

## Konstruowanie obcości – próba ujęcia teoretycznego

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1254>

 Marek Jedliński, Uniwersytet Adama Mickiewicza

W artykule podjęto próbę teoretycznego ujęcia obcości w kontekście filozofii życia (*Lebensphilosophie*). Poczucie obcości jawi się jako konkretne, pierwotne doświadczenie życiowe. Dopiero wtórnie wynika z niej antagonizm kulturowy czy etniczny. W artykule proponuje się rozróżnienie kategorii obcości oraz inności. Tę pierwszą uznaje się za zradykalizowaną postać inności. Obcość konstryuuje zabsolutyzowana różnica i myślenie dualistyczne.

**Słowa kluczowe:** obcość, inność, filozofia życia, różnica, dualizm

Próba teoretycznego ujęcia problemu obcości ze względu na pojemność znaczeniową i kontekstualną pojęcia wydaje się zadaniem karkołomnym. Trudno znaleźć paradygmat, w świetle którego technika argumentacyjna rozważań na temat obcości zostałaaby przez wymagających czytelników oceniona jako przekonująca czy też wyczerpująca zagadnienie. Czołowy współczesny znawca tej problematyki – Bernhard Waldenfels – w swoich bogatych poznawczo książkach, posiłkując się aparatem pojęciowym fenomenologii, zainicjował fascynującą dyskusję na temat obcości, lecz sam zdystansował się wobec wszelkich prób jego ujęcia teoretycznego (Waldenfels 2002; 2009).

Celem niniejszego krótkiego studium jest ukazanie dwóch głównych dystynkcji obcości: różnicy i dualizmu. Ich dalsze badanie może zachęcić do podjęcia prób ujęcia problemu obcości w ramy teoretyczności i dyskursywizmu. W celu terminologicznego uporządkowania dalszych wywodów proponujemy rozróżnienie pojęciowe między obcością a innością (uwzględniając silne uwikłanie interpretacyjne tej drugiej w pisarstwie filozofów spod znaku dialogiki). Zauważamy ich zróżnicowanie semantyczne. Jednak owa separacja pojęć nie zamyka pola ich koincydencji znaczeniowej. Figura inności, w przeciwieństwie do figury obcości, nie posiada wyraźnie ujemnych konotacji. Wydaje się, że obcość jest bezkompromisowa, dynamizująca w swej

totalności. Można ją określić mianem zabsolutyzowanej inności. Czy w wymiarze poznawczym można rozpoznać moment transgresyjnego przejścia między obcością a innością? Sądzimy, że po przekroczeniu pewnej granicy poznawczej obcy może się przeobrazić w innego. Nie niwelując różnic, można je uczynić częścią własnego świata. Inny byłby zatem już oswojonym obcym (Jedliński, Witczak 2017, 11–12).

### Obcość a życie

Tematyzowanie obcości można wnieść na obszar najwyższej abstrakcji (Waldenfels 1995), pojawia się jednak wątpliwość, czy nie umyka wówczas to, co dało bodziec do zajęcia się tym frapującym problemem. Pojęcie obcości jest najczęściej uwikłane w sieć kontekstów kulturowych, aksjologicznych czy politycznych. Powszechności zastosowania słowa „obcość” towarzyszy mętność jego znaczeń i odniesień – na co dzień operujemy różnymi wariantami i derywatami obcości („obcy”, „język obcy”, „obcokrajowcy”). Owa niewyraźność zapewnia też obiecującą poznawczą elastyczność czy też funkcjonalność (Waldenfels 1994). Zdolność samosytuowania obcości w różnych horyzontach problemowych jest imponująca. Jest jednym z tych pojęć, które charakteryzuje – parafrazując Arthura Lovejoya – patos metafizyczny, aura tajemniczości. Przynależy do kategorii i problemów, które funkcjonując samodzielnie, niewiele o sobie orzekają. Obcość może stać się „zrozumiała” za pośrednictwem przeciwieństw – radykalnych różnic, jakie się z nią wiążą (pary przeciwieństw: swój–obcy, własny–obcy). Abstrakcyjności pojęciowej towarzyszy w tym przypadku powszechność odniesień do stanów rozpoznawalnych w codzienności, ujmowanych już w swej konkretności sytuacyjnej.

