tym, czego doświadczamy jako obce i heterogeniczne”⁴. Czyli dostęp do tego, co obce, otrzymujemy w ramach naszego doświadczenia z czymś, co przekracza nasze określenia i oczekiwania.

Powołując się na definicję Husserla, który mówi „o dostępności czegoś niedostępnego, o przynależności w nieprzynależności, o niezrozumiałości w zrozumiałości”⁵ – podkreśla Waldenfels paradoksalność dostępu do obcego. Ten paradoks nie zmniejsza się też przez to, że obcość zostaje powiązana z własnym i nie jest nigdy fenomenem oddzielnym od innych:

[...] własne jest splecione z obcym, to znaczy to zarazem, że obce zaczyna się w nas samych, a nie poza nami, albo, wyrażając to w inny sposób: znaczy to, że nigdy nie jesteśmy w pełni u siebie.⁶

Ale szczególnie to, co wymyka się naszemu dostępowi, stanowić będzie znaczącą wartość dodaną (*Mehrwert*), która nie jest redukowalna do normatywnych relacji i efektów.

Gdyby doświadczenie obcego było czymś, co wywołujemy w sposób celowy i metodyczny, to obce znowu byłoby rezultatem pochodzącym z naszych własnych przedsięwzięć i podlegającym naszym własnym miarom. Obce, które sprawia, że tracimy panowanie nad sobą i przekraczamy granice danego porządku, nie może być czymś, co samodzielnie wywołujemy.⁷

³ Por. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 32.

⁴ *Ibidem*, s. 16.

⁵ *Ibidem*, s. 113. Por. E. Husserl, *Husserliana* (Hua), Bd. XV, s. 631.

⁶ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 116.

⁷ *Ibidem*, s. 128-129.

W fenomenologii Husserla termin „doświadczenie” wskazuje na fakt świadomości przedmiotowej, która implikuje dostęp do świata przedmiotów i doświadczeń zarówno na poziomie codziennego obchodzenia się z nimi, jak i na poziomie wiedzy naukowej. Jednakże na skutek krytyki metod obiektywizacji, którą formułuje Husserl w rozprawie *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936)⁸, zostaje podkreślane doświadczenie przed-predykatywne. W zainicjowanej metodzie fenomenologicznej wprowadzenie pojęcia „świata życia” (*Lebenswelt*) jest próbą odejścia od interpretacji idealistycznej, drugorzędnej w stosunku do perspektywy życia jako bezpośredniego doświadczenia.

Husserl przemyślał przedpredykatywne procesy doświadczenia w sposób szczególnie, gdyż tutaj powstaje porządek rzeczy, jeszcze przed wszelkim wyraźnym Tak i Nie. Podobnie musimy wyjść od procesów prenORMATYWNYCH, które bynajmniej nie dadzą się zaliczyć do samego tylko „udostępniania świata”, a więc do otwierania możliwości sensu, lecz nachodzą nas i do nas apelują.⁹

Doświadczenie nie może być tu pojęte jako suma doświadczeń życiowych. Próba fenomenologicznej interpretacji tego pojęcia podkreśla pojmowanie doświadczenia jako wydarzenia, które poprzednie nasze przekonania przekreśla – tak formułuje to Tengelyi w pracy *Erfahrung und Ausdruck (Doświadczenie i ekspresja)*¹⁰. W tym sensie coś nowego wnika do świadomości. To „nowe” nie dotyczy naszej wiedzy, lecz wkracza w nasze życie jako syngularne wydarzenie, które wpisuje się do naszej indywidualnej historii¹¹. Jednak syngularność nie znaczy, że chodzi to o przypadek jednostkowy:

Raczej chodzi o syngularność wydarzeń – jak podkreśla Waldenfels – które występują jako takie wtedy, gdy odbiegają od zwykłych wydarzeń i umożliwiają inne widzenie, myślenie i działanie.¹²

Takie wydarzenia mogą dotyczyć nie tylko życia jednostek, lecz zarówno fundują nowy sens, nowy porządek symboliczny w życiu całych narodów i kultur. Przykładem takiego rodzaju mogą być przemiany w państwach Europy Środkowej i Wschodniej z 1989 r., która nie tylko zmieniła system polityczny i bieg historii, lecz wpisała się bezpośrednio w biografię jednostek. Wydarzenia tego rodzaju są nieintencjonalne; Waldenfels wskazuje na ich patyczny charakter. Bowiern patos

⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. W. Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, Husserliana VI.

