

Marcin Waligóra

Pogranicze fenomenologii

Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, s. XXX + 262.

Tak trudno być sobą bez odległych skojarzeń
Tadeusz Pióro, „Polać i szum”

W popularnej serii Terminus, wydawanej przez Oficynę Naukową ukazało się pierwsze polskie tłumaczenie książki Bernharda Waldenfelsa. Ten najsłynniejszy współczesny fenomenolog niemiecki obecny był bowiem do tej pory w Polsce wyłącznie za sprawą kilku artykułów. *Topografia obcego* to książka, która wiążąc główne wątki badań Waldenfelsa, daje jednocześnie odpowiedź, jak można dziś uprawiać fenomenologię. Podtytuł eseju, *Studia z fenomenologii obcego*, jest jednocześnie tytułem cyklu, w skład którego wchodzi cztery książki Waldenfelsa (nawiązujące zresztą do wcześniejszej publikacji *Der Stachel des Fremden*) poświęcone między innymi badaniom nad sztuką i językiem. Sama *Topografia obcego* rozpięta jest pomiędzy *stricte* fenomenologicznym sprawozdaniem ze sposobu prezentacji „tego, co obce” a daleko posuniętymi wnioskami dotyczącymi życia społecznego i politycznego. Między tymi skrajnościami Waldenfels zamieszcza obszernie studia poświęcone problematyce *Lebenswelt*, zmianom paradygmatów w etnologii i antropologii społecznej, „roszczeniu” obcego, problemowi trzeciego, idei europejskości, zagadnieniom nacjonalizmu i metaforom obcego miejsca.

Projekt niemieckiego filozofa metodologicznie najbliższy jest Husserla *Kryzysowi europejskiego człowieczeństwa* i *Kryzysowi nauk europejskich*, ale także wczesnemu programowi Heideggera i Merleau-Ponty'ego. Waldenfels pozostaje też wiernym najogólniejszej formule tej dyscypliny filozoficznej. „Fenomenologia – powtarza fenomenologiczną mantrę – jedynie wtedy wkracza na swą drogę, gdy w tym, co się jawi, uwzględni również sposób w jaki się ono jawi, oraz granice, w których

się jawi. Fenomenologia doświadczenia nieodzownie zakłada, że nie sposób oddzielić od siebie stanu rzeczy i sposobu, w jaki jest on dostępny” (s. 41). „Zasada wszelkich zasad” jest rzeczywiście węzłem łączącym wszystkie odmiany fenomenologii – pomimo długotrwałej ewolucji, jaką przeszła ta dyscyplina filozoficzna. Waldenfels przywołuje Husserlowski imperatyw, oczywiście po to, aby nadać mu własną wykładnię. W przypadku „obcego” najistotniejszym elementem staje się wymóg nieprzekraczania granic, w których jawi się ten fenomen.

Według Husserla obce to coś, co polega na „dającej się potwierdzać dostępności czegoś, co nie jest dostępne źródłowo”¹. Waldenfels godzi się zasadniczo na taką definicję uwypuklającą specyfikę zjawiania się czegoś, co obce. Zarzuca jednak Husserlowi, że ten posuwa się w swym badaniu o krok za daleko, traktując innego – pomimo składanych deklaracji i pojęciowej ekwilibrystyki – jako rodzaj *alter ego*. Podobny zarzut stawiał oczywiście Emmanuel Lévinas i to on właśnie jest kolejnym po Husserlu, punktem orientacyjnym, który pozwała umiejscowić myśl Waldenfelsa. Sam Lévinas wykazywał, jak wiadomo, ambiwalentny stosunek do fenomenologii, wahając się pomiędzy odejściem od niej a rozszerzeniem jej granic. Główny element jego teorii, napotkanie twarzy innego, jest czasem określane jako doświadczenie fenomenologiczne, to znów jako przekraczające fenomenologię. Przypomnijmy chociażby fragment rozmów z Phillip'em Nemo: „Nie wiem – deklaruje tam Lévinas – czy można mówić o ‘fenomenologii’ twarzy, bowiem fenomenologia opisuje to, co się ukazuje. Zastanawiam się również, czy można mówić o spojrzeniu skierowanym w stronę twarzy. Jest ono przecież poznaniem, percepcją. Sądzę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny”². Waldenfels, przyjmując zręby argumentacji Lévinasa, sprzeciwia się jednak wyciąganiu tak radykalnych wniosków, spotkanie z obcością jest jego zdaniem doświadczeniem *stricte* fenomenologicznym. Fenomenologia jest tu rozumiana jednak w specyficzny sposób. To przede wszystkim fenomenologia nieeidetyczna, rezygnująca w tym konkretnym przypadku z pytania „co to jest?”. Waldenfels, nawiązując głównie do późnohusserlowskiej fenomenologii *Lebenswelt* oraz rozważań wczesnego Heideggera, pokazuje jak badać fenomen, który „ukazuje się w ten sposób, że nam umyka”³. Problem tego rodzaju fenomenów jest, jak sądzę, jednym z najistotniejszych wątków fenomenologii, a dys-

¹ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa: WN PWN 1982, s. 169.