Warto zaryzykować postawienie następującej hipotezy: obcość fascynuje, gdyż dotyczy życia i jego bogatych, barwnych manifestacji<sup>1</sup>. Nawiązując do Husserla, można by stwierdzić, że cały doświadczany przez nas świat życia rozpada się na własny (swojski) i obcy; choć może istnieć coś własnego, nietkniętego przez obcość (Husserl 1982, 32). Zauważmy, że obszarem tworzenia poczucia obcości są zarówno codzienne czynności, trywialności, spory intelektualne, konflikty kulturowe – zachodzące tak w mikroskali relacji interpersonalnych, jak i w wymianach interkulturowych. Źródłem obcości ideowej jest zatem życie i jego żywioł alogizmu, percypowanie świata w najdrobniejszych szczegółach i różnicach, definiowanie ich, emocjonalne doświadczanie, a następnie wznoszenie na tej podstawie najbardziej złożonych konstruktów myślowych. Owo subiektywne życie – co podkreślał Georg Simmel – nie może niczego zrealizować o własnych siłach, musi się posiłkować obiektywnymi, intelektualnymi wytworami, obcymi mu pod względem formy (*formfremd*) (Simmel 2007, 32). Obcość wyłania się

<sup>1</sup> Podjęliśmy już wraz z Krzysztofem Witczakiem próbę ujęcia teoretycznego obcości w kontekście filozofii życia (Jedliński, Witczak 2017).

zatem spontanicznie z życia, towarzyszy mu, wypełnia je treścią, stając się narzędziem realizacji pewnych celów. Dla filozofów życia ośrodkiem poszukiwań intelektualnych był człowiek nie poznający (np. formułujący sądy aprioryczne), lecz aktywny w życiu, realizujący swe cele poprzez akty woli, a jeśli dowodzący obiektywnego istnienia świata, to nie poprzez rozum, lecz odwołując się do wyniku procesów wolicjonalnych i doświadczanego oporu, jaki materialność i organiczność stawiają przejawom owej woli – brak „plastyczności” informuje nas, że świat nie jest naszym wytworem. Skądinąd dowodzi to, że rzeczywistość nie jest w całości czymś swojskim, własnym i nam podporządkowanym. Stawiając opór, wyznacza różne obszary obcości, które w trakcie swego życia staramy się pokonać. Tym, co napotyka – jak pisał Bergson – opór najpierw ze strony materii martwej, jest życie (Bergson 2004, 105). Jawi się ono – parafrazując francuskiego filozofa życia – jako wysiłek podejmowany w celu uzyskania pewnych rzeczy od materii martwej i tego, co obce (Bergson 2004, 130).

Należy w tym miejscu poczynić ważne zastrzeżenie natury metodologicznej. Perspektywa filozofii życia może stanowić jedynie tło rozważań teoretycznych na temat obcości, absolutnie nie wyczerpując możliwości naukowego ujęcia problemu. Proponujemy ją uznać raczej za pewien punkt orientacyjny, pozwalający dokonywać kolejnych rozpoznań. Obcość jest zbyt wyraźnie uwikłana w subiektywności, żeby można było uznać konkretną perspektywę badawczą za zadowalającą. W ten sposób np. źródła dyskursu ksenofobicznego – na co wskazywał Florian Znaniecki – znajdują swe zakorzenie w głębszym, pierwotnym mechanizmie podziałów binarnych, mających wymiar uniwersalny w życiu ludzkim. Wytwarzały one antagonizmy międzyludzkie już w najdawniejszych czasach (Znaniecki 1931).