⁹ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 44.

¹⁰ L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Springer, Dordrecht 2007, s. 9.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 9: „Das Neue, das hier mit der Erfahrung aufkommt, betrifft hier nicht sosehr unseren Wissensgehalt, als vielmehr den Vollzugssinn des Gewußten. Es ist kein Wunder, wenn ein derartiges Ereignis einem nicht selten ins Lebendige schneidet. Daraus wird verständlich, weshalb eine Erfahrung, die man macht, einen Ausdruck in der ersten Person des Singulars erfordert. Sie ist ein eigens erlebtes Ereignis, das sich jeweils dem Zusammenhang einer Lebensgeschichte einfügt”.

¹² B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 60.

neguje tę strukturę, że „coś jest rozumiane i tłumaczone jako coś”; zarazem patos oznacza „coś więcej i coś mniej, wymyka się alternatywie przyczynowości i intencjonalności we wszystkich jej tradycyjnych formach”¹³. Coś się przydarza i doświadczamy intensywności życia, która poprzedza procesy rozumienia czy interpretowania. Struktura patyczna zawiera różne stopnie intensywności w znaczeniu „afektywnego reliefu” (Husserl).

Spoglądając z takiej perspektywy na doświadczenie obcego ujawnia się różnicowanie obcości i inności, które staje się ważnym argumentem w koncepcji Waldenfelsa: każdy obcy jest inny, jednak nie każdy inny jest zarazem obcy. Obce występuje w formie niedostępności oraz nieprzynależności:

[...] niedostępności jakiegoś określonego obszaru doświadczenia i sensu oraz nieprzynależności do jakiejś grupy. W pierwszym przypadku coś jest dla mnie albo dla nas obce, w drugim to i nni są dla mnie albo dla nas obcy, i na odwrót.¹⁴

Mimo, że obcość jest „hiper-fenomenem”, który się wymyka ścisłym określeniom, Waldenfels wprowadza rozróżnienie postaci obcego jako stopniowalność, która jest zależna od danego kontekstu. W tym sensie formułuje: „ile porządków, tyle obcości”¹⁵. Czyli obcość odnosi się do naszego porządku i występuje na jego tle w postaci obcości codziennej, strukturalnej lub radykalnej.

Każde doświadczenie obcego jest i pozostaje [...] doświadczeniem kontrastu, wprowadzającym obce w grę nie wprost. Zanim obce wystąpi jako temat, daje się zauważyć jako zaniepokojenie, zakłócenie, wzburzenie, które w zdziwieniu albo zaniepokojeniu przyjmuje różne odcienie afektywne. [...] Obcość można na różne sposoby opisywać bez nazywania rzeczy po imieniu, także jako początek, którym nie władamy.¹⁶

W życiu codziennym doświadczamy obcego w ramach danego porządku, najczęściej nie pozostaje zauważony, ponieważ nie dziwi nas „obcość przechodniów na ulicy, z którymi możemy porozumieć się w codzienny sposób. [...] Poruszamy się tu w horyzoncie swojskości, nawet gdy wciąż odkrywamy w nim puste miejsca”¹⁷. Oczywiście faktu innej osoby realizuje się w praktykach uwagi pod względem normalności. Dopiero z pojawieniem się „obcości strukturalnej”, tzn. gdy coś lub ktoś narusza określony porządek lub wskazuje na coś poza tym określonym porządkiem, zwiększa się wrażenie obcości. Jest to spostrzeżenie, że np. „obcy język, którego nie rozumiemy, obcy rytuał, albo nawet tylko wyraz śmiechu, którego sens i funkcja jest nam nieznana”¹⁸. Czyli kontrast naszego codziennego doświadczenia i sfery swojskości ujawnia różnorodne oblicza obcości.

¹³ *Ibidem*, s. 40.

¹⁴ *Ibidem*, s. 113.

¹⁵ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 30.

¹⁶ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 123.

¹⁷ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, s. 33.

¹⁸ *Ibidem*, s. 33-35.

Lecz obce nie ma swego źródła jednostronnie w kategoriach zewnętrznych, tylko odzwierciedla obcość, która zaczyna się w nas samych jako cielesne samowymykanie się¹⁹. Relacje między mną a innymi są charakteryzowane tym odstępem, który jest ugruntowany cielesnie. Waldenfels odróżnia radykalną obcość od codziennej. Radykalna forma obcości dotyczy

[...] tego wszystkiego, co pozostaje poza wszelkim porządkiem i stawia nas wobec wydarzeń, które podają w wątpliwość nie tylko jakąś określoną interpretację, lecz samą „możliwość interpretacji”.²⁰

Myślmy tu o takich doświadczeniach granicznych, jak erotyka, upojenie, sen czy śmierć, które przełamują bieg rzeczy, także porządek czasu i przestrzeni: „Radykalnie obce jest dokładnie to, czego nie mogą z góry antycypować żadne subiektywne oczekiwania ani transsubiektywne warunki możliwości”²¹. Ksenologia Waldenfelsa jest próbą fenomenologicznego dostępu do sfery doświadczenia i do jego różnorodnych splecień. Umożliwieniem dostępu do świata życia (*Lebenswelt*) jest cielesność, która jest ściśle powiązana z fenomenem obcości.

2. Paradygmat cielesności

Istotnym elementem naszego doświadczenia i zarazem konstytutywnym faktem naszej egzystencji jest cielesność. Paradygmat ciała wskazuje bezpośrednio na jego podwójną egzystencję jako podmiot i przedmiot. Nawiązując do tego faktu wprowadza Husserl pojęcie „(der) Leibkörper”, czyli cielesnej bryły, która podkreśla ową równoczesność perspektyw podmiotu i przedmiotu. Język niemiecki rozróżnia pojęcie *Körper* od pojęcia *Leib*. *Der Körper* to bryła jako ciało obiektywne i przedmiot z punktu widzenia innej osoby; *der Leib* to subiektywna perspektywa na własne ciało oraz doświadczenie cielesne:

Złożona istota cielesnej bryły [*Leibkörper*] zawiera w sobie nie tylko przeżywane ciało, za pośrednictwem którego spostrzegamy rzeczy i manipulujemy nimi, w którym wyrażamy się i poprzez które nawzajem na siebie oddziałujemy, lecz zawiera w sobie także aparat fizjologiczny [...].²²

Fenomenologia ciała, która ma swoje źródło w myśleniu Husserla, została rozszerzona przez badania Merleau-Ponty’ego i w obszarze fenomenologii francuskiej. Uzyskane w *Fenomenologii percepcji*²³ (*Phénoménologie de la per-*

¹⁹ Zobacz B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 24. Waldenfels mówi też, że obcość zaczyna się we własnym domu: „Odniesienie do obcego tkwiące w odniesieniu do samego siebie wyjaśnia, że nikt nie jest po prostu tym, kim (on albo ona) jest; zrywa ono ów łańcuch samopodwojeń, które pojawiają się – przy zmiennych założeniach – tak u Husserla, u Merleau-Ponty’ego, jak i u Foucaulta i Luhmanna”.

²⁰ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, s. 33.

²¹ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 26.

²² *Ibidem*, s. 80.

²³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.

ception, 1945) szczegółowe analizy ciała ugruntowały ten nowy nurt myślenia, którego istotnym tematem jest podmiot wcielony. Trzeba jednak podkreślić, że doświadczenie cielesne i jego znaczenie w y k r a c z a p o z a d o ś w i a d c z e n i e c i a ł a; tak jak Waldenfels słusznie stwierdza, że „doświadczenie ciała zakładałoby cielesność doświadczenia”²⁴. Dopiero ciało jako fizjologiczny nośnik umożliwia człowiekowi relacje ze światem. Fenomenologia to przede wszystkim dojście do pre-reflektywnego doświadczenia, które jednak nigdy nie zostanie do końca zreflektowane. Cielesność doświadczenia i jego patyczna struktura stanowią szczególnie wymiar bytu ludzkiego. Ta perspektywa okazuje się bardzo istotna w związku z odniesieniami intersubiektywnymi.

