

MARIA WALCZAK*

DWA SPOSOBY INTERPRETACJI PROBLEMU
INTERSUBIEKTYWNOŚCI W PÓŻNEJ FILOZOFII HUSSERLA
I PROPOZYCJE JEGO ROZWIĄZANIA NA PRZYKŁADZIE
FILOZOFII MICHELA HENRY’EGO I MARCA RICHIRA

Słowa kluczowe: intersubiektywność, interfaktyczność transcendentna, wyobraźnia, fantazja, Marc Richir, Michel Henry, fenomenologia

Keywords: intersubjectivity, transcendental interfacticity, imagination, phantasy, Marc Richir, Michel Henry, phenomenology

Fenomenologia Husserlowska często prezentowana była jako egologiczna i stawiająca nacisk na aktywność Ja transcendentnego. Po przyjęciu takiej optyki zamieszczone w późnych pismach uwagi o intersubiektywności zdają się być mniej znaczącym dopiskiem do wcześniejszych spostrzeżeń filozofa. Jednak uważna lektura innych dzieł Husserla, takich jak *Kryzys*

* Maria Walczak – absolwentka Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim (kierunek wiodący filozofia). Obecnie jest doktorantką w Instytucie Filozofii UJ (Wydział Filozoficzny) i przebywa na wymianie na Uniwersytecie Paris Nanterre. Interesuje się przede wszystkim francuską filozofią współczesną, fenomenologią i filozofią podmiotu. Publikowała m.in. w „Internetowym Magazynie Filozoficznym Hybris” oraz „Kwartalniku Filozoficznym”.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków, Poland. E-mail: maria.walczak7@gmail.com.

czy *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, pozwala nieco niuansować ten obraz (Depraz, 1999). Biorąc pod uwagę samą V *Medytację kartezyjską*, trzeba przyznać, że sam Husserl był świadomy, iż problem Innego staje się aporią, i postawił pytanie, czy zredukowane do Ja transcendentalnego Ja medytujące nie staje się *solus ipse*. Relacje między podmiotami analizowane są w perspektywie pierwszoosobowej Ja transcendentalnego, jednak ostatecznie Husserl dąży do odkrycia sfery, gdzie wielość konstytuujących monad jest fenomenologicznie dostępna. Paul Ricoeur porównał miejsce zajmowane przez Innego w *Medytacjach kartezyjskich* do roli, jaką odgrywał Bóg w filozofii Kartezjusza, stwierdzając, że Husserl przekroczył ego dzięki alter ego (Ricoeur, 1986). To wskazuje na intersubiektywną strukturę ego oraz na egologiczne zakorzenienie intersubiektywności. Nie wszyscy komentatorzy uznali jednak to rozwiązanie za przekonujące. Kwestia możliwości nawiązania relacji nieuprzedmiotawiającej (o charakterze Ja–Ty) na gruncie fenomenologii uchodziła za wątpliwą.

W niniejszym tekście chciałabym przyjrzeć się polemikom wymierzonym w Husserlowskie rozwiązanie problemu innych podmiotów, które zostały sformułowane przez dwóch filozofów nowej fenomenologii francuskiej – Marca Richira i Michela Henry’ego. Ryzykując pewne uproszczenie, można powiedzieć, że dążyli oni do uwzględnienia tego, czego sam podmiot nie może ukonstytuować, bo jest mu to już dane (daty zmysłowe), oraz do wyjścia poza monadyczną perspektywę. Ich podejścia – różniące się interpretacją fenomenologii Husserlowskiej oraz sposobem analizowania zagadnienia – stanowią próby nowego naświetlenia problemów związanych z relacjami międzypodmiotowymi. Tego rodzaju sprzeciw wobec pozycji Husserla został określony mianem „zmysłowo-intersubiektywnego fermentu” (Migasiński, Pokropski, 2018) i może być zilustrowany przez stanowiska wyżej wymienionych filozofów.

Trzy podstawowe założenia Husserlowskiej teorii intersubiektywności – interpretacja Michela Henry’ego

Punktem wyjścia dla Michela Henry’ego w III części *Phénoménologie matérielle*, zatytułowanej *Pathos-avec*, jest wyodrębnienie podstawowych założeń, które przyświecały Husserlowi w V *Medytacji*. Według Husserla Inny jest dla mnie tylko wtedy, gdy go doświadczam, jest mi jakoś dany.

Inicjatywa należy więc do Innego, gdyż to on musi wkroczyć w obszar doświadczenia podmiotu. Ze względu na to, że Michel Henry podkreślał, iż fenomenologia zajmuje się sposobem dania fenomenów „jak” (fr. *comment*), odczytując Husserla doprecyzował, że Inny jest mi dany w intencjonalności i przez intencjonalność. Kolejną cechą charakterystyczną analiz Husserlowskich jest próba odpowiedzi na pytanie, w jakich strukturach intencjonalnych oraz w jakich systemach motywacji ma miejsce konstytuowanie się Innego dla mnie. Henry, czytający Husserla z nastawieniem krytycznym, zauważa redukcjonistyczny charakter takiego ujęcia Innego, który zrównany jest ze swoim sensem. Ze względu na to, że intencjonalność odgrywa tak ważną rolę w doświadczeniu Innego, pojawia się dwoistość między Innym w świecie a noematem Innego, Innym danym w świadomości. Intencjonalność zwraca się ku czemuś, co jest uchwytywane (fr. *appréhendé*) jako Inny, ale tak naprawdę nim nie jest; zachodzi między nimi tajemnicza tożsamość. Według Henry’ego wymagałaby ona bardziej wyczerpującego wyjaśnienia. Trzecie założenie Husserlowskie bezpośrednio wiąże się z drugim: jeżeli Inny zjawia się we mnie, stanowi część mojego doświadczenia, to musi stanowić noematyczny korelat (noematyczno-ontyczny sposób dania). To pozwala Henry’emu wysnuć wniosek, że Inny dany jest jako coś transcendentnego; coś, co znajduje się poza mną.

