

Michael Staudigl

Marc Richir i fenomenologia

1. W kwestii statusu fenomenologii

Potrzeba bliższego wyjaśnienia związku Marca Richira z fenomenologią może wielu z Państwa wydać się nazbyt trywialna. Oczywiście jego znajomość, a zwłaszcza znajomość jego wieloaspektowego dzieła, wciąż jeszcze wydaje się raczej marginalna w niemieckim obszarze językowym¹. Wszelako kojarzony z jego nazwiskiem postulat *nowego ugruntowania fenomenologii*, jest u nas w ostatnim czasie wnikliwie dyskutowany. Wydaje się, że trafił on w sam rdzeń – pozwolę sobie na poboczną uwagę – tradycji, która wyraźnie zмага się z własnym samozrozumieniem w obliczu zmieniającego się klimatu filozoficznego. Można przypuszczać, że radykalnie nowe ugruntowanie, a także tematycznie nowe ukierunkowanie, są dziś rzeczywiście niezbędne. Staje się to szczególnie wyraźne w świetle aktualnych wydarzeń, które nie tylko wymagają od fenomenologii interdyscyplinarności (jakby kiedykolwiek ją kwestionowała!), ale także – jak w przypadku nowych osiągnięć w naukach kognitywnych (*cognitive sciences*) – stawiają jej metodologiczną

¹ Tymczasem jednak pewną pomoc może stanowić szereg nowszych prac, zwłaszcza niektóre teksty przedwcześnie zmarłego László Tengelyiego, a ostatnio także rozprawy Alexandra Schnella i Karel Novotnego. Trzeba również wspomnieć o herkulesowej, pionierskiej pracy, jaką przed kilku laty wykonał Jürgen Tricks, przekładając *Medytacje fenomenologiczne* Richira.

nośność i rzeczowość w krzyżowym ogniu krytyki. Ta ostatnia kwestia wydaje się szczególnie widoczna tam, gdzie chodzi o rzekomy brak otwarcia na społeczne, normatywne lub materialistyczne implikacje jej najbardziej własnych przedmiotów, często przywoływanych „rzeczy samych”. Dla pospiesznej recepcji, której chodzi o *zastosowania* fenomenologii, widmo klasycznej filozofii podmiotu wciąż wydaje się nawiedzać ją zbyt mocno. Fenomenologia wciąż wydaje się obciążona dziedzictwem onto-teo(ego)logii, idealizmu transcendentального, a wraz z tym – jarzmem niewykorzystanej fantazji o ostatecznym ugruntowaniu. Jak wiele jednak, można by zapytać, pozostało w tej perspektywie z owego obiecującego ducha konkretności, którego mistrzowsko przywoływał choćby Sartre, gdy w swoich wczesnych latach głosił pochwałę kompetencji opisu fenomenologicznego: fascynacja wynikała z owej kompetencji, która sprawiała, że odczuwaliśmy kurz wiejskiej drogi i nieznośną lekkość krzyżujących się spojrzeń w Ogrodzie Luksemburskim, bądź też ciężar owej niewidzialności czerni, świadczącej o bezświatowości, którą z niepokojem opisał Sartre w swoim raporcie „Retour aux Etats-Unis” (*Le Figaro*, 16 czerwca 1945)?

Czy jednak, można by dalej pytać, w ciągu dziesięcioleci, jakie minęły od tamtego czasu, nie wystąpił jeszcze bardziej powszechny *niepokój i dyskomfort związany z fenomenologią*? Czy dzisiaj, pomimo wszystkich obiecujących przemian i przełomów, jest ona w ogóle zdolna „uchwycić swój czas w pojęciach”, by użyć formuły Hegla. Czy jej obecna postać jest w stanie udzielić odpowiedzi na palące „pytania czasu”, jak te o „kryzys ekologiczny”, o *hybris* technologii, o „powrót religii” lub o problem przemocy, która zapewne nieodwołalnie dotyka relacji międzyludzkich?

W tym kontekście przypomnijmy może pokrótce, że Husserl stanął przed podobnym dylematem już w swoim „odczycie wiedeńskim” z 1935 roku, który dotyczył kryzysu nauk europejskich, a bardziej jeszcze (duchowej postaci) *Europy*. Co znamienne, mówił tam o „bezistociu (*Unwesen*) współczesnego

»kryzysu«), podobnie jak Habermas mówi dzisiaj o nowoczesności (*Moderne*)²³, która „wypadła z torów” (czemu, co znaczące, zaradzić mogą być może tylko „potencjały semantyczne” religii, która jednak w swojej istocie (*Kern*) jest nieprzejrzysta). Możliwe, że i Husserl odczuwał niepokój, gdy wybierał tę swoją formułę: a co, jeśli jego fenomenologia, która obiecywała „odnowienie”, zupełnie nie byłaby w stanie odpowiednio skonfrontować się z kryzysem „sensu życia”, który pojawił się pod znakiem naturalizmu i antyhumanizmu? A co, jeśli oświecająca moc „idealizmu fenomenologicznego” także dotarła do swych granic tam, gdzie „symboliczne ufundowania” całej kultury okazały się *bezpodstawne* (*abgründig*)? Należałoby zatem zapytać: czy *fenomenologia bezistocia* jest w ogóle możliwa?

Być może już tutaj widać zapowiedź tego, że – mówiąc za Richirem – nie jesteśmy w stanie przyswoić sobie prawdziwego dramatu narzucającego się nam sensu – *przygody* nadawania sensu? Tak, być może aż nazbyt łatwo wiążemy ją z nadającą sens, integrującą mocą „podmiotu transcendentalnego” lub z właściwym, projektowym charakterem *Dasein*, nie chcąc w zamian poddać się równie nieprzewidywalnej i ostatecznie kontyngentnej dynamice symbolicznych struktur i porządków. Można by przeto zapytać, czy fenomenologia nie jest aby zbyt *sztywne*, aby wywikłać się ze zbyt jednoznacznej alternatywy: albo „upadek we wrogość wobec ducha”, albo „ponowne narodziny Europy” pod znakiem „heroizmu rozumu”? Czy w jakiejś mierze nie brakuje jej *dynamiki*, aby podążać krętymi ścieżkami *kształtującego się* (zbyt często wbrew naszym intencjom) sensu, którego nie da się ani sprowadzić do jakiejś jedynej *arché*, ani też skierować ku

² E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, [w:] tenże, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, (Hua VI), Den Haag 1962, s. 347 [wyd. polskie: tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 50. *Unwesen* przełożył polski tłumacz jako „zwyrodnienie”].