Dalszym ważnym punktem widzenia jest myślenie topologiczne, w tym sensie, że każdy podmiot wcielony podlega określonej lokalizacji. Topologia ciała jako konkretne „Tu” podmiotu wskazuje na fundamentalną niezgodność perspektyw własnego ciała i ciała innego jako topologiczne „Tam”. Problem percepcji innego w definicji Husserla jako „dostępności czegoś niedostępnego” prowadzi do metodologicznej procedury przeniesienia – tzw. *Appräsentation*. Czyli własny wizerunek i tożsamość są transferowane na obce ciało, uznając je za inny podmiot na zasadzie analogii. Międzyludzkie odniesienia są umożliwieniem tego, co tytułujemy słowem „obiektywność”, tak przynajmniej rozumie Husserl sens intersubiektywnych procesów. Wzucie (*Einfühlung*), w jego rozumieniu jako rodzaj operacji umysłowej, nie może być pojmowane jako rodzaj empatii (w sensie psychologicznym). Dzięki wzuciu możliwe staje się z r o z u m i e n i e d r u g i e g o z e w z g l ę d u n a a s p e k t y t k w i ą c e w o d n i e s i e n i u d o s i e b i e s a m e g o. Między mną a innymi jest także możliwe odtworzenie wartości wyznawanych przez innych lub rozpoznawanych w sytuacjach odmiennych od mojej. Problemem jednak jest to, że te procesy konstytuujące obcego wskazują na nie-koincydencję, czyli na niepełną konstytucję, która figuruje w fenomenologii ciała u Merleau-Ponty’ego i odnosi się krytycznie do metody Husserla. Również Waldenfels podkreśla, że „[t]ego niepokrywania się nie należy rozumieć jako braku”, lecz w nim odzwierciedla się „sposób bycia naszego ciała jako istoty, która odnosi się do samej siebie i zarazem sobie samej się wymyka”²⁵.

Potwierdzając to, że istota cielesna „nigdy nie jest w pełni siebie”²⁶, co dokładniej znaczy, że „[n]ikt nie ma w pełni dostępu do swych uczuć i popędów, swych językowych form wyrazu i nawyków kulturowych, nikt w pełni nie przynależy do swej kultury” – wprowadzamy rewizję pojęcia braku: „Brakiem byłoby to tylko wtedy, gdybyśmy wyszli od zupełnej samoprzejrzystości istoty składającej się tylko z tego, co sama z siebie uczyniła”²⁷. A więc w pewnym sensie można

²⁴ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 67.

²⁵ *Ibidem*, s. 76.

²⁶ *Ibidem*, s. 65.

²⁷ *Ibidem*, s. 116-117.

nazwać każde dotarcie do konsensu sukcesem lub cudem rozumienia. Gdyż procesy doświadczania, zrozumienia i uznania obcego prowadzą do pewnego nadmiaru nieprzejrzystości, co jest źródłem problemów konstytucji podmiotu: „Istnieje sens, ale nie jeden jedyny sens; sens rozkwita na tle bez-sensu”²⁸ – stwierdza Waldenfels, powołując się tu na myśl Merleau-Ponty’ego. „Obcość okazuje się nadmiarem, przerażającym zastane warunki sensu i prawidłowości i odbiegającym od nich; w ogóle wyłania się ona tylko w postaci takiego przerażania i odbiegania”²⁹. Figura nadmiaru jest ściśle związana z międzycieleśnością, która zmienia relacje konstytucji w tym sensie, że „własne i obce spletają się ze sobą, że każdy z nas uczestniczy w splocie stosunków społecznych”³⁰. Spłot powiązań nie redukuje odniesień do określonych kategorii lub własności, ten termin *Verflechtung* stoi w opozycji do tradycyjnego myślenia i wprowadza nowy wymiar „pomiędzy”:

