

*Michał Maczuga*

Obce a przemoc. O fenomenologii i etyce  
responsywnej Bernharda Waldenfelsa  
Alien and Violence. On Bernhard Waldenfels'  
Responsive Phenomenology and Ethics

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza dwóch problemów – obcości oraz przemocy – w ramach opracowywanej przez Bernharda Waldenfelsa fenomenologii responsywnej. Autor pokazuje, w jaki sposób oba te fenomeny wymagają radykalizowanej formy redukcji fenomenologicznej, która zostaje określona jako redukcja responsywna. Pozwala to na uchwycenie centralnej roli, jaką problemy obcości i przemocy odgrywają w rozwijanej przez Waldenfelsa responsywnej etyce.

Słowa kluczowe: fenomenologia, obce, przemoc, etyka, *epoché*, redukcja, responsywność, zranienie

Summary

The purpose of this paper is to examine two issues – that of the alien and of violence – within the framework of responsive phenomenology proposed by Bernhard Waldenfels. The author demonstrates how each of these phenomena necessitate a radicalized version of phenomenological reduction – a responsive reduction. This helps us understand the essential significance that problems of the alien and of violence play in Waldenfels' responsive ethics.

Keywords: phenomenology, alien, violence, ethics, *epoché*, reduction, responsiveness, violation

## Wstęp

Bernhard Waldenfels jest niewątpliwie jedną z najważniejszych postaci we współczesnej fenomenologii. Wraz z jego projektem fenomenologii responsywnej obcość, jej różne oblicza oraz sposoby jawienia się i wymykania się doświadczeniu staje się tematem wnikliwych badań. Metoda wypracowana w konfrontacji z tym, co obce pozwala autorowi uchwycić w niezwykle oryginalny sposób również inny fenomen, tym razem nie tyle umykający doświadczeniu, ile wręcz je rozsadzający – przemoc. W tym artykule podejmuję się analizy tych dwóch zagadnień – obcości oraz przemocy – oraz ich relacji do siebie nawzajem w ramach zaproponowanej przez Bernharda Waldenfelsa fenomenologii responsywnej. Słowem wstępu wypada tutaj krótko streścić porządek rozwoju tego projektu ze wskazaniem na źródła, z których będę korzystać przy jego rekonstrukcji.

Geneza problematyki obcości rozpoczyna się u interesującego nas autora od ujawnienia kontyngencji wszelkich porządków, która znajduje pełny wyraz po raz pierwszy w jego książce *Ordnung im Zwielicht* (1987). Niemożność domknięcia porządku we wszechobejmującej całości czyni człowieka otwartym na *pathos*, który nachodzi go niespodziewanie i destabilizuje zastane porządki. Doświadczenie człowieka napotyka na miejsca rozdarcia. Wątek *patyczności* zostaje opracowany dogłębnie w książce *Bruclinien der Erfahrung* (2002). Wreszcie, zagadnienie *responsywności*, a wraz z nim, *responsywnej etyki*, która stanowi pozytywny, lecz nigdy nie przeradzający się w normatywność, projekt etyki Waldenfelsa zostaje podjęte w jego pracy *Antwortregister* (1994). Nie mając tutaj miejsca na szczegółowe studium nad każdą z tych publikacji będę się posilkować przede wszystkim książką *Podstawowe motywy fenomenologii obcego* (2006/2009), która, opracowując każdy z wymienionych punktów z perspektywy dojrzałej już myśli, wystarcza do rekonstrukcji potrzebnego mi tutaj zarysu fenomenologii responsywnej. Problematyka przemocy nie stanowi, jak się wydaje, tak centralnego tematu dla Waldenfelsa

jak obcość, jednak powraca jak niepokój w różnych punktach rozwoju jego filozofii. Kluczowymi tekstami, w których opracowane są podstawowe tezy autora na jej temat są, jak sądzę, z jednej strony rozdział „Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt” z jego książki *Der Stachel des Fremden* (1990), oraz z drugiej esej „Aporien der Gewalt” rozpoczynający wydanie zbiorowe *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentation* (2000). To tymi publikacjami będę posiłkować się przede wszystkim w opracowaniu drugiego z interesujących mnie fenomenów. Ze względu na to, że część dzieł, z których będę korzystać nie jest niestety wciąż przetłumaczona na język polski, podczas ich ekspozycji będę prezentować swoje propozycje translatorskie. Warto jednak z tym punkcie podkreślić dojmujący brak tłumaczeń Bernharda Waldenfelsa, który, będąc autorem oryginalnego projektu filozoficznego zaprezentowanego w ponad trzydziestu publikacjach książkowych, na polskim rynku doczekał się publikacji jedynie dwóch z nich<sup>1</sup>.

Podążając za logiką rozwoju fenomenologii responsywnej, zacznę zatem od analizy kontyngencji porządków. Od niej przejdę najpierw drogę do *fenomenologii obcego*, która starając się myśleć obcego *jako* obcego, ujawnia spotkanie z nim jako warunek możliwości twórczego odpowiadania. Wątek ten zostanie zaprezentowany w trzech pierwszych częściach tego artykułu. Następnie, w trzech pozostałych, wrócę do kontyngencji porządków, by przebyć przeciwną drogę: nie do twórczej responsywności, ale do jej zerwania przez przemoc, która niszczy możliwość relacji etycznej, a wraz z nią możliwość żywego i twórczego odpowiadania. Postawię tezę, że *redukcja responsywna* stanowi wspólną dla tych dwóch ruchów operację, która w związku z tym stanowić będzie centralny punkt projektu *etyki responsywnej* rozwijanej przez filozofa.

<sup>1</sup> Chodzi tu o dzieła *Topografia Obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002 oraz wspomniane *Główne motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

## 1. Graniczność obcego

Według Waldenfelsa obce nie jest tym, co poprzez swoją niezrozumiałość staje się obojętne. To, co obce, wchodzi raczej w relację współzależności z porządkiem, który przekracza. To przekraczanie stanowi jego rdzeń: „obce jest fenomenem granicznym *par excellence*”<sup>2</sup>. Nie sposób myśleć obcości, nie biorąc pod uwagę kontekstu pewnej swojskości. Obce przychodzi zawsze z jakiegoś niedostępnego mi „tam”, które wykracza poza horyzont danego mi „tutaj”. W tym sensie nie ma obcości bez miejsca obcego. Doświadczenie obcego stanowi tym samym doświadczenie skończoności mojego porządku, które zarazem ujawnia jego kontyngencję. By zrozumieć, czemu tak jest, musimy najpierw przybliżyć pojęcie porządku i pokazać, w jaki sposób stanowią one nieusuwalny moment kondycji ludzkiej.

Ludzkiego doświadczenia, jak zauważa Waldenfels, nie daje się wyjaśnić ani w pełni w odniesieniu do naturalnych procesów (np. makro procesów ewolucji, czy mikro procesów fizjologii zawsze obecnych jako tło naszego doświadczenia cielesnego) ani w odniesieniu do procesów kulturowego kształtowania (przez wychowanie, jakiemu zostajemy poddani, struktury społeczne, które są dla nas przygotowane zanim jeszcze sami będziemy gotowi, by świadomie w nich zamieszkać itd.). Wpisanie człowieka w porządku ma miejsce wszędzie tam, gdzie wkracza on w przestrzeń, w której zakres rozumienia a wraz z nią przynależności jest w jakiś sposób ograniczony. Na przykład: narodziny w pewnej wspólnocie rodzinnej oznaczają rozciągnięcie się sfery tego, co własne, na pozostałych członków tej rodziny, które jest współczesne konstytucji tych, którzy do niej nie przynależą, jako pod tym względem „obcych”. Tego rodzaju współkonstytucja tego, co własne i tego, co obce może przebiegać również na którymkolwiek z *makro-poziomów*: „naszego” miasta, „naszego” państwa czy wreszcie „naszego” rozumu. Przebiega ona jednak również

<sup>2</sup> B. Waldenfels, *Główne motywy fenomenologii obcego*, s. 11B.

na poziomie *mikro* - mojego uświadomienia sobie indywidualnej odrębności od porządków, w które zostają wpisane: gdy uświadamiam sobie własną niepełną przynależność do państwa, gdy odkrywam swoje za-graniczne korzenie, lub uświadamiam sobie własne przekonania, których nie potrafię pogodzić z tym, co jest „do pomyślenia” na gruncie „ojczystego rozumu”. W podobny sposób mogę uświadomić sobie własną odrębność od jednostki rodzinnej, w której okazuję się nie w pełni zadomowiony. Co istotne, ten proces wyobcowania się z danej mi struktury jest konstytutywny dla mojej tożsamości. Dopiero odpowiedź na tę obcość we mnie samym, która wypycha mnie z utartych kolein zastanego porządku stanowi wydarzenie stawania się sobą, które jednak nigdy nie zamyka się w gotowym rezultacie jakiegoś raz na zawsze ukonstytuowanego „ja”. Granica między mną a obcym jest nieuchronnie obecna także w każdej dialogicznej relacji z Innym. Limit współprzeżywania z Innym dobitnie pokazuje Husserl w *V Medytacji kartezjańskiej*<sup>3</sup>: jest niepodobieństwem, by moja relacja z Obcym osiągnęła poziom pełnej swojskości. Jest tak dlatego, że Inny zawsze do pewnego stopnia mi się wymyka, ponieważ ukonstytuowanie go jako przedmiotu intencjonalnego nigdy nie oddaje właściwego mu, źródłowego sensu. Inny to nie *to, co ukonstytuowane*, ale *konstytuujące alter ego* - inny źródłowy początek świata życia. Tę źródłowość mogę uchwycić tylko *post factum*, w jej dziełach: uchwyconych przedmiotach, czy dokonanych aktach świadomości, nigdy jednak w tym źródłowym sensie tego, co umożliwiłoby dopiero wyłonienie się jakiegokolwiek widzialności.

Być może jednak te różne szczeliny, przez które obce dotyka naszego życia, dają się niejako „zakleić” przez odniesienia do jakiegoś całościowego porządku, który zamykałby w sobie wszelkie partykularne porządki i do pewnego stopnia chronił nas przed obecnością obcości. Szybko możemy uświadomić sobie

<sup>3</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 130–191.

niemożliwość takiego całościowego porządku, gdy zwrócimy uwagę, że rdzeniem samego czynienia czegoś uporządkowanym jest ustalanie granicy. Coś może uzyskać sens czegoś tylko dlatego, że odróżniamy je od czegoś innego. Świat jest światem uporządkowanym tylko o tyle, o ile zamieszkują go różnice, które wyznaczają granice poszczególnym domenom bytów. Ten rdzeń porządku jako granicy pociąga za sobą dwie istotnie przypadające mu cechy: *selektywność* i *ekskluzywność*. Ustanowienie porządku polega na stematyzowaniu części tego, co mogłoby zostać uchwycone (*selekcja*), które nieuchronnie pociąga za sobą wyłączenie tego, co ostatecznie nie zostaje stematyzowane (*ekskluzyja*). Ten drugi moment pozwala nam uchwycić paradoksalność takiego całościowego porządku: całościowy porządek musiałby być porządkiem, który zawierałby w sobie wszystko, a więc nie dokonywał żadnej ekskluzyji. Skoro tak, to musiałby być porządkiem, który nie wyznaczałby granicy, między tym, co do niego przynależy, a tym, co zostaje z niego wyłączone. W konsekwencji całościowy porządek mógłby być tylko swoją negacją, a więc nie-porządkiem. Całościowy porządek jako nie-porządek jest czystym chaosem, czystym, bezgranicznym apeironem.

Kontyngencja każdego porządku może zostać prześledzona z powrotem do momentu, w którym dany porządek zostaje wyłoniony. Porządek, który jest już dany otwiera pewien wachlarz możliwości: tego, co jest do pomyślenia, czy tego, co daje się zrobić w jego ramach. Odbywa się to, jak wspomnieliśmy, wraz z pewną ekskluzyją: niektórych rzeczy nie da się pomyśleć i zrobić w ramach danego porządku. Jeśli jednak cofniemy się do samego momentu jego genezy, to okaże się, że wachlarz możliwości otwierany przez porządek nie może nigdy umożliwić samego wyłonienia się porządku, gdyż zawsze następuje *później*. Czy, innymi słowy: *w możliwościach, które otwiera porządek nie jest zawarta możliwość genezy porządku*. Jego powstanie jawi się zatem jako niemożliwość, która może zostać przełamana tylko przez arbitralny gest stworzenia, a jego arbitralność nie jest nigdy całkiem wymazana w dalszym rozwoju porządku. Legitymizacja

genezy polega zawsze do pewnego stopnia na zapoznaniu czasowego przesunięcia między ustanowieniem porządku, a tym, co przez porządek zostaje ustanowione. Możemy to zilustrować przez paradoks legitymizacji zawarty w każdej konstytucji państwowej. Żaden artykuł konstytucji sankcjonujący zasadnicze ustalenia tożsamości danego państwa nie może odnosić się do samego ustanowienia konstytucji. Ustawa zasadnicza dlatego jest zasadnicza, że nie odsyła już dalej do żadnego dalszego ustanowienia. To jednak sprawia, że znajduje się w niej pewna ślepa plamka, pewien moment przepastności i arbitralności. Jak pisze Waldenfels: „(...) konstytucja kraju sama nie jest wprowadzana przez zgodny z konstytucją akt prawny (...) [a] stosowanie się do niej samo nie znajduje oparcia w jej paragrafach”. Konkluzja, jaką Waldenfels z tego wyprowadza jest następująca: „Ustanowienie porządku nie jest częścią porządku, który umożliwia”<sup>4</sup>. To przesunięcie między porządkiem ustanawianym a tym, co porządek ustanawia możemy za Waldenfelsem określić jako *dialektazę*. Kolejne wymiary tego istotnego momentu fenomenologii responsywnej będziemy obserwować w kolejnych częściach tego artykułu. Tymczasem kontyngencja porządków odsyła nas do drugiego kroku, jaki należy poczynić przy opracowywaniu fenomenu obcego: niedomknięcie wszelkich porządków tworzy szczelinę, która wystawia nasze życie na nigdy nie dający się w pełni rozwiązać niepokój. To bycie-dotkniętym przez niepokój to źródłowe doświadczenie *pathosu*, jednocześnie stanowi moment otwarcia na to, co obce.

## 2. Patyczność

Waldenfels dostrzega, że są takie obszary doświadczenia, w których autonomia podmiotu jako nadającego sens doświadczeniu zostaje podważona. Właśnie takie zetknięcia się z tym, co się przytrafia, przydarza, nachodzi, zaskakuje i ogarnia mogą zostać

<sup>4</sup> B. Waldenfels, *Główne motywy fenomenologii obcego*, s. 62.

określone jako zetknięcia się z *pathosem*. Nie ma jednak w ich przypadku pewnego jasno wydzielonego *czegoś*, które dałoby się utożsamić z instancją wywołującą ten *patyczny* niepokój. Najprostszym, zupełnie codziennym, przykładem ilustrującym, co autor ma na myśli, byłby ból. Nachodzi on podmiot w sposób, który nie daje się do końca przewidzieć, który jednocześnie narzuca się doświadczeniu jako *nieodparty*, ale zarazem jako *nieznośny*, nie pozwala mu się przyswoić. Ból, który odczuwam, nie jest po prostu przedmiotem dla mojej świadomości możliwym do uchwycenia i opanowania. Nie jest on jednak anonimowy w sposób, który mógłby uczynić mnie na niego obojętnym. Ból i podobnie *pathos* są wydarzeniami specyficznego rodzaju – *wydarzeniami zaadresowanymi*<sup>5</sup>, które dotyczą mnie niezależnie od moich strategii obronnych i moich kompetencji intencjonalnych.

*Pathos* odnosi się w szczególny sposób do podmiotowości i pozwala dostrzec jej ukrytą, lecz fundamentalną warstwę. Konstytuuje on mnie jako *respondenta* zanim jeszcze zdążę pomyśleć o sobie jako działającym agencie czy świadomym siebie podmiocie. Odpowiedź na *pathos* jest natychmiastowa i zbiega się z samym wydarzeniem *pathosu*. Możemy to zobaczyć wyraźnie, podążając za przykładem bólu. Odsuwam gwałtownie rękę od gorącej patelni, której przypadkiem dotknąłem, zanim jeszcze uświadomię sobie temperaturę jako przyczynę mojej odruchowej reakcji, która przebiega na podstawie natychmiastowych reakcji neuronowych wysyłających sygnał do mojego mózgu. Świadomość biologicznych procesów, które mogę nałożyć na moje doświadczenie oparzenia, nie zbiega się z moim oparzeniem i natychmiastową na nie odpowiedzią. Okazuje się zatem, że działalność sensotwórcza podmiotu przychodzi zawsze *post factum*, gdy wydarzenie *pathosu* już się na mnie odcisnęło. Dopiero na gruncie tej pierwotnej responsywności mogę emancypować się jako samoświadomy i autonomiczny podmiot, który

<sup>5</sup> Tamże, s. 42.



jednak nigdy nie zostaje w pełni wyzwolony ze swojego afektywnego tła. Wątek ten konfrontuje nas ponownie z pojęciem *diastazy*, które możemy zastosować również w tym punkcie do opisanego przesunięcia między uprzednim *pathosem* a późniejszą odpowiedzią. Szczelina, jaka między nimi powstaje, nie jest szczeliną między jednym wydarzeniem mającym miejsce w czasie  $t_1$  a drugim, które wydarza się moment później w czasie  $t_2$ . Nie jest ona chronologiczna, w sensie obiektywnie ujmowanego czasu. Jest raczej tak, że *pathos* i odpowiedź odnoszą się do tego samego wydarzenia, którego stanowią niesprowadzalne do siebie człony. *Pathos* nie tylko domaga się odpowiedzi, ale niejako ją od respondenta wymusza. Jako czynnik destabilizujący sensotwórczą działalność podmiotu stanowi nagłą wyrwę w doświadczeniu, obok której nie sposób przejść obojętnie. Jest niespodziewaną zmianą stawiającą pod znakiem zapytania samo bycie-zadomowionym w świecie podmiotu, którego dotyka.

*Pathos* jako wtargnięcie nie daje się zatem wysłowić jako korelat intencjonalnej świadomości. Wymyka się procesom konstytucji sensu oraz wymyka się widzialności. Jest *par excellace* źródłem, z którego wypływa propozycja transformacji metody fenomenologicznej proponowana przez Waldenfelsa. Aby dojść do źródła tego doświadczenia, Waldenfels proponuje przeformułowanie Husserlowskiej redukcji fenomenologicznej w taki sposób, który nie sprowadzałby wszelkich dokonań sensotwórczych do transcendentального ego. Jego redukcja będzie zatem *redukcją responsywną*<sup>6</sup>, która, jak widzieliśmy, odsłania podmiot jako respondenta, zanim jeszcze stanie się on konstytuującym świat ego. Jej punktem wyjścia jest ukonstytuowany intencjonalnie świat, w obrębie którego dostrzega się szczeliny podważające kompetencje konstytuującej go świadomości. Od intencjonalnego opracowania doświadczenia *pathosu* cofamy się w proponowanej tu redukcji do natychmiastowego wydarzenia odpowiedzi, a z niej do samego *pathosu*, którego rdzeń stanowi nachodzące

<sup>6</sup> Tamże, s. 49.

nas wydarzenie tego, co destabilizuje, czy wręcz rozsądza nasze zdolności sensotwórcze.

Warto jednak w tym punkcie zauważyć, że patyczność nie wypełnia całego horyzontu ludzkiego doświadczenia. Z pewnością jest tak, że *pathos* stanowi rdzeń wszelkiego doświadczenia, które nie pozostaje w miejscu, jednak nie pozostaje on doświadczeniem *jedynym*. Choć nie ma podmiotu, który byłby wyłączony z tej dynamicznej gry *pathosu* i odpowiedzi, to nie ma również podmiotu, który nie doświadczałby przynajmniej faz swojego doświadczenia jako reprodukcujących porządek, w którym czuje się on zdomowiony. Tak jak życie ludzkie migocze między snem i jawą, tak ludzkie doświadczenie migocze między fazami destabilizującego je *pathosu* i osadzania się w swojskości. Należy dodać, że żadna z tych faz nie daje się pomyśleć bez drugiej. Okazuje się, że w fenomenologii Waldenfelsa nie zostaje wykluczona możliwość w-integrowania *pathosu*, a w konsekwencji i tego, co obce, z powrotem w struktury organizujące życie indywiduum:

Rzecz jasna, coś, co wstrząsa porządkiem, może być w nim znów pomieszczone, gdy zostanie nazwane, sklasyfikowane, określone co do czasu, zlokalizowane i poddane wyjaśnieniu<sup>7</sup>.

W konsekwencji:

*Responsywność* nie zastępuje obiegowych rysów *intencjonalności* i *regularności*, nieodzownych do powstania wspólnego nam wszystkim świata, lecz je przewyższa<sup>8</sup>.

Jest zatem tak, że moment asymilacji *pathosu* jest nieuchronną konsekwencją jego wydarzenia się w przedintencjonalnej, responsywnej warstwie podmiotu. Nie ma w doświadczeniu nie-kończącego się niepokoju, tak samo jak nie ma w nim nieskończonego

<sup>7</sup> Tamże, s. 48.

<sup>8</sup> Tamże, s. 54.

spokoju. Podmiot nie jest ani czystym respondentem ani czystą świadomością intencjonalną. Każda próba zaprowadzenia monopolu którejs z tych domen będzie musiała oznaczać źródłowe zafałszowanie doświadczenia, którego skutki uboczne zawsze będą odsyłać do niego z powrotem, jak czynności pomyłkowe odsyłają do tego, co zostało przez nas wyparte. Widzieliśmy jednak, że uprzedniość responsywności, mimo tego, że może zostać zintegrowana w ramach intencjonalności, nie wchodzi z nią jednak w relację symetryczną – jest tym, co tę intencjonalność przewyższa.

### 3. Responsywność

Redukcja responsywna otwiera nam drogę do opracowania etyki responsywnej, która stanowi pozytywny projekt etyczny Waldenfelsa. Pozytywności tej jednak nie należy rozumieć jako przejścia od *pathosu* roszczenia do normatywnej etyki, ujętej w formie zasad, którym ludzkie postępowanie *powinno* zostać podporządkowane. Jest raczej tak, że etyka responsywna polega na stałym utrzymywaniu proponowanej tej redukcji, której porażką byłoby rozpuszczenie się kodeksie etycznych zasad.

To, co stanowić będzie centralny temat tej etyki to to, co obce. W pierwszym kroku zarysujemy zatem za Husserlem paradoks doświadczenia tego, co obce, by w kolejnych zbliżyć się do specyfiki tego doświadczenia, podążając za samym Waldenfelsem. Husserl w wielu miejscach swoich pism uświadamiał sobie, że Inny oraz Obcy stanowią jedno z granic tego, co daje się intencjonalnie ukonstytuować. W *Medytacjach kartezjańskich* na przykład charakteryzuje doświadczenie obcości jako rodzaj „dającej się potwierdzić dostępności, dostępności czegoś, co jest niedostępne źródłowo”<sup>9</sup>. To, co obce nie daje się ująć źródłowo, ponieważ Inny nie daje się ująć jako *konstytuujący* podmiot i jest uchwytny tylko *ex post* jako *ukonstytuowany* przedmiot, bądź

<sup>9</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 169.

jako członek intersubiektywnej wspólnoty, z którym ego *współ-prezentuje* współdzielony z nim świat.

Waldenfels uważa jednak, że brak źródłowej dostępności tego, co obce, nie oznacza pustki w doświadczeniu, która byłaby nam równie obojętna jak niedający się zrozumieć szum. Obce, jako to, co niedostępne, godzi we mnie z tej niedostępności i zaskakuje mnie w podobny sposób jak *pathos*. Jeśli *pathos* w ogóle konstituuje mnie jako respondenta, to obce, jako szczególny rodzaj patycznego wtargnięcia, również dotyka mnie na tym responsywnym poziomie. Jednak o ile nie zawsze tam, gdzie wyłania się *pathos*, tam też obecne jest jakieś roszczenie, tak obce jako takie istotnie zawiera w sobie ten moment roszczenia. Waldenfels dzieli go dalej na „skierowany *do kogoś* apel oraz odnoszącą się *do czegoś* pretensję”<sup>10</sup>. Na moment pretensji skierowanej *do czegoś* daje się odpowiedzieć tak, jak wypełnia się puste miejsca w zadanym przez kogoś pytaniu: na przykład odpowiadając na pytanie o to, która jest godzina poprzez podanie tej godziny. Jednak nie daje się tego samego powiedzieć o skierowanym *do* mnie apelu. Moment wezwania mnie *do* odpowiedzi zastaje mnie zawsze, zanim będę gotowy na jej udzielenie. Apel, tym samym, odnosi się nie do treści wypowiedzi („jest pięć po dwunastej”), ale *do* samego jej wydarzenia.

Odpowiedzi, jakiej udzielam na dotykające mnie roszczenie obcego, nie daje się ponadto wydobyć z „zasobów tego, co moje własne”<sup>11</sup>. Jest tak dlatego, że odpowiedź, jakiej udzielam *naprzeciw* obcego nie daje się pomyśleć bez tego „*naprzeciw* obcego”. Innymi słowy, to, *co* udzielam jako odpowiedź uwarunkowane jest przez to, *na co* odpowiadam. Ta *różnica responsywna* między tym, *na co* odpowiadam, a tym, *co* odpowiadam, jest kluczowa w projekcie fenomenologii Waldenfelsa. Proponowaną przez niego *redukcję responsywną* można interpretować jako cofanie się od tego *co* odpowiadzi, do bardziej źródłowego *na co*; od *treści*

<sup>10</sup> B. Waldenfels, *Główne motywy fenomenologii obcego*, s. 56.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 135–145.

spotkania z obcym do samego *wydarzania* się spotkania – do obcego *jako* obcego. W związku z tym zatarcie się różnicy responsywnej będzie uniemożliwiało samą redukcję responsywną, co w konsekwencji oznaczać będzie porażkę spotkania z obcym, który zbyt szybko zostanie zasymilowany w swojskie ramy tego, co moje własne, czy tego, co nasze.

W doświadczeniu tego, co obce, dają się wyróżnić pewne istotne momenty, które Waldenfels określa „momentami logiki odpowiedzi”<sup>12</sup>. Są to: a) *syngularność*; b) *nieuniknioność*; c) ponownie *diastaza* i d) *asymetria*. W ramach podsumowania prześledźmy teraz krótko każdy z nich.

a) *Syngularność*. Obce nie jest doświadczane jako konkretyzacja jakiegoś ogólnego pojęcia. Przeciwnie, jest ono syngularne tak jak wydarzenie, po którym takie samo myślenie, widzenie i działanie nie jest już możliwe. Obce jako to, co poza porządkiem rozsądza jego struktury poprzez swoją syngularność, której nie da się sprowadzić do zastanych reguł odpowiadania. b) *Nieuniknioność*. Obce w tym podobne jest do *pathosu*, że jego nadejście nie daje się uniknąć. Objawia się to jako niemożliwość nie udzielenia odpowiedzi. Sama odmowa udzielenia odpowiedzi bowiem również jest odpowiedzią. Obce okazuje się zatem nie wpisywać w różnicę bytu i powinności, bowiem roszczenie, które wysuwa i odpowiedź, którą wymusza, wydarzają się, zanim stosowne kategorie powinności i bytu będą mogły znaleźć zastosowanie dla opisanego tego, co zaszło. c) *Diastaza*. W zetknięciu z tym, co obce, napotykaemy po raz kolejny charakterystyczną diastazę. Oznacza ona w tym punkcie następcość między tym, *na co* odpowiadamy, a tym, *co* odpowiadamy. Odpowiadanie w tym sensie „zaczyna się gdzie indziej”<sup>13</sup> – poza moimi granicami, w obcym roszczeniu. d) *Asymetria*. To prowadzi nas do konstatacji nie dającej się zrównać asymetrii między mną a obcym. Równość ta może być osiągnięta, lecz dopiero

<sup>12</sup> B. Waldenfels, *Główne motywy fenomenologii obcego*, s. 59–64.

<sup>13</sup> Tamże, s. 62.

po wydarzeniu wezwania do odpowiedzi i udzieleniu jej. To, że mogą zaprowadzić zrównujące mnie i obcego prawo, które regulować będzie nasze współbycie ze sobą w odniesieniu do dających się zidentyfikować i reprodukować ogólnych norm, nie znosi nigdy całkiem płaszczyzny responsywnej, w której pierwszeństwo roszczenia i następcość odpowiedzi nie daje się nigdy zastąpić wzajemnością.

Bez obcego, które wstrząsa zastanym światem reguł i sensu, nie byłaby do pomyślenia żadna istotna zmiana. Jeśli domenie „tego, co moje własne”, nie przysługiwałby obszar „tego, co obce”, które wysuwa ku „mnie”, czy ku „nam” swoje roszczenia, to odpowiedzi, których byśmy sobie udzielali, byłyby tylko nieskończonym reprodukowaniem truizmów. Dopiero to wyjście na granicę dającego się pomyśleć (swojskiego) doświadczenia konfrontuje mnie z roszczeniem, z pewnym *na co*, które domaga się ode mnie odpowiedzi, której nie mam. Nie mam jej, ponieważ nie daje się ona wyprowadzić z mojego porządku. Dopiero żywe doświadczenie tej różnicy responsywnej, wystawienie się na *na co* odpowiedzi, które nie zostaje rozpuszczone w *co* odpowiedzi pozwala mi na *twórczą odpowiedź*. Jest ona paradoksalna, ponieważ w twórczej odpowiedzi, odpowiedzi, która zaczyna się „gdzie indziej”, daję to, czego nie mam, co zostaje wynalezione dopiero w moim odpowiadaniu, lecz co nie ode mnie pochodzi.

Fenomenologia responsywna, z której, jak widzieliśmy daje się wyprowadzić pewna *etyka responsywna* polega moim zdaniem na stałym ruchu *redukcji*, której punktem dojścia jest pierwotny człon różnicy responsywnej – to, *na co* odpowiadamy. Stanowi ona projekt etyczny, z istoty poprzedzający wszelką etykę normatywną, proponującą zestaw zasad czy norm, którymi należy się kierować w działaniu. Jest tak dlatego, że stara się ona opisać płaszczyznę responsywną relacji intersubiektywnej, której dynamika rozgrywa się przed wyłonieniem się rozróżnienia na byt i powinność, na dobro i zło, na nakazy i zakazy, stanowiące warunek możliwości opracowywania etyk normatywnych. Nie oznacza to oczywiście podważenia prawomocności etyki

normatywnej, a jedynie stwierdzenie, że nie ujmuje ona całości ludzkiego doświadczenia etycznego i musi być poprzedzona fenomenologiczną analizą responsywności, z której zostaje wyprowadzona poprzez ustanowienie normatywnego porządku.

Kontyngencja porządków, jak powiedziałem na wstępie, otwiera drogę do analizy nie tylko obcości i zdolności responsywnych odpowiadającego na nią podmiotu, ale również pozwala na szereg intuicji w zakresie fenomenu przemocy. I w tym przypadku Waldenfels będzie korzystał z zasobów metody fenomenologicznej stosując, jak będę starał się pokazać, tematyczną *epoché*, oraz proponując w jej ramach specyficzną redukcję. Obydwie operacje pozwolą mimo pewnego podobieństwa tego, co obce oraz przemoc, na jasne ich odróżnienie. Przechodzę zatem teraz do drugiej drogi analizy, którą otwiera fenomenologia Waldenfelsa: od kontyngencji porządków do wydarzenia przemocy.

#### 4. Uzasadnianie przemocy

W kontekście fenomenu przemocy jest niejako „naturalnym nastawieniem” napotykać ją *zrazu i zwykle* jako już wpisaną w porządki, które pewne formy przemocy próbują legitymizować jako prawomocne, a inne potępiać jako czyste formy bezsensownego zła. Jak jednak zauważa Waldenfels:

Przemoc nie jest po prostu przemocą; jednak pozostaje ona przemocą nawet wtedy, gdy legitymizuje się jej użycie i gdy jej ofiary zmartwychwstają w postaci pomników<sup>14</sup>.

Należy zatem podkreślić, że *przemoc pozostaje przemocą nawet wtedy, gdy jest legitymizowana*. Stwierdzenie, że prawdziwe źródło problemu przemocy sięga dalej niż legitymujące ją dyskursy

<sup>14</sup> B. Waldenfels, *Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt*, [w:] *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, s. 103 (tutaj i dalej tłum. własne).

stanowi punkt wyjścia analizy przemocy, jaką proponuje Waldenfels. W tym sensie też rozważania fenomenologiczne na jej temat muszą zaczynać się od swego rodzaju *etycznej epoki*<sup>15</sup>, która zawieszalaby naturalno-nastwieniowe myślenie przemocy jako z góry wpisanej w porządku legitymizacji i pozwoliła na myślenie przemocy *jako* przemocy. Z tego miejsca można zapytać: czy w ogóle jest do pomyślenia przemoc, którą prawdziwie dałoby się legitymizować czy wręcz „odkupić”, skoro żaden porządek legitymizacji nie znosi jej charakteru przemocy *jako* przemocy? Dodatkowy niepokój może budzić podejrzenie, że sam moment legitymizowania przemocy zamieszkujący dyskurs może stanowić pewną formę przemocy.

Skąd jednak w ogóle ta nasza niemal odruchowa potrzeba, by myśleć o przemocy jako domagającej się uzasadnienia? Waldenfels sugeruje, że jej źródłem jest wyłonienie się porządku rozumu, którego tożsamość opiera się na przeciwstawieniu sobie tego, co nie-rozumne. Ten proces wyłaniania się tożsamości rozumu można rozumieć również jako próbę puryfikacji jego porządku z wszelkiej naleciałości tego, co nieokiełznane czy dzikie. Jednym z obszarów doświadczenia, w których rozumność może znaleźć oparcie dla swojej projekcji jest pole fenomenalne przemocy. Jeśli przed przeciwstawieniem się dzikiej przemocy porządek rozumu zamieszkiwały jakieś formy („logicznego”) przymusu, to po napotkaniu przemocy można już zupełnie spokojnie popaść w iluzję, że rozum sam w sobie stanowi czyste królestwo wolności i wyboru, które nijak nie dyscyplinuje podmiotów w niego

<sup>15</sup> Pojęcie to szczególnie ciekawie interpretuje w swoich pismach Michael Staudigl (tenże, *Phänomenologie der Gewalt*, Springer, Dordrecht 2014, s. 163–167). Podejmuje on je z pism Husserla *Erste Philosophie II* (Hua VIII) tyżących się redukcji (por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Husserliana Bd. VIII), Kluwer, Den Haag 1959, s. 319).



uwikłanych. *Bez-przemocowy rozum przeciwstawia się bez-rozumnej przemocy*<sup>16</sup>.

Okazuje się jednak szybko, że nie ma porządku, którego ustanowienie i utrzymanie nie potrzebowałoby jakiejś instancji przymusu i mocy. Weźmy na przykład prawo, które nawet jeśli ustanowione zostaje mocą umowy wolnych podmiotów, to domaga się ono pewnej instancji egzekwującej jego przepisy. Prawo, podobnie jak każdy porządek, musi przewidywać możliwe sposoby jego przekraczania oraz posiadać środki zapobiegające tej transgresji, bez których nie jest w stanie obronić swojego obowiązywania. Prawo nie daje się utrzymać, jeśli nie ma pewnego kapitału przemocy, który broniłby je przed upadkiem wymuszając przestrzeganie przepisów<sup>17</sup>. Jak zatem pogodzić tę sprzeczność, w którą popada rozum sam ze sobą, gdy próbuje jednocześnie przeciwstawić się przemocy jako porządek czystego dialogu i zachować sam siebie w obliczu zagrażającej mu przemocy? W odpowiedzi na to pytanie napotykaemy na znany motyw legitymizacji przemocy jako przeciw-przemocy. Porządek bez-przemocowego rozumu może zachować swoją czystość tylko o tyle, o ile zdoła sam siebie przekonać, że przemoc przez niego stosowana nie jest przemocą *pierwszą* i absolutną, ale że odpowiada zaledwie na już istniejącą przemoc zagrażającą jego istnieniu jako porządku.

<sup>16</sup> B. Waldenfels, *Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt*, s. 105.

<sup>17</sup> Por. w tym względzie świetną analizę Jacques'a Derridy *Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority”*, [w:] *Deconstruction and the Possibility of Justice*, red. D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson, Routledge, New York 1992, s. 5: „(...) prawo jest zawsze autoryzowaną siłą, siłą, która uzasadnia się lub jest uzasadniona w trakcie jej stosowania, nawet jeśli to uzasadnienie może być skądinąd oceniane jako niesprawiedliwe czy nieuzasadnione. Stosowność, »wymuszalność« [*enforceability*] nie jest zewnętrzną czy wtórną możliwością, która może, lecz nie musi zostać dodana jako suplement do prawa. Ta siła jest zasadniczo zawarta w samej koncepcji *sprawiedliwości jako prawa (droit)*, *sprawiedliwości stającej się droit*, *prawa jako »droit«*” (tłum. własne).

Przemoc i przeciw-przemoc konstytuują jednak błędne koło<sup>18</sup> właśnie dlatego, że strategie legitymizacji występują po obu stronach konfliktu. Oznacza to, że przemoc jednego porządku zazwyczaj występuje naprzeciwko przemocy innego porządku. Porządek stosujący przemoc naprzeciw innego porządku jest zatem skonfrontowany z pytaniem: jak legitymizować swoją przemoc naprzeciw innego porządku, który tak samo jak on proponuje swoje mechanizmy legitymizacji? Jak wygrać ten pojedynek na „przeciąganie liny” uzasadnienia? Waldenfels zauważa, że w przypadku konfrontacji porządków konieczna staje się „legitymizacja drugiego stopnia”<sup>19</sup>, która pozwoliłaby rozstrzygnąć między skonfliktowanymi porządkami. Może ona przybrać trzy formy:

- I) *totalizacji*: porządek legitymizuje się w odwołaniu do wszystko obejmującej instancji jako „część czy faza ostatecznego dobra”. Może to być kosmiczny porządek, boski plan zbawienia, królestwo wolności, społeczeństwo bezklasowe, czy wreszcie twórcza i niszcząca moc samego życia. Przykłady z pewnością można mnożyć.
- II) *uniwersalizacji*: przemoc jest legitymizowana jako „zło konieczne” do realizacji i utrzymania pewnego sprawiedliwego porządku. W taki sposób być może należy rozumieć przemoc stosowaną przez demokratyczne państwa, które próbują legitymizować się jako reprezentanci niedoskonałego, ale najlepszego dostępnego systemu, którego należy bronić przed zagrażającą mu przemocą.
- III) *zafirmacji*<sup>20</sup>: porządek afirmowany jest jako taki. Z faktyczności porządku, jego rozciągającej się w przeszłość tradycji, ustalonego prawodawstwa i obyczajowości wnioskuje się o jego niezbędności dla ludzkiego życia i przeżycia.

<sup>18</sup> Por. M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, s. 19–30.

<sup>19</sup> B. Waldenfels, *Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt*, s. 108.

<sup>20</sup> W oryg. dosłownie „pozytywności” (*Positivität*) – myślę jednak, że słowo „afirmacja” trafniej oddaje w tym względzie intencję autora.

Strategia ta wydaje się często przyjmować postać konserwatywnego sofizmu, który z przyzwyczajenia do pewnego systemu próbuje wyprowadzić jego obowiązywanie. Przemoc jest zaakceptowana jako nieodłączny składnik funkcjonowania obecnego porządku i legitymizuje się jako „nieusuwalna faktyczność”<sup>21</sup>.

Dalsza analiza mechanizmów legitymizacji przemocy domaga się bliższego spojrzenia na samą strukturę jej legitymizacji. Wydaje się, że można ją zrekonstruować następująco: 1) *ktos* usprawiedliwia siebie/innego 2) *za coś*, co zostało uczynione 3) *komuś innemu*, i czyni to 4) *przed kimś trzecim*, przedstawiając 5) *podstawę* dla tego usprawiedliwienia<sup>22</sup>.

W tym punkcie kluczowe okazuje się rozróżnienie *czynu przemocy*, który jest wydarzeniem i *tematu przemocy*, który *post factum* może pojawić się w rozmowie<sup>23</sup>. Waldenfels podkreśla z całą mocą, że temat przemocy, czyli na przykład elokwentna mowa prokuratora (lub adwokata) podczas rozprawy sądowej rekonstruująca zdarzenie napaści, nigdy nie równa się samemu *wydarzeniu przemocy*. Jest tak oczywiście dlatego, że dzieli je nieprzekraczalna *następczość*. *Czyn* przemocy zawsze poprzedza *temat* przemocy. Dzieli je to, co już wielokrotnie określaliśmy jako *diastazę*, czyli przesunięcie oddzielające dwa niesprowadzalne do siebie momenty odnoszące się do tej samej rzeczywistości. Pojęcie to pozwala nam zdać sprawę z tego, że o przemocy możemy opowiedzieć tylko *ex post*, czyli dopiero po tym, gdy jej destruujący charakter już odcisnął się na naszym życiu. Mówienie o przemocy zawsze zakłada już przemoc, która zaszła, jednak nigdy nie dotyka jej *in statu nascendi*. Przemoc, o której

<sup>21</sup> B. Waldenfels, *Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt*, s. 108.

<sup>22</sup> Tamże, s. 109.

<sup>23</sup> U samego Waldenfelsa rozróżnienie to nie pojawia się tak wyraźnie, ale sądzę, że wprowadzając je, pozostaję blisko intencji autora: „w ten sposób czyn przemocy staje się *tematem*, o którym pertraktujemy, przy czym po jednej stronie jest przemoc, a po drugiej mowa argumentacyjna” (tamże, s. 110).

się rozmawia nigdy nie jest przemocą, którą się uczyniło, czy której się doznało. Zlanie się tych dwóch poziomów, redukcja roszczenia podniesionego naprzeciw doświadczonej przemocy do stwierdzanego obiektywnie zdarzenia podpadającego pod kategorię „przemocy” powoduje redukcję sensu przemocy do sensu uszkodzenia czy zniszczenia rzeczy. Zlanie się czynu przemocy z tematem przemocy powoduje bowiem z konieczności przeoczenie roszczenia, które ofiara wysuwa naprzeciw doznanej przemocy i z którego nigdy nie może w pełni zdać sprawy w porządku dyskursu, domagającego się roszczeń uzasadnionych:

Jeśli to, co jest uczynione, zleje się zupełnie z tym, *komu* jest to uczynione, to nie będzie już dosłownie niczego do usprawiedliwienia, ponieważ nie będzie już nikogo, kogo roszczenia można by zranić. Czyn przemocy zostanie rozpuszczony w czyste uszkodzenie i zniszczenie rzeczy<sup>24</sup>.

Luca w porządku daje się odnaleźć nie tylko w tej *diastazie* między *czynem* przemocy a *tematem* przemocy, ale zamieszkuje każdy porządek jako taki. Możliwość ustanowienia porządku nie jest bowiem zawarta w możliwościach otworzonych przez sam porządek. Geneza każdego porządku naznaczona jest nieuchronnie pewnym momentem arbitralności, który nigdy nie zostaje w pełni zniesiony. Ze względu na przynależące do porządku z definicji *selektywność* i *ekskluzywność* (które wynikają bezpośrednio z faktu, że każdy porządek napotyka na swoje granice), nie może się on nigdy w pełni uzasadnić, co staje się szczególnie widoczne naprzeciw podważającego go *innego* porządku. Diastaza występująca pomiędzy *czynem* przemocy a uzasadnieniem przemocy, które dosięga jej tylko jako tematu sprawia, że *przemoc nie może być nigdy w pełni legitymizowana*. Jest tak z tej prostej przyczyny, że legitymizacja nigdy nie dosięga źródłowo tego, co próbuje usprawiedliwić – a więc *czynu przemocy*. Legitymizacja przemocy

<sup>24</sup> Tamże, s. 111.

zawsze niesie w sobie tę ślełą plamkę, której wypełnienie samo okazuje się być formą przemocy. Im zatem większa potrzeba zapelnienia tej luki, osiągnięcia pewności i przewyżczenia nieusuwalnej kontyngencji porządku tym większa przemoc, której porządek musi się dopuścić, by utrzymać swój fantazmat pełnej integralności. Jest tak dlatego, że żaden dyskursywny substytut nie jest w stanie zapelnić luki naznaczającej porządek jego kontyngencją. Jedynym środkiem zapewniającym przynajmniej pewną iluzję zbliżania się do całości jest środek równie arbitralny jak sama geneza porządku – jest to czysta siła: *przemoc*.

### 5. *Przemoc jako zranienie*

Przemoc jako *czyn* jest wydarzeniem. Tym, co stanowi rdzeń fenomenu przemocy, co generuje tę wydarzeniowość, jest jej charakter *ranienia*. To zranienie zadane przez przemoc dotyka Innego jako tego, który wysuwa w stosunku do sprawcy roszczenie, które czyni tego drugiego odpowiedzialnym za swoją ofiarę, zanim jeszcze zdoła on dokonać swojego czynu i z pewnością zanim zdoła on się przed kimś trzecim usprawiedliwić. Przemoc właśnie dlatego rani, że jest *pogwałceniem wysuniętego w stosunku do sprawcy roszczenia*. Tak ujmuje to Waldenfels: „przez przemoc rozumiem (...) zranienie zadane roszczeniom, na które mamy odpowiedzieć”<sup>25</sup>. Roszczenie to nie jest czymś ogólnym, co dałoby się powtarzać w różnych sytuacjach, mając na myśli dokładnie to samo. Powinno być ono rozumiane jako rodzaj ekspresji, która zawsze poprzedza wpisanie jej w normatywne porządki, dokonujące selekcji na roszczenia uzasadnione i arbitralne. Jak pisze Waldenfels:

Istnieją przed-prawne i przed-moralne roszczenia, które domagają się wysłuchania i dostrzeżenia i prowokują responsywne

<sup>25</sup> Tamże, s. 115.

słyszenie i widzenie. Wyłaniają się one, zanim zostaną poddane binarnym kategoriom tego, co prawne i bezprawne<sup>26</sup>.

Roszczeniu, podobnie jak Lévinasowskiej twarzy<sup>27</sup>, przysługuje charakter *syngularności*, który nie da się sprowadzić do jakichkolwiek ogólnych kategorii. Tym samym przemoc, która pogwałca to syngularne roszczenie, również musi być wydarzeniem syngularnym – dziedziczy ona niejako tę syngularność od roszczenia, które pogwałca. Przeżywam ją jako destruujące wtargnięcie z zewnątrz, niejawiące się mi się jedynie jako coś w rodzaju tragicznego pecha, który mógłby przydarzyć się tak samo mi, jak i mojemu sąsiadowi. Przemoc jest *wydarzeniem zaadresowanym*<sup>28</sup>, które przeżywam jako skierowane specyficznie do mnie i mnie się tyoczące.

O przemocy zatem możemy mówić tam, gdzie powstaje roszczenie. Jak się wydaje, tym, co jest źródłem roszczenia skierowanego do sprawcy jest *autoreferencyjna integralność* pewnego podmiotu, czy szerzej organizmu, dla którego zachowanie tej integralności jest kwestią egzystencjalną. Integralność ta ma swoje centrum w żywym ciele (*Leib*). Pierwotną przestrzenią zatem, na bazie której rozgrywa się wydarzenie przemocy, jest właśnie cielesność. Można ją zatem rozumieć jako kluczowy warunek możliwości szerzej zranienia w ogóle i wężiej przemocy jako specyficznej formy tego zranienia. Możemy zatem stwierdzić za Merleau-Pontym, że „o ile jesteśmy ucieleśnieni – przemoc jest naszym przeznaczeniem”<sup>29</sup>. Cielesność, jak się wydaje, czyni

<sup>26</sup> B. Waldenfels, *Aporien der Gewalt*, [w:] *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, red. M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels, Fink, München 2000, s. 14 (tutaj i dalej tłum. własne).

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 227–261.

<sup>28</sup> Takie sformułowanie *explicite* w: B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 149.

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *Zerwanie. Humanizm i terror*, przeł. J. Migasiński, Agora, Warszawa 2021, s. 230.

człowieka otwartym na przemoc w dwóch rolach: a) jako *ofiary*: integralność mojego ciała nigdy nie jest dana raz na zawsze, jest stale zagrożona przez ingerencję z zewnątrz, która może przerwać spójność mojego ciała, wystawiając mnie na ból, kalectwo itd.; b) jako *sprawcy*: doświadczenie przemocy na własnej skórze (od którego nikt nie jest całkiem wolny, tak jak nikt nie jest wolny od cierpienia) czyni mnie zdolnym do zadawania ran innym, które często rozgrywają się jako projekcja mojej własnej podatności na zranienie na Innego, czy, nawiązując tutaj do analiz Debry Bergoffen, jako „ucieczka od podatności na zranienie”<sup>30</sup>.

Integralność organizmu jednak nie sięga z pewnością tylko tak daleko, jak daleko sięgają granice mojego ciała. Moja integralność rozciąga się na świat zewnętrzny, z którym wchodzę w wielorakie relacje. Moje ciało jest, by użyć sławnego sformułowania Merleau-Ponty’ego, „wehikulem mojego bycia-w-świecie”<sup>31</sup>, przy czym ciało projektuje się na świat daleko *poza* granice mojej skóry. Ten intencjonalny ruch ku światu integruje go do struktury celowej mojej egzystencji. Należy przy tym zauważyć, że samo ciało nie gwarantuje mi zadomowienia się w świecie. Potrzebuje ono jako swojego warunku czegoś, co za Lévinasem moglibyśmy nazwać domostwem<sup>32</sup>. Zamieszkiwanie w koncepcji Lévinasa umożliwia nie tylko odpoczynek, ale również wszelką pracę, a także wszelkie kontemplacyjne przedstawianie sobie świata. Brak domostwa oznacza bycie stale wystawionym na

<sup>30</sup> D. Bergoffen, *The Flight from Vulnerability*, [w:] *Dem Erleben Auf der Spur: Feminismus Und Die Philosophie des Leibes*, red. I. Marcinski, H. Landweer, Transcript Verlag, Bielefeld 2016, s. 137–152. Autorka w podobnym kluczu czyta szerszą strukturalną dystrybucję podatności na zranienie między mężczyznami i kobietami w patriarchalnym społeczeństwie, która polega na systematycznym dyscyplinowaniu kobiecego ciała przez projektowanie na niego nieusuwalnie ludzkiej w ogóle podatności na zranienie, które swój przerażający rytuał znajduje w gwałcie.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 100.

<sup>32</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 173–203.

bezpośrednie działanie żywiołu, przed którym nie mamy żadnego schronienia poza własną skórą. Jeśli nie posiadam domostwa, to moje własne ciało musi stać się barierą, która chroni mnie przed światem zewnętrznym. Jak zauważa Pascal Delhom, rozwijając intuicje Lévinasa, domostwo spełnia trzy fundamentalne funkcje wspomagające integralność podmiotu: a) po pierwsze ochrania indywiduum przed światem zewnętrznym i przed innymi; b) po drugie, dzięki tej podstawowej ochronie umożliwia rozkoszowanie się życiem stwarzając perspektywę szczęścia; c) i po trzecie, funduje możliwość otwierania się na zewnętrzny świat jako aktywny agent, a nie tylko pasywny podmiot odpowiadający na zagrożenia przychodzące ze środowiska<sup>33</sup>. Dostrzeżenie domostwa jako swego rodzaju przedłużenia egzystencji podmiotu pozwala na rozróżnienie: *centralnej/bezpośredniej przemocy*, która odnosiłaby się do zranień cielesnych, oraz *przemocy peryferyjnej/pośredniej*, która godziłaby w integralność organizmu przez uszkodzenie czy destrukcję jego domostwa lub tych elementów, które zostały zintegrowane z jego egzystencją jako składniki jego projektu bycia w świecie<sup>34</sup>. Dostrzeżenie tego, że autoreferencyjna integralność podmiotu, mimo zakorzenienia w ciele, rozciąga się daleko poza jego granice i obejmuje również, jak się zdaje, całą intersubiektywnie konstytuowaną przestrzeń symboliczną, w której zawsze już się odnajdujemy otwiera drogę do analizy strukturalnych czy symbolicznych form przemocy. Ze względu na ograniczenia objętościowe jednak ten niezwykle ciekawy wątek nie mógłby zostać tutaj rozwinięty bez utracenia spójności wykładu<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> P. Delhom, *Verletzungen*, [w:] *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, red. M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels, Fink, München 2000, s. 287–289.

<sup>34</sup> B. Waldenfels, *Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt*, s. 115.

<sup>35</sup> Rozwinięcie „integralnej koncepcji przemocy”, która pozwoliłaby na statyzowanie wielorakich „oblicz” przemocy, także ich form strukturalnych i symbolicznych jest jednym z centralnych punktów „relacjonalnej fenomenologii przemocy” Michaela Staudigla, do którego prac w tym punkcie ponownie odsyłam (M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*).



Wróćmy jeszcze pod koniec do naszego wstępnego sformułowania przemocy jako zranienia. Ten opis sugeruje fenomen zbliżony do tego, co powyżej określiliśmy mianem *pathosu*. Ten z kolei odsyła nas do doświadczenia tego, co obce, którego stanowi istotny rys. Mogłoby się zatem wydawać, że przemoc jako zranienie przypominałaby do złudzenia doświadczenie tego, co obce. Byłaby ona mianowicie takim typem doświadczenia obcości, który charakteryzowałby się szczególną formą destabilizacji porządku, w którym indywiduum jest zadomowione. Doświadczeniu przemocy bowiem na pierwszy rzut oka moglibyśmy przypisać ten sam charakter „dostępności w modusie źródłowej niedostępności”. Wydarzenie przemocy, które wstrząsa integralnością naszego życia wydaje się przynajmniej w momencie tego wtargnięcia radykalnie niedostępne. Destabilizuje ono nasze zdolności do nadawania sensu naszemu doświadczeniu, podobnie jak czyni to wtargnięcie obcości.

Takie ujęcie zapoznawałoby jednak drugi kluczowy aspekt Waldenfelsowskiego opisu przemocy. Przemoc nie jest zranieniem *po prostu*. Jest zranieniem, które dotyka Innego w jego *roszczeniu* skierowanym do sprawcy, które tego ostatniego czyni odpowiedzialnym za swoją ofiarę<sup>36</sup>. Przemoc rozgrywa się w sferze *pomiędzy*,

<sup>36</sup> Sprawca jako zawsze już wezwany do odpowiedzialności za swoją ofiarę jest zatem, jak się wydaje, zawsze już wpisany w etyczną relację z Innym. Jeśli uznamy, że możemy zostać zranieni także na poziomie tej etycznej relacji z Innymi (na przykład wtedy, gdy ktoś zmusza nas do działania na niekorzyść naszego przyjaciela), to wydaje się, że każdy czyn przemocy stanowi przemoc zadaną nie tylko ofierze, ale także sprawcy. Podkopuje on bowiem (jeśli nie niszczy) tę etyczną więź, która poprzez roszczenie dotyka go ze strony Innego. Przelamując jego „etyczny opór”, zadaje on ranę także sobie jako odpowiedzialnemu podmiotowi. Argument taki proponuje Pascal Delhom w cytowanym przeze mnie artykule: „Jeśli zranienie etycznej relacji polega na tym, że zostaje pogwałcone roszczenie Innego i odpowiednio własna za niego odpowiedzialność, to każda forma przemocy jest w tym sensie także zranieniem sprawcy, niezależnie od tego, czy jest on tego świadomy, czy nie?” (P. Delhom, *Verletzungen*, s. 292, tłum. własne).

jest *fenomenem pomiędzy*, który ma miejsce w kontekście wysuwanego roszczenia i, co istotne, *pomimo* niego. Moglibyśmy jednak pomyśleć, że wydarzenie przemocy stanowi coś w rodzaju apelu, którego ofiara doświadcza z jej strony, apelu, który sytuuje ją w sytuacji „nieuniknionej nieprzyswajalności”, na którą musi ona odpowiadać twórczo, tak jak twórczo odpowiada się na apel obcego. *Przemoc jednak nie wzywa do odpowiedzi*. Nie jest roszczeniem, które domaga się *czegoś od kogoś*. Zamieszkujący przemoc *telos* jest raczej skierowany na to, by uczynić ze swojej ofiary okaleczone, (z)użyte czy zniszczone *coś*. Przemoc zmierza do *uprzedmiotowienia* swojej ofiary. Ta charakterystyka przemocy stawia ostrą linię demarkacyjną między obcością, która z istoty wzywa i wywołuje twórcze odpowiadanie a przemocą, która dąży do uszkodzenia tej naturalnej responsywności żywego organizmu, do usztywnienia go w traumie, czy – w ekstremalnym przypadku – w śmierci. Przemoc różni się od obcości tym, że ta ostatnia umożliwia i stymuluje responsywność, natomiast ta pierwsza tę responsywność podkopuje i uniemożliwia.

### 6. Myślenie przestrzeni mniejszej przemocy

Przemoc należy myśleć nie jako już wpisaną w porządku legitymizacji, czy jako coś podpadającego pod ogólne kategorie, ale w jej syngularności, jako *czynu przemocy* niesprowadzalnego do *tematu przemocy*, o którym bez ryzyka możemy rozprawiać w uczonej rozmowie. Do syngularności tej zbliżamy się, gdy bierzemy pod uwagę roszczenie Innego, które jest podnoszone naprzeciw doznawanej przez niego przemocy. W konsekwencji myślenie przemocy powinno oznaczać stały ruch *redukcji*, który przebiegałby od tych porządków legitymizacji do pogwałcanych roszczeń. Otwiera to możliwość badania przemocy w jej *wydarzeniowym* charakterze jako jeszcze nie ukształtowanej przez normy, w które dopiero *ex post* może zostać (i zazwyczaj faktycznie zostaje) wpisana. Właściwy sposób postępowania w fenomenologii przemocy polega zatem na wykonaniu dwóch kroków: po pierwsze na przeprowadzeniu

*etycznej epoché*, która umożliwiłaby nam badanie przemocy przed jej integracją z porządkami normatywnymi, oraz po drugie na redukcji, która odsyłałaby *temat* przemocy do *czynu* przemocy jako wydarzenia.

Jako, że przemoc, jako czyn, stanowi istotnie pogwałcenie wysuwanego naprzeciw niej roszczenia, czy innymi słowy, wiąże się z przełamaniem pewnego „oporu etycznego”<sup>37</sup>, który naprzeciw niej wysuwa Inny, to proponuję, by redukcję od tematu przemocy do czynu przemocy rozumieć jako rodzaj wyłożonej wcześniej *redukcji responsywnej*. Wydarza się ona bowiem na takim poziomie, który źródłowo przeżywany jest na poziomie naszej responsywności, wiążącej nas z innymi przez wzajemnie wysuwane roszczenia. Tym samym możemy dostrzec, że redukcja responsywna stanowi wspólny punkt zarówno fenomenologii obcego, jak i fenomenologii przemocy rozwijanej przez Waldenfelsa. W konsekwencji, redukcja responsywna okazuje się kluczowym ruchem proponowanej przez niego *etyki responsywnej*, która w spotkaniu z obcym oznacza cofnięcie się od tego, *co* odpowiadam do tego, *na co* odpowiadam, do obcego *jako* obcego; w przypadku przemocy oznacza ona natomiast cofnięcie się od wpisanego w dyskursy *tematu* przemocy, do przeżytego *czynu* przemocy, który zawsze poprzedza jego tematyzację.

Dalsze rozwinięcie fenomenologicznej analizy mogłoby oznaczać prześledzenie jej źródeł, sił napędzających czy warunków możliwości. Identyfikacja „uzasadnionych i nieuzasadnionych” form przemocy jest jednak z punktu widzenia fenomenologii responsywnej metodologicznym błędem, który zostaje wykluczony w ramach *epoché* etycznej. Powtórzmy jednak raz jeszcze: nie oznacza to odmówienia ważności etyce normatywnej, szukającej odpowiedzi na pytanie o uzasadnione normy. Jest raczej tak, że etyka responsywna opisuje taki poziom wydarzania się relacji z Innym, który etyka normatywna może i powinna opracowywać,

<sup>37</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 234.

ale będzie to czynić zawsze z istotną następcością. Następcość ta gruntuje pole badawcze zarówno dla fenomenologii jak i etyki normatywnej. Sądzę zatem, że obydwie dyscypliny nie tylko się nie wykluczają, lecz także mogą się nawzajem uzupełniać – jako odpowiadające na inne pytania – oraz inspirować – odsłaniając inne sposoby ujęcia nieusuwalnie ludzkiego doświadczenia etycznego.

Podsumowując, jeśli rdzeniem fenomenu przemocy jest zlekceważenie roszczenia Innego, to etyka responsywna, dążąca do przeciwstawiania się przemocy, musi, zgodnie z poglądem Waldenfelsa, postawić na „etos mowy” wyrzekającej się zawłaszczania dyskursu dla tego, co własne, mowy, która zarówno pierwsze, jak i ostatnie słowo oddawałaby Innemu<sup>38</sup>. Odpowiada to z jednej strony cofnięciu się od tego, co powiedziane, do samej mowy, czy od tego, co uczynione, do samego czynienia i z drugiej cofnięciu się od trzeciego, przed którym mogę usprawiedliwić się za dokonaną (*kiedyś*) przemoc do Innego, któremu tę przemoc wyrządzam (*teraz*), skoro wciąż odmawiam odpowiedzi na wysuwane w stosunku do mnie roszczenie. Etyka responsywna, *etyka redukcji responsywnej*, nie powinna być jednak rozumiana jako etyka „ostatecznego rozwiązania” kwestii przemocy. Strategia taka bowiem nieuchronnie popadałaby w iluzję, że „czysty” bez-przemocowy porządek jest faktycznie do osiągnięcia, iluzję, która, jak pokazaliśmy wyżej, z konieczności musi być okupiona ukrytymi formami przemocy tym większej, im bardziej pełną „czystość” próbuje osiągnąć. Chodziłoby raczej o etykę, która, poprzez proponowaną tutaj redukcję, stanowiłaby etykę zatrzymywania eskalacji przemocy, etykę jej (możliwej) minimalizacji. W tej perspektywie pokusa ostatecznej eliminacji przemocy zawsze będzie wyznaczać horyzont nadużycia, którego nie możemy nigdy tracić z oczu. Oddając ostatnie słowo Waldenfelsowi, możemy skonkludować, że każde (ostateczne)

<sup>38</sup> B. Waldenfels, *Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt*, s. 118.

„rozwiązanie problemu przemocy mogłoby być jedynie rozwiązaniem poprzez przemoc”<sup>39</sup>.

### Bibliografia

- Bergoffen Debra, *The Flight from Vulnerability*, [w:] *Dem Erleben Auf der Spur: Feminismus Und Die Philosophie des Leibes*, red. I. Marcinski, H. Landweer, Transcript Verlag, Bielefeld 2016, s. 137–152.
- Delhom Pascal, *Verletzungen*, [w:] *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, red. M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels, Fink, München 2000, s. 279–296.
- Derrida Jacques, *Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority”*, [w:] *Deconstruction and the Possibility of Justice*, red. D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson, Routledge, New York 1992, s. 3–67.
- Husserl Edmund, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana Bd. VIII)*, Kluwer, Den Haag 1959.
- Husserl Edmund, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Lévinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty Maurice, *Zerwanie. Humanizm i terror*, przeł. J. Migasiński, Agora, Warszawa 2021.
- Waldenfels Bernhard, *Aporien der Gewalt*, [w:] *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, red. M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels, Fink, München 2000, s. 9–24.
- Waldenfels Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002.
- Waldenfels Bernhard, *Główne motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

<sup>39</sup> B. Waldenfels, *Aporien der Gewalt*, s. 24.

- Waldenfels Bernhard, *Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt*, [w:] *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, s. 103–120.
- Waldenfels Bernhard, *Topografia Obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Staudigl Michael, *Phänomenologie der Gewalt*, Springer, Dordrecht 2014.
- Staudigl Michael, *Towards a Relational Phenomenology of Violence*, „Human Studies” 2013, nr 36, s. 43–66.
- Staudigl Michael, *Zarys fenomenologii przemocy*, przeł. M. Chmura, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, s. 312–332.

Michał Maczuga

Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0003-0780-889X>

[michal.maczuga@doctoral.uj.edu.pl](mailto:michal.maczuga@doctoral.uj.edu.pl)