³ Por. J. Habermas, *Glaube und Wissen*, Frankfurt am Main 2001; *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005.

nieprzekraczalnemu *telos*? Czy nie napotykałyśmy tutaj „prawdziwego bezgruntu (*Abgrund*) sensu” – w jakimś innym, rzecz jasna, znaczeniu niż sugerował to Husserl – i czy w rzeczywistości nie przeciąża on fenomenologii?⁴

Taka negatywna ocena fenomenologicznych kompetencji analitycznych może znów wydawać się powierzchowna i w rzeczywistości zupełnie nieprzekonująca, i to z różnych powodów. Po pierwsze, czy można odeprzeć zarzut, że fenomenologia od samego początku, od swego „praufundowania”, implikowała moment *dynamicznego niepokoju*, ducha ciągłego rozpoczynania od nowa i zapoczątkowywania – ducha, który przeciwdziałał niebezpieczeństwu ugrzęźnięcia w jakichś niesprawdzonych założeniach? Ducha, który nie tylko implikował „krytykę apodyktyczności”⁵, ale też wyraźnie opierał się na konfrontacji z innymi naukami, dyskursami i ich roszczeniami do ważności? Czy *faktyczny* fundator, Husserl, nie wykazał się prawdziwym

⁴ [Ten bezgrunt trzeba znieść (*aushalten*) fenomenologicznie – mówiąc słowami Richira: *à travers l'abîme*, co tak wyraziście opisuje także *widening gyre* [„poszerzający się wir” lub – w przekładzie Barańczaka – „odśrodkowy wir”, W.B. Yeats, *Wiersze wybrane*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1997, s. 92, poemat *Drugie przyjście* („The Second Coming”) – przyp. tłum.] Yeatsa, jeden z cytatów najczęściej dzisiaj przywoływanych w obliczu naszej endemicznej sytuacji kryzysowej; *à travers l'abîme* prowadzi jednak przypuszczalnie tylko myślenie, które radykalnie wystawia się na *pojedynczość* (*Singularität*). Czy jednak fenomenologia, a nawet w ogóle filozofia może to zrobić? Czy, cytując często przywoływany przez Waldenfelsa fragment z Musila, nie jest ona ostatecznie zawsze odrzucana z powrotem przez niemal fatalistyczne „zawsze dzieje się na obraz i podobieństwo tego, co już się działo” (*Seinesgleiches geschieht*)? [zob. R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 1971, t. 2, s. 34 – przyp. tłum.]. Czy nie-przypadek (*Un-Fall*), o który chodzi Musilowi, nie pozostaje ostatecznie w swojej porównywalności arbitralnym przypadkiem (*Fall*), tak jak widmo-we bez-istocie (*Un-Wesen*), o którym mówi Husserl, ostatecznie rozplyną się pod znakiem *restitutio ad integrum*?

⁵ Pojęcie to pojawia się często, na przykład w *Medytacjach kartezjańskich*, w *Logice formalnej i logice transcendentalnej*, a także w wykładzie „Einleitung in die Philosophie” (1922/1923).

mistrzostwem radykalnego zapoczątkowywania, które rozkwitło najowocniej właśnie tam, gdzie widziało siebie wyzwany do „włączenia nie-fenomenologii w fenomenologię” – niezależnie od tego, czy oznaczało to „nie-sens” (*Nicht-Sinn*), „zapomnianą naturę”, czy zwyczajnie i po prostu „cielesność” (Merleau-Ponty)? Czy tego ducha nie potwierdza początkowo fakt, iż sam Husserl publikował zawsze „tylko” *wprowadzenia* w fenomenologię, a my zwykle możemy go obserwować tylko w konkretnej pracy nad samymi fenomenami w niedomkniętych próbach, których dynamikę zachowują jego manuskrypty? Ponadto, czy ów nękający duch permanentnego *przymusu* zapoczątkowywania nie przenikał również tego, co zwano „ruchem fenomenologicznym” w sposób równie stały, co niepokojący – często bez możliwości wyraźnego nakreślenia, jakie „więzi podziału” wciąż był w stanie tworzyć? Czy to, co Paul Ricoeur nazwał *herezją, kacerstwem*, o którym mówił czeski filozof Jan Patočka, bądź też niedawne oskarżenie o „zwrot teologiczny”⁶ w odniesieniu do pewnych tendencji we francuskiej fenomenologii – czy to wszystko nie świadczy o tym dynamizmie, nawet jeśli jest on „niechciany” (Lévinas)?

Wszelako ów niepokój może wynikać nie tylko, jak sugeruje socjologia wiedzy, ze zmiennych losów jej protagonistek i protagonistów oraz z ich osobistych uwikłań w historię. Także, a zwłaszcza z *tematycznego* punktu widzenia – i tu wkraczam w drugi, rozstrzygający argument – dynamizm ten ma charakter przewodni. Tak, w gruncie rzeczy konstytuuje on *samą fenomenologię*. Staje się to całkiem jasne u Lévinasa, u którego ta myśl

⁶ Por. znane *dictum* Ricoeura: „Fenomenologia jest w dużej mierze historią wywodzących się od Husserla herezji. Struktura charakteryzująca dzieło mistrza, implikuje już, że nie może być żadnej Husserlowskiej ortodoksji” (*Sur la phenomenologie*, s. 47). Ponadto, przypuszczalnie najbardziej znane dzieło Patočki, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, które radykalnie zrywa z Husserlowskim ujęciem teologicznego stanowienia sensu (w) historii; wreszcie, kontrowersyjna polemika Janicauda przeciwko „naszym nowym teologom” (*Le tournant theologique dans la phenomenologie francaise*).

wypowiedziana została w najprostszych słowach: „Fenomenologia to intencjonalność”⁷. To właśnie podstawowy motyw intencjonalności Husserla, który krążył u niego wokół *dynamizmu intencji i wypełnienia*, miał oczywiście okazać się *prawdziwym* motywem jego własnego *przekroczenia*, nie tylko, jak wiemy, u Lévinasa. Jeśli bowiem świadomość ma być rozumiana jako „świadomość czegoś” (*Bewusstsein von...*), to *per definitionem* wpisuje się ona, jak pokazał już Husserl, w horyzonty, które w równym stopniu jej umykają (motyw *wycofania/uniku* – *Entzug*), co są w stanie ją przeciążyć (motyw *nadmiaru* – *Überschuss*).

Napięcie, które powstaje – cytując *Analizy syntezy pasywnej* Husserla – między noetycznym „plus ultra”, a noematycznym „superplus”, jest przeto dowodem na *distentio* w każdej *intentio*. Zapowiada ono *ruch* samego „pola fenomenalnego”, którego nie można sprowadzić do nadających sens podmiotowych intencji, jak pokazali to już Patočka i Merleau-Ponty. W ten sposób znaleźliśmy się już niemal w samym centrum tematu, którym się zajmujemy. Tymczasem jednak sformułujemy go możliwie prosto, aby zbliżyć się do rzeczy samej.