### **Pierwsze źródło obcości. Dualizmy**

Immanentnie wpisana w pojęcie obcości para przeciwieństw (radykałnych różnic), stająca się udziałem intuicji i praktyki językowej, informuje o możliwości teoretycznego rozwinięcia problemu. Pomocne będą tu rozważania Josefa Mitterera, który przekonuje o dualistycznej konstrukcji świata determinującej sposób myślenia i mówienia. Być może jest to przejaw ciążącego nad nami, w jakimś stopniu zapewne ufundowanego biologicznie<sup>2</sup>, jednowymiarowego spadku kultury ufundowanej na dualizującym sposobie mówienia i takim oglądzie otoczenia (skłonności do budowania w nim podziałów binarnych). Już cały mechanizm języka – jak przekonywał

2 Dominującą w dyskursach intelektualnych filozofię dualistyczną Josef Mitterer postrzega jako pewną rekonstrukcję czegoś danego przez „biologię, kulturę, rozum lub naturę” (Mitterer 2004, 20). Na biologicznie uwarunkowaną dążność do totalizacji świata zwracał również uwagę, z perspektywy filozofa życia, Henri Bergson (cf. Bergson 2004, 47).

Ferdinand de Saussure – polega na opozycjach o różnych znaczeniach (widocznych w opisach stanu języków – tradycyjnych podziałach gramatycznych) (Saussure 1961, 128, 141–42). Powszechności występowania dualizmów świata (zewnątrznego i wewnętrznego) doświadczamy na każdym etapie naszego „budowania świadomości”, „wzrastania kulturowego” czy radzenia sobie z codziennością. Nasz umysł – przekonywał Henri Bergson – wyobraża sobie jasno tylko to, co jest rozdzielne, podzielone (Bergson 2004, 143). Dokonuje rozróżnień pośród tego, co jednostkowe, aby później skonstruować rodzaje-całości, przeciwstawiane kolejnym całościom (Bergson 2006, 129). Czujemy się – pisał Bergson – komfortowo w martwocie, nieruchomości, we wszelkich rozdzielnościach, podziałach na antynomiczne części (Bergson 2004, 150). Z odmiennej perspektywy poznawczej wskazał na to również Alfred Vierkant: „Najpierw poznajemy dualizm obecny w samym człowieku, w jego duszy i w jego kulturze – dualizm wartości bądź dualizm przeżyć. Następnie poznajemy dualizm występujący w strukturze całej rzeczywistości, dualizm kosmosu i chaosu (...)” (Vierkant 1923, 6, 67). Niemiecki socjolog i filozof opisał specyficzny stan ulokowania człowieka (czy też jego uwięzienia – jak woli pisać Vierkant) w dwóch antynomicznych światach: biologicznej konieczności, ciemnych sił natury obezwładniającej wolę, a z drugiej strony świata ducha z jego osobliwą treścią. Te dwa dualizmy pozostają wobec siebie obce i jednocześnie tę obcość wytwarzają, podnoszą ją do wyższej potęgi w życiu ludzkim.

Zawyczasz nie jesteśmy w stanie wznieść się ponad reguły wyznaczone przez narracje binarne. Dychotomie (rekonstruowane w różnych obszarach życia – na co wskazał w swoich pracach Josef Mitterer) przeniknęły zarówno filozofię, jak i potoczny sposób doświadczania (i językowego opisywania) świata w kulturze europejskiej. Alfred North Whitehead zwrócił uwagę na konsekwencje greckiego przeświadczenia, że byt fizyczny jest abstrakcyjnym substratem swoich własności, niepoznawalną zmysłowo substancją. Arystoteles uważał, że coś „nazywa się substancją nie ze względu na to, że czemuś przysługuje, ale że wszystko inne ze względu na nie [jest nazywane]” (Aristoteles 1996a, 247). Następnie Stagiryta zastanawiał się nad tym, co tożsame oraz przeciwstawne, różne. Whitehead uważał, że od tego czasu utrwalił się nawyk postulowania substratu w każdym przypadku, kiedy świadectwo zmysłów pozwalało wysnuć wniosek, że doświadczamy konkretnego bytu fizycznego. Zrodziło to poważne w skutkach przekonanie o podziale, rozdzieleniu przyrody na niepoznawalny zmysłowo substrat (do niczego poza sobą się nieodnoszący) i poznawane w oglądzie zmysłowym akcydensy i atrybuty (cf. Whitehead 1920, 17–20). Whitehead podkreślał, że skutkowało to (spotęgowanym w XVII w.) przeświadczeniem, iż rzeczywistość, którą bada nauka, oraz świat poznawany w naszym bezpośrednim doświadczeniu

reprezentują dwa odrębne porządki (pierwszy nazywany obiektywnym jest przyczyną drugiego – subiektywnego). Teoria rozdzielenia (*bifurcation*) przyrody miała również bardzo istotne implikacje światopoglądowe: założenie, że ciała i umysły stanowią oddzielone od siebie substancje (o własnych prawach i działające niezależnie od siebie) skłaniało myślicieli do absolutyzowania własnych doświadczeń, abstrakcji itp. (cf. Whitehead 1920, 26–32). Doprowadziło to humanistów – według określenia Mitterera – do wiary w nieograniczoną moc wyjaśniającą dualizmów.