² Emmanuel Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Phillipem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków: WN PAT, s. 49.

³ Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego*, op. cit., s. 41.

kusje nad nim napędzały przemiany jednego z najślynniejszych odłamów tego kierunku filozoficznego (Heideggerowsko-Lévinasowsko-Derridiański). Przyjrzyjmy się więc choć przez chwilę trochę bliżej ważnemu fenomenowi „obcości”. Historycznie rzecz biorąc to, co „ukazuje się w ten sposób, że nam umyka” przybierało różne nazwy: doświadczenie *alter ego*, doświadczenie bycia, doświadczenie innego, doświadczenie wzniosłego, odmienność, różnica, neutrum, wydarzenie, idiom itd. Waldenfels proponuje zbiorczy termin „obcość”. Znaczenie tego terminu ma także szersze, nie tylko epistemologiczno-transcendentalne konotacje. Przede wszystkim najbardziej oczywiste, socjologiczne: obcy, to ktoś, kto nie należy do grupy, do której należymy my sami, „obcym” jest także leżące poza znanym obszarem miejsce, obcym jest wreszcie coś, co należy do kogoś innego. Waldenfels starannie analizuje te powszechne skojarzenia zastanawiając się nad historią tak pojętej obcości i jej związku z kulturą europejską. Ideę europejskości rozumie przy tym przede wszystkim jako specyficzną, wyrafinowaną formę etnocentryzmu, żywiącą się nadzieją, że w konfrontacji z obcym sama okaże się tym co powszechne. Jednocześnie to z europejskością właśnie, głównie dzięki jej wewnętrznemu różnicowaniu, można łączyć nadzieje na wypracowanie metod przestawiania z obcością. Ilustracjami są tu z jednej strony dzieje europejskiego nacjonalizmu, rozumianego przez niemieckiego filozofa jako „surogat obcości” (nacjonalizm „sprzeciwia się jakiemukolwiek przyswojeniu obcego, ale zarazem także zatarciu granicy między własnym i obcym”⁴) a z drugiej strony dzieje europejskiej antropologii, która umiejętnie zmieniła paradygmat i wypracowała subtelne narzędzia badania innych kultur. Ta część rozważań Waldenfelsa jest dowodem na to, jak znakomite efekty daje zastosowanie metody fenomenologicznej do rozważań kulturowo-politycznych. Brak tu domieszki utopijności charakterystycznej dla teorii wiążących politykę z metafizyką, ale jednocześnie widać rozległość horyzontu namysłu, problematyzującego oczywistość ograniczonych i tymczasowych rozwiązań.

Drugim obszernym zbiorem znaczeń słowa „obcy”, jest wszystko to, co kojarzy się z formułą „obce w nas samych”. Takie rozumienie obcości, wiązane najczęściej z Freudem i Lacanem, ma jednak, jak pokazuje Waldenfels, długą tradycję. To obcość intrasubiektywna, przeciwstawiona pierwszemu rozumieniu, obcości intersubiektywnej. Oba często wiązane są z metaforą „bycia we własnym domu”, wykorzystywaną na przykład przez formalistów rosyjskich, przypisujących literaturze cechę wytrącania z poczucia swojskości, „bycia u siebie”. Formu-

⁴ Ibid., s. 156.