2. Od zmiany pojęcia fenomenu do myślenia fenomenalności

Świadomość nie jest po prostu świadomością czegokolwiek (*Bewusstsein von...*); jest, jak powiedzieliśmy, świadomością „czegoś *jako* czegoś”; właściwie jest, znów mówiąc słowami Lévinasa, świadomością „tego *jako* tamtego” (*von diesem als jenem*). Jak pouczają nas podstawowe fenomeny *faktyczności*, żywej *cielesności*, a zwłaszcza zagadka *doświadczenia obcego*, intencjonalność, jeśli pojmujemy ją nie jako jednokierunkową ulicę jednomyślnie

⁷ E. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg–München 1992, s. 123. [Przytoczone zdanie znajduje się w artykule „Ruina przedstawienia”, wchodzącym w skład książki Lévinasa *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 131 – przyp. tłum.].

nadającą znaczenie, lecz jako *korelację*, szybko natrafia na swoje granice. Sam Husserl nieraz na to wskazywał. Było to szczególnie widoczne wówczas, gdy w swojej „fenomenologii genetycznej” zajmował się *fenomenami granicznymi*. Kiedy mówi on o takich fenomenach jak „narodziny”, „śmierć”, „doświadczenie obcego”, zaskakujący „przypadek” itp., we wszystkich tych przykładach można zobaczyć, że dynamizm intencji i naocznego wypełnienia staje się niestabilny pod różnymi względami. W ten sposób zaczynają się wyłaniać fenomenalne konstelacje, których nie da się, jeśli mogę tak to ująć, zebrać w jeden ejdetyczny grzebień. Staje się to coraz wyraźniejsze u następców Husserla. Ukazuje się tutaj owo nadrzędne pytanie, o które ostatecznie mi chodzi. Nie tylko bowiem wciąż pojawiają się nowe *fenomeny*, od żywego ciała, przez twarz (*Antlitz*), aż po wydarzenie (*Ereignis*) i wizualizacje, jakie sobie o nim tworzymy. Nie tylko doświadczenie tego, co rzeczywiste, staje się cielesnie uwikłane w historię swojej ekspresji (*Ausdruck*), która tyleż je wyłącza, co skupia i gromadzi razem; nie tylko intencja może intendować nieadekwatność swojego własnego zamysłu; nie tylko świadomość może ostatecznie przekształcić się nawet w „świadomość rozpadu świadomości” itd. Decydujące wydaje się raczej to, że nie mamy do czynienia jedynie z *regionalnymi* rozszerzeniami pola tematycznego, widzianymi z nadrzędnej perspektywy. Wszystko wskazuje raczej na radykalną *zmianę pojęcia fenomenu*, która w ostatnich latach została wyraźnie dostrzeżona i poddana analizie. A zatem, jak ujął to László Tengelyi, fenomenologia naprawdę znajduje się w stanie *przełomu*⁸ – tak jednak było, jak próbowałem zasugerować, od czasu radykalnego gestu założycielskiego Husserla.

Oczywiście dopiero po Husserlu pojawiają się „nowe koncepcje fenomenalności”⁹, jak ujmuje to Karel Novotny. Ich zróżni-

⁸ L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht et al. 2007.

⁹ K. Novotny, *Neue Konzepte der Phänomenalität*, Würzburg 2012.

cowanie jest oczywiście rozstrzygające. Odpowiada ono bowiem na pogląd, zgodnie z którym, „ejdetyka przeżyć” wydaje się coraz bardziej niewystarczająca do unaocznienia życia samego sensu, który może się wyartykułować tylko w nas. W tym znaczeniu, jak argumentował Tengelyi, konieczne jest przejście „od przeżycia do doświadczenia”. Oznacza to, że nie chodzi już tylko o doprowadzenie „wciąż jeszcze niemego doświadczenia do wypowiedzenia jego własnego sensu”, jak sformułował to Husserl w *Medytacjach karmelitańskich*¹⁰. Trzeba raczej unaocznic (i poddać metodycznej refleksji) radykalną *niedostępność* sensu powstającego w doświadczeniu i, być może, wbrew niemu. Bowiem w obliczu *spontanicznie kształtującego się sensu*, który narzuca się Ja (*Ich*), a także w obliczu rdzennej dynamiki *symbolicznych procesów fundowania sensu*, w cieniu których owo Ja zawsze już żyje, noetyczno-noematyczny paralelizm, który przyjmuje Husserl, rzeczywiście się załamuje. Korelacja *intencji i wypełnienia* nie przekłada się już tylko na korelację obcego *wezwania (appel)* i kreatywnej *odpowiedzi (réponse)* (co zostało już do pewnego stopnia wyartykułowane w fenomenologii genetycznej Husserla). Raczej pozostaje ona zintegrowana w ramach systemu „symbolicznego ufundowania”, wobec którego każdy nowo wyłaniający się sens musi najpierw potwierdzić swoją obowiązywalność (*Geltung*): można tu tylko napomknąć, że taka „twórcza ekspresja” (*Ausdruck*), jak ujął to Merleau-Ponty, nie ogranicza się do artykułacyjnej mocy „mowy operacyjnej”, lecz wprowadza także nowe poglądy na „*logos* praktycznego świata” (Waldenfels), bądź na „poetykę egzystencji” (Ricoeur). Na razie decydujące jest tylko to, że wskazana w powyższy sposób *zmiana pojęcia fenomenu*, ostatecznie nie wymaga od nas niczego innego poza pytaniem o to, jak ująć *istotę samego fenomenu*.

Wirulentność nowego ujęcia pojęcia fenomenu jest dzisiaj widoczna na przykład u Jeana-Luca Mariona. Podejmując próbę opracowania systematycznej prezentacji historycznego rozwoju

¹⁰ Por. E. Husserl, *Medytacje karmelitańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 56 – przyp. tłum.

fenomenologii, a także interpretację jej zasad przewodnich, sięga on do koncepcji *fenomenalności*. Fenomenalność możemy rozumieć jako *warunki*, pod jakimi coś jest zdolne w ogóle wystąpić w *randze jakiegoś fenomenu*. Jak pokazuje Marion, warunki te zmieniają się w zależności od tego, jaki fenomen w randze takiego rodzaju czegoś warunkującego wysuwa się na pierwszy plan. W dziejach fenomenologii wstawiano tutaj „obiektywność”, „bycie”, „żywe ciało” (resp. „tkankę cielesności”), „etykę”, „wydarzanie”, a także „afektywność”. We wszystkich przypadkach, jak bym to ujął, geneza fenomenu organizuje się na gruncie źródłowej różnicy, która wprowadza do gry ten „prafenomen”. W tym kontekście intuicją Mariona było refleksyjne sprowadzenie wszystkich ujęć fenomenalności do jednej *nadrzędnej zasady*. Ma to być „zasada ostateczna”, która pojawiła się już u wczesnego Husserla, którą jednak coraz bardziej tracił on z oczu z powodów metodycznych. Mówię, jak Państwo wiedzą, o prymacie *donacji* (*Gegebenheit*), a więc o *donatywnym charakterze całej rzeczywistości*, który dla Mariona w pełni ucieleśnia zasadę fenomenalizacji. Jak wyjaśnia Marion w nawiązaniu do „fenomenów przesyconych” (*phénomènes saturés*), *energia* albo i *efekt* rozwijającej się donacji, jak to nazywa, wskazuje nam, że zasady redukcji Ja i wprowadzenia horyzontu nie stanowią ostatecznie obowiązujących konstytutywnych elementów fenomenalności: *możliwe jest raczej danie się fenomenów*, których nie można zredukować do sensotwórczej mocy konstytuującego Ja (bądź też jakiegось dyskursywnej wspólnoty językowej itp.); jest nawet możliwe, że *oddają się* nam one w sposób, który radykalnie przeciąża horyzontalną prestrukturę naszego doświadczenia i jest w stanie praktycznie ją zawiesić. Danie się w takim intuitywnym *nadmiarze* (*surcroît*) oznacza dla Mariona zredukowanie podmiotu do „pasywnego świadka” lub biernego „pacjenta” [dosł. „pacjenta« w bierniku (»*Patienten*« im *Akkusativ*)”]. Autor przywołuje tutaj *implicite* fragment dzieła Mariona dotyczący świadka: „(...) świadek jest następcą *Ja* zrzekając się swej pierwszej osoby, albo raczej mianownika tej pierwszej

roli”¹¹. W tym kontekście mówi on o „oddanym” (*l'adonné*), „który otrzymuje siebie całkowicie z tego, co otrzymuje”¹².