To „pomiędzy” oznacza nie tylko fenomen nowego rodzaju, lecz także nowego rodzaju organizację, albo, jak powiedziałby Husserl, logos fenomenów. Chodzi o sieć relacji, w której istnieją punkty węzłowe, złącza i drogi połączeń, ale nie ma stacji centralnych.³¹

Myślenie według cielesności rehabilituje procesy prereflektywne doświadczenia, które nie przebiegają liniowo; ich spontaniczna organizacja wyłania przesunięcie sensu jako zróżnicowanie.

Fenomenologiczny dostęp do cielesności jako metoda *epoché* powstrzymuje się od oceniania ciała, nie uwzględnia jego estetycznych lub normatywnych wartości; spojrzenie na obce ciało ma metodologiczny charakter. Jednakże procesy konstytucji na podstawie międzycieleśności – w ujęciu sformułowanym przez Merleau-Ponty’ego – nie przebiegają neutralnie, ponieważ nie obcuje z innymi na jednej i tej samej płaszczyźnie.

To nie neutralny ktoś trzeci, pozbawiony ciała, płci i wieku, odróżnia mężczyzn od kobiet, dorosłych od dzieci, to nie transnarodowy czy transkulturowy trzeci odróżnia Niemców od Francuzów czy Europejczyków od Azjatów. To raczej Niemcy się odróżniają od Francuzów, tak jak istoty żeńskie się odróżniają od męskich [...]. Ten, kto się odróżnia, stoi po jednej stronie, obce jako to, od czego się on odróżnia, po przeciwnej. Odniesienie do obcego tkwi w tym wymykaniu się obcemu. Fakt, że ta asymetria ulega zdwojeniu albo zwielokrotnieniu, bynajmniej nie pociąga za sobą symetrii.³²

Ksenologia Waldenfelsa otrzymuje rysy topologii: jest próbą umiejscowienia obcości, które istnieje poza zakresem własnego. Rozróżniając aspekty miejsca,

²⁸ *Ibidem*, s. 34.

²⁹ *Ibidem*, s. 122-123.

³⁰ *Ibidem*, s. 86. Zobacz też: „inni jawią się we mnie i po mojej stronie” (s. 87) a nie naprzeciw mnie. Taka perspektywa relacji przekreśla klasyczne dualizmy.

³¹ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, s. 90.

³² B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 23.

posiadania i sposobu Waldenfels charakteryzuje w swej *Topografii* obce wobec własnego. Różnica topograficzna jako orientacja wobec ciała obcego stanowi istotny modus ludzkiego bytu w świecie. Jednak wartość „obcego” musi być bezwzględna – bez jego uprzedmiotowiania; taka, by każda ze stron została pojęta w pełni swego istnienia.

3. Perspektywy etyki responsywnej

W naszkicowanej teorii obcego zostały poruszone tematy porządku, patosu, ciała i doświadczenia. W tym zwielokrotnieniu dostępu do obcego można go też uznać za *h i p e r f e n o m e n*, który przekracza granice własnego zjawiska³³. W jakim sensie możemy doświadczać innego? „Pytanie o rodzaj doświadczenia, w którym pojawia się obce, nie da się oddzielić od [...] pytania, [...] jak wychodzimy owemu obcemu na przeciw”³⁴.

Waldenfels rozwija, szczególnie w pracy *Antwortregister* (1994)³⁵, teorię responsywności, która nawiązując do filozofii Lévinasa³⁶, zawiera motywy etyczne: „Etyka responsywna [...] jest wszelako posadowiona głębiej niż filozofia moralności, od początku powołująca się na przykazania, prawa czy wartości”³⁷. Interesuje go nie tylko fenomenologiczna analiza obcego, jak wyjawia się i gdzie umiejscawia się obce, lecz zarówno „[j]ak można podejść do obcego nie neutralizując ani nie negując, już przez sam sposób obchodzenia się z nim, jego skutków, wyznań i roszczeń”³⁸. Doświadczenie obcego, w jego radykalnej formie jako coś, co nas szokuje, zdumiewa, rzuca nam wyzwanie – „wymaga responsywnej formy fenomenologii”³⁹. Co można rozumieć pod określeniem „responsywna fenomenologia” i w jakim sensie Waldenfels rozwija etykę responsywną?