Rzeczony mechanizm dychotomii wkładał się również do codziennych nawyków (schematu powtarzalnych czynności), wyznaczając wąskie ramy naszego myślenia, aby następnie być brutalnie aplikowanym w drodze socjalizacji, ograniczając zdolność wyobrażenia sobie wolnego wykraczania poza ten model<sup>3</sup>. O ile w praktycznym, codziennym radzeniu sobie ze światem owe dualistyczne podziały wydają się stałym komponentem życia, o tyle może zastanawiać, dlaczego są do tego stopnia „zimmunizowane”, że nie znikają podczas myślenia pojęciowego i odpowiadają za powszechne występowanie w filozofii założeń dychotomicznych i wyłanianie się problemów filozoficznych – wszelkie relacje między nimi próbuje się objaśniać najczęściej na podstawie antynomii (Mitterer 1996, 3–5).

Wyjaśnieniem takiego stanu rzeczy mogłoby być rozpoznanie istnienia pewnych nawyków myślowych, powtarzalnych i mających znaczenie regulatywne w naszym życiu i praktyce badawczej – czyli (wspomniana wyżej) ukształtowana tradycja ujmowania określonych problemów w taki, a nie inny sposób. Bergson swoistym nawykiem umysłu nazywał „myślenie” o sobie samym w jasności i wyraźności – warunkiem osiągnięcia takiego stanu jest postrzeganie siebie przez pryzmat rozdzielności, która koresponduje nader wyraźnie z rozdzielnością rozpoznawalną w świecie doświadczanym zmysłami. I tak jedne pojęcia są w stosunku do drugich zewnętrzne i obce, podobnie jak przedmioty w przestrzeni (Bergson 2004, 147). W świetle reguł tworzących filozofię dualistyczną poszukiwanie prawdy jest, jak wyjaśnia Mitterer, dążeniem do utrzymania zgodności pomiędzy dwoma członami dychotomii (to, co znajduje się w danym dyskursie, i to, co jest mu obce).

Rozdwojone dyskursy na „tę” i „tamtą” stronę dysponują możliwością odwołania się do instancji rozstrzygającej, zwiększając siłę argumentacji i totalizując monistyczne założenia, znacząco uodparniając się na krytykę, izolując się i wytwarzając poczucie narastającej obcości (i antagonizmu antypodycznych stanowisk oraz ich reprezentantów): istnieje „przecież” jedna, niepodważalna odpowiedź na pytanie,

3 Mitterer podkreśla, że założenie dychotomii stanowi podstawowy konsensus myślenia dualistycznego, który dopiero później umożliwia szczegółowe określenie, jaka jest wzajemna relacja między członami dychotomii. Argumentacja dualistyczna przebiega w dość pokrętny, lecz silnie oddziałujący i wręcz osaczający nas sposób (cf. Mitterer 2004, 12).

jedna prawda czy też jeden, właściwy, słuszny obraz świata. Można jednocześnie zadać pytanie, czy prezentowany przez Mitterera niedualizujący sposób mówienia jest w ogóle możliwy do zrealizowania – *conditio sine qua non* powodzenia takiego projektu musiałyby być konsekwentne uznanie wyłączenie kulturowej (niezdeterminowanej biologicznie) konstytucji człowieka w świecie i uznanie płynności własnych przekonań, nieroszczeniowości sądów, dokonujące ich nieustannej rekonfiguracji. Tym niemniej sam Mitterer wspomina o znaczeniu i trudności zredukowania uwarunkowań przyrodniczych współodpowiadających za tworzenie antynomii. Pewien umiarkowany optymizm co do możliwości zbudowania świata bez obcości jako antagonizujących podziałów może podtrzymać nacechowane nadzieją przekonanie, że – jak pisał Vierkant – wprawdzie dualistyczne wizje świata odzwierciedlają konstrukcję uniwersum przyrody, ale jednocześnie „kultura ludzka jest czymś więcej niż tylko kontynuacją życia animalnego na wyższym poziomie” (Vierkant 1923, 24, 27–29, 64, 66).