ła „obce w nas samych” bywa punktem wyjścia dla współczesnej krytyki pojęcia podmiotu. Tak jest w przypadku Julii Kristevej, która dochodzi do paradoksalnej formuły: „Obce jest we mnie, a więc wszyscy jesteśmy obcy. Jeśli ja jestem obcym, obcy nie istnieje”⁵. Tak jest w rozważaniach późnego Lévinasa podkreślającego niesymetryczność relacji ja – inny. Lévinas, przypisując ja szczególne brzemienie substytucji innego, rezygnuje przy tym ze swych wcześniejszych, zawartych w *Całości i nieskończoności* ustaleń dotyczących pierwotnej autokonstytucji ja (budowa domostwa, rozkoszowanie się itp.). Skupiając się na postulatywnej wizji relacji ja – inny (to etyka jest tu przecież filozofią pierwszą), gubi gdzieś fenomenologiczną zasadę opisu tego, co się jawi. Tymczasem Waldenfels, nawiązując do rozważań Husserla, broni pojęcia podmiotowości, twierdząc, że istnieje rdzeń ja, który jest mi bezpośrednio dostępny. Choć w ja odnajdujemy oczywiście także to, co Freud nazwał „niesamowitym”, a co doskonale mieści się w najszerszej definicji obcości. Taki „osłabiony” podmiot, w pewnym stopniu przypominający Heideggerowskie *Dasein*, może stać się polem badań nad „obcym w nas samych”. Waldenfels wymienia więc wszystkie te najbardziej oczywiste świadectwa poczucia obcości samego siebie i zdziwienia samym sobą: doświadczenie czasu odsyłające do nieznanego faktu własnych narodzin, obcość własnego imienia, które zostało nam nadane, zdziwienie własnym obrazem w lustrze itp. To, co obce w nas nie powinno jednak przysłonić dostępnego nam rdzenia ja stanowiącego o samotożsamości i będącego warunkiem możliwości pojawienia się przedmiotu, choćby i „ukazującego się w taki sposób, że nam umyka”.

Wróćmy jednak do pierwotnej, fenomenologicznej definicji obcości. Waldenfels, formułując ją, raz jeszcze pochyła się nad pytaniem o granice tej dyscypliny. Pomimo, że część myślicieli odeszło od fenomenologii właśnie z powodu rzekomej niemożności namysłu nad tak pojętym obcym, Waldenfels udowadnia, że to nieeidetyczna fenomenologia dysponuje najlepszymi narzędziami do rozpatrywania także takich specyficznych fenomenów. Dlaczego?

„Doświadczenie obcego jest i pozostaje pewną postacią doświadczenia, tylko właśnie w paradoksalnej formie źródłowej niedostępności, obcej nieobecności”⁶. Taki fenomen, „rozsadzający swą fenomenalność” wymaga rezygnacji z Husserlowskiego postulatu absolutnej samoobecności intendowanego przedmiotu na rzecz metody, którą Waldenfels nazywa „topografia”. Nie rozpoczynamy więc od pytania „czym jest obce?” czy „jak poznaję obce?”, ale od opisu „dróg, linii granicznych, połączeń i skrzyżowań, związków otwartych i ograniczonych, otoczenia, brzegu”⁷.

⁵ Ibid., s. 25. ⁶ Ibid., s. 27. ⁷ Ibid., s. 6n.

Nie dążymy do definicji określającej istotę ani nawet do definicji negatywnej, jak chciałaby tego często przywoływana przez Waldenfelsa Kristeva. Fenomen obcości należy do gatunku, które, animizując, nazwałbym „fenomenami płochliwymi”. Owa płochliwość polega na tym, że kiedy fenomen tego, co obce zostaje poznany, czy zrozumiany, przestaje być jednocześnie obcym, staje się czymś znajomym. „Im bardziej się nam udaje obce – pisze Waldenfels – wylaniające się w doświadczeniu fenomenologicznym uczynić naocznym, a obce spotykane w doświadczeniu hermeneutycznym uczynić zrozumiałym, tym bardziej ono znika”⁸. Specjalistami w tropieniu tak pojętej obcości są oczywiście Heidegger i Lévinas. Heideggerowskie bycie jest zdaje się najślynniejszym fenomenem tego typu i to Heidegger właśnie wypracowuje doskonale metody „nasłuchiwania bycia”. Opisane przez niego władze poznawcze (tzw. egzystencjały otwierające): rozumienie, mowa i *Befindlichkeit*, są, obok Husserlowskiej naoczności, niezbędnymi elementami umożliwiającymi pochylenie się nad obcym. Waldenfels wykorzystuje te narzędzia poprzędków, rozszerza jednak dziedzinę badań na problematykę społeczną i politykę. Modyfikuje także język rozważań, czyniąc go mniej emfaticznym, bardziej zaś rzeczowym i przekonującym. Spokój i umiar jego narracji pozwalają na wyciąganie mniej radykalnych wniosków. Fenomenologiczna topografia dysponuje bowiem odpowiednim warsztatem filozoficznym, którego wykorzystanie, przy odrobinie subtelności, może przynieść dorodne owoce. Waldenfels twierdzi, że jednym ze sposobów przestawiania z obcym jest traktowanie obcego jako tego, na co odpowiadamy. Schodzimy wówczas z drogi osławiania i neutralizowania na rzecz próby „wytrzymania oddalenia obcości”. To, „czym jest” obce, określone zostaje w zdarzeniu odpowiedzi, to zaś znaczy, że nigdy nie jest określone całkowicie. Niemiecki myśliciel nazywa ten projekt „ksenologią fenomenologiczną”, a więc takim rodzajem fenomenologii, który ze szczególną pieczołowitością próbuje nie naruszyć granic, tego, co się jawi. Bowiem „do radykalnie obcego przybliżam się wtedy, gdy wytrzymuję jego oddalenie”⁹.