To właśnie ta radykalność *Eseju z fenomenologii donacji* wywołała ostrą krytykę ukrytej *teologizacji* fenomenologii. Nie mogę jednak i nie będę tutaj bliżej omawiał tej krytyki. Decydujący wydaje mi się raczej *systematyczny* pogląd, który narzuca się w tym kontekście: kiedy Marion formułuje zasadę „im więcej redukcji, tym więcej donacji”¹³, dzięki czemu może odnaleźć wspomniany donatywny charakter nie tylko w najbardziej banalnych, lecz nawet w najbardziej opornych fenomenach, wydaje się winny *subrepcji*. Wprawdzie fenomenalizacja fenomenów, jak pisze, zostaje odłączona od „zasady racji dostatecznej”, to ostatecznie także „fenomeny naznaczone niemożliwością” – w szczególności „fenomeny religijne” – występują w randze fenomenów *możliwych*. Jednak natychmiast zjawiska (*Geschehen*) te zostają podporządkowane innej zasadzie, która porządkuje fenomeny według *jednej i jedynej* (*univoken*) topiki. Natomiast bazowa (*basale*) możliwość, że mianowicie fenomeny fenomenalizują się w sposób, który właśnie nie skupia się na (ich) donacji, zostaje odtąd utracona w tym ujęciu¹⁴.

¹¹ Zob. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 265 – przyp. tłum.

¹² J.-L. Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, przeł. Th. Alferi, Freiburg, s. 442 (*Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*) [J.-L. Marion, *Będąc danym...*, s. 321–322].

¹³ J.-Luc Marion, *Reduction et donation*, Paris 1989.

¹⁴ [Moim zdaniem oznacza to również utratę wszelkiej *wrażliwości na negatywność*, którą równie źródłowo można wyrazić w doświadczeniu, a której nie da się wyrazić – a jeśli nawet, to tylko za cenę kardynalnego zniekształcenia – w semantyce daru i dawania. Innymi słowy, nawet jeśli można argumentować, że fenomeny negatywne (jak na przykład traumatyzacja lub przemoc) muszą najpierw być dane, aby mogły zostać doświadczone, to określenie horyzontu możliwego doświadczenia w kategoriach dawania oznacza nazbyt metafizyczne ograniczenie statusu tego, co nie jest dane, w kategoriach zwykłej *privatio*, która nie oddaje sprawiedliwości powrotowi do doświadczenia jako *index sui et non dati*. Nawiasem mówiąc, zawężenie problemu intersubiektywności

3. Fenomen, fenomenalność i fenomenalizacja u Marca Richira

To właśnie wrażliwość na nieredukowalną wieloznaczność i nieprzewidywalną dynamikę fenomenalizacji, tzn. *spontanicznie kształtującego się sensu*, stanowi teraz punkt wyjścia myśli Richira, do którego chciałbym się wyraźnie odnieść. Prezentuje on nowe podejście w opozycji do Marionowskiego (kryptoteologicznego) kodowania fenomenalizacji, w gruncie rzeczy jednak do wszelkiego monotematycznego zawężania fenomenalności. Owo nie tylko kardynalne, ale i radykalne podejście znajdujemy już w pierwszej książce Richira, *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, opublikowanej w 1976 roku. Kluczowe jest tu, nawiązujące do Merleau-Ponty'ego (i jego koncepcji „ontologicznej diplopii” i „splotu”), pojęcie *źródłowego zniekształcenia/odchylenia (distorsion)* wydarzenia fenomenalizacji:

En vertu de son distorsion originaire, les apparences sont creusées par un écart interne qui constitue leur *visibilité pour un voyant possible* main non nécessaire. Le, lieu' ou elles se phénoménalisent (...) n'est plus une forme sphérique centrée qui n'est visible qua par la mise en distance, depuis un autre centre. Il est en contraire un, lieu' distordu, c'est-à-dire un, lieu' en lequel dedans et dehors empiètent mutuellement l'un sur l'autre tout en se différent l'un de l'autre. Dans sa phénoménalisation, l'apparence se creuse tout en explosant, et se bombe tout en (...) C'est même en cela qu'il y phénoménalisation : dans le double mouvement d'ouverture/fermeture de l'écart — dans

w całej fenomenologii jest, strukturalnie rzecz biorąc, związane z analogicznym problemem, zawsze bowiem kwestia intersubiektywności dyskutowana była na podłożu harmonijnego „intersubiektywnego życia świadomości świata” itd. Również Richir porzucił to założenie, nie przepracowawszy oczywiście wszystkich implikacji tej transformacji dla filozofii społecznej i politycznej; por. jednak *Du sublime en politique*].

le double mouvement de différance/indifférance — l'apparence sephénoménalise pour ainsi dire en elle même, dans son autarcie, et pour un autre, dans son ouverture interne au dehors (s. 60–61).

Definicja *fenomenologii*, którą Richir stąd wyprowadza, brzmi tak oto (cytuję przekład Karela Novotnego):

Przez fenomenologię rozumiemy doktrynę filozoficzną, która polega na rozwijaniu i skupianiu/zwijaniu w logosie wewnętrznych stosunków (*logoi*), które zjawisko (*Erscheinung*) (*le phainomenon*) *stymuluje* przez siebie i z samego siebie w swoim fenomenalizowaniu i jego źródłowym zniekształceniu/odchyleniu (tamże, s. 264) [wyróżnienie M.S.].

Fakt, że zjawisko *stymuluje* coś w swoim rozwijaniu się, ma konsekwencje nie tylko dla instancji tego czegoś, dla czego się ono w możliwy sposób zjawia. To, co w ten sposób zostało już zaznaczone, zostanie później opracowane przez Richira pod nazwą „redukcji hiperbolicznej”. Kwestionowana jest tutaj, ujęta w wielkim skrócie, konieczność wzięcia w nawias, a nawet dekonstrukcji tego, co nazywa on „symulakrum ontologicznym”. Tym, co trzeba zakwestionować, jest domniemywana tu wszelka „metafizyczna predeterminacja” (*Du sublime en politique*, s. 42) podmiotu jako *rdzennego fenomenu*, niezależnie od tego, czy powołuje się ona na egologię Husserla, koncepcję każdorazowej mojej bycia sobą Heideggera, czy wreszcie na Marionowskie wyznaczenie źródłowej instancji daru i korelatywnej instancji odbiorcy. Tym natomiast, co ma się teraz wyjawić (*er-öffnen*), jest *sam* fenomen. W tym kontekście Richir mówi o „niczym jak tylko fenomenie” (*rien que phénomène*), rozumianym jako niedająca się domknąć wzajemna gra jawienia się i pozoru. W gruncie rzeczy jego myślenie krąży wokół nie czego innego, jak owego źródłowego *połykiwania* lub *migotania* (*clignotement*) fenomenu; krąży wokół asubiektywnego (Patočka) bądź anonimowego (Merleau-Ponty) *ruchu*, który zawsze zakłóca podmiotowi

koherencję z jaźniową szczelnością (*ichlichen Dichte*) czystej samoapercepcji (bądź z ekstazyzną ciągłością jawnie-bytującej sobości itd.), a w ten sposób z kolei wydarzaniowy charakter tworzącego się sensu nazbyt szybko zostaje utracony.

