

Anna Krynicka

"Miejsce podmiotu jako miejsce obce" : Paul Ricoeur i Bernhard Waldenfels o odpowiedzialności

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (12), 83-91

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

„Miejsce podmiotu jako miejsce obce”. Paul Ricoeur i Bernhard Waldenfels o odpowiedzialności.

Tytułowy motyw odpowiedzialności może być rozumiany jako szczególny wymiar zdolności do o(d)powiadania. Ujęta na gruncie relacji z tym, co inne odpowiedzialność przybiera postać autorefleksyjności własnej retoryki. „O sobie samym jako innym” Paula Ricoeura (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005) oraz „Topografia obcego” Bernharda Waldenfelsa (Oficyna Naukowa, Warszawa 2002) podejmują problematykę związku inności i tożsamości w kontekście praktyki opowiadania (autointerpretacji) z odmiennych, ale – jak spróbuję pokazać – dopełniających się perspektyw. Perspektywa hermeneutyczna Ricoeura wskazuje na narracyjne uwikłanie podmiotu, podczas gdy spojrzenie fenomenologiczne odsłania lokalizację miejsc obcych w przestrzeni narracji.

I. Tożsamość narracyjna i miejsca w opowieści.

Paul Ricoeur przypomina, że tym poprzez co i dzięki czemu człowiek rozumie siebie są opowieści – istniejące w liczbie mnogiej, liczne dopełniające się lub konkurujące ze sobą teksty. „Każda powieść roztacza świat tekstu”¹

Każda z nich to swoiste laboratorium wyobraźni, środowisko, w którym „dochodzi do przeniesienia ze świata opowieści do świata czytelnika”, miejsce „wpływania na czytelnika przez innego”², miejsce zmagania się między postawą zawierzenia przez uwiedzionego przez tekst a jego podejrzliwą czujnością. Jak pisze Ricoeur, rozumienie polega na zawieraniu się jednych opowieści w drugich, ich splataniu się i niewspółmierności, na współzawodnictwie między programami narracyjnymi. Dlatego też sama umiejętność opowiadania jawi się jako sztuka wymiany doświadczeń, mądrość praktyczna. Nabywanie kompetencji do działania polega na wchodzeniu w pewne tradycje, organizacja praktyk narracyjnych ma więc charakter prenarracyjny.³ Opowiadający, według Ricoeura, nie ma perspektywy stworzenia jednej wielkiej Opowieści, opisu rzeczywistości sprzed lub poza narracyjnej, nie tekstualnej. Umiejętność opowiadania nie polega na poszukiwaniu oparcia i uzasadnienia opowieści w istniejącym gdzieś w Świecie Wzorze. Ten brak jednego dyskursu uprawomocniającego proces czytania/pisania, brak mocnego ostatecznego teoretycznego ugruntowania interpretacji, nie tylko nie oznacza końca opowiadania, ale też kieruje uwagę na sensotwórczy potencjał narracji. Tekst opisuje i naśladuje zewnętrzną rzeczywistość, ale jest to rzeczywistość tekstualna, to przesłanie innych tekstów. Zofia Mitosek powtarza za Derridą, że opowiadanie to ruch

przedstawienia (reprezentacji) bez referencji, raczej *semiosis* niż *mimesis*, gdyż przedmiot opisu kreowany jest przez pracę sensu, a narracja to „ruch metafor wytwarzających sens”⁴. Opowieść dla Ricoeura powstaje więc w ruchu czytania (działania), czytelnik to zarazem jej autor, piszący opowieść - tworzący jej sens w działaniu, *rozpoznawaniu się w niej*.

Sposób, w jaki *drogi rozpoznania* przebiegają przez opowieść, zależy według filozofa od lokalizacji podmiotu narracji. Zapytać o to, jak możliwe jest *rozpoznanie się* opowiadającego, to zapytać o jego miejsce w opowieści. „Sprawca działania w aktach mowy oznacza siebie jako tego, który działa”, pisze Ricoeur⁵. Wypowiadające się „ja” jako autor i aktor dyskursu, przywołuje swoje doświadczenie i perspektywę, stając się jedynym i niezastępowalnym centrum spojrzenia na świat. Tak umocowana sytuacja mowy jest zdarzeniem ukierunkowanym. Mówiący podmiot, jako punkt uprzywilejowanej perspektywy, staje się pierwszym ze wskaźników – oznacza siebie. Inne wskaźniki, takie jak *to, tu, teraz* gromadzą się wokół podmiotu wypowiadania się, w jego sąsiedztwie. W tym sensie, mówiący podmiot jest *granicą świata*, a nie jedną z jego treści. „Semiotyka narratologii to semiotyka lokalna”: nazywający świat podmiot jest przedmiotem identyfikującego odniesienia, dokonuje wpisania swojego absolutnego „teraz” w system współrzędnych przedmiotowych.⁶ Nazwanie jest więc aktem umiejscowienia, wpisania w rejestr świata, a opowiadanie to oprowadzanie po przestrzeni tekstu.