Wyrażenie „responsywność” pochodzi od *response* (‘odpowiedź’) i oznacza „zdolność udzielania odpowiedzi”; w tym znaczeniu powołuje się Bernhard Waldenfels na Kurta Goldsteina i na jego niebehawiorystyczną etnologię⁴⁰. Waldenfelsa koncepcja responsywności wychodzi od tego, że „[o]dpowiadanie jest czymś więcej niż tylko zachowaniem się ukierunkowanym na sens i stosującym się do reguł”⁴¹. Czyli odnosi się ona do fenomenologicznej analizy doświadczenia,

³³ Por. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, s. 18.

³⁴ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 53.

³⁵ B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994 (²2007).

³⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998 (2014²).

³⁷ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 53.

³⁸ *Ibidem*, s. 5-6.

³⁹ *Ibidem*, s. 55.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 54.

⁴¹ *Ibidem*, s. 58.

uwzględniając „dwoistość odpowiedzi” jako (1) wydarzenia odpowiedzi oraz (2) jej treści. Lecz głównym zadaniem responsywnej fenomenologii pozostaje obce roszczenie, które domaga się szczególnego rodzaju logiki odpowiedzi:

To roszczenie oznacza dwie sprawy: mianowicie skierowany do kogoś apel, oraz odnoszącą się do czegoś pretensję. Swoistość obcego roszczenia polega na tym, że obydwie formy roszczenia łączą się ze sobą. W roszczeniu, które do mnie dociera, wysuwane jest roszczenie, które czegoś ode mnie żąda. To sytuacyjnie ucieleśnione roszczenie poprzedza wszelkie roszczenie moralne albo poparte prawem; pytanie bowiem, czy jakieś roszczenie jest uprawnione, czy nie, zakłada, że roszczenie to do mnie dotarło. Poruszamy się tutaj w strefie usytuowanej przed dobrem i złem, przed prawem i bezprawiem.⁴²

Mimo że roszczenie poprzedza moral i prawo, jesteśmy zobowiązani odpowiedzieć na nie; roszczenie obce „występuje obarczone charakterem nieuniknioności”⁴³, na które nie mogę nie odpowiedzieć. W swej radykalnej konieczności „obce roszczenie podobne jest do takich tradycyjnych instancji, jak dążenie do szczęścia, popęd samozachowawczy, imperatyw kategoryczny i wolność, które [...] nie są czymś, co można sobie wybrać”⁴⁴ – i które wymykają się wszelkim uzasadnieniom.

Strategią fenomenologiczną pozostaje tu „[w]yjście poza sferę sensu ukonstytuowanego intencjonalnie czy zgodnie z regułami”. Tylko takie odpowiadanie może być produktywnie w obliczu obcego roszczenia, „które ani nie ma sensu, ani nie stosuje się do reguł, a przeciwnie, przełamuje obiegowe ukształtowania sensu i reguł i zastępuje je nowymi”⁴⁵. Waldenfels zwraca uwagę również na fakt, że nie wybieramy tego, na co odpowiadamy, ponieważ roszczenie trafia nas bezpośrednio; lecz tego, co odpowiadamy, jesteśmy wynalazcami, ponieważ odpowiedź jako odpowiedź jest twórcza⁴⁶:

Roszczenie nie przynależy do porządku, do którego włącza się odpowiadanie albo któremu jest podporządkowane. Raczej jest tak, że roszczenie staje się roszczeniem dopiero w odpowiedzi, którą wywołuje i którą nieodwołalnie poprzedza.⁴⁷

Tutaj wyłania się drugi istotny aspekt responsywnej logiki jako nieusuwalna następczość lub diastaza. Odpowiadanie jest zawsze spóźnione w stosunku do roszczenia:

Czasowemu przesunięciu roszczenia i odpowiedzi [...] towarzyszy nieusuwalna asymetria, która w nieunikniony sposób wyprowadza z równowagi tradycyjny dialog, zmierzający do wspólnych celów i kierujący się wspólnymi regułami, a także wykracza poza moralny wymóg równości.⁴⁸

⁴² *Ibidem*, s. 56-57.