Uchwycenie tej spontaniczności, wydarzaniowości, a nawet inchoatywności „primordialnego nieokrzesa (*Barbarei*)” jawienia się, tego „fenomenologicznego Nieświadomego” (tamże, s. 48), jest trudnym przedsięwzięciem. Wymaga ono, jak Richir niestrudzenie podkreśla, pewnej, w istocie *radykałnej epoché* „wszystkich symbolicznych oznaczeń” (*repère symbolique*), które, by tak rzec, „chwytają” (*capture symbolique*) i kodują jawienie się w jego *domniemanej* donacji. Rezultatem takiej *epoché*, jak pisze on w *Du sublime en politique*, jest nie co innego jak *otwarcie* myślenia na bezgruntowe migotanie źródłowego *nadmiaru* w fenomenie, a przeto na jego „radykałną nieokreśloność”, którą stanowi sama fenomenalizacja:

La redéfinition que nous entreprenons de la phénoménologie implique que le phénomène comme *rien que* phénomène n'a désormais *plus rien à voir avec l'identité* calme et stable d'une stase ou d'un séjour en soi, et, par là, n'a que très médiatement à voir avec tout ce qu'on pourrait encore entendre, avec et après Heidegger, par être. Le phénomène comme rien que phénomène n'est rien qu'une *indéterminité radical* qui souffre néanmoins comme infiniment et indéfiniment déterminable. Faire de la phénoménologie, en ce sens, c'est échapper, ou tenter d'échapper au <regime> *tautologique* de la pensée (qui est son regime <classique> et toujours combien dominant aujourd'hui) en s'efforçant de penser le phénomène comme rien que phénomène en tant que *porte-à-faux originaire, non-identité infinie, fuyante et abyssale* (tamże, s. 49).

„Nic jak tylko fenomen”, o którym tu mowa, opisuje Richir także jako *fenomen świata*. Pojęcie to nie ma na celu przywołania horyzontalności świata jako przestrzeni jawienia się fenomenów.

Wręcz przeciwnie, wskazuje on na to, że nie tylko świadomość Ja, lecz także świat jako uniwersalny horyzont wszelkiej donacji, *nie* może być zakładany jako matryca fenomenalności:” fenomenalizacja dokonuje się raczej w *radykałnej pluralizacji* tych (przed-światowych) horyzontów:

Fenomeny światowe, które zazwyczaj wymykają się jasnej świadomości, współtworzą pole fenomenologiczne i fenomenologiczny wymiar ludzkiego doświadczenia jako wymiar „gdzie indziej” (*ailleurs*); jako pole i wymiar radykalnej, ale nieskończenie określonej nieokreśloności. Trzeba się zatem strzec szukania tam źródła określeń. Istotną część fenomenów światowych polega na ich niebezpośrednio manifestującym się charakterze, na ich nie-dawalności (*Nicht-Gegebenheit*). Jako nieprzekładalne na donacje, fenomeny te stanowią nieredukowalnie migotliwy, przejściowy, niestabilny i kontyngentny charakter tego, co się jawi. Określoności doświadczenia, które zawsze tylko uznajemy (*anerkennen*), w rzeczywistości zawsze już wydają nam się *dane* w manifestacjach, które należy starannie odróżnić od tego, co fenomenologiczne. Wszystko, co jest dane, pochodzi w tym sensie od tego, co nazywamy ufundowaniem symbolicznym (*symbolische Stiftung*), ogólnym terminem, przez który rozumiemy wszystko, co jest już zakodowane przez ludzkie praktyki i wyobrażenia (*Vorstellungen*) (tamże, s. 14, przeł. K. Novotny, przekład zmodyfikowany przez autora).

Powyzsza problematyka została ponownie podjęta w inny sposób w artykule „Qu'est-ce qu'un phénomène?”. Jest on *explicite* poświęcony pytaniu o *istotę* fenomenu, ale przy okazji podejmuje tyleż *explicite*, co krytycznie, także *kwestię donacji*. Czytamy tam w nawiązaniu do Husserla:

Il y a non-coïncidence à soi du phénomène, de sa concretion et de sa croissance à elles-même. (...) Des lors, si la teneur phénoménologique de sens de la concretion phénoménologique n'est

pas une identité de signification, c'est qu'elle est <quelque chose> de fluent, d'indéterminé, d'inchoatif, d'insaisissable. Ce qui veut dire aussi, pour reprendre l'inspiration de Husserl (...), que le vécu lui-même *n'est pas donné*. (...) Si le vécu, c'est-à-dire le *phénomène de la phénoménologie de Husserl*, même si c'est très difficile à comprendre (et il m'a fallu je ne sais combien des années pour le comprendre), n'est pas quelque chose de donné, on peut dire de façon polémique : *d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation*. Plus on réduit, plus on raffine dans le sens phénoménologique, plus ca se dérobe, et l'on le voit bien ici" („Qu'est-ce que un phénomène ?", s. 447).

Ukierunkowanie polemiki jest jednoznaczne. Jest ona zwrócona przeciw przedstawionemu zawężeniu fenomenalności (a wraz z tym przeciw zawołowanemu pozyskaniu pola „donacji absolutnej”¹⁵). Uderza zwłaszcza w Marionowską uniwersalną redukcję do „zasady ostatecznej” zwanej donacją, którą Richir otwarcie odrzuca jako formę „predestynacji” (por. *Phénoménologie et institution symbolique*, s. 373). Ale poza tym, czym Richir zajmuje się w sposób nadrzędny? Co wyłania się z cytowanych fragmentów jako jeden, a może nawet jako decydujący problem, o jaki chodzi w jego „nowym ugruntowaniu” fenomenologii? Nade wszystko, jak sądzę, naszemu myślicielowi chodzi o to, aby *wydarzenie się fenomenalizowania*, które zapowiada się w migotaniu „niczego jak tylko fenomenu”, było wolne od wszelkich zniekształceń spowodowanych przez przyjętą z góry *ideę* fenomenalności. Aby więc uzyskać wgląd w „nic jak tylko fenomen”, potrzebna jest nie tylko *epoché* porządku (*Register*) „symbolicznego ufundowania”. Wraz z tym potrzebna jest także *hiperboliczna epoché* „symulakrum ontologicznego”. Innymi słowy, staje się konieczne, aby nie chcieć *korygować* zniekształcenia, które *wyraża się*

¹⁵ Bardzo pięknie odwołania się tutaj bliskość z asubiektywną fenomenologią Patočki, która już wcześniej wyrzekła się takiego wsparcia; por. tekst Richira „Möglichkeit und Notwendigkeit einer asubjektiven Phänomenologie”.

w fenomenie poprzez odwołanie się do rzekomo źródłowej formy *sobości*, do *Ja* albo do immanentnego samopobudzenia itd. Przeciwnie, „pozór transcendentálny” – jakkolwiek trudny do przyjęcia może być ten pogląd – należy uznać za bazowy konstytutywny element genezy samego fenomenu.