Oprócz zarzutu związanego z transcendencją Innego, Michel Henry stawia Husserlowskiej fenomenologii pytanie, w jaki sposób obiekt intencjonalny będący rezultatem przeprowadzanych przeze mnie syntez może być kimś, kto nie jest redukowalny do mnie samego i zachowuje swoją transcendencję. Mimo że Inny ma przeżycia, które nie są i nie mogą stać się moimi i dzięki temu jest ode mnie oddzielony, to i tak dany mi jest za pośrednictwem mnie samego, mojej samowiedzy. Zdaniem Michela Henry’ego, u Husserla doświadczenie kogoś innego nie jest niczym wyjątkowym, ponieważ apercpcja upodabniająca i przeniesienie sensu rządzają również percepcją rzeczy. Niezależnie od tego, czy postrzegamy przedmiot, czy cielesną bryłę – zawsze orientujemy się w kierunku pierwotnej percepcji czegoś. Aplikacja mechanizmu łączenia w pary do poznania innego podmiotu ma jeszcze poważniejszą konsekwencję – stajemy się dla siebie nawzajem przedmiotami. Michel Henry komentuje to w następujący sposób:

To właśnie prawa percepcyjnego przedstawienia, a nie prawa odczuwania tych podmiotowości (subiektywności) w ich wewnętrznej

współprzynależności do istoty Życia ustalają przebieg i rozwój konkretnej i patetycznej inter-subiektywności. Nie są to też prawa pragnienia i spełnienia, cierpienia i radości, uczucia i resentymentu, miłości i nienawiści, ale znowu prawa percepcji, która dla Husserla stanowi podstawą zasadę i model naszego dostępu do Bytu, zarówno mojego własnego, jak i innego. Fenomenologia percepcji zaaplikowana do innego wraz z tym, co w niej czyste i potworne¹.

(Henry, 1990, s. 153)

Polemika między filozofami związana jest z innym punktem wyjścia i założeniami, które przyjmują na początku rozważań. W analizach Husserla Inny stanowi bowiem warunek możliwości doświadczenia świata; rozważania prowadzone są na płaszczyźnie poznawczej, a nie etycznej. Dzięki doświadczeniu przedmiotów i zdarzeń jako czegoś wspólnego wielu podmiotom, a nie prywatnego, analiza prowadzi do uchwycenia innej, poza moją własną, subiektywności. Jest to transcendentna intersubiektywność, która nie jest strukturą istniejącą w świecie i czymś, co można wydobyć na drodze percepcji. Husserl nie traktował poznania Innego jako osobny problem, ale ściśle wiązał go z problemem konstytucji obiektywnego świata, dostępnego dla więcej niż jednego podmiotu. Mnogość ego postrzegających ten sam świat z konieczności poprzedza i umożliwia jego obiektywność. Michel Henry trafnie konstatuje, że u Husserla rządzą prawa poznania, a nie prawa życia.

Bazując na zacytowanym wyżej fragmencie, można opisać pozytywną część stanowiska Michela Henry'ego. Filozof odrzuca egologiczne zakorzenienie analiz Husserla i możliwość dotarcia do Innego za pośrednictwem intencjonalności. Jako filozof przedstawiający koncepcję fenomenologii nieintencjonalnej stwierdza, że do ego można mieć dostęp tylko dzięki impresji. Impresja lub też impresyjność konstytuuje świadomość. Biorąc

¹ „Ce sont donc bien les lois de la présentation perceptive qui règlent le déroulement et le développement de l'inter-subjectivité pathétique concrète et non pas les lois du pathos de ces subjectivités dans leur co-appartenance interne du Fond de la vie: ce ne sont pas les lois du désir et de l'accomplissement, du souffrir et du jouir, du sentiment et du ressentiment, de l'amour et de la haine – mais encore une fois ce sont les lois de la perception, de la perception qui est pour Husserl le principe et le modèle de notre accès à l'Être, qu'il s'agisse du rapport à notre propre ou à celui de l'autre. Phénoménologie de la perception, appliquée à autrui, en ce qu'elle a de propre et, je dirai, de monstrueux”. O ile nie podano inaczej, cytaty pochodzące z tekstu francuskiego zostały przetłumaczone przeze mnie.

za przykład doświadczenie bólu, można dojść do wniosku, że to sam ból określa, w jaki sposób się go doznaje. Nie zachodzi zapośredniczenie przez świadomość pierwotną, ważniejszą rolę odgrywa afektywność. Świadomość pierwotna przenosi doznanie w sferę, w której nie jest ono odczuwane, ale reprezentowane. Dla Michela Henry'ego relacja z drugim człowiekiem opiera się na tym, co w nim impresyjne i afektywne.