⁴³ *Ibidem*, s. 60.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 61.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 55.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 64.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 64.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 63.

Waldenfelsa koncepcja responsywnej fenomenologii nawiązuje do etyki Levinasa, w której relacja do innego twarzą w twarz⁴⁹ jest źródłem roszczenia:

Jak Levinas pokazuje, asymetria nie polega na tym, że w toczącym się [...] dialogu role zostają rozdzielone nierówno, lecz na tym, że roszczenie i odpowiedź nie zbiegają się w czymś wspólnym.⁵⁰

Dotyczy to zarówno asymetrii czasowej, jak i asymetrii roszczenia, które przerasta moje możliwości czy też asymetrii topologicznej znajdującej wyraz w różnicy „tu” i „tam” – że nie zbiegają się we wspólnym miejscu.

Jeżeli pytamy o wartość w kontekście fenomenologii obcego, to trzeba podkreślić, że nie tworzy ona żadnego systemu określającego obcość w stosunku do etosu czy danego porządku. W pewnym sensie możemy jednak mówić o wartości fenomenologicznej, w tym znaczeniu, że obce przekraczając granice zjawisk jest hiperfenomenem. Możemy również podkreślić to, co rozumiemy jako wartość dodaną (*Mehrwert*), w tym sensie, że podmiot zostaje skonfrontowany z cieniem lub nadmiarem doświadczenia. Lecz wyrażenie „wartość dodana” sugeruje addytywność wartości, że coś konkretnego zostaje dodane do wartości normatywnej lub przewidującej. *Mehrwert* trzeba jednak zrozumieć jako ponad-wartość, która powstaje z nadmiaru w relacjach cielesnych czy intersubiektywnych. W tym znaczeniu myśli Waldenfelsa o patycznie ugruntowanej fenomenologii, której celem jest rewizja tytułu „podmiotu”. Skonfrontowany z cieniem doświadczenia podmiot występuje „jako pacjent i jako respondent”⁵¹, który jest poddany określonym doświadczeniom. Przekraczając płaszczyznę nakazów i zakazów obce jest źródłem etyki responsywnej, która oczekuje od nas twórczej odpowiedzi.

Anna Orlikowski

The Value of the Strange. Waldenfels' Phenomenology of the Alien and the Motifs of a Pre-normative Ethic

Abstract

This article provides a phenomenological analysis of Bernhard Waldenfels' understanding of the other. His new concept of the “phenomenology of the alien” focuses on an intersubjective experience, which can transgress borders of understanding and the given order. Waldenfels overcomes the classic dualisms for the benefit of an extraordinary experience of the strange by emphasising on the pre-reflective dimension

⁴⁹ Zobacz też E. Lévinas, *op. cit.*, s. 252: „Dopiero ukazanie się twarzy wprowadza mnie w stosunek z bytem. *Istnienie tego bytu* – nieredukowalne do zjawiskowości rozumianej jako nierzeczywista rzeczywistość – dokonuje się (*s'effectue*) w pilnej, nie dającej się odroczyć konieczności odpowiedzi, do której jestem wezwany”.

⁵⁰ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 63.

⁵¹ *Ibidem*, s. 42.

of humans, the corporeal self and the peculiar dialogic relation with the other. This relation is given in a pre-intentional feeling, but not in a theoretical consideration. But how can the value of the strange be understood? In this context, we refer to the phenomenological value. The strange appears and addresses an invocation, which is the basis of an ethical rapport. As a consequence, Waldenfels postulates a responsive form of phenomenology.

Keywords: Bernhard Waldenfels, phenomenology of the strange, corporeality, intersubjectivity, ethic, responsive form of phenomenology.