Waldenfels uprawia rodzaj „fenomenologii erudycyjnej”. Coś, co w czasach Husserla brzmiało jak oksymoron, dziś, po długiej drodze, jaką przebyła ta dyscyplina, nie powinno dziwić. Jeżeli chodzi o fenomenologów poprzedzających Waldenfelsa, nieustanne odwoływanie się do innych tekstów jest chyba najwyraźniej obecne w twórczości Merleau-Ponty’ego. Pierwsza część *Fenomenologii percepcji* to przecież głównie komentarz do prac psychologów i psychiatrów (dzieje się to oczywiście wbrew postulatowi Husserla przekonującego, że należy zawiesić

⁸ Ibid., s. 102. ⁹ Ibid., s. 193.

wyniki innych niż fenomenologia nauk). Dlaczego jednak takie podejście do tradycji może sobie rościć pretensje do bycia fenomenologią? Dlatego, że najistotniejszym elementem takiej fenomenologicznej lektury innych tekstów pozostaje wciąż odwołanie się do pierwotnego doświadczenia, rodzaj koniecznego testu, jakiemu trzeba poddać wnioski zawarte w danym tekście. W Polsce takie podejście do historii filozofii najbardziej wyraźne jest chyba w twórczości Władysława Stróżewskiego. Ale to wszystko, co łączy te dwie postacie. Stróżewski nigdy nie zajmował się fenomenologią zgodną z programem późnego Husserla, a to przecież druga cecha charakterystyczna dla myśli Waldenfelsa. W Polsce, gdzie recepcja fenomenologii dokonywała się głównie przez pryzmat myśli Ingardenowskiej, taka fenomenologia jest raczej nieobecna. Przez pewien czas zajmowali się nią Krzysztof Michalski i Zdzisław Krasnodębski, który zresztą wciąż zdaje się wiele zawdzięczać tej późnohusserlowskiej metodzie. Dziś podobnie zadanie tej filozofii rozumie chyba Andrzej Gniazdowski, ale to raczej odosobnione przypadki. Właśnie z tego względu pojawienie się książki Waldenfelsa może być w naszym kraju ważne, wierzę bowiem, że może ona spełnić rolę „przedniej straży” dla nowego nurtu fenomenologicznego.

Książka Waldenfelsa spełnia także inną bardzo ważną rolę. Jak wiadomo współczesne rozważania dotyczące „tego, co różne”, „tego, co inne”, „tego, co obce” w dużej mierze podzieliły filozofów, zyskując tyle samo gorących zwolenników, co i przeciwników. Stało się tak za sprawą hermetyczności tego dyskursu, ale także specyficznej, często nazbyt emfaticznej retoryki, charakterystycznej dla tych rozważań. Przykładem może być przywoływana przez Waldenfelsa Kristeva, ale także chociażby Lévinas, Deleuze czy późny Derrida. Skończył się, jak sądzę okres *Sturm und Drang* bojowników „inności”, odszedł wraz ze swymi radykalnymi, nazbyt pośpieszonymi wnioskami cechującymi odkrywców i nowatorów. Zawdzięczamy im wiele istotnych pomysłów i uwag, które czas uporządkować, starannie domyśleć i wpleść w całość filozoficznej tradycji. Taką właśnie żmudną pracę wykonuje Waldenfels: z poszanowaniem i sympatią dla dokonania poprzedników raz jeszcze pochyła się nad wnioskami, które wyciągali i używając fenomenologicznych narzędzi, pokazuje, że nie zawsze były słuszne, często zaś ułomnie błędne. Ostają się zaś tylko te, które są prawdziwe.

Marcin Waligóra