

Myśleć obce¹

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1250>

Bernhard Waldenfels

 Filip Borek (tłum.)

Z jednej strony obce jest czymś pradaunym, z drugiej zaś – czymś w najwyższym stopniu aktualnym. Przy rozpatrywaniu obcego jako czegoś pradaunego wystarczy wskazać na dwa źródła w kulturze zachodniej. W Księdze Wyjścia 22, 20 powiada się: „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców [*Fremdlinge*], bo wy sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej”. Jednym tchem mowa jest o wdowach i sierotach. Jest to przykazanie, które wskazuje jednak na wcześniejsze doświadczenie – uchodźstwo – którym po dziś dzień naznaczony jest pierwiastek żydowski [*das Jüdische*]. U Greków Zeus posiada przydomek *ksenios* jako bóg, który stoi na straży prawa gościnności. Ścisły związek, w jakim pozostają ze sobą obcość, przyjaźń w stosunku do gości oraz wrogość, ujawnia się w złożonym znaczeniu łacińskich słów *hostis* i *hospes*. Czy aktualność problematyki obcości ma w ogóle coś wspólnego z tymi dawnymi tradycjami? Na to pytanie być może mogłoby dostarczyć odpowiedzi myślenie obcego, ponieważ ani nie opiera się ono na żadnej niewzruszonej tradycji, ani nie daje się sprowadzić do bieżących kwestii.

1. Filozofia obcego

Coś jest filozoficznie istotne dopiero wtedy, kiedy dotyka podstawowych założeń porządku świata, życia i społeczeństwa, nie dając się sprowadzić do czegoś innego. Takie są dawne pytania o byt i stawanie się, o przestrzeń i czas, o cele i normy działania, o ciało i duszę, o mnie samego i wspólnotę z innymi. Może to budzić zdumienie, ale obce przez setki lat nie było traktowane jako wyodrębnione zagadnienie filozoficzne ani jako kategoria pierwszego porządku – często tak jest i dzisiaj. Jeśli w ogóle obce

1 Niniejszy tekst ukazał się po niemiecku w czasopiśmie „Zeithistorische Forschungen” (Waldenfels 2007). Do tego wskazuję na moje długoletnie studia nad obcością, w szczególności na *Topografię obcego* oraz *Podstawowe motywy fenomenologii obcego* (Waldenfels 2002b; 2009).

się pojawiało, to jedynie jako niepokojący wtęret [*Irrwisch*], który prędko zniknął, gdy tylko padło nań światło rozumu. Aby się o tym przekonać, wystarczy spojrzeć na *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. W tomie drugim (1973) hasła „Obcy, obcość” pewien logik poświęcił cztery linijki, które zostały uzupełnione o artykuły *Doświadczenie obcego*, *Obca psychika*, *Obcy świat* jako dodatek fenomenologiczny. Dopiero w tomie 12 (2004) zaległości zostały nadrobione w postaci zastępczego tytułu „Ksenologia”. Nasuwa się pytanie: w jaki sposób wyjaśnić tę powściągliwość tradycyjnego myślenia i w jaki sposób można ją zmienić?

2. Obcość radykalna i relatywna

Odróżniam przede wszystkim **radykalną** formę obcości od jej formy **relatywnej**. Relatywną nazywam taką obcość, która zależy od stanu naszej ograniczonej wiedzy i umiejętności. Owa obcość, którą można po arystotelesowsku określić jako obcość **dla nas**, jest już zniesiona **w sobie samej**, ponieważ nie należy do rzeczy samej. Przykładem mogą tu być języki obce, których co do zasady i w pewnym zakresie można się nauczyć. Podobnie normalna obcość jakiegoś przechodnia na ulicy nie stawia nam żadnych nieprzewycięzalnych przeszkód zapoznania się z nim i w warunkach ucywilizowania jest ograniczana przez obyczaj albo prawo. Normalność ta może wprawdzie ulegać zawieszeniu, jak w przypadku Baudelaire'owskiej „Przechodzącej”, która pojawia się niczym gwiazda w nocy i równie prędko znikną. Radykalną nazywam zaś obcość, która dosłownie tkwi w „rdzeniu rzeczy” i dotyczy rzeczy samej, nie dając się sprowadzić do innych instancji albo praw. Trzeba odróżnić relatywność obcego od relacyjności: ta ostatnia również należy do rzeczy, ponieważ „obcy” jest wyrażeniem relacyjnym, podobnie jak „prawo” i „lewo”. Od monachijskiego kabareciarza Karla Valentinsa pochodzi sentencja: „obcy jest obcy tylko na obczyźnie”. Wszyscy powtarzają to zdanie, ale jako ogólne stwierdzenie pozostaje ono puste niczym urzędowy formularz.

Do przyswojenia [*Aneignung*] obcego, które stanowi koniec jego oddziaływania, nadają się dwie instancje: to, co własne [*das Eigene*] – ucieleśnione we mnie albo w tobie, w nas albo w was – oraz to, co wspólne [*das Gemeinsame*] – dotyczące każdego z osobna albo wszystkich wspólnie. To, co własne, ma tendencję, aby obcemu nadawać ważność [*gelten zu lassen*] tylko jako pochodnej tego, co własne. To, co ogólne [*Allgemeine*] albo powszechne [*Allgemeinsame*], rości sobie natomiast prawo do zniesienia różnicy między własnym a obcym w pozytywnym sensie, mianowicie przez uczestnictwo w pewnej całości albo przez podporządkowanie się powszechnie obowiązującym prawom.

Preferowanym w naszej tradycji kandydatem na ten wszechogarniający ogół [*umfassende Allgemeine*] jest to, co Grecy nazywali *kosmos* albo *physis*. To uporządkowany wszechświat [*Weltall*], pozbawione zewnątrz Wszystko, do którego należy każdy z nas i w czym również nasze wspólne życie w *polis* ma swą ostateczną podstawę. W epoce naznaczonej religijnie, jak średniowiecze, natura została przemianowana na **porządek stworzenia**, obejmujący wszystkich ludzi jako dzieci Boże, jeśli tylko przyjmują oni prawdziwą wiarę. Ta rodzina ludzkości również nie zna żadnego obcego, z wyjątkiem pogan. Nie musi nas tu interesować w szczegółach, jak ściśle wytyczona jest ta linia podziału. W nowoczesności, która wychodzi od przygodnej wielości porządków, funkcję ogólnego porządku przejmują **prawo** [*Recht*] i **ustawa** [*Gesetz*]. Prawo naturalne albo imperatyw kategoryczny znów są wolne od wszelkiej obcości, ponieważ każdy – jako istota rozumna – jest równy innym.

Uznając się za oświeconych, prowadzimy wprawdzie krwawe wojny, ale jako wojny ludzkości są one w zasadzie wojnami bratobójczymi – chyba że skierowane są przeciwko „łajdakom”, którzy nie chcą być naszymi braćmi i sami się wykluczają. Nawet w przypadku wojny dokonywane są subtelne rozróżnienia. I tak w czwartej księdze *Państwa* Platon odróżnia bratobójczą wojnę między Grekami, którą nazywa *stasis*, od rzeczywistej wojny między Grekami a barbarzyńcami, która występuje pod zwyczajną nazwą *polemos*. Prowadzi się różne wojny w zależności od tego, czy później będzie się współżyć z przeciwnikami wojennymi, czy też taka koegzystencja jest wykluczona. Mówiąc krótko: obcy, którzy nie należą do nas, są wrogami, to jest obcymi, którzy nie mogą być zasymilowani ani nawróceni. Nie naruszają oni porządku całości, bo mogą jej przeciwstawić tylko chaos. Spotykamy ich na ciemnym marginesie naszej europejskiej historii, zamieszkiwanym przez barbarzyńców, Hunów, pogan, dzikich, wrogów klasowych albo zwykłych łotrów.

Istnieje skłonność, aby powtarzające się stale wykluczenie obcego tłumaczyć niedoskonałością albo grzesznością człowieka, te zaś uznać za nieuchronny koszt dziejów rozumu i zbawienia. W ten sposób jednak odkrywamy decydującą słabość, która obciąża takie lub podobne koncepcje porządku². To, co jest wszystkim wspólne, nie ma głosu, chyba, że ktoś udzieli mu swojego, gdy on albo ona przemawia w imieniu całości. Żadne *My* nie mówi „my”, lecz **ja** albo ktoś mówi „my” – **do ciebie** albo **do was**. Żadne, nawet najbardziej inkluzywne „my” nie jest w stanie znieść owej różnicy między własną pozycją a pozycją innego. Czysto „inkluzywna wspólnota” byłaby złudzeniem. Performatywne „my”, które przynależą do dokonywanego tu i teraz

2 Nie chodzi tu o żaden europejski monopol; dla kultur wysokich, takich jak kultura chińska, można również zrobić wyliczenia, które – choć z pewnością nie całkiem – wychodzą inaczej.

oraz zawsze na nowo aktu wypowiedzi, nie pokrywa się z konstatającym „my”, które zawarte jest w treści wypowiedzi. Wraz z zamazaniem tej różnicy uruchamia się zapadnia ideologicznego upiększania przygodności. „*We the People of the United States (...) do proclaim this Constitution for the United States of America*” – brzmi to tak, jakby My ludu było kolektywnym autorem proklamacji, a nie jej rezultatem. Wszelkie formy fundamentalizmu albo niepoahamowanego uniwersalizmu mają tendencję do totalitarnej przemocy, gdy odseparowują ważność [*Geltung*] od przygodnych okoliczności genezy. Rezultatem tego jest podwójna gra: w tym, co własne, broni się tego, co ogólne; w tym, co ogólne – tego, co własne. Tę niekiedy naiwną, niekiedy wyrafinowaną mieszkankę złożoną z etno- i logocentryzmu nazywam europocentryzmem. Obejmuje się obcego tak mocno, aż zabraknie mu tchu. Niniejsze drobne uwagi nie stanowią jakiegos generalnego porachunku; zawsze istnieją głosy i siły przeciwne, zapoznanie obcego nigdy nie jest całkowite. Manifestuje się to wówczas, gdy pozwolimy obcemu dojść do słowa w sposób nieocenzurowany [*kompromislos*].

Radykalną formę obcego odnajdujemy w filozofii dopiero po Heglu, w sugestiach Feuerbacha, Kierkegaarda i Nietzschego, a w sposób pełny – w XX w. Obok Georga Simmela – który do swojej socjologii wprowadził za sprawą *Obcego* kilka kluczowych kategorii – trzeba wspomnieć o Edmundzie Husserlu, który po raz pierwszy w sposób systematyczny poruszył kwestię źródłowej formy doświadczenia obcego. Wywodzi się z tego etyka Innego Emmanuela Levinasa, która – jeszcze radykalniej niż ma to miejsce u Bubera, Rosenzweiga i innych przedstawicieli filozofii dialogu – wychodzi od wezwania [*Ansprüche*] obcego. Również starsze pokolenie szkoły frankfurckiej było otwarte na te kwestie; mowa tu choćby o Walterze Benjaminie i jego mikroskopowym spojrzeniu, ale i Adorno starał się nie dopuścić do zredukowania obcości do fenomenu charakterystycznego dla tymczasowego wyobcowania. Fakt, że do powstania filozofii obcości w szczególnej mierze przyczynili się autorzy żydowscy, którzy doświadczyli antysemitycznych prześladowań, nie jest z pewnością przypadkiem. Nie oznacza to, że obce stanowi problem czysto żydowski. Z całą pewnością jednak egzystencja na marginesie [*Randexistenz*] w szczególny sposób przyczynia się do tego, by widzieć i słyszeć więcej

Warunkiem wyłonienia się wiarygodnej filozofii obcego jest skruszenie dwóch podstawowych filarów nowoczesności. Owymi podstawowymi filarami są: **autonomia podmiotu** i **monologiczny rozum**. Wraz z decentracją podmiotu i pluralizacją racjonalności powstaje przestrzeń dla obcego, którego nie można sprowadzić do tego, co własne, ani włączyć w to, co wspólne. Założeniem dla obcego jest to, że ja sam jestem innym i że porządek również może być inny; bez radykalnej przygodności

nie ma radykalnie obcego. Ślady tego rodzaju zmiany sposobu myślenia znajdują się również poza filozofią, lecz często kończą się na połowicznych przekonaniach i czcnych deklaracjach. Konsekwentne ujęcie [problemu] może pojawić się tylko wtedy, gdy spełnione zostaną kluczowe warunki, które leżą u podstaw poszukiwanej ksenologii.

3. Podstawowe aspekty fenomenologii obcego

1. Obce spotyka nas zrazu w formie **doświadczenia obcego**, które poprzedza poznanie, ocenę, rozumienie, a także uznanie obcego. Chodzi przy tym o zabarwione afektywnie doświadczenie czegoś takiego jak zdziwienie albo przerażenie, o zakłócenia, które przerywają zwyczajny bieg rzeczy, o anomalie, które odbiegają od normalności. Mogą to być niezwykle fenomeny na niebie, uderzające, odbiegające od normy zachowania albo nowe formy przemocy. Obce dotyka nas, zanim zdążymy przyjąć wobec niego postawę poszukującą, akceptującą albo negującą. Jest to podobne do pomysłu, który przychodzi nam do głowy, albo do choroby, na którą zapadamy, a nie do projektu, który sami przygotowujemy, ani do decyzji, którą podejmujemy z własnej inicjatywy. Lichtenberg szyderczo zauważył: „Aby coś odnaleźć, bardzo wielu ludzi – a być może nawet większość – musi najpierw wiedzieć, że to już jest obecne” (Lichtenberg 1971, 752). Dla obcego, które przychodzi do nas bez naszego udziału, nie ma wówczas miejsca. Jednak gdy Platon upatruje początku filozofii w zdziwieniu, oznacza to, że nasze myślenie rozpoczyna się gdzie indziej, w tym, co obce. Wgląd ten zachowuje ważność także w odniesieniu do innych aktywności kulturowych.

2. Obce nie stanowi samego tylko deficytu, przejściowego stanu wybrakowania. Doświadczenie obcego charakteryzuje się raczej tym, że to, do czego się odnosimy, **odmawia** nam dostępu – w podobny sposób jak wówczas, gdy próbujemy przypomnieć sobie zapomniane imię albo zidentyfikować twarz, która wydaje nam się znajoma. Oznacza to, że coś **cieleśnie** jest **nieobecne**, jak daleki albo zmarły przyjaciel. Określa ono **dal w najbliższym pobliżu**, tak jak niesamowitość u Freuda albo aura w Benjaminowskim sensie. Tylko wtedy, gdy opuścimy obszar doświadczenia, mierząc doświadczenie ideałem spełnionej teraźniejszości, doświadczenie obcego jawi się jako pewna forma wyobcowania.

3. Radykalną formę obcości można ująć tylko w sposób paradoksalny, jako „dostępność czegoś, co jest niedostępne źródłowo”, zgodnie ze sformułowaniem Husserla w piątej medytacji kartezjańskiej (Husserl 1982, 160). Chodzi tu o **przeżywaną niemożliwość**, o ile w obcym spotyka nas coś, co przekracza nasze własne możliwości. Transcendentalne pytanie o konieczne warunki możliwości naszego doświadczenia nie sięga dostatecznie głęboko, by uchwycić oddziaływanie obcego

jako takiego. Postulat symetryczności byłby również przedwczesny; stosunek między obcym wezwaniem a własną odpowiedzią jest ściśle asymetryczny, ponieważ wyprzedza on każde porównanie, które leży np. u podstaw złotej reguły. Nie widzę cię nigdy tak, jak ty mnie widzisz, i nie widzę cię tam, skąd ty mnie widzisz; zostają uchwycony przez obce spojrzenie, zanim zobaczę kogoś, kto mnie widzi. To samo dotyczy się obcego głosu. Spojrzenie jako wydarzenie optyczne jest w ścisłym sensie niewidzialne, tak samo jak głos jako wydarzenie akustyczne jest niesłyszalny.

4. Obcość dzieli się na różne **wymiary**. Rozróżniam obcość mnie samego, obcość Innego oraz obcość innego porządku. Obce zaczyna się już w tym, co własne, we własnym ciele, własnym domu, własnym kraju. Obcość zawsze już przenika [*durchsetzt*] to, co własne. Tak zwanego języka ojczystego uczymy się poprzez słyszenie go jako języka innych, języka, który poprzedza własną mowę. Noszone przez nas imiona – jako imiona nadane – otrzymujemy i przejmujemy od innych. Coś podobnego ma miejsce w całej dziedzinie przyzwyczajzeń, obyczajów i tradycji, w dobru i złu, jako spadek i brzemię. O to właśnie rozbijają się wszelkie ideały czystości, które odbierają obcość jako skazę. Obcość mnie samego nazywam obcością **ekstatyczną**; polega ona na tym, że ja sam, w sferze tego, co moje własne, jestem poza sobą, zgodnie z *dictum* Rimbaud: „**Je** est un autre”. Ta obcość mnie samego krzyżuje się z obcością Innego, która towarzyszy mi niczym cień; Innego nie mogę w siebie ani wcielić, ani nie mogę się go pozbyć. Inny jest szczególnym rodzajem sobowtóra. Dlatego też tę obcość Innego określam mianem obcości **duplikatywnej**.

5. Obcość przenika wreszcie wszelkie porządki, które nadają określoną postać naszym doznaniom, aktom poznawczym, naszym działaniom i ekspresjom, które umieszczają „tu” i „teraz” w pewnej topologii i chronologii i które – jako porządki społeczne – umożliwiają wspólne życie. Stosownie do takich porządków obce jawi się jako nie-zwyczajne [*außer-ordentlich*] w sensie dosłownym. Żaden porządek nie opiera się całkowicie na samym sobie; zarówno ustanowienie, jak i zachowanie porządku nie ma swej podstawy w tym właśnie porządku, chyba że w formie *re-entry*, w której porządek powraca do samego siebie. Dopiero taka rekursywność umożliwia datowanie za pomocą kalendarza oraz geograficzne lokalizowanie pojedynczych narodzin i kolektywnych wydarzeń ustanowienia czegoś, np. założenia jakiegoś państwa. Świętujemy to, co stało się w toku dziejów – samo to wydarzenie nie jest już jednak w naszej dyspozycji. Każde święto ma w sobie coś ze święta obcości. Ten trzeci wymiar obcego, w obrębie którego pewien porządek wykracza poza swoje własne granice, określam mianem obcości **ekstraordynaryjnej**.

6. Obce można uchwycić tylko **pośrednio** – jako odstępstwo od normy i jako nadwyżkę, która przekracza normalne oczekiwania i wymagania. Przykładami są tu

hiperfenomeny takie jak dar, podarunek, wybaczenie, ale również ekscesy nienawiści i przemocy, czy ból i traumatyzacja (Waldenfels 2012). Nie spotykają nas one poza daną kulturą, ale też nie wewnątrz niej, lecz raczej na progu między tym, co związane z pewnym porządkiem [*Ordentlichem*], a tym, co spoza tego porządku. Ignorując takie transkulturowe nadwyżki, każda kultura popada w kulturalizm, w którym odżywają dawne aporie historyzmu. Wówczas jest się w obrębie danej kultury lub poza nią, brakuje tu dystansu do siebie samego i do tego, co własne, który to dystans Helmuth Plessner ujął w swojej antropologii jako ekscentryczną pozycjonalność. To również jest figurą obcości. Ignorowanie tego, co spoza danego porządku, oznacza ciągle niebezpieczeństwo. Ma ono poważne praktyczne konsekwencje. Tak jak filozofia bez nadwyżki zdziwienia i przerażenia popada w czystą scholastykę, tak samo porządki kulturowe zastygają w lepiej lub gorzej funkcjonujące normalne porządki, gdy usunie się z nich żądło obcości. To, co powstaje w ten sposób, możemy nazwać za Merleau-Pontym „scholastyką egzystencji”, czyli egzystencją, którą się tylko przeżywa [*überlebt*] (cf. Merleau-Ponty 2001, 101).

7. Obcość, która opiera się na pewnym określonym porządku po to, aby go przekroczyć, można pomyśleć tylko w **liczbie mnogiej**. Tak jak Ja swoje pełne znaczenie otrzymuje od mówiącego „ja”, tak obce otrzymuje swoje pełne znaczenie tylko dla tych, którym coś się wymyka. Nie istnieje jedna ogólna obcość – istnieje tyle obcości, ile jest porządków. Obcość przenika wszelkie obszary kulturowe i zawodowe, tworząc specyficzne figury obcości. Należy do nich nie tylko cudzoziemiec czy imigrant, ale również pacjent, którego osobiste cierpienie zostaje przekształcone w ogólny przypadek chorobowy, sprawca i ofiara, których czyn i cierpienie zostają potraktowane jako kazus prawny, podobnie konsument, którego potrzeby zostają zaliczone do rynkowego popytu. Każdy obszar specjalistyczny posiada sferę progową, którą można przesunąć do wnętrza poszczególnego porządku tylko za cenę medykalizacji, jurydyzacji albo ekonomizacji życia. Słynny *homo oeconomicus* i jego następcy są albo czystymi konstruktami, albo konkretnymi ludźmi, którym odebrano nie tylko obcość, ale też to, co ich własne. Dlatego celem nie powinno być zniesienie wyobcowania w nadziei na ukonstytuowanie „człowieka totalnego”, tylko permanentna nieswojość [*Verfremdung*] człowieka.

4. Obce w naukach

Nauki etnologiczne zawdzięczają własną swoistość nie specyficznej dziedzinie przedmiotowej, lecz temu, że są paradyscyplinami, które wychodzą od nieswojości zwykłych przedmiotów. To, co etniczne, jest niczym sól, która – dodana – wzmacnia

smak. Dyscypliną przewodnią jest w tym przypadku etnologia, ale nie wtedy, gdy zadawała się poszukiwaniem transkulturowych uniwersaliów, lecz gdy rozumie sama siebie jako „naukę o kulturowo obcym” (cf. Kohl 1993), a więc jako pewną formę ksenologii, która wystrzega się redukcji obcego podług ogólnych pojęć i prawidłowości. Tak postrzeganą etnologię można by przyłożyć również do własnego społeczeństwa, jak to częściowo próbował uczynić Claude Lévi-Strauss; uzupełniłaby ona, mówiąc za Markiem Augém, znaną już „alloetnologię”, która bada innych pośród innych, o „autoetnologię”, która bada innego pośród nas samych (Waldenfels 2002a). Tej ostatniej nie można pomylić z niedorzecznością „niemieckiej fizyki”, ponieważ to, co własne, występuje tylko w perspektywnym załamaniu, a więc w liczbie mnogiej. Wzorowych przypadków ksenologicznych usiłowań dostarcza nam proces przekładu. Jeśli chodzi o coś więcej niż o pragmatyczne porozumienie, czyli o międzyjęzykową wymianę doświadczeń, to wymaga się od dobrego tłumaczenia, by było „przezroczyste” i własnymi słowami nie zakrywało oryginału (Benjamin 2011, 38). Badania z zakresu nauk etnologicznych wprowadzają formy przejściowe, takie jak obserwacja uczestnicząca, która przemierzając etnograficzne pole pracy, porusza się wahadłowo pomiędzy tym, co własne, i tym, co obce (co do problemów metodycznych, które się z tym wiążą: cf. Waldenfels 1999).

To podejście rozprzestrzenia się od dawna na tradycyjne dyscypliny, np. w formie socjologicznej etnometodologii i w medycznej etnopsychiatrii. Swoją bezpośrednią odpowiednik etnografia znajduje jednak w historiografii. O ile tamta wnika w przestrzenną dal [*Weite*], o tyle ta bada dal czasową. Dal wyróżnia nie tylko dzieje przeszłe, lecz również dzieje teraźniejsze; performatywne Tu i Teraz historycznego raportu nie zbiega się bowiem nigdy z miejscem i czasem wydarzeń, o których informuje raport. Podobnie jak wcześniej, zachodzi tu źródłowe przesunięcie czasowe [*Zeitverschiebung*], każda odpowiedź na to, co się nam przytrafia, przychodzi bowiem później, z niedającym się usunąć opóźnieniem. Zapomnienie, bez którego nie byłoby pamięci, zaczyna się tu i teraz, obcość nawiedza nas we wnętrzu teraźniejszości. Dlatego wciąż potrzeba nam nowych świadków i świadectw, które pozwolą nam patrzeć obcymi oczyma i słyszeć obcymi uszami. Heteropsja nie jest tylko zamiennikiem brakującej autopsji, ta ostatnia jest bowiem przez tę poprzednią zawsze naznaczona [*geprägt*]. To tylko niektóre przykłady tego, jak obcość zagnieżdża się w logosie fenomenów, a także w logosie badań naukowych. Wymóg, aby „widzieć własnymi oczyma” albo „posługiwać się swoim własnym rozumem”, nie może usunąć faktu, że własne spojrzenie i własny rozum [*Verstand*] w sposób nieunikniony odpowiadają na obce apele i impulsy. Odpowiadać znaczy bowiem „rozpocząć gdzie indziej”.

5. Polityka obcego

Przez politykę obcego nie rozumiem polityki, która zajmuje się obcymi w wymiarze instytucjonalnym, a więc przyjmowaniem i integracją cudzoziemców, imigrantów i poszukujących azylu oraz przemocą wobec obcych, lecz politykę, która bierze pod uwagę obcość we wszystkich obszarach sfery publicznej. Dotyczy to ogólnego podejścia do stosowania reguł oraz otwartości na to, co nie mieści się w tych regułach, odnoszących się zarówno do zwykłych obywateli, jak i do cudzoziemców. Obcość – również w wymiarze politycznym – zaczyna się we własnym domu. Hannah Arendt dobitnie przypominała nam o momencie ustanowienia wspólnoty politycznej, który zawdzięczamy Ateńczykom. Ale to przecież właśnie owo ustanowienie bardzo szybko pochłonęło swoją pierwszą ofiarę – był nią Sokrates. Swoją mowę obronną przed sądem rozpoczyna Sokrates od przyznania się do winy: „Teraz ja pierwszy raz stoję przed sądem, a lat mam siedemdziesiąt; po prostu więc obcy mi jest tutejszy język” (Platon 2007, 15 [17d] – przyp. tłum.). Nietypowy [*der fremdartige*] współobywatel staje się zatem wrogiem wewnętrznym. Obcość nabiera politycznego wymiaru. Polityka obcości wiąże się z wieloma zagadnieniami. Ograniczę się do dwóch pól problemowych: do pełnego napięć obszaru **interkulturowości** oraz do przemiany obcości we **wrogość**. Co się tyczy interkulturowości, to nie ogranicza się ona do najbardziej trywialnej okoliczności, mianowicie istnienia wielu kultur, podobnie jak wielości języków. Kto tak sądzi, ten już przyjął perspektywę z lotu ptaka. Jeśli chcemy uchwycić prawdziwy sens inter-kulturowości, to oznacza ona, że żyjemy i działamy w **polu pomiędzy** [*Zwischenfeld*]. Pole rozpostarte pomiędzy kulturami, które strukturalnie jest identyczne z polem pomiędzy płciami i pokoleniami, otwiera się na sposób **asymetryczny**, i to nie dlatego, że lekceważymy prawa równości, lecz dlatego, że każda kulturowa wymiana zaczyna się tu i teraz. Własnej kultury nie da się przeskoczyć, podobnie jak własnego ciała, własnego pochodzenia czy własnego języka.

Niezależnie od tego dochodzi do podlegającego zmianom przecinania się tego, co własne, i tego, co obce. Kultury, które się ścierają i budują własną swoistość poprzez odróżnienie się od tego, co obce, podlegają różnym **stopniom obcości**. Są wobec siebie mniej lub bardziej obce, w zależności od sąsiedztwa, historycznego pochodzenia i intensywności wzajemnej wymiany. Zaczyna się to wraz z intrakulturową obcością, która znajduje swój wyraz (cf. Adorno 1961, 110–30) w idiomach, idiolektach i w stosowaniu „wyrazów obcych”, a znajduje kontynuację w międzykulturowej obcości, która nie rozprzestrzenia się w sposób koncentryczny, jak sugerowały dawne schematy kulturowe, lecz przebiega przez zróżnicowane szeregi i kręgi podobieństw. I tak nam, Niemcom, mniej obce jest to, co holenderskie, aniżeli polskie bądź rosyjskie, nie mówiąc już o tym, co chińskie. Proces różnicowania, z którego

współródłowo [*gleichursprünglich*] wyłania się to, co własne, i to, co obce, znajduje swój kulturowy symbol w babilońskim pomieszaniu języków, które niszczy wszelkie urojenie jedności. Wreszcie obcość, która wyłania się ze zmiennych doświadczeń, a nie powstaje z jakiejś jednolitej koncepcji, konkretyzuje się w różnych **stylach obcości**. W obchodzeniu się z obcym wyraża się spotęgowana forma obcości. Pomyślmy choćby o przeciwieństwie między ofensywną, często imperialną otwartością europejskiej nowoczesności i trwającą przez wieki samoizolacją kultury japońskiej.

Poorany bruzdami krajobraz kulturowego pola „pomiędzy” przeciwstawia się tendencjom **globalizmu**, który niweluje różnicę między własnym i obcym aż do obojętności. Trzeba przy tym odróżnić procesy **częściowej** globalizacji, w ramach których określone funkcje, techniki albo style rozprzestrzeniają się po całym świecie, nie wykluczając jednak partykularnych i wewnętrznie złożonych sposobów ich percepcji, od tendencji do globalizacji **totalnej**, w której pytania o „co”, „kto” i „po co” zostają stopniowo zastąpione przez pytanie o „gdzie”. „Tu”, bez którego nie ma nic własnego, upodabnia się coraz bardziej do „gdziekolwiek”, gdy osobiste, polityczne czy ekonomiczne stanowisko oznaczane jest już tylko na suwaku algorytmicznym. Grozi nam kulturowa entropia. Odpowiedzią na globalizm, który przecież nie spada z nieba, lecz rozprzestrzenia się z określonych regionów globu, jest **lokalizm**, który ma manię na punkcie „tu” i kurczowo trzyma się tego, co własne we własnym narodzie – aż po ideologię krwi i ziemi czy odradzający się w całej Europie antysemityzm. Paradoksalnie im mniej ma się do stracenia, tym bardziej zdecydowanie i sztywno ob staje się przy tym, co własne. Agresywna obrona tego, co własne, wynika najczęściej z niepewności i poczucia krzywdy.

W ten sposób przybliżamy się do szarej strefy, gdzie obcość przechodzi we wrogość. Wroga (*hostis*) trzeba jednak odróżnić od przeciwnika (*adversarius*). O ile relacja między przeciwnikami polega na rzeczowym konflikcie i dotyczy tego, co inny mówi i czyni, o tyle wrogość celuje w samego innego (cf. Waldenfels 2005; 2017). Zmiana ta zaczyna się wraz z wytworzeniem negatywnych wizerunków wroga [*Feindbildern*], które zawsze mają cechy idiosynkratyczne. Konfrontujemy się tu z własnymi wytworami. Widok innego wypierany jest przez to, co sami w nim widzimy, jego słowa przez to, co sami o nim mówimy. Wróg okazuje się tu istotą bez twarzy, pozbawioną własnego spojrzenia i słowa. To, co niezwykajne, co przekracza granice porządku, degradowane jest do roli tego, co nieporządne [*Unordentlich*]. W ten sposób wyłaniają się znane binarne schematy: rozum przeciw przemocy, to, co rozumne, przeciwko barbarzyńcom, chrześcijanie i muzułmanie przeciwko poganom, cywilizowani przeciw dzikim, wierzący przeciw niewierzącym, prywatni właściciele przeciwko pariasom, przestrzegający prawa przeciw wyjętym spod prawa

itd. Ten społeczny manicheizm trwa do dziś, w świętej wojnie przeciwko niewiernemu Zachodowi i na odwrót: w krucjacie przeciwko terroryzmowi albo w walce uczciwych krajów z krajami bandyckimi.

Urojenie ontologii wrogości, która definiuje, kim jest inny, zostaje zdemaskowane przez genealogię obcości, odkrywającą jej korzenie i podkreślającą jej przygodność. Możemy wyróżnić **etnocentryczną** formę wrogości, którą nadal można znaleźć w tradycyjnych społeczeństwach, wrogość **kosmocentryczną**, która dopuszcza „wrogów z natury” (Platon 2010, 226 [470c] – przyp. tłum.), i wrogość **prawną**, która skłania się do tego, aby utożsamić wrogów demokracji albo prawa z wrogami ludzkości. Totalizacja świata [opartego na schemacie] przyjaciel–wróg nie pozostawia innemu żadnego schronienia. W przebiegu tego sporu **gorącej** formie przemocy, która uzewnętrznia się w bezpośredniej, cielesnej przemocy, przeciwstawia się **zimna** forma przemocy, która rozporządza wysokorozwiniętą aparaturą techniczną. Konsekwencją ogólnej technologizacji jest to, że obie formy przemocy zbliżają się do siebie; zamachowiec samobójca samego siebie zamienia w instrument przemocy. Opisany proces nie powinien nas jednak zmylić co do [obecności] afektywnego naddatku nienawiści, który czai się w tle przemocy niczym czarny Eros.

Wróg jest **obcym z drugiego brzegu**, rywalem w dosłownym sensie tego słowa. W *Myślach* (Lafuma 51, Brunschvicg 293) Pascala pojawia się taka oto wymiana zdań: „Dlaczego mnie zabijasz? – Jakże! czyż nie mieszkasz z tamtej strony wody? Mój przyjacielu, gdybyś mieszkał z tej strony, byłbym mordercą i byłoby niegodziwością zgładzić cię w ten sposób; ale skoro mieszkasz z tamtej strony, jestem zuchem i rzecz jest w porządku” (Pascal 1968, 111 – przyp. tłum.). Gość pojawia się jako **obcy na progu**. Zgodnie ze słowami Georga Simmela jest on tym, „który dzisiaj przychodzi i jutro zostaje”; przynależy tu, ale nie w pełni. Ponowne odkrycie zagadnień takich jak dar [*Gabe*] albo gościnność, które sięgają Marcela Maussa (cf. Waldenfels 2012, rozdz. 7; Därmann 2005), nie stanowi jedynie kulturowego ornamentu, lecz etyczną korektę. Koniec końców wrogość należy pojmować jako wyparcie obcości i odmowę gościnności.

Bibliografia

- Adorno, T.W. 1961. *Noten zur Literatur II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. 2011. „Zadanie tłumacza”, trans. A. Lipszyc. *Literatura na Świecie* 5–6: 27–41.
- Därmann, I. 2005. *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag.

- Husserl, E. 1982. *Medytacje kartezjańskie*, trans. A. Wajs. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kohl, K.-H. 1993. *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. München: Beck.
- Lichtenberg, G.Ch. 1971. „Sudelbücher”. In idem, *Schriften und Briefe*, Bd. 2. München: Hanser.
- Merleau-Ponty, M. 2001. *Fenomenologia percepcji*, trans. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Pascal, B. 1968. *Mysli*, trans. T. Boy-Żeleński. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Platon. 2010. *Państwo*, trans. W. Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Platon. 2007. *Obrona Sokratesa*, trans. W. Witwicki. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Waldenfels, B. 1999. „Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung”. In: Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. 2002a. „Fenomenologia jako ksenologia”. In: Waldenfels, *Topografia obcego*, trans. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels, B. 2002b. *Topografia obcego*, trans. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels, B. 2005. „Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft”. V: 31–40.
- Waldenfels, B. 2007. „Das Fremde Denken”. *Zeithistorische Forschungen* 4 (3): 361–68. <https://zeithistorische-forschungen.de/3-2007/4743> (dostęp: 19.06.2019).
- Waldenfels, B. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, trans. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels, B. 2012. *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. 2017. „Flüchtlinge als Gäste in Not”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65: 89–105.