Ale kim jest ten, kto działa w opowieści? Ukierunkowanie przez zakotwiczenie w doświadczeniu powoduje, że opowiadanie jest rozmową, a więc sytuacją, w której nie ma osób trzecich. Wypowiadające się „ja” jest bohaterem historii, jedną z postaci fabuły („rozpoznaje się w jakiejś postaci”)⁷. Ten, kto działa w opowieści tworzy fabułę, przez co staje się kategorią narracyjną. Pisząc o wzajemnych związkach pojęć takich, jak fabuła, postać i opowieść Ricoeur nawiązuje do schematu „Poetyki” Arystotelesa oraz pokrewnej jej współczesnej narratologii, którą wywodzi z „Morfologii bajki” Proppa. To Arystoteles za pomocą pojęcia fabuły (*mythos*) wiąże działanie i opowiedzianą historię z postacią. Fabuła jako podsuwane przez wyobraźnię scalające modele, określa wzajemną genezę rozwoju postaci i opowiadanej historii, dzięki czemu opowiadanie o działaniach postaci jest zrozumiałe i spójne.⁸ W taki też sposób Ricoeur łączy tożsamość opowiadającego z narracją: „tożsamość historii tworzy tożsamość postaci”, gdy „ten-który-jest-sobą” dzięki zdolności do opowiadania siebie ujmuje swoje życie jako jedność, uczestnicząc w dynamicznej tożsamości opowiadania.⁹

Dalekie od postawy ostateczności ujęcie sobości zapośredniczonej w działaniu jest nie-substancjalne. Ricoeur polemizuje z ideą husserlowskiego *ego* transcendentnego, stanowiącego metafizyczny fundament i epistemologiczną zasadę tworzenia sensu, nie wierzy w możliwość intuicyjnego wglądu w siebie. Narratologia jest różna także od filozofii *Cogito*; „podmiot opowiadanego działania” nie stanowi wewnętrznej jedności danej sobie wprost w bezpośredniej refleksji. Refleksyjność objawia się w praktycznym działaniu, w mówieniu, czyli poprzez „sposoby, w jakich podmiot przejawia się w świecie, w jakich istnieje *poza sobą*”¹⁰.

Sposobów tych jest wiele, gdyż w perspektywie hermeneutyki egzystencjalnej nie istnieje jeden uniwersalny model działania. Dzięki tej wielości koncepcja tożsamości narracyjnej łączy w sobie pojęcia tożsamości i różnorodności, pozwala ująć dialektykę dwu typów tożsamości: niezmienną tożsamości *idem* („tego samego” rozumianego jako wszelkie cechy trwałości umożliwiające identyfikację) oraz ruchomej tożsamości *ipse* (zmiennej historycznie „tożsamości siebie”, zmian zachodzących w wyobraźni). Opowieść nadaje tożsamości dynamikę, uczy narracyjnego łączenia retrospekcji i prospekcji. Historia działającego podmiotu to tożsamość osobowa ujmowana w trwaniu; od innych historii odróżnia biografię to, że jest „po obu końcach otwarta”.¹¹

