

Wstęp. Obcy, inny, wykluczony

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1249>

 Jakub Dadlez, Uniwersytet Warszawski

 Magdalena Środa, Uniwersytet Warszawski

Tematy obcości, inności, różnicy, dawniej nieobecne, stoją teraz w centrum filozoficznych i etycznych zainteresowań. Złożyło się na to kilka przyczyn. Jedna ma charakter cywilizacyjny. Świat staje się globalny, ludzie mobilni z różnych powodów: ekonomicznych, politycznych, egzystencjalnych, cywilizacyjnych. Liczba migrantów wynosi obecnie prawie pół miliarda. Uciekają przed zmianami klimatycznymi, przed prześladowaniami, „za pracą”, w poszukiwaniu lepszego życia. „Obcy” są wszędzie i najczęściej – w odróżnieniu od wędrowców czy turystów – pragną zostać tam, gdzie przybyli, bo nie mogą lub nie chcą wracać do siebie. Wszędzie są też uprzedzenia i wrogość wobec nich. Darwiniści twierdzą, że antagonizm wobec obcych jest wyprowadzony z instynktu samozachowawczego pobudzającego do walki o byt. Niektórzy socjologowie, przykładowo, G.W. Sumner, który jako jeden z pierwszych zajmował się problematyką obcości, są przekonani, że wszędzie tam, gdzie stykają się grupy kulturowo odmienne, musi pojawić się wrogość. Filozofowie tacy jak Carl Schmitt uważają z kolei, że kategoria wrogości jest konieczna dla istnienia polityki. Wrogość wobec obcych była, jest i będzie.

Druga przyczyna związana jest z emancypacyjnymi przemieszczeniami między centrum a peryferiami: do głosu dochodzą „inni”: kobiety, skolonizowani, dawni niewolnicy, homoseksualiści, środowiska LGBT i inne grupy wykluczone z publicznej sfery widzialności i dyskursów antropologicznych. Okazało się bowiem, że centralna dla europejskiego humanizmu kategoria Człowieka (jego godności i praw) była kategorią relatywną, ograniczoną do tych, którzy mieli władzę, by kategorię tę definiować.

W najbardziej jaskrawy i tragiczny sposób dowiodła tego II wojna światowa i Zagłada. Eksterminacja Żydów, czyli „obcych”, miała miejsce w nowoczesnej, racjonalistycznej kulturze, u szczytu jej duchowych dokonań. Trzeba było więc na nowo przemyśleć wszystkie kategorie, które należały do spuścizny epoki humanizmu i odkryć, że od samych początków (co najmniej od czasów konkwisty) miała ona swój

mroczny, barbarzyński rewers, widoczny przede wszystkim w stosunku do obcego. Sąd obwieszczenia o „Śmierci człowieka”, które rozpoczął A. Kojève w wykładach o Heglu a przypieczętował M. Foucault w „Słowach i rzeczach”, a które – paradoksalnie – okazały się płodne w prace nad alternatywnymi wersjami antropologii wkluczającymi różnicę, inność, wielość, różnorodność. Logika-tego-samego, która napędzała europejską metafizykę od czasów Parmenidesa, musiała ustąpić pola koncepcjom, które porzuciły ambicje unifikacji heteronomiczności. Pojawiły się i ciągle pojawiają koncepcje posthumanistyczne, antyhumanistyczne, transhumanistyczne, które logice tożsamości przeciwstawiają – jak pisze Descombes w pracy „To samo i inne” (1999, s. 91) – „myśl różnicy”.