Jeśli zaakceptuje się to nowe określenie fenomenu w sensie jego tyleż *bezgruntowej*, co z konieczności *chybionej* fenomenalizacji (fenomenalizacji, która otwiera się na *wielość* światowych fenomenów), to wtedy dopiero wyłoni się punkt wyjścia do dalszych rozważań. Przedmiotem dyskusji staje się zatem architektoniczne miejsce, w którym trzeba postawić pytanie – jak mi się zdaje, decydujące o wszystkim – o *spotkanie* porządku fenomenologicznego z porządkiem symbolicznym. Tak, chodzi dokładniej o pytanie o *zasadniczą* możliwość takiego spotkania: „Y a-t-il entre phénoménologie et institution symbolique quelque chose comme un *rencontre*?” (*Du sublime en politique*, s. 40), zapytuje Richir. Możliwość ta nie jest bowiem oczywista i bynajmniej nie bezproblemowa. Jego zdaniem otwiera się ona przede wszystkim tam, gdzie „symboliczne ufundowania” całych tradycji nie tylko stają się wątpliwe, co załamują się z poważnymi konsekwencjami. W *kluczowych wydarzeniach* historycznych (Kant), takich jak na przykład *rewolucja* (francuska), dochodzi bowiem do „prawdziwej fenomenologicznej *epoché*” (tamże, s. 19). Dotyczy to żywiołu (*Element*) ufundowań symbolicznych¹⁶, a bardziej jeszcze „symbolicznego obramowania

¹⁶ „Voir: [L]a phénoménologie (...) rencontre un problème dont on ne peut pas dire qu'elle l'ait traité avec la rigueur requise — si tant est qu'elle l'ait même jamais traité: il n'y a nulle part, sinon dans le <mythes> de l'origine (...) des sociétés sans *institution symbolique* (...), des règles (...), de pratiques, de croyances qui sont toutes *collectives* et (...) au moins *relativement* arbitraires. Dès lors et irréductiblement, la question du politique en tant que question du social, du sens de l'être-ensemble des hommes, est si intimement liée à l'institution symbolique du social, qu'elle est, *ipso facto*, question symbolique de l'institution symbolique” (*Du sublime*, s. 39).

(*Gestell*)”, pod którego *tautologicznym urokiem* stoimy i rozumiemy samych siebie:

Si j'ai une identité abyssale mais pourtant reconnaissable comme celle de mon *ipse*, et s'il en va de même des autres, si, en outre, êtres et choses paraissent avoir la leur où jouent déjà les réseaux symboliques de la (...) culture, c'est que cette identité (...) est identité symbolique relevant pour cette raison de ce que nous nommons la *tautologie symbolique*, toute la question étant de savoir comment, dans le [sc. rencontre avec le] sublime, cette tautologie se remet en jeu dans le moment *instituant* qui n'advient comme tel que dans la vacillation de tous les repères [symboliques] (...) C'est donc *cette rencontre* que nous élaborons en redéfinissant la phénoménologie par l'inclusion, en elle, d'un „moment du sublime”, qui doit lui aussi, par la même, être redéfini (tamże, s. 45–46; por. s. 17 ad instituant).

W centrum uwagi znajduje się tutaj *kolektywne* doświadczenie wzniosłości, które otwiera się w nigdy niedającym się określić bezgruncie fenomenalizacji. Wzniosłość okazuje się jednak właśnie w tych ramach wysoce ambiwalentna. Jej *afektywne doświadczenie* jest równie źródłowo miejscem spotkania, które jest nie tylko możliwe, ale zbyt często także *chybione*, o czym świadczą nie tylko totalitaryzmy. *Du sublime en politique* Richira mówi o tym, jak możliwość autentycznej „więzi społecznej” jest wpleciona w to doświadczenie i pozostaje pod jego znakiem, a także o tym, w jaki sposób zapowiada się w nim intryga jego degeneracji. Krąży wokół owego miejsca, w którym „wspólnota dochodzi do siebie, *jawiąc się sobie* jako fenomen”. Wszelako, jak pokazuje odniesienie do „inicjalnego [sc. afektywnego] szoku” takiego doświadczenia, jest to możliwe zawsze tylko *à travers l'abîme*. Dlatego też stale wymaga ono „symbolicznego ufundowania następczego” (tamże, s. 14 i nast.). Zawsze jednak będzie ono wzbudzać podejrzenie o zastąpienie wzniosłości *spektaklem* i o wypaczenie „doświadczenia wolności” (naznaczonego

nieredukowalnym brakiem donacji (*Nicht-Gegebenheit*) (*Phé et institution symbolique*, s. 373) przez praktykę fanatyzmu. Zatem krótko mówiąc, *Du sublime en politique* eksplikuje kwestię fenomenalizacji w jej znaczeniu dla konstytucji tego, co polityczne. Dokonuje tego pod znakiem wzniosłej „niepewności sensu”, która włada nim tylko symbolicznie; sensu, którego nieokiełznana niewyczerpywalność musi zostać przynajmniej zachowana, jeśli *to, co polityczne*, nie ma się wyczerpać w (realnej) polityce (*(Real) Politik*).

4. Literatura jako fenomenalizacja: Richira analiza „Moby Dicka”

Na koniec chciałbym zająć się owym pytaniem, które krąży wokół stosunku między „nieokrzesaną primordialnością” jawienia się a jego nastawioną na sens artykulacją, w odniesieniu do *naszego rozumienia człowieka* jako takiego. Pytanie krąży zatem wokół miejsca, w którym należałoby zakotwiczyć zastosowanie „antropologii filozoficznej”. Nie ulega wątpliwości, że Richir podjął tę kwestię w dyskusji nad tym, co polityczne (por. s. 29). Widać to wyraźnie choćby wtedy, gdy pisze, że (zawsze *rewolucyjne*) doświadczenie tego, co polityczne, które się tak niepozornie wyłania z doświadczenia „niepewności sensu”, jest sprawdzianem *conditio humana*:

Les fêtes dont parle Michelet, et où se fait du sens, mais un sens non reconnaissable et non préconçu, c'est-à-dire la Révolution dans ses profondeurs mêmes, dans son „essence”, sont aussi l'épreuve de la précarité du sens, et tout autant de la précarité de moi-même et des autres comme *incarnant* le sens. Épreuve aussi de la condition humaine, qui ne serait pas concrète si, précisément, et toujours, le non-sens n'était ressenti comme menaçant le sens, c'est-à-dire aussi bien la vie, donc si le non-sens n'y était finalement, dans le même moment, ressenti comme la mort elle-même. C'est cet épreuve de la mort qui se reprend

dans l'épreuve du sublime, car c'est dans cet abîme de l'absence, à l'oeuvre dans toute phénoménalité, qu'advient à elle-même la grande énigme de notre condition (tamże, s. 35).