Jedność życia jako jedność opowiadania nie jest więc dana w sposób pewny, ale ciągle się staje, jest problematyczna. Zmiany sprawiają, że tożsamość *idem* staje się nieczytelna, jest nietrwała. Ruch *ipse* z kolei nieustannie zagrożony jest zakrzepnięciem w trwałych identyfikacjach. Warunkiem wyłonienia się z tej dialektyki dynamicznej sobości jest dla Ricoeura inność. Za Levinasem powtarza, że to, co inne pojawia się jako wezwanie i wyzwanie z zewnątrz, powodując pęknięcie wewnątrz „ja”. Dzięki niesymetrycznej relacji z innym podmiotowość ujęta zostaje w kategoriach etycznych, w perspektywie zdolności do bycia odpowiedzialnym.¹² Według Ricoeura koncepcja tożsamości narracyjnej „wnosi do języka śmiałą postawę tożsamości w sensie zachowania siebie poza bezpiecznym schronieniem takozsamości”.¹³ Opowiadanie „o sobie samym jako innym” spełniać ma etyczny postulat atopiczności wypowiadającego się „ja”, co oznacza brak pewności zabezpieczonego stałego miejsca podmiotu w dyskursie.

Narrator ma do czynienia z wieloma wymiarami inności, spośród których Ricoeur wyróżnia takie figury, jak nowość, zmiana, ciało, obcość, czy inność innego człowieka. Ten aspekt narratologii otwiera perspektywę pluralizmu relacji tożsamości i obcego w przestrzeni doświadczenia, umożliwia przekroczenie binarnego związku etycznego dwojga¹⁴.

II. Obce miejsca.

To właśnie jeden z wątków, które splatają teorię opowiadanego działania z „Topografią obcego” Waldenfelsa. Ukazując skutki opowiadania w płaszczyźnie fenomenologicznej, topografia rozwija i uzupełnia projekt narratologii. Aby przybliżyć sposób, w jaki jedna z tych dwu opowieści rzuca światło na drugą trzeba przypomnieć, czym jest zamysł topografii Waldenfelsa i jakie konsekwencje wynikają z niego dla piszącego.

Celem fenomenologii obcego jest „określenie miejsca obcego w doświadczeniu”¹⁵, opisanie obcego poprzez opis miejsc, zarys przestrzeni świata życia po to, by ukazać w niej „...miejsca, w których rozwiera się przepaść między własnym a obcym, a to, co niecodzienne, przełamuje zwykły bieg codzienności...”¹⁶ Świat życia (doksa, codzienność) możliwy jest do opisu tylko z wewnątrz, jest jedną z wielu konkretnych historycznych przestrzeni, przez które przebiegają „szczeliny

obcości”. Obce, które się przytrafia, jest nie do zasymilowania, jest żywiołem, nie zaś pochodną czy resztką. Rzucone przez nie wyzwanie nie ma samo w sobie sensu, ale prowokuje sens, sens powstaje w odpowiadaniu, pomiędzy własnym i obcym. Doświadczenie jest procesem, w którym kształtuje się sens, a „rzeczy przybierają swą postać”, nie ma „świata gotowego”. Ślady obcego odnajdywane w tym, co własne rozsadzają postacie sensu i struktury reguł, wpędzają doświadczenie w bezpodstawność, przez co (jak powiedział Freud) podmiot nigdy nie jest „panem we własnym domu”, nie czuje się jak u siebie, niemożliwy jest całkowity powrót do siebie.¹⁷

Waldenfels podaje przykłady sensów pozbawienia miejsca (atopiczności), takie jak wielokształtna, udzielająca schronienia wszelkim formom chora Platona, pozbawiony miejsca Sokrates, występowanie w przestrzeni wyobraźmalnej i niewyobraźmalnej zarazem (między światami). Obce jest gdzieś między wszędzie a nigdzie, nie ma stałej siedziby, nie należy do (wnętrza) świata życia. „Owo *poza* porządkiem wyznacza pewne nie-miejsce, atopię, gdyż jest nigdzie, i tworzy heterotopię, wyznacza inne możliwości umiejscowienia”.¹⁸ Atopia i heterotopia przynależą do toposu i aktualnej topologii tak, jak tylna strona karty (to także aspekt semiotyki lokalnej według Ricoeura): nie-miejsce nie daje się włączyć w żadną sieć miejsc, jest radykalnie niedostępne, jest jednak nie do pomyślenia bez jakiejś formy własności (choć nie jest do niej redukowalne) – na płaszczyźnie fenomenalnej obce i własne przeplatają się. Powoduje to zjawisko „przesunięcia miejsc”, oznaczające pozbawienie wszelkiej lokalizacji jej *dyskretnej* jednoznaczności z powodu *przełamania normalności*, po którym tożsamość miejsca zaczyna się mienić, traci swą (bezsponą) jednoznaczność.¹⁹