Wszelako potoczna percepcja ciągle opiera się na dualnych kategoriach, dzięki którym porządkujemy, poznajemy i interpretujemy świat; na pojęciach wnętrza i zewnątrz, ładu i chaosu, ducha i materii, tożsamości i różnicy, naszości i obcości. Szukamy podobieństw, redukujemy inne, do tego co znane a jeśli nie da się tego zrobić, inność pojmujemy jako wrogię przeciwieństwo lub niedorzeczną sprzeczność. Różnica budzi zdziwienie, zgrozę, przerażenie, agresję. Nasza niechęć wobec tego co obce, inne, znajduje więc bardzo szerokie psychologiczne, socjologiczne i metafizyczne uzasadnienie. Dodatkowo – jak twierdzi Zygmunt Bauman w książce „Obcy u naszych drzwi” (2016) – jest to wykorzystywane przez polityków, którzy na strachu przed obcym budują politykę sekurytyzacji, to znaczy potęgowania lęków w celu wykazania niezbędności i skuteczności swojej strategii bezpieczeństwa. W dobie odradzających się postaw ksenofobicznych, nacjonalistycznych, fundamentalistycznych – polityka ta jest nie tylko skuteczna, bo reprodukuje swoje przyczyny, ale i umiejętnie wzmacnia takie postawy.

Każda epoka miała swoich „obcych” zewnętrznych i „innych” wewnętrznych. Każda miała swoje teorie uzasadniające wykluczenie, swoje stereotypy, swoje formy przemocy, piętna, swój czas zniewalania i eksterminacji, ale miała też swoje wartości zachęcające do włączenia, łączące konflikty.

Dla Greków obcym był barbarzyńca, o którym wiadomo było, że nie mówi a bełkocze. Początkowo to słowo miało charakter neutralny, potem nabrało wydźwięku pejoratywnego: barbarzyńca to ten, który jest nieobyczajny, zły, okrutny, dziki. Grecy mieli też swoich innych: metojków, kobiety, niewolników, którzy byli wkluczeni w społeczność, ale nie posiadali żadnych praw. Jednocześnie to w Grecji powstaje taka wartość jak gościnność, która od czasów Homera stanowi przedmiot jednej z najważniejszych norm. Słowo *ksenos* znaczyło zarazem kogoś obcego, jak i gościa, któremu należy się szacunek i specjalne traktowanie. Podobnie było z łacińskim słowem *hospes*. Ta wartość nie tylko na trwałe wpisała się w kulturę europejską,

w relacje między swoimi a obcymi, ale okazała się ważna i dziś, gdy mamy do czynienia z kryzysem uchodźczym; rewitalizacji „gościnności” dokonuje np. J. Derrida (2004) w tekście *Gościnność nieskończona*.

Stoicy wprowadzają do kultury europejskiej takie wartości jak humanitaryzm i kosmopolityzm. To Seneka w *Listach do Lucjusza* pisze frazy rozślawione potem w okresie renesansu: „trzeba rozbitkowi rękę podać, zbłąkanemu drogę pokazać, z łaknącym chlebem się podzielić” ponieważ „Cały ten świat, obejmujący sprawy boskie i ludzkie, tworzy jedność: jesteśmy członkami wielkiego ciała. Natura nas wydała jako krewnych, skoro nas zrodziła z tego samego. Ona nam wszczepiła wzajemną miłość i uczyniła nas istotami społecznymi. Według jej ustanowienia jest rzeczą nędzniejszą wyrządzić krzywdę niż ją ponosić. Z jej rozkazu gotowe są ręce do pomagania. Miejmyż więc w duszy i na ustach ten wiersz: *Człowiekiem jestem i nic ludzkiego nie uważam za obce sobie*” (95,51 n.).

Wiele wieków później, po Grekach, po sukcesie rzymskiego imperium, a także po ekspansji ludów germańskich, normatywną rolę barbarzyńcy przejął innowierca, poganin i heretyk. Ważne były nie jego zachowania, lecz odstępstwo od ortodoksji. W Europie u progu budowy naukowych i racjonalnych fundamentów cywilizacji wybuchł strach przed czarownicami. Gaszono go stosami. Jednocześnie ta sama chrześcijańska Europa, która w imię Boga pali na stosach kobiety i heretyków, eksterminuje pogan, promuje wielką wartość miłości bliźniego, miłości ponad podziałami, obejmującej swym zasięgiem również nieprzyjaciół, a także postulat równości najpełniej wyrażony w słowach: „Nie masz Żyda, ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wy wszyscy jesteście jednym w Jezusie Chrystusie” (Gal 3,28). I ponownie wbrew tym naukom nie kto inny, lecz europejscy chrześcijanie przyczynią się do eksterminacji pogan w nowym świecie.

W 1492 r. Europa odkrywa innego „obcego”, którym jest dziki. Był on poganinem, innowiercą, barbarzyńcą, niewolnikiem, ale ponadto bestią, zwierzęciem, przedmiotem, małpą, uosobieniem wszystkiego, co obce, inne, gorsze. „Ci z ładu stałego żywią się ludzkim ciałem. Są sodomitami bardziej niż jakikolwiek inny naród. Nie ma wśród nich sprawiedliwości. Wszyscy są nadzy. Nie szanują ani miłości ani dziewictwa. Są głupi i roztrzepani. Nie głoszą prawdy, z wyjątkiem sytuacji kiedy przemawia na ich korzyść; są niestali (...) Są brutalni, są szczęśliwi demonstrując swoje wady. Nie ma u nich żadnego posłuszeństwa, żadnej uprzejmości młodych dla starszych, synów dla ojców (...) Jedzą wszy, pająki i glisty bez gotowania gdziekolwiek je znajdują. Nie uprawiają żadnej sztuki, żadnego z ludzkich rzemiosł (...) Można wręcz stwierdzić, że Bóg nigdy nie stworzył rasy tak pełnej nałogów i bestialstwa bez żadnej domieszki dobroci i kultury. Indianie są głupszy od osłów i nie chcą się

w niczym wysilać” (Todorow, 1996, s. 168) – cytuje Todorow jednego z uczestników drugiej wyprawy Kolumba. I stwierdza, że Kolumb odkrywając Amerykę, odkrył inność, ale zarazem natychmiast ją odrzucił.

Osobną kategorię obcych/(innych?) tworzyli i nadal tworzą w Europie Żydzi. Antysemityzm europejski jest zjawiskiem równie starym jak chrześcijaństwo, choć nie tylko do niego ograniczonym. Żyd był obcym nie tylko z powodu wiary, ale również z powodu winy, która ciążyła na nim za rzekome zabicie Chrystusa, był obcym z powodu niegodnych zajęć, którymi się zajmował (niechęć do handlu i lichwy była w Europie do nowożytności dość trwała), gdy zaczął zajmować inne społeczne i zawodowe role, nie przestał wzbudzać podejrzeń i nieufności, lecz je mnożył. Był obcym niezależnie od stylu życia. Był podejrzany, gdy się asymilował, podejrzany, gdy pozostawał pariasem, był podejrzany jako parweniusz, geniusz, bankier, polityk, outsider, bo antysemityzm nigdy nie traktował Żydów jako osoby indywidualne, lecz zawsze jako przedstawicieli symbolicznego, spiskującego kolektywu obcych.

W czasie reformacji i kontrreformacji, czasie wielkich nienawiści religijnych pojawia się wartość tolerancji, wprowadzają ją do dyskursu europejskiego ówczesni humaniści, ale na dobre ugruntowują Locke i Wolter. Nieco później, w okresie rewolucji francuskiej dominującą rolę grają prawa człowieka, braterstwo i solidarność. Hegel pracuje nad kategorią „uznania”, która jest przedmiotem walki wplecionej w dialektykę panowania pana nad niewolnikiem. Wspomniane uznanie stanie się potem główną aspiracją demokratyzujących się społeczeństw Europy i emancypujących się wykluczonych (o czym w *Końcu historii* pisał Fukuyama).

Trudno jednak mówić o postępie, o coraz pełniejszej melioracji stosunków między swoimi a obcymi czy innymi. Rewolucja francuska, która głosiła hasła powszechnej wolności, równości i braterstwa wszystkich ludzi zbudowała *de facto* zamknięte państwo narodowe. Widać to już w konstrukcji słynnej Deklaracji praw człowieka i obywatela. Jej pierwszy artykuł ma charakter uniwersalny, mówi się tam o człowieku i ludzkości, jednak kolejne artykuły odnoszą się już tylko do obywatela. W czasach Terroru winę za wszelkie zło ponoszą obcy – cudzoziemcy, a Francja z miejsca narodzin uniwersalnych praw człowieka staje się republiką narodową. Z kolei gdy fundujący późniejszą demokrację kapitalizm rośnie w siłę, zaczyna się jeden z najczarniejszych okresów w historii ludzkości, okres jeszcze bardziej łupieżczych podbojów kolonialnych i ugruntowanego niewolnictwa. Jak napisze Sartre w posłowie do książki Franza Fanona: „Za morzem nasi żołnierze odrzucając uniwersalizm metropolii, stosują do rodzaju ludzkiego numerus clausus; skoro nie można łupić, ujarzmić lub zabijać bliźniego nie popełniając przestępstwa – mieszkanie kolonii nie jest bliźnim człowieka” (Fanon, 1985, s. 222).

Niezależnie od europejskich czy narodowych relacji z obcymi, zawsze w obrębie wspólnot istnieli jacyś inni, którzy znajdowali się na dole społecznej drabiny uznania lub na marginesach, zamknięci w azyłach, miejscach odosobnienia, w prywatności: trędowaci, szaleńcy, kobiety, ludzie starzy, niepełnosprawni, homoseksualiści, służba. Oni też mają swoją opowieść: o piętnach, o dyskryminacji, wykluczeniu, ale i o emancypacji.

Nie miejsce tu by przytaczać całą historię naszych, przede wszystkim europejskich, relacji wobec obcości czy inności. Temat to ogromny i skomplikowany, również dlatego, że przy głębszym wglądzie w konkretne przypadki załamuje się spójność historycznej narracji o przemianach stosunku do obcości (warto zwrócić uwagę na klasyczne prace mikrohistoryków: Carlo Ginzburga, Emmanuela Le Roy Ladurie, Natalie Zemon Davis). Świadomi tych trudności i ograniczeń, w niniejszym numerze „ETYKI” chcemy się przyjrzeć zaledwie kilkunastu wycinkom tego ogromnego problemu. Teksty obrazują „myśl różnicę”, podchodząc do problemu obcości z różnych stron: historyczno-filozoficznych, metafizycznych, etycznych, politycznych. Są tu poruszane tematy ogólne, uniwersalne, jak i bardzo szczegółowe, w formie ścisłej analizy, jak i w bardziej publicystycznym stylu.

Zaczynamy od tekstów, które skupiają się na pojęciach: obcości i inności, ale także innych, blisko z nimi związanych. Nie są to zatem studia konkretnych przykładów relacji między tożsamym i jego innym czy obcym, lecz dyskusje nad znaczeniami i granicami tych terminów. Oczywiście rozważania nad pojęciami nie mogą abstrahować od rzeczywistości – zgodnie z tym autorzy i autorki osadzają je w realiach współczesnych i historycznych. Jeśli próbują udzielać normatywnych wskazań, jak powinniśmy rozumieć obcość i jak się do niej ustosunkowywać, to nie czynią tego w sposób dogmatyczny czy skrajnie spekulatywny. Poddają pojęcie obcości, które wszakże dotyczy fundamentalnej relacji etycznej, oryginalnym analizom, łącząc filozofię, historię i antropologię. Pierwszą z nich prezentuje światowej sławy niemiecki filozof Bernhard Waldenfels, stawiając w tekście przełożonym z niemieckiego przez Filipa Borka pytanie o możliwość fenomenologii obcego, a zarazem podejmując problem obecności diskutowanego pojęcia w naukach i w polityce. Autor wyraźnie nawiązuje do swojej dotychczasowej twórczości, fundamentalnej dla poruszanego w tomie zagadnienia obcości, w tym wydanych po polsku książek *Topografia obcego* i *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. Ich znajomość nie jest jednak konieczna do lektury publikowanego tutaj tekstu, a ten ostatni może wręcz stanowić wprowadzenie do koncepcji Waldenfelsa.

W kolejnym artykule, pt. *Wydalenie innego*, antropolog kultury Wojciech Józef Burszta przeprowadza złożoną refleksję nad stosunkiem do tego, co obce, w któ-

rej przenikają się problemy humanistyki z problemami dzisiejszych społeczeństw. Burszta nawiązuje do Heideggerowskiego pojęcia „nastroju”, by zrozumieć podłoże nawiedzających współczesny świat „nowych nietolerancji”. Gorzkie rozliczenie autora z cywilizacją Zachodu jest podparte zróżnicowaną literaturą XX i XXI w., podobnie jak w następnym tekście, napisanym przez Magdalenę Środę. Filozofka, redaktorka niniejszego tomu, analizuje związki obcości z obojętnością. Pokazuje różne źródła obojętności wobec innego, z których wynika porzucenie odpowiedzialności moralnej, co ostatecznie prowadzi do zerwania etycznej więzi, czyli do okrucieństwa. Środa rozwija intuicje Zygmunta Baumana, od którego zapożycza pojęcie adiaforyzacji, i przedstawia historię (a być może lepiej w liczbie mnogiej: historie) określonego tym mianem procesu. W kolejnym tekście Marek Jedliński, współautor wydanych niedawno *Szkiców o obcości* (wraz z Krzysztofem Witczakiem), zastanawia się nad sposobami, w jakie obcość jest konstruowana. Rozważa jej miejsce w ludzkim życiu, przygląda się jej filozoficznym ujęciom: dualizmowi, różnicy, negatywności. Wreszcie Alina Mitek-Dziemba omawia bardzo aktualne, choć nieobecne w sferze publicznej pojęcia kosmopolityzmu i gościnności. Co więcej, odnosi je do zwierząt, z którymi współżyjemy od tysiącleci, ale traktujemy je jako gatunki podrzędne.

Kolejny zestaw tekstów – poniekąd bliski powyższemu, co tylko potwierdza umowność niniejszej klasyfikacji – składa się z diagnoz współczesności. Na otwarcie tej części głos oddajemy autorowi o międzynarodowym uznaniu Dipeshowi Chakrabartyemu, historykowi, autorowi słynnej książki *Prowinjonalizacja Europy*. Odpowiadając na cztery pytania postawione przez Ewę Domańską i Tomasza Wiśniewskiego, w tym o wspomnianą książkę, współtwórca *subaltern studies* zarysowuje możliwą odpowiedź humanistyki wobec etycznych kryzysów naszej epoki. Dalej Tamara Nehrub przybliży czytelnikowi losy Tatarów krymskich i Romów, słabo w Polsce znane i mało dyskutowane mimo wydarzeń geopolitycznych XX w. i ostatnich lat. Przy czym jako filozofka podejmuje ona namysł nad specyficznym położeniem – także w dosłownym, tj. przestrzennym sensie – tych grup etnicznych, które stanowi odzwierciedlenie ich nomadycznej, niejako skazanej na obcość tożsamości. Z kolei Joanna Hańderek prezentuje szereg współczesnych ujęć Innego, by wyjaśnić aktualnie dominujący problem etyczno-społeczny: niechęci do uchodźców. Jeszcze jedną diagnozę, tym razem dotyczącą Polaków, stawia Andrzej Leder. Autor *Prześlonej rewolucji* rozwija genealogię utraty odpowiedzialności polskiej wspólnoty wobec innych, za kluczowy moment hipotetycznie uznając Zagładę.

Kolejne artykuły można uznać ogólnie za historycznofilozoficzne, warto jednak podzielić je na dwie grupy: zestawienia i prezentacje. Te pierwsze pozwalają przyrzeć się problemowi obcości w porównaniach różnych myślicieli, polemicznych lub

uzgadniających. Małgorzata Kowalska, jako wybitna znawczyni współczesnej filozofii francuskiej, zestawia – dość niesztampowo – Levinasa i Sartre’a. Na tym porównaniu dwóch ważnych filozofów autorka nie poprzestaje i przechodzi do omówienia politycznego konstruowania obecności, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji Chantal Mouffe, na koniec zaś wraca do Levinasa, by rozważyć moralne aspekty wyzwania obcości. Agata Bielik-Robson rozwija znaną już zapewne czytelnikom koncepcję maranizmu, reprezentowanego przez Derridę i Benjamina, których uważa za czołowych „nowoczesnych myślicieli żydowskich”. Idąc ich tropem, i dołączając do tego duetu Susan Buck-Morss, autorka wydobywa ideę nowego uniwersalizmu, zgodnie z którą obcość jest – paradoksalnie – stanem powszechnym. W kolejnym artykule Witold Glinkowski omawia szeroko współczesną filozofię dialogu, a zwłaszcza Bubera i Tischnera. Nie można tu jednak mówić o zwykłym wykładzie myśli, autor prezentuje bowiem tę młodą, ale bogatą i uznaną tradycję po to, by wskazać na istotną etycznie różnicę między innym a obcym.

Druga grupa tekstów historycznofilozoficznych prezentuje zagadnienie inności i obcości u pojedynczych myślicieli. Mirosław Piróg przypomina nauki Carla Gustava Junga, w najnowszej humanistyce zdominowanego przez Freuda albo odrzucanego jako zbyt bliskiego psychoanalizie. Tymczasem, jak pokazuje autor, idee Junga trafnie odnoszą się do zagadnienia obcości – w szczególności jego pojęcie cienia. Jakub Dadlez, drugi redaktor prezentowanego tomu, omawia zapomnianego w polskiej filozofii – jeśli kiedykolwiek obecnego – Michela de Montaigne. Przedstawiając cztery figury inności, z jakimi „próbuję się” francuski myśliciel u progu nowoczesności, autor wskazuje na konieczność zmiany w powszechnym myśleniu o historii – taki bowiem wydaje się warunek etycznej odpowiedzialności wobec innych. W ostatnim artykule prezentowanego tomu Karol Gromek w oryginalny sposób przedstawia filozofię moralną Davida Hume’a. Zestawia ją ze współczesną koncepcją priorytaryzmu, ujawniając dzięki temu potencjał etyki szkockiego filozofa w kontekście, który przenika wszystkie publikowane tutaj artykuły: współczesnych kryzysów relacji z obcymi.

Już po samych powyższych krótkich opisach widać, że zarysowany podział artykułów na grupy ma charakter sztuczny – wszystkie teksty zawierają bowiem coś z każdej z wydzielonych kategorii. Refleksje nad pojęciami nie popadają w oderwaną od rzeczywistych wydarzeń i zjawisk abstrakcję czy spekulację, diagnozom daleko jest od publicystycznego tonu komentarza, a w artykułach historycznofilozoficznych trudno dopatrzeć się podręcznikowej oschłości. Co zaś najważniejsze, mimo różnie rozłożonych akcentów, wszystkie teksty niosą wyraźne etyczne brzemienie problemu z obcymi i innymi. Mimo to uporządkowaliśmy je dla łatwiejszej orientacji czytelnika

w tym zbiorze, skądinąd bardzo obszernym i wielowątkowym, i staraliśmy się zrobić to zgodnie z aspektami dominującymi w poszczególnych artykułach.

Końcowy zestaw tekstów nie przysparzał takich problemów – są to recenzje wydanych w ostatnim czasie książek, które bezpośrednio odnoszą się do problemów inności i obcości. Recenzenci i recenzentka krytycznie przedstawili polski przekład *Nowej nietolerancji religijnej* Marthy C. Nussbaum, jedną książkę krajowych autorów: *Szkice o obcości* Marka Jedlińskiego i Krzysztofa Witczaka, a także prace zbiorowe: dwa tomy zatytułowane *Obcy/Inny* pod redakcją Małgorzaty Karwatowskiej, Roberta Litwińskiego i Adama Siwca oraz *Ksenologie* pod redakcją Ksenii Olkusz i Krzysztofa M. Maja. Zamykający ten numer „ETYKI” przegląd najnowszej literatury pokazuje, jak daleko sięga problem inności czy obcości, zarazem nigdy nie opuszczając właściwej dlań płaszczyzny – etyki.