Polemizując z Husserlem, filozof próbuje na chwilę zdystansować się od fenomenologicznego słownictwa i zastanawia się, w jaki sposób doświadczamy drugiego człowieka w codziennym życiu. Używa francuskiego czasownika „éprouver”, który oznacza „czuć, doświadczać, doznawać”. Wybór słowa jest tutaj nieprzypadkowy, gdyż uwypukla ono typowy dla Henry'ego aspekt pasywny. Z pasywnością etymologicznie wiąże się także wprowadzona na początku tekstu kategoria „pathos avec”, która dobrze oddaje nasze doświadczenie Innego, konkretnie realizujące się jako smutek, radość, samotność czy miłość, która chce być odwzajemniona. Zacytowany powyżej fragment *Phénoménologie matérielle* potwierdza, że to właśnie zapoznanie afektywnego zabarwienia kontaktu z drugim człowiekiem stanowiło największy błąd Husserla. Michel Henry zadaje pytanie, jak podmiot pozbawiony afektów może obcować z czymś, co z definicji jest afektywne. Związane z tym jest wprowadzenie przez Husserla kategorii spojrzenia, które sprawia, że problematyka V *Medytacji* przestaje być powiązana z Życiem. Podkreślić warto, że kategoria spojrzenia włączana do analiz doświadczenia drugiego człowieka w filozofii francuskiej często służyła do podkreślania dominacji Ja nad Innym. Przywołać wystarczy filozofię Sartre'a, eksponującą za pomocą metafory spojrzenia fakt, że wzajemnie uznanie się podmiotów nie jest możliwe, muszą być one ze sobą w stosunkach agonistycznych, a spojrzenie Innego nieuchronnie mnie uprzedmiotawia. Byłoby to zbieżne z wykazanymi przez Henry'ego konsekwencjami ujęcia Innego za pomocą intencjonalności, które nieuchronnie redukuje go do ciała znajdującego się w sferze tego, co moje własne. Inny nie będzie mi nigdy dany sam w sobie, jedynie jako analogia stworzona na podstawie mojego ciała. Intencjonalność nie pozwoli dotrzeć do tego, co postrzega Inny, a tym bardziej do tego, co przeżywa.

Znaczenie cielesności

Po przedstawieniu tego, co różni obu filozofów, warto przyjrzeć się sposobowi, w jaki Michel Henry interpretuje tradycyjną fenomenologię (odwołuje się do Edmunda Husserla i do Maxa Schelera). W tekście dotyczącym wspólnoty, *Pour une phénoménologie de la communauté*, stwierdził, że nieco uprościł przedstawiane zagadnienie, gdyż intencjonalnością dosięga się Innego nie tylko jako bryłę cielesną, ale także jako żywe ciało, Inny jest widziany jako byt psychofizycznie złożony; Husserl operował rozróżnieniem na Körper, czyli bryłę cielesną, i Leib – żywe ciało². Ciało własne nie jest po prostu bryłą fizyczną, ale jest czymś żywym. Empatyczny sposób docierania do drugiego człowieka wiąże się zarówno z pasywnym kojarzeniem mnie z jego wyglądami cielesnymi, jak i z dokonaną w wyobraźni transpozycją mnie w jego przeżycia. Wciąż jednak pozostaje pytanie, w jaki sposób intencjonalność może przyczynić się do poznania tak różnych sfer. Zdaniem Henry’ego jest to niemożliwe i choć bryła cielesna może być dana w taki sposób, przeżycia Innego będą zawsze tylko reprezentowane (fr. *re-présenté*). Max Scheler wprowadził do analizy fenomenologicznego doświadczenia Innego istotną modyfikację: jego zdaniem postrzeganie czerwonego rumieńca na twarzy innego człowieka łączy się automatycznie z postrzeganiem jego wstydu. Inaczej niż u Husserla, dostęp do innego człowieka jest nie tylko poznawczy, ale także emocjonalny. Henry podkreśla jednak, że nawet w świetle takiej koncepcji problematyczne pozostaje odróżnienie tego, co psychiczne i co fizyczne.

Mimo że na pierwszy rzut oka cielesność pełni ważną funkcję w obu koncepcjach, dla Husserla świadomość ciała nie stanowi w ogóle problemu, jest czymś, co po prostu posiadamy. U Henry’ego pojęcie ciała jest dużo bardziej złożone; odróżnia on ciało i cielesność, odrzuca też tradycyjny podział na ciało i duszę. Było to widoczne we wcześniej przytoczonej polemice z Husserlem. Francuskie „la chair”, w zależności od pracy, tłumaczone jest jako cielesność, ciało subiektywne i ciało źródłowe. Trzeba pamiętać, że specyfika koncepcji francuskiego filozofa zasadza się na tym, że podmiot nie tylko ma ciało, ale także nim jest. Mimo że każda Sobość bierze swój

² Niemieckie „Leib” oddawane jest w tekstach francuskich dotyczących fenomenologii jako „la chair”, „Körper” jako „le corps”, a „Leibkörper” jako „le corps de chair”. W języku polskim mówi się najczęściej o cielesności (*la chair*) i o ciele (*le corps*).

początek z Życia, wszyscy jesteśmy w nim zanurzeni, cielesność jest czymś, co indywidualizuje. Dlatego nawet jeśli intencjonalność przydaje ciału kogoś innego znaczenie bycia pojedynczym „żyjącym ciałem” (niem. Leibkörper), według Michela Henry’ego nie jest to wystarczające.

Aby obcować z drugim człowiekiem, musimy więc do niego dotrzeć poprzez ciało. W pracy *Wcielenie. Filozofia ciała* Henry przyjmuje ten punkt wyjścia, modyfikując go nieco i stwierdzając, że to właśnie doznaniowość ma zapewnić dostęp do Innego, który nie będzie wnioskowaniem natury poznawczej. Usiłuje przy tym pokonać dualizm podmiotu i przedmiotu, w który często popada analiza wszelkich interakcji między ego a Innym, także w przypadku relacji erotycznej. Francuski filozof próbuje nie wpaść w tę pułapkę, analizując dwie dotykające się ręce (jest to dla niego prototyp tej relacji). W tym wypadku ręka dotykana nie jest strącana do roli przedmiotu; aktywność i pasywność są tylko modalnościami i są wymienne; role obsadzone przez mężczyznę i kobietę mogą ulec zmianie. Możliwość bycia-dotkniętym ujęta jest jako symetryczna do możliwości brania i dotkania. Kiedy dostrzegam Innego, widzę nie tylko same jego akty, ale też ich afektywne zabarwienie – wysiłek, radość, zawstydzenie. Dzięki doświadczeniu afektywnemu spotykam Innego jako wcieloną podmiotowość związaną z Życiem (będącym transcendentальnym warunkiem cielesności). Dla Henry’ego cielesność związana jest zawsze z pojedynczą i skończoną Sobością, która – podobnie jak ego pojmowane jako punktowe źródło intencjonalności – nie może stanowić punktu wyjścia dla relacji: „[...] wszelka relacja jednej Sobości z drugą wymaga jako punktu wyjścia nie samej tej Sobości, nie jakiegoś ja – mojego własnego lub ja należącego do innego – ale ich wspólnej możliwości transcendentalnej, która nie jest niczym innym jak tylko ich relacją samą: absolutnym Życiem” (Henry, 2012, s. 421). Rozważania na temat relacji z Innym trzeba więc rozpoczynać od absolutnego Życia.

Wspólnota

Kategoria życia jest nieunikniona, gdy podejmuje się rozważania na temat relacji z większą liczbą innych ludzi – wspólnotą. Życie jest istotą każdej wspólnoty, która z konieczności jest wspólnotą żyjących:

Teraz we wspólnocie jest nie tylko życie, ale też jej członkowie. [...] Wiemy jednak, że nic nie może się narodzić inaczej niż z życia. Członkowie wspólnoty nie są więc z samej swej istoty czymś zewnętrznym w stosunku do życia, jakimkolwiek dodatkiem czy skutkiem dziwnych lub empirycznych czynników. Przypadkowo zestawione ze sobą elementy empirycznie nie uformowałyby nagle wspólnoty. Jedynie żyjący – absolutne podmiotowości tworzą ją z życia będącego w nich samych³.

(Henry, 1990, s. 162)

Oznacza to, że abstrahuje się od czynników empirycznych i od wszelkiej przypadkowości, które nie stworzyłyby nigdy wspólnoty. Analiza musi sięgać głębiej – aż do możliwości transcendentálnych. Członków wspólnoty łączy sposób, w jaki rzeczy są im dane – w Życiu i poprzez nie, gdyż jest ono ze swej istoty samodoznawaniem.

By oprzec rozważania na konkretnym przykładzie, Henry mówi o hipotetycznym stowarzyszeniu wielbicieli sztuki Kandinskiego, którzy się nie znają i nigdy się nie spotkali. Nie byli więc dla siebie nigdy obiektami percepcji, ale istnieje coś, co ich łączy – podziw dla sztuki malarza. Korresponduje to z wizją malarstwa, jaką miał sam twórca – dzieło sztuki nie byłoby czymś obiektywnym, a kolory istniałyby w formie wrażeń widza, nie przynależąc do sfery tego, co widzialne, ale raczej tego, co niewidzialne (podobnie jak forma obrazu; jest to kolejne dystansowanie się od prymatu wzroku i spojrzenia). Innym przykładem byłyby wspólnota ze zmarłymi, życie i śmierć Innego są całkowicie niezależne od percepcji. By zilustrować tę prawidłowość, Henry przywołuje filozofię Kierkegaarda, według którego wspólnota z Chrystusem jest łatwiejsza dla tych, którzy go nie widzieli, niż dla tych, którzy mieli okazję Go zobaczyć.

Michel Henry stawia akcent na to, że wspólnota jest obca światu (ponieważ została powołana w innym niż u Husserla celu i wiąże się z Życiem), wymyka się więc kategoriom fenomenologicznym. Opisuje ją jako niewidzialną

³ „Maintenant dans la communauté il n’y a pas seulement la vie, il y a aussi les membres de la communauté. [...] Nous savons cependant que rien ne peut venir dans la vie sinon à partir d’elle. Les membres de la communauté ne sont donc pas, par rapport à son essence, quelque chose d’extrinsèque, une addition quelconque, l’effet de circonstances étrangères ou empiriques. Ce ne sont précisément pas des éléments empiriques qui, mis par hasard ensemble, formeraient soudain une communauté. Seuls des vivants – des subjectivités absolues – entrent à partir de la vie en eux”.

i niezależną od czasu i przestrzeni, co umożliwia wspólnotę między osobami żyjącymi w innych epokach, które nigdy się nie spotkały. Fenomenologia zakładająca, iż relacja zakotwiczona jest w pojedynczym Ja i najbardziej zależy nam na dostępie do myśli Innego, nie zdaje sprawy z tego, jak rzeczywiście przebiega doświadczenie drugiego człowieka. W rzeczywistości opiera się ona na tym, co afektywne. Treścią wspólnoty i tym, co ją skupia, nie jest aspekt rozumowy, ale afektywny – cierpienie, radość czy miłość. Henry’emu udało się dzięki temu odejść od poznawczego aspektu, który był bardzo istotny dla analiz Husserlowskich oraz nie popadać w dualizm podmiotu i przedmiotu, z którym borykała się fenomenologia. Lokując jednak możliwość zaistnienia relacji w Życiu, będącym również źródłem Sobości, zgadzamy się na konsekwencję, że obcujemy z Innym za pośrednictwem doznaniowości. Trudna do pomyślenia staje się radykalna inność, na przykład w rozumieniu Lévinasowskim.

Marc Richir – pojęcie wczucia

Odnosząc się do rozwiązań Husserlowskich, Marc Richir krytykował zamknięcie przeżyć świadomości w obrębie Ja (Richir, 2017). Podobnie jak Michel Henry poddawał w wątpliwość duże znaczenie, jakie w analizach Husserlowskich odgrywa intencjonalność, stwierdzając, że spowodowała ona, że myśl autora *Medytacji kartezjańskich* nie mogła się odpowiednio rozwinąć, „utknęła” na pewnym etapie. Intencjonalność – przez swoje skierowanie na przedmiot – nie ma szans na uchwycenie intymności Innego, niebędącej nigdy przedstawieniem. Richir uwypuklił również napięcie pomiędzy aktywną konstytucją intencjonalną a syntezą pasywną. Jego własne rozwiązanie opiera się na stwierdzeniu, że relacja z Innym nie jest nawiązywana na odległość, ale istotną rolę odgrywa greckie pojęcie „chora” i precyzyjne rozróżnienie między pojęciami wyobraźni i fantazji. W dalszym ciągu moich rozważań bardziej szczegółowo przedstawię oba założenia Richira wraz z ich konsekwencjami.

Filozof rozpoczął od uwagi, że ejdetyka przeżyć ego jest nieuchronnie punktem wyjścia fenomenologii (Richir, 2006). Procedurą gwarantującą poprawność rozważań na temat intersubiektywności jest redukcja primordialna. W przypadku moich własnych przeżyć ważną rolę odgrywa tu wewnętrzna percepcja, natomiast jeśli chodzi o Innego – umożliwia to prezentacja. Jest

ona z istoty niesamodzielna, gdyż opiera się na prezentacji. Po dokonaniu redukcji primordialnej, czyli redukcji do sfery tego, co wyłącznie moje (np. wszystko, co w strumieniu moich przeżyć abstrahuje od konstytutywnej aktywności Drugich), podstawą aprezentacji innego podmiotu może być tylko prezentacja mojego własnego ciała. Richir zauważa, że istnieje nieprzekraczalna bariera między mną a innym: każdy przeżywa swoje życie i żadna wymiana nie jest tutaj możliwa. Mimo to wspomniana wcześniej aprezentacja jest ufundowana na percepcji ciała Innego jako żyjącego. Dla Richira paradoksalnym zagadnieniem jest to, jak mogę wiedzieć, że inne ciało zamieszkuje Życie.

Odpowiedzią na nie jest pojęcie „Einführung”, które oddawane jest w języku francuskim jako „l'intropathie” albo bardziej obrazowo jako „sentir dans” („czuć w”). Jest to przeżycie, w którym dowiadujemy się o istnieniu i o zasobach innej podmiotowości. Ważne w tym kontekście jest to, że zakłada ono bezpośrednie zrozumienie, wcześniejsze niż jakiegokolwiek rozumowanie i niezależące od niego. Pamiętać jednak należy, że sfera primordialna oderwana jest od wszelkich elementów o zabarwieniu intersubiektywnym i zachowuje ten status fenomenologiczny nawet w relacji intersubiektywnej. By dobrze zrozumieć to zagadnienie, trzeba zwrócić uwagę na przyimek „w” („dans”) użyty przez Richira. Metafory przestrzenne ilustrują fakt, że moje ciało jest dla mnie absolutnym punktem zorientowania (fr. *ici absolu*), a „tam” Drugiego (pierwotnie ujętego jako bryła cielesna) z konieczności jest do niego odniesione.

Problem powstaje w momencie, gdy uświadamiamy sobie, że skoro każdy jest sam dla siebie absolutnym punktem zorientowania, to tych absolutnych punktów jest więcej, co wprowadza zagrożenie ich relatywizacji, a także zmusza do refleksji nad koniecznością istnienia punktu z wyższego szczebla (może to prowadzić do regresu w nieskończoność). Richir komentuje to w następujący sposób:

Husserlowski paradoks intersubiektywności tkwi w tym, co określał on mianem „transcendentalnego współistnienia” pierwotnej wielości absolutnych *ja* jako *tu* absolutnego. Nie pociąga to jednak ze sobą ich wzajemnej relatywizacji przez inny absolut z wyższego poziomu. Nakładając na to moje pojęcia, mamy tu do czynienia z czymś więcej niż z intersubiektywnością transcendentalną (którą według Husserla z zasady

rządzi transcendentalna ejdetyka), ale z tym, co nazywam *interfacticité transcendentalé* – fenomenologiczną podstawą intersubiektywności⁴.

(Richir, 2006, s. 8–9)

Wynika z tego jasno, że Husserl uznawał, że na poziomie transcendentnym współlistnieje ze sobą wiele Ja będących jednocześnie „tu absolutnym” i nierelatywizujących się nawzajem. Dystansując się od praw ejdetyki, które wciąż rządzą wymiarem intersubiektywnym w fenomenologii Husserlowskiej, Richir proponuje pojęcie interfaktyczności transcendentalnej (fr. *interfacticité transcendentalé*), które ma oznaczać coś bardziej podstawowego niż intersubiektywność. By wyjaśnić, w jaki sposób to współlistnienie jest możliwe, filozof przywołuje znowu pojęcie „Einführung” oraz wprowadza rozróżnienie między wyobraźnią (fr. *imagination*) a fantazją (fr. *phantasia*).

Wyobraźnia a fantazja

Ciała (w rozumieniu Leib) współlistnieją w sferze transcendentalnej i zachowują status absolutnych punktów odniesienia, mimo że wchodzą ze sobą w relacje. To, że różne związki nie skutkują relatywizacją, ale modyfikacją, możliwe jest właśnie dzięki wczuciu. Chociaż nie mogą opuścić własnego ciała, wczucie umożliwia mi postrzeganie innego ciała oraz jego absolutnego tutaj, które znajduje się w oddaleniu ode mnie (tam), „jak gdybym” (fr. *comme si*) się tam znajdowała⁵. Słowa „jak gdybym” podkreślają zachodzącą modyfikację. Richir nie zgadza się jednak z Husserlem, że modyfikacja przeprowadzana jest przez wyobraźnię, gdyż jego zdaniem to zadanie fantazji.

Powodem zajęcia takiego stanowiska jest fakt, że Richir nie zgadza się na to, że od razu mamy do czynienia z przedstawieniem obiektu intencjonalnego. Dochodzi tu głosu tendencja do wychodzenia poza intencjonalny

⁴ „[...] le paradoxe husserlien de l’intersubjectivité réside dans ce qu’il appelle la »coexistence transcendentalé« d’une *pluralité originnaire d’absolu* en tant qu’ici absolu, sans que cela signifie leur relativisation mutuelle par un autre absolu de registre plus élevé. Dans nos termes, c’est plus que l’intersubjectivité transcendentalé (en principe réglée, selon Husserl par une éidétique transcendentalé), ce que nous nommons l’interfacticité transcendentalé, comme base phénoménologique de l’intersubjectivité”.

⁵ Paradoksalność tej sytuacji znajduje odzwierciedlenie również w języku, Richir wspomina o absolutnym „tutaj, które jest tam” („ici absolu qui est là-bas”), łącząc ze sobą przeciwstawne pojęcia okazjonalne.

horyzont i do dystansowania się od intencjonalności. To właśnie ona sprawiła, że Husserlowskie rozważania nie przyniosły przekonujących rozwiązań. Prawdą jest, że intencjonalność i wczucie są trudne do pogodzenia, bo Inny, ujęty w sposób nieredukcjonistyczny (nie jako cielesna bryła; Leib poddaje się przedstawieniu) nie może stać się po prostu obiektem intencjonalnym (Richir, 2015). Dlatego wprowadzone zostaje pojęcie fantazji, która nie jest intencjonalna i niczego nie ustanawia, natomiast wyobraźnia jest intencjonalna i dąży do pozornego ustanowienia przedmiotu. Pozornego, bo próbuje osiągnąć ten cel za pośrednictwem obrazu, który nie jest celem intencji, ale raczej zbiera znaczenia intencjonalne w przedmiot, który ma reprezentować. To właśnie dzięki fantazji można abstrahować od konwencji społecznych, które osłabiają umiejętność wczuwania się. Fantazja jest czymś bardziej bazowym niż wyobraźnia, która dopiero się na niej nadbudowuje.

Według Richira za problematyczny można uznać nawet pierwszy etap empatycznego kontaktu z drugim człowiekiem – pasywne kojarzenie mnie z jego wyglądami cielesnymi. Narzuca się bowiem pytanie, co takiego dzieje się, że nie postrzegam innego ciała jedynie jako cielesnej bryły, zajmującej po prostu inne miejsce w przestrzeni, nawet przy przyznaniu mu statusu absolutnego punktu odniesienia⁶. Dzięki fantazji możemy poczuć przeżycia Innego, mimo że jest on nieobecny w naszym „tu”. W proces ten włącza się również aktywne mimesis umożliwiające poczucie, że inne ciało jest przez kogoś zamieszkiwane. Wspomniane mimesis nie jest oczywiście tworzeniem obrazu czy przedstawienia, ale próbą bliskiego związania się (fr. *épouser*) z dynamizmem i rytmem tego, co dzieje się w innym.

Konsekwencją takiego ujęcia jest to, że ciało Innego ulega przekształceniu z „Leib” na „Phantasieleib”, gdyż poddawane jest modyfikacji ze strony fantazji. By tę fantazję scharakteryzować jeszcze pełniej, należałoby dodać, że jest ona ściśle powiązana ze sferą afektywną. Nie można jej zredukować do wymiaru ejdetycznego i pozwala ona na dostęp do Innego, który jest nie tylko poznawczy, ale także emocjonalny. Oddając sprawiedliwość Husserlowi, Richir zauważa, że afekty mogą być związane z wyobraźnią. Trzeba jednak podkreślić, że u Husserla stanowią wtedy co najwyżej „hyle” aktu intencjonalnego i ostatecznie podporządkowują się intencjonalności będącej

⁶ Choć zazwyczaj, postrzegając siebie samego, człowiek uchwytytuje się jako Leibkörper, możliwa jest sytuacja, kiedy jakaś część ciała (na przykład sparaliżowana ręka) staje się przedmiotowym Körper.

„morphé”. W tym punkcie stanowiska Michela Henry’ego i Marca Richira są zbieżne – próbują dowartościować sferę afektywną, która również przez Husserla ujęta była w sposób tradycyjny jako pasywność wymykająca się aktywnej działalności podmiotu.

Interfaktyczność transcendentalna

Poruszając problem związany ze współistnieniem wielu ciał, z których każde stanowi dla siebie absolutny punkt zorientowania, Richir wspomniął o interfaktyczności transcendentalf⁷. Pojęcie to, pozwalające opisać pozytywną część stanowiska filozofa, wymaga dokładniejszego zdefiniowania:

Pojęcie *interfacticité* oznacza, że relacja z innym zapoczątkowuje dzielenie się afektami, dyspozycjami afektywnymi, uczuciami, które także mogą podlegać wymianie. Dzieje się to w uprzywilejowanym kontakcie – w spojrzeniu, za pośrednictwem tekstu itp. Afektywność pierwotnie krąży pomiędzy nami; to właśnie w niej się spotykamy, dzięki niej możemy dzielić się doświadczeniami. Na tej podstawie może ukonstytuować się intersubiektywność⁸.

Relacja z Innym ma zabarwienie afektywne. To właśnie ono zapewnia dostęp do drugiego człowieka i umożliwia jakkolwiek kontakt, zanim jeszcze on ma miejsce. Interfaktyczność jest więc czymś bazowym, podstawą fenomenologiczną dla intersubiektywności. Richir zauważył, że już u Husserla afekty były ściśle powiązane z intersubiektywnością (Richir,

⁷ Pojęcie „faktyczność” w fenomenologii Husserlowskiej opisuje kondycję ludzką, która podlega określeniom w takim zakresie, w jakim jest „w świetle”, jako istota ograniczona i przygodna. Marc Richir wprowadza wyraźne rozróżnienie między faktycznością (*facticité*) a faktualnością (*factualité*), podkreślając, że jednostkowość podmiotu wynika właśnie z faktyczności, a nie z faktualności. Faktyczność jest definiowana jako rezerwuuar spojrzeń (Richir, 2017, s. 241).

⁸ Wywiad z filozofem dostępny na stronie <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Marc-Richir-2-Autour-des> (30.07.2019). „L’interfacticité désigne le fait que la relation à autrui mobilise également un partage d’affections, de dispositions affectives, de sentiments qui peuvent ainsi s’échanger – dans un contact privilégié, un regard, à travers un texte, etc. L’affectivité, originairement, circule entre nous – c’est en elle que nous nous rencontrons, que nous pouvons partager notre expérience, c’est sur sa base aussi qu’une intersubjectivité peut s’instituer”.

2015, s. 40). Nastrój (niem. *Stimmung*) od razu znajduje jego zdaniem zewnętrzną i intersubiektywny wyraz w formie wydzźwięku emocjonalnego. Jest on też obdarzony sensem, który nie może być stworzony arbitralnie przez świadomość, bo podmiot jest mu poddany; sens ten nie jest również „mój”, gdyż nie da się oddzielić wnętrza od zewnątrz.

Kontakt z drugim człowiekiem może być zarówno pośredni – poprzez tekst, jak i bezpośredni – przy wymianie spojrzeń. Podkreślenia wymaga fakt, że Richir ma inny stosunek do wzroku niż Lévinas czy Michel Henry; spojrzenie nie jest wartościowane negatywnie czy postrzegane jako potencjalne zagrożenie. Najbardziej pierwotny i fundamentalny kontakt to dla niego wymiana spojrzeń między matką a dzieckiem. Wówczas dochodzi do ukonstytuowania się podmiotowości, a także interfaktyczności transcendentnej. Podczas rozmowy patrzymy na kogoś, ale naturalne są przerwy w utrzymywaniu kontaktu wzrokowego z rozmówcą. Czym innym jednak jest wpatrywanie się w kogoś, które może wiązać się z przemocą. Nasuwa się w tym miejscu na myśl Hegłowska dialektyka pana i niewolnika – pan nie spuszcza wzroku, mimo że niewolnik go odwraca. Stosunek ten jest też radykalnie niesymetryczny: wzrok pana zawsze i wszędzie kieruje się na niewolnika, podczas gdy ten drugi nie może spojrzeć panu w twarz.

Co istotne, wymiana spojrzeń zachodząca w interfaktyczności transcendentnej nie musi rzeczywiście dochodzić do skutku, mogą to być spojrzenia potencjalne. Ze względu na taką charakterystykę przestają być czymś namacalnym i łatwym do usytuowania w przestrzeni. Pojęcie interfaktyczności, którego nie da się uchwycić w jednoznacznej i klarownej definicji, skojarzone zostało również z platońskim pojęciem chora⁹. Podobnie jak Platon, Richir nie utożsamia chora z przestrzenią, a także zaprzecza możliwości zdefiniowania jej w sposób pozytywny; stwierdza, że jest pojęciem wcześniejszym niż przestrzeń. Dlatego też język, na którego ukształtowanie miała wpływ podzielana przez ogół koncepcja przestrzeni, nie może być adekwatnym środkiem, aby opisać chora. To właśnie w tym wymiarze możemy mieć kontakt z tym, co intymne u drugiego człowieka. Różnica polega

⁹ Pojęcie to wywodzi się z platońskiego dialogu *Timajos* i oznacza trudno uchwytną za pomocą pojęć „rzecz”, która „daje miejsce” innym przedmiotom stworzonym przez demiurga, jednak musi być od nich starannie odróżniona. Można (w przybliżeniu) powiedzieć, że chodzi tu o umiejscowienie czy uprzestrzennienie. Jego specyfika polega również na tym, że jest zarówno zmysłowe, jak inteligibilne. Chora nie jest tożsama z przestrzenią.

na tym, że po nałożeniu kategorii przestrzennych można mówić jedynie o zobaczeniu czyichś oczu, ale nie spojrzenia, gdyż ono znajdowałoby się jedynie w sferze chora. Jest ono jednocześnie tym, co sprawia, że spojrzenia się wyodrębniają, że spojrzenie Innego nie może być utożsamione z moim. Inny przykład, który pozwala uchwycić to, co ma konotować pojęcie chora, pochodzi z dziedziny sztuki. Dzięki obcowaniu z literaturą czy malarstwem możemy w pewnym stopniu dowiedzieć się czegoś o ich autorze, nawet jeśli on już nie żyje. Jednak przedmiotem intersubiektywności byłby żywy człowiek, nie może nim być nawet jego reprezentacja, na przykład obraz. W obrazie można także napotkać spojrzenie, które różnicuje się w stosunku do naszego. Jednak tym, co odróżnia spojrzenie moje i inne, w tym wypadku kierowane z obrazu, jest chora, będąca czymś ponad czasem i przestrzenią.

Wynika z tego, że aby zbliżyć się do znaczenia interfaktyczności transcendentalnej, przywołać należy afektywność, dystans od kategorii przestrzennych oraz spojrzenie, nie będące prostym utkwieniem oczu w jakimś punkcie (na przykład oczach czy twarzy innego człowieka), ale czymś, co znajduje się w wymiarze chora.

„Zmysłowo-intersubiektywny ferment”

Oba komponenty: zmysłowość oraz intersubiektywność przyczyniają się do zakwestionowania (albo przynajmniej osłabienia) znaczenia intencjonalności. Nieintencjonalna fenomenologia Michela Henry’ego podkreśla impresyjne i afektywne aspekty kontaktu z Innym (wybór czasownika „éprouver” uważam tutaj za nieprzypadkowy). Natomiast Marc Richir upatruje pierwszego, fundującego relację społeczną fenomenowi w kontakcie noworodka z matką, który jest zmysłowy, nawiązuje się za pośrednictwem spojrzenia. Można stwierdzić, że filozofowie chcą widzieć Innego jako fenomen przeciwstawiający się świadomości intencjonalnej. Obaj przyjmują podmiot, który jest wyeksponowany i doznający. Pasywność staje się ważnym pojęciem opisującym doświadczenie (Depraz, 2010, s. 4–8). Podkreślana przez nich afektywność wiąże się z nią w sposób bezpośredni jako sfera wymykająca się władzy rozumu (Richir, 1993).

Moim celem nie było porównawcze ujęcie koncepcji obu filozofów, ale raczej zaprezentowanie ich jako dwa możliwe sposoby prowadzenia polemiki z fenomenologią Husserlowską. Nie można pominąć występujących między

nimi różnic. Michel Henry negatywnie oceniał spojrzenie, utożsamiając je z intencjonalnością, i opowiadał się po stronie filozofowania z zamkniętymi oczami, wielokrotnie podkreślał znaczenie tego, co niewidzialne. Taka też powinna być idealna wspólnota. Marc Richir zdaje się dystansować od takiego ujęcia, rozłączając pojęciową parę, która jednoczy spojrzenie i dominację, a także spojrzenie i prymat intencjonalności, rozumu. Dla niego spojrzenie umożliwia zarówno ukonstytuowanie się podmiotowości, jak i relacji społecznej, której prototypem jest kontakt matki z noworodkiem.

Obu fenomenologów odróżnia także stosunek do spuścizny Husserla – podczas gdy Michel Henry uważał, że Husserlowi nie udało się adekwatnie opisać sfery afektywności, Marc Richir ocenia Husserla bardziej sprawiedliwie. Podkreślał co prawda, że analizy Husserla nie mogły pójść do przodu przez nadmierne przywiązanie do pojęcia intencjonalności, ale dostrzegł, że sfera afektywności, nieredukowalna do tego, co ejdetyczne, występowała w klasycznej wersji fenomenologii. Marc Richir nie miał tendencji do tworzenia binarnych opozycji. Nawet analizując różnicę między fantazją a wyobraźnią, dostrzegł, że Husserl wyróżniał również fantazję perceptywną obecną w momencie obcowania z iluzją teatralną. Patrząc na człowieka odgrywającego na scenie swoją rolę w kostiumie z epoki (pamiętać należy, że Husserl pisze o tradycyjnym teatrze dramatycznym), dostrzegam osobę aktora, jednak percepcja na tym nie poprzestaje – wiem, że jest to w tym momencie inna osoba niż ten konkretny aktor, który próbuje się w nią wcielić. Choć wyobraźnia odnotowałaby konflikt, z którym trudno by jej było sobie poradzić, dla fantazji nie stanowi to problemu. Podsumowując, oba ujęcia – Michela Henry’ego i Marca Richira – zasługują na uwagę ze względu na to, że stanowią alternatywne w stosunku do klasycznej Husserlowskiej wersji ujęcia kontaktu z drugim człowiekiem.

Bibliografia

- Depraz, N. (1999). *Husserl*. Paris: A. Colin.
- Depraz, N. (2010). *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*. Tłum. A. Czarnaacka. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Depraz, N. (1995). *Transcendance et Incarnation: Le Statut de L'Intersubjectivité Comme Altérité À Soi Chez Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Migasiński, J., Pokropski, M. (red.) (2018). *Główne problemy współczesnej fenomenologii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Henry, M. (2007). *O fenomenologii*. Tłum. M. Drwięga. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2012). *Wcielenie. Filozofia ciała*. Tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Husserl, E. (2009). *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*. Tłum. A. Wajs. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Janicaud, D. (1995). *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Richir, M. (1993). *Affectivité*. Pobrano z: https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/93_97-Affectivité%C3%A9.pdf (21.03.2020).
- Richir, M. (1995). *Intentionnalité et intersubjectivité*. Pobrano z: https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/95_111-Intentionnalité%C3%A9-et-intersubjectivité%C3%A9.pdf (21.03.2020).
- Richir, M. (2006). *Leiblichkeit et Phantasia*. Pobrano z: https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/06_185-Leiblichkeit-et-phantasia.pdf (19.02.2020).
- Richir, M. (2015). *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Richir, M. (2017). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Ricoeur, P. (1986). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Lorenc, I., Migasiński, J. (red.) (2007). *Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

TWO WAYS OF INTERPRETING THE PROBLEM OF INTERSUBJECTIVITY
IN HUSSERL'S LATE PHILOSOPHY AND ITS POSSIBLE SOLUTIONS
BY MICHEL HENRY AND MARC RICHIR

Summary

This article is an analysis of two conceptions of both awareness of other persons and relations with them put forward by Michel Henry and Marc Richir – philosophers who are associated with “new phenomenology in France”. My aim is to show how they reinterpret Husserl’s view of intersubjectivity and attempt to solve the issues related to traditional phenomenological solution. Thanks to rejecting Husserl’s notion of intentionality, they provide a new ground for analysis. The originality of their account lies in an introduction of the very notion of passivity (Henry) and transcendental interfacticity (Richir). In spite of some differences between them, they can be considered as ideas that shed a new light on the problem of intersubjectivity in phenomenology.