Na koniec Richir niejako mimochodem spojrział na wskazane powyżej miejsce zastosowania antropologii w zamiarze przeprowadzenia nowej interpretacji fenomenów psychopatologicznych. Podsumowując, chciałbym przynajmniej zaznaczyć, że odniósł się już do tej kwestii bardziej bezpośrednio (i, co ciekawe, z wyraźnym odniesieniem do wspomnianego w cytacie zagrożenia), w swoim mianowicie zaangażowaniu w *literaturę*. Staje się to szczególnie wyraźne w jego analizie Melville'a, a zwłaszcza *Moby Dicka*. Kryształuje się w niej podejście, które pozwala nam uważnie przyrzec się przeciwstawnym współrzędnym tego, co dziś tylko z niepokojem ważymy się nazywać *conditio humana*. Książka Richira *Les assises du monde*¹⁷ świadczy o prawdziwym duchowym pokrewieństwie obu autorów. I rzeczywiście, Richir zinterpretował Melville'owskie opisy „białego wieloryba” i „wielkich łowów” kapitana Ahaba nie tylko jako metafizyczną opowieść dydaktyczną, w której stawką jest dramatyczna, kosmogoniczna walka bogów, a nawet *Boga* ze swoim własnym bezgruntem. Przede wszystkim Richir rozpoznał w opisach Melville'a *ambiwalencję* doświadczenia wzniosłości, wobec której czujemy się *niepewnie i niebezpiecznie*. Dla Richira odwołanie się do tego doświadczenia sprawia, że walka Ahaba, która prowadzi aż po krańce świata, staje się szyfrem ludzkiej konfrontacji z bezgruntowością własnej *afektywności*, której właściwie nie znajdziemy u Kanta¹⁸. Na tym tle książka krąży

¹⁷ Paris: Hachette 1996; tutaj cytat z wydania sens&tonka, Paris 2013. Podążam tu głównie za przekładem Jürgena Trinksa rozdziału *Qu'est-ce que la Baleine blanche?* (M. Richir, *Les assises du monde*, s. 47–57) jako „Vom Ort des Weißen Wals”, opublikowanego w *Literatur als Phänomenalisierung*, red. H.R. Sepp, J. Trinks, Turia+Kant, Wien 2002, s. 158–168.

¹⁸ Jak stwierdza Kant, widok tego, co wzniosłe w przyrodzie, „silniej nas pociąga, (...) o ile tylko sami jesteśmy bezpieczni” [por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1964, § 28, s. 158 – przyp. tłum.],

wokół rzeczywiście otchłannego wglądu, że „nie jesteśmy w stanie przedstawić naszej afektywności inaczej niż tylko potwornie”; i że jednak „całkowite wyrwanie z nas tej potworności oznaczałoby rozerwanie nas samych, a wraz z tym także bogów – i oderwanie Boga od samego siebie” (przekład niem., s. 164). Znajdujemy się dzisiaj – oto punkt wyjścia – usymbolizowani w bezbożności „wielkich łowów” Ahaba (Nietzsche), w tej właśnie sytuacji „katastrofalnej straty” (*Les assises*, s. 13), w której „biel, to, co pozostaje, staje się przez to przerażająca, pusta” (przekład niem., s. 164).

Odczytanie Richira pozwala nam zrozumieć Ahaba jako niewolnika „białego wieloryba”, którego pulsująca nieokreśloność krystalizuje się jako przekłętę wnętrze samego kapitana. Rzeczywiście, Richir interpretuje tę nieokreśloność jako przekłętą zasadę ejdetycznie nigdy niepowstrzymanego jawienia się, wobec którego wszelkie „symboliczne ufundowania” przyjmują tylko funkcję – mówiąc za Melvillem – „nieskończonego białego całunu”, który wciąż jeszcze stanowi prowizoryczną zasłonę dla „złamanego podagrą wszechświata”. Najpierw jednak czytamy samego Melville’a, opis tyleż łagodnej, co przerażającej bieli wieloryba, opis, który stanowi wyraz owej nieubłaganej ambiwalencji. Wszystko to umiejscawia Melville na tle wzniosłej mimo wszystko otchłanności oceanu. Co znamienne, porównuje ją do „powszechnego kanibalizmu”¹⁹, który dodatkowo mityzuje biały wieloryb jako uosobienie przebiegłości. Stosunek Ahaba do tej ambiwalencji wydaje się zrazu projekcyjny:

tak że ostatecznie jest on w stanie promować siły duchowe, poczucie własnej wartości jako autonomicznej, racjonalnej istoty itp. Nawiasem mówiąc, to, że Kant wspomina tu również o wojnie, nie daje żadnego punktu wyjścia, ponieważ jej wzniosły potencjał promowania określonego sposobu myślenia zobowiązuje do przestrzegania „porządku” i „poszanowania praw obywatelskich” [tamże, s. 161 – przyp. tłum.] jako ostatniego bastionu takiego bezpieczeństwa.

¹⁹ „Zważcie jeszcze powszechny kanibalizm morza, którego wszystkie stworzenia żerują na sobie wzajemnie, prowadząc wieczystą wojnę od początku świata” [H. Melville, *Moby Dick, czyli Biały Wieloryb*, przeł. B. Zieliński, Warszawa 1961, s. 346 – przyp. tłum.].

(...) wszystko, od czego pękają mięśnie i drętwieje mózg, wszelkie przewrotne demonizmy żywota i myśli, wszystko zło – były dla opętanego Ahaba widomie uosobione i dostępne dla jego ciosu w Moby Dicku. Na garbie białego wieloryba spiętrzył sumę wszelkiej powszechnej złości i nienawiści odczuwanej przez rodzaj ludzki od czasów Adama, a potem, jak gdyby własna jego pierś była kartaczością, rzucił we wroga pocisk swego gorejącego serca²⁰.

Jak jednak zauważa Richir, ostatecznie chodzi tu nie tyle o projekcyjną relację z wyobrażonym Innym, co o „afektywną relację z [własną] afektywnością” (s. 159). Przynależną jej *iskrę bożą* roznieca fakt, że „wielki Lewiatan” w swojej bazowej nieprzedstawialności i bezforemności „nosi wszelkie znamiona wzniosłości”, wszelako w kosekwencji wzbudza w nas chęć wpisania go w jakieś określone formy²¹. Decydujące jest to, że – co znamienne dla doświadczenia wzniosłości – wydaje się on *zarazem pociągający i odpychający*:

„A jednak mimo wszelkich nagromadzonych powyżej skojarzeń ze wszystkim, co słodkie, godne i wzniosłe”, powiada Izmael, „jakaś rzecz nieuchwytna kryje się w samym rdzeniu istoty owej barwy, coś, co wznieca w duszy więcej lęku niż owa czerwień, która przeraża we krwi. (...) To owa biel upiorna nadaje łagodność tak ohydłą (...)”²².

Czy jest tak dlatego, że przez swą nieskończoność ukazuje ona [= biel – dopisek tłum.] zarys bezdennej pustki i ogromu wszechświata i w ten sposób zadaje nam cios w plecy myślą o unicestwieniu, kiedy spoglądamy na białe głębiny Mlecznej

²⁰ Tamże, s. 236 – przyp. tłum.

²¹ „(...) niejasna i niewymowna groza (...). Była ona wszelako tak tajemnicza i niemożliwa do odmalowania słowami, że nieomal tracę nadzieję ujęcia jej w jakąś zrozumiałą formę” [tamże, s. 240 – przyp. tłum.].

²² Tamże, s. 241–242 – przyp. tłum.

Drogi? Czy dlatego, że białość w samej swej istocie jest nie tyle barwą, co widowym brakiem barwy (...) – bezbarwny, wielokolorowy ateizm, przed którym się wzdragamy? (...) [K]iedy pójdziemy dalej jeszcze i rozważymy, że ów mistyczny kosmetyk, który wytwarza wszelką barwę w przyrodzie – wielki pierwiastek światła – pozostaje sam w sobie na wieki biały lub bezbarwny i że działając bezpośrednio na materię dotknąłby wszelkich przedmiotów, nawet róż i tulipanów, swą własną, martwą barwą – zważywszy to wszystko, widzimy, iż bezwładny wszechświat leży przed nami na podobieństwo człowieka trędowatego. Jak uparci podróżni, co w Laponii nie chcą nałożyć na oczy kolorowych i wszystko barwiących szkieł, tak nieszczęsny, któremu brak wiary, wpatruje się aż do ślepoty w wszechpotężny biały całun, który spowija wszystko, co widać wokoło. A wszelkich tych rzeczy symbolem – był wieloryb-albinos. Czyż więc dziwicie się zacieklej pogoni?²³

Tym, co Melville próbuje opisać w swoich dzikich ejdetycznych wariacjach „bez konceptu”, jest doświadczenie wzniosłości, które kondensuje się w *bieli wieloryba*. Ambivalencja wzniosłości, wobec której Ahab sam się zamyka „w swojej ograniczającej nienawiści”, nie tylko nosi w sobie rysy boskości, lecz także, jak powiedziano, zapowiada jej groźną nieobecność. Tak więc ambivalencja bieli „niesie ze sobą swoją tajemnicę, ponieważ jej tajemnica zawsze tylko nieuchwytnie migocze między obecnością a nieobecnością”; „nadciąga tylko wtedy, gdy umyka”, dodaje Richir, „i znika, kiedy się przybliży, dąży do pożerającej wszystko otchłani” (s. 163). Ostatecznie tym, co tu znajdujemy, jest nie co innego, jak Richirowska „koncepcja *radykałnie dzikiego*, archeicznego, niepamiętnego i nigdy niedojrzewającego charakteru *kosmicznej* afektywności, która jest wolna od uwikłań poprzedzających życie ludzkiego podmiotu i nań oddziałujących” (s. 165). Jeśli więc Biały Wieloryb jest *radykałnie nieuchwytny*, tzn. pulsuje

²³ Tamże, s. 250 – przyp. tłum.

i może być „postrzegany tylko w przebłyskach”, to owa bezpostać oznacza ostatecznie nie co innego, jak „swego rodzaju kondensację nieskończonej dzikości świata”; – *chaos* nie w sensie bezdennej czeluści, lecz jako ucieleśnienie prawdziwie oceanicznego *apeironu*, w którym kilwater wieloryba zapisuje ślady tyleż niepamiętne, co niedojrzałe.

„Fenomenologia niepojawialnego” (*Phänomenologie des Unscheinbaren*), opracowana wszechoślepiającą bielą, splata się u Melville’a z prawdziwą „fenomenologią bezistota”. Jak pokazuje Richir, ta „dzika istota”, która bardziej egzemplifikuje biel, niż się w niej manifestuje, odpowiada „ontologicznemu symulakrum” podmiotu, który nie jest w stanie utrzymać się *à travers l’abîme*, nie zamykając się w sobie²⁴. Konfrontacja ze wzniosłością staje się tu, konkluduje Richir, „straszliwą medytacją, która nie ustąpi bez równie radykalnego rozczarowania podwalinami świata i jego intrygami” (s. 164). Pozostaje pytanie, czy tej wzniosłej nieprzedstawialności „nie należy pojmować inaczej niż tylko jako potworność” (s. 165) – i czy *my* jesteśmy w stanie temu sprostać. Innymi słowy, czy w warunkach radykalnej *niepewności*, którą daje nam do myślenia *także* nowoczesność (*Moderne*), możliwe jest jeszcze pozytywne spotkanie ze wzniosłością? Jakieś doświadczenie, które ani nie zmienia go w nienawiść do samego siebie, ani nie czyni spektaklem? Czy w obliczu owego „lęku przed rozpadem form”, który wydaje się pasożytniczo wiązać nasz „wybielony rozum” (*la raison blanche*) z nieprzejrzystością relevantnego mu Innego, istnieje jeszcze jakaś inna, mniej fatalistyczna droga?

Wielkość Richira jako myśliciela polegała, jak sądzę, na tym, że uwrażliwił nas na fakt, iż nasza tak „enigmatyczna afektywność”

²⁴ Por. także podążającą śladem Richira definicję *conditio humana* A. Schnella, który ujmuje człowieka jako „istotę, która bytuje w dystansie do samej siebie i jest zdolna utrzymać się w przejściu” (A. Schnell, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologische Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg 2011, s. 148).

nie może być rozumiana jedynie jako bolesna bezgruntowość myślenia, które drętwieje przed wiecznie powracającym rozpadem form świata. Być może raczej właśnie tylko jej primordialna niestałość – nasza „afektywna kruchość”, jak nazwał ją Ricoeur – kiedy już nie lękamy się jej jako oznaki braku wyobraźni, jest w stanie ręczyć za prawdziwy fundament wiecznie młodego i niewinnego świata. Mówiąc słowami Richira:

Takiego potwora jak Lewiatan nie można wyrwać ze stworzenia, ponieważ ostatecznie znajduje się on w samym naszym wnętrzu i (...) ponieważ nie jesteśmy w stanie przedstawić naszej afektywności inaczej niż jako potwornej. Całkowite wyrwanie z nas tej potworności oznaczałoby rozerwanie nas samych, a wraz z tym także bogów – i oderwanie Boga od samego siebie. (...) Tyrania nie może dokonać przewrotu za pomocą swoich tyrańskich środków, ponieważ tyran jest cały nienawiścią do samego siebie i ponieważ to właśnie ta nienawiść przekształca afektywność w potwora, który ponadto jest nieusuwalny. Tylko wówczas, gdy fundamenty świata stoją pod znakiem pierwotnej tyranii, wydają się one potworne, a Bóg, który wskazuje tym potwornościom ich granice, wydaje się życzliwy, musi jednak uczynić się ich współnikiem, aby je ustanowić, ograniczyć i poskromić. Całkowicie ukryty w swoim wnętrzu Moby Dick wyznacza jednak również niezwykłą, ale nie aż tak fatalistyczną ścieżkę (...). Polega ona na rozpoznaniu primordialnej afektywności w podstawach świata i uznaniu jej za źródłowo pozbawioną poznania i winy, pozbawioną wiedzy o tym, jak oddzielić dobro od zła, co zostało ufundowane dopiero wraz z Królestwem Bożym (...) (s. 164).

Przełożył Janusz Mizera