Jednym z podstawowych założeń jego studiów nad obcością jest to, że obce jako dostępność czegoś źródłowo niedostępnego nie ma stałej lokalizacji. Za Husserlem określa obcość jako dostępność czegoś niedostępnego, nie-miejsce, *gdzie indziej*.²⁰ Nie chodzi o definicję negatywną, obce nie jest brakiem. Patos zdziwienia od czasów Platona to pozbawienie miejsca (*atopos*), wykroczenie poza porządku. Waldenfels pisze, że „fenomeny takie jak Eros czy śmierć, którym Platon przypisuje to znaczenie, rozsadzają każdorazowy horyzont świata, gdyż rzucają na wszystko nowe światło lub nowy cień”²¹ oraz „to, co nas niepokoi, nigdy nie znajduje jednoznacznego i stałego miejsca w świecie [...] obce ukazuje się w ten sposób, że nam umyka”.²²

Metoda topograficzna to zatem dla fenomenologa sposób opisu „zorientowany na przestrzeń”, który ukazuje drogi, granice i przejścia oraz związki między nimi, bez zamiaru ujmowania ich w ramy systemu. Najważniejszymi czynnikami są tu położenie, otoczenie, brzeg, itd.²³ Koncepcja ta pochodzi od arystotelesowskiego pojęcia *topos*, a więc przestrzeni myślanej ze względu na miejsca (jednakże, jak pisze autor, bez „dążenia do starych form gruntowności”). Nie mając możliwości ujednolicenia licznych punktów widzenia, Waldenfels mówi o topografiach w liczbie mnogiej, podkreśla aspekt pluralizacji miejsca w formie *topoi*, zauważa „nie tylko wspólne miejsca mowy, lecz całkiem ogólnie wielość miejsc, sieci miejsc, ale też mosty i granice, które pozwalają wystąpić heterotopii, oraz atopie, zięjące ot-

chłanianie bezmiejsca”.²⁴ Nawiązanie do dziedziny topiczności to przede wszystkim powrót do „Topik” Arystotelesa, dla którego miejsca mowy i opowiadania są miejscami wspólnymi dziedzin tego, co można zobaczyć i tego, co można pomyśleć. „W samej mowie można się orientować i znaleźć w niej interesujące miejsca kluczowe” pisze filozof.²⁵ Sposób, w jaki coś jest dostępne w doświadczeniu to umiejscowienie, a zatem być dostępnym poznaniu to zajmować miejsce. Nie chodzi tylko o przestrzenny model poznania. Przywołując tradycję pisania topologicznego Waldenfels powołuje się między innymi na „topologię bycia” Heideggera i „topikę sfery psychicznej” Freuda. Epistemologia miejsca pozwala na opis poza kategoriami dualizmu tego, co konieczne i przygodne, racjonalne i nieracjonalne, prawdziwe i fikcyjne.²⁶

To samo podkreśla także Ewa Rewers odwołując się do „Timajosa” Platona. Wskazuje, że powiązanie świata fenomenalnego z wieloznaczną chorą komplikuje tradycyjny projekt metafizyki, narusza logikę interpretowanego tekstu - opierającą się na założonej definiowalności i rozstrzygalności dominację logosu.²⁷ Jak pisze Ricoeur w sytuacji wypowiedzania się „ja” otaczają rozmowy, a nie języki.²⁸ Warto wreszcie, dla podsumowania tego bardzo skrótowego przeglądu koncepcji, przytoczyć za Tadeuszem Komendantem i Szymonem Wróblem tezę o tym, że z perspektywy fenomenologicznej, z wnętrza świata życia *Rzeczywistość* ujęta „sama w sobie” jako to, co *Realne*, jawi się jako nicość, śmierć, otchłań inności radykalnej.²⁹

III. Atopiczność opowiadającego podmiotu.

Uprzywilejowany tu sposób opisu traktuje opowiadanie jako oprowadzanie. Krajobraz jest zresztą często wykorzystywaną wspólnie metaforą dyskursu, jak pisze Ewa Rewers. Uczestniczenie w dyskursie jest „rodzajem podróży, autor – przewodnikiem, czytający – podróżującym [...] chodzi o tymczasowy pobyt w tym krajobrazie, o zatrzymanie się na chwilę [...] i sensowne włączenie się w jedną z tych rozmów...”.³⁰ Opowiadanie jednakże jest wyjątkowym przypadkiem podróżowania. To przemieszczanie się, które łączy zmianę miejsc z historycznym wymiarem narracji³¹. W tym pragmatycznym podejściu tekst stanowi część kontekstu (sytuacji), miejsce jest relacją z toczącymi się w pobliżu rozmowami. Pisać topografię oznacza rozpoznawać przestrzeń tekstu, jego metaforykę, co jak się okazuje ma niebanalne skutki w otwarciu na problematykę topologii i retoryki.

Retoryka jako rejestr figur (postaw w języku) i tropów (topografia) zajmuje się praktyką, jest badaniem „języka w działaniu”. Bada kształt konkretnego tekstu i tego ukształtowania konsekwencje, czyli przestrzeń (spektrum) możliwych do przyjęcia postaw, zajęcia perspektyw. Kategorie retoryczne jako sposoby opisywania ekspresji odnoszą się do stylu działania, sposobu posługiwania się metaforą. Tak ujęta retoryka jest źródłem pytań semiotycznych.³² Przestrzenny sposób myślenia nie jest zatem „tylko” metaforyczny, gdyż „decydująca linia graniczna przebiega nie między metaforycznym i niemetaforycznym sposobem mówienia, lecz między różnymi sposobami posługiwania się metaforą”.³³ Retoryka jest wiedzą o sposo-

bach kształtowania w słowach obrazu świata, poetyka – programem działania, projektem realizacji dzieła. Opowiadanie staje się zajęciem odpowiedzialnym, gdyż tworzy przestrzenie interpretacji, przywołuje światy.³⁴ Retoryka w sensie szerokim ujęta zostaje jako działania obarczone praktycznymi konsekwencjami, a więc odpowiedzialnością. To jeden z morałów płynących jednocześnie z opowieści Ricoeura i Waldenfelsa.

Pojęcie opowieści stanowi według Ricoeura sklepienie etyki. Przywołuje on pomysł etyki Alasdaira MacIntyre’a, którego zdaniem układanie życia w formie opowiadania „daje punkt oparcia zamiarowi życia *dobrego*”. Cytowany MacIntyre dokonał przeglądu poziomów unarracyjnienia praktyki codziennej, określając je pojęciem „narracyjnej jedności życia”. Ujęcie topograficzne i narratologiczne problematyzuje to podejście – pokazuje dramatyzm sytuacji opowiadania, gdy nie ma pewnej „jedności”. Josep Muntanola Thornberg pisze:

miejsce i historia nie przystają w pełni do siebie. Historia wydarza się, by trwać w jakimś miejscu, lecz nigdy nie jest to właśnie to miejsce. Różnica między <opowieścią> i <miejscem> tkwi u narodzin naszej kultury, a prze-pisanie jakiejś opowieści i prze-budowanie miejsca – całościowe – to jedyne drogi prowadzące do *khory*.³⁵

Opowieść jako gwarant narracyjnej jedności życia jest nieosiągalna (choć marzy o niej jeszcze Bruno Schulz w starym *jak świat* projekcie Księgi). Ze względu na wielość i niewspółmierność opowieści w planie horyzontalnym i różnice topograficzne między tekstami, tożsamość narracyjna ujawnia swoją kruchość w konfrontacji z innym. Jak pisze Ricoeur w „Drogach rozpoznania”, jest dla nas próbą odpowiedzialności to, że inni snują odmienne opowieści na temat przestrzeni (wszystkim nam) wspólnej. Pojawia się zatem tutaj wątek polityczny, problematyka wielości i pluralizmu inności możliwych (dopuszczanych do głosu) w naszym świecie życia. Troska o przytomność tego, że zawsze można opowiadać inaczej i potencjalne warianty funkcjonującego układu narracyjnego wynika z ich podatności na uprzedmiotowienie w formie narzędzi manipulacji, przemocy nakładania tożsamości *ipse* na tożsamość *idem*. Bezsporna czytelność tożsamości, zakrzepnięcie w trwałych identyfikacjach grozi pomniejszeniem lub zniszczeniem zdolności do działania, opowiadania (odczuwany jako naruszenie integralności innego, powodującym cierpienie).³⁶ Narratologia i topografia jako dwie perspektywy spojrzenia na opowieść i miejsca podmiotu/ innego w przestrzeni jej tekstu są projektami z *gruntu* retorycznymi. Pożytki płynące z ich konfrontacji na poziomie meta-narracji to atopiczność jako postulat.

Przypisy

¹ Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chelstowski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 266.

² Ricoeur, *O sobie...*, s. 264.

³ Ricoeur, *O sobie...*, s. 241, 259 – 270.

⁴ Zofia Mitosek, *Mimesis*, Warszawa, Wyd. Naukowe PWN 1997, s. 116 – 119.

⁵ Ricoeur, *O sobie...*, s. 31.

⁶ Ricoeur, *O sobie...*, s. 93.

⁷ Ricoeur, *O sobie...*, s. 237.

⁸ Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. Janusz Margański, Kraków, Wydawnictwo Znak 2004, s. 88, 89.

⁹ Ricoeur, *O sobie...*, s. XXI, 245.

¹⁰ Ricoeur, *O sobie...*, s. IX, XI, XIV, XXXIII, 72, 74.

¹¹ Ricoeur, *O sobie...*, s. 274, 267, 548; Ricoeur, *Drogi...*, s. 89 – 91; Czy opowiadania Brunona Schulza nie są jaskrawym przykładem trudów i niebezpieczeństw związanych z opowiadaniem siebie? Czyż konflikt języków autonarracji nie jest problemem bohatera opowiadań Schulza? Między utratą a powołaniem *Księgi* jest wypełniające wnętrze świata życia X, któremu brak instancji odwoławczej typu K (por. Szymon Wróbel, *Mity, xięga, lektury, Galaktyka Brunona Schulza*, w: Szymon Wróbel, *Galaktyki, biblioteki, popioły. Kartografia literatury monsturalnej*, Kraków, Universitas 2001, ss. 248 – 293).

¹² Ricoeur, *O sobie...*, s. XXII, XXIV, 30, 39, 313, 315, 527, 529, 547.

¹³ Ricoeur, *Drogi...*, s. 92.

¹⁴ Według Wojciecha Kalagi levinasowska konfrontacja monadycznego Tożsamego z Drugim jest wyizolowaną relacją binarną, która nie uwzględnia zaangażowania w równoprawne i równoważne relacje. Pojęcie „Trzeciego” ma zatem zdaniem Kalagi zaakcentować mnogość i różnorodność Inności, nie jest ono jednak porównywalne do „trzeciości” rozumianej przez Levinasa jako społecznie ustanowiony i zewnętrzny wobec relacji z Drugim system norm. Triadyczność sytuacji etycznej symbolizować ma pluralizm i możliwość istnienia konfliktów zobowiązań wobec różnych innych oraz troskę o samą możliwość ich realizacji w przestrzeni społecznej (por. Wojciech Kalaga, *Obowiązek Innego. Trzeci*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. Wojciech Kalaga, Kraków, Universitas 2004, ss. 41 – 65).

¹⁵ Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa, Oficyna Naukowa 2002, s. 15.

¹⁶ Waldenfels, *Topografia...*, s. 8.

¹⁷ Waldenfels, *Topografia...*, s. 13, 20, 27, 52, 53, 70, 75, 78, 83, 86, 180, 197; Sens powstaje w odpowiedzi na pytanie, nad którym odpowiedź nie panuje, i tu Waldenfels widzi różnicę między fenomenologią obcego a hermeneutyką (w hermeneutyce nie ma definitywnego „na zewnątrz”). Pisze, że fenomenologia m.in. Merleau – Ponty’ego i Kołakowskiego („późna fenomenologia”) jest *trzecią drogą* dzięki rezygnacji z punktu widzenia całości (porządku całościowego), wobec postawienia go w dwuznacznej sytuacji, jako jednego z wielu możliwych, przygodnych, wybiórczych i zmiennych porządków, których prawda to *normalność* (porządek funkcjonalny). Normali-

zacja w świecie życia to rezygnacja z podpory tego, co pierwsze lub ostateczne (w imię idei „nowoczesności oświeconej co do swych granic”) (s. 185).

¹⁸ Waldenfels, *Topografia...*, s. 200.

¹⁹ Waldenfels, *Topografia...*, s. 6, 21; Pluralizm odcieni obcości wynika z wielości dyskursów, sposobów porządkowania, które otwierają dostęp do jednego, zamykając dostęp do drugiego (tworzą określone warunki dostępności i niedostępności). „Ile porządków tyle obcości. Ta wielość sensów pozbawia perspektywy punktu ostatecznego ugruntowanie refleksji, wyższej instancji epistemicznej. To, co nad-zwyczajne towarzyszy porządkom niczym cień” (taka obcość pojawia się w przestrzeni Drohobycza opowiadanego przez Schulza, to problemy z oswojeniem miasteczka, krnąbrność, nadzwyczajność materii miasta). Przywołując koncepcję dyskursów Foucaulta, Waldenfels podkreśla, że różne dyskursywnie ujęte instytucje umożliwiają określone doświadczenie, uniemożliwiając inne. **Obcość codzienna** (normalna) to obcość w ramach danego porządku. To, co pozostaje poza porządkiem to obcość **strukturalna**, jej sens jest nieznan (lub/ i zapomniany). (s. 30, 33) Obcość strukturalna jest wynikiem podziału świata życia na ojczysty i obcy. To, co nad-zwyczajne jest odniesione do zwyczajnego, względne, to obcość relacjonalna, obcość dla mnie a nie „po prostu”. Obcość **radikalna** to wszystko, co pozostaje poza wszelkim porządkiem, gdzie nie ma nawet „możliwości interpretacji”, nadwyżka, wybryk przekraczający istniejący horyzont sensu (s. 34, 35). Obcość radykalna zaczyna się tam, gdzie własne miejsce, własne imię naznaczone są „piętnem obcości” (s. 211).

²⁰ Waldenfels, *Topografia...*, s. 23, 114, 200 – 202, 213,

²¹ Waldenfels, *Topografia...*, s. 66.

²² Waldenfels, *Topografia...*, s. 41.

²³ Waldenfels, *Topografia...*, s. 7, 8.

²⁴ Waldenfels, *Topografia...*, s. 6.

²⁵ Waldenfels, *Topografia...*, s. 209.

²⁶ Waldenfels, *Topografia...*, s. 219.

²⁷ Ewa Rewers, *Język i przestrzeń poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 1996, s. 70 - 75.

²⁸ Ricoeur, *O sobie...*, s.78 – 94.

²⁹ Tadeusz Komendant, *Księgi, sny, anegdoty*, „Twórczość”, 2003, 6, s. 72 – 85, 84.

³⁰ Rewers, *Język...*, s. 61; por. przyp. 16.

³¹ Rewers pisze, że wędrowanie to wytwarzanie miejsc – śladów. Ślad traktowany za Ricoeurem i Derridą jako dezorganizacja, nie-porządek pozwala odkrywać w tekście nowe znaczenia, to pewne „nie-rozmieszczenie” lub „nie-umiejscowienie”, uniemożliwiające doskonale przystawanie miejsca (khory) i historii (opowieści). Czy rzeczywiście dokumentacja tych miejsc jest problemem z tego powodu, że nikt nie znajdzie się ponownie w tych samym położeniu (Rewers, *Język...*, s. 89; Thomberg Josep Muntanola, Hermeneutyka, semiotyka i architektura: ponowne odwiedziny u Timajosa, przeł. Ewa Rewers, w: *Przestrzeń, filozofia i architektura. Ośiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, red. Ewa Rewers, Poznań, Wyd. Fundacja Humaniona 1999, s. 183 – 194, 187). Czy dokumentowanie to nie włączanie w bieg własnej opowieści?

³² Jakub Z. Lichański., *Retoryka i przełom antypozytywistyczny w badaniach literackich*, w: *Kryzys czy przełom: studia z teorii i historii literatury*, Kraków, Universitas 1994, s. 97 – 112, 114.

³³ Waldenfels, *Topografia...*, s. 203

³⁴ Czy nie dlatego nierozważne eksperymenty ojca bohatera opowiadań Brunona Schulza, podejmowane bez powagi i świadomości dramatyzmu konsekwencji, traktowane przez niego jako brudnopisy, jako próby, były „nielegalne” – nieprawe? Por. Schulz Bruno, *Manekiny; Traktat o manekinach*, W: Schulz Bruno, *Sklepy cynamonowe*.

³⁵ Thornberg, *Hermeneutyka...*, s. 185.

³⁶ Ricoeur, *O sobie...*, s. 316; Ricoeur, *Drogi...*, s. 92 – 93.