Proponowana przez Mitterera opowieść niedualizująca mogłaby zatem pełnić jedynie funkcję pomocniczą, rekonstruując rozróżnienia dychotomiczne (istniejące np. między językiem a rzeczywistością, opisem a przedmiotem) w celu uwrażliwienia jej uczestników na potrzebę uwzględniania i respektowania wypowiedzi, z którymi się nie zgadzamy. Nie trzeba rozszerzać kręgów obcości (wzajemnego niezrozumienia) poprzez ekspansję własnej, centrystycznej przestrzeni argumentacyjnej, aby uzasadnić swoje poglądy czy też weryfikować tezy – racjonalność, jak przekonuje autor, nie musi oznaczać ścisłego przestrzegania antagonizujących założeń dualistycznych (cf. Mitterer 2004, 20, 84). W ten sposób antyesencjalistyczna propozycja Mitterera, by porzucać pytania esencjalne i aprioryzujące dyskurs a jednocześnie podejmować wysiłek otwarcia horyzontu możliwości myślenia relacjonistycznego, daje szansę na osiągnięcie stanu ciągłego, negocjowanego konstruowania rzeczywistości poprzez wchodzenie w relację z obcościami, zaprzestania odwoływania się wyłącznie do własnych kryteriów i tym samym unikania zamykania się na to, co jeszcze niezrozumiałe.

### **Drugie źródło obcości. Różnica**

W myśleniu i mówieniu w kategoriach dualistycznych zwykle dwa człony pozostają w relacji napięcia, asymetrii, antagonizmu, przeciwieństwa, a nawet sprzeczności. Kiedy rozpoznajemy, a następnie pragniemy podkreślić uobecnianie się dwóch elementów w jakiejś całości (składającej się z dychotomii), zwykle – co oczywiste – nie przyświeca nam intencja akcentowania zbieżności czy podobieństw między nimi.

Oznaczałoby to bowiem afirmację całości, a pragniemy ją przecież w jakimś stopniu poprzez operację umysłową, przynajmniej pojęciowo, zdekonstruować. W każdym przypadku, kiedy mówimy o różnicowaniu, nawet w sposób nad wyraz mętny, do naszego świata wkrada się myśl o istnieniu jakiegoś antypodycznego pod względem własności punktu odniesienia, za którym skrywa się pewna wszechogarniająca jedność, źródłowa i jednorodna, przytłaczająca nas swą totalnością, która dopiero później może podlegać ewentualnemu podziałowi i sama doświadczać różnicy jako zdarzenia (cf. Derrida 2002, 40; 2004). Ażeby dokonać dekonstrukcji całości, należy wpieryw odnaleźć, dostrzec, unaocznic i wydobyć różnicę z owej jedności-totalności. Bez intencjonalnego zorientowania na rozbitcie jedności (całości, totalności) nigdy nie zauważy się „tkwiących” w niej i potencjalnie istniejących dyferencjalnych pęknięć. Problem ten można ukazać w odmienny sposób, znów nieco upraszczając: nasz umysł może stać się przecież jedynie ich odbiorcą, a zmysły narzędziem dostarczającym dowodów na obecność obiektywnie istniejących różnic – byłoby to jednak spojrzenie esencjalistyczne, ustytucyjające rzeczywistość, niemieszczące w sobie możliwości płynnych przejść, zrelatywizowanych pojęć tożsamości i różnicy (cf. Bell 1998, 3–13). Być może w ogóle pierwsza jest wielość, nie jedno (Arystoteles), a samo totalizujące niezróżnicowanie – jak sugeruje Gilles Deleuze – trwa w zawieszeniu własnych ambiwalencji: „Niezróżnicowanie ma dwa aspekty: niezróżnicowaną otchłań, czarną nicość, nieokreśloną zwierzęcość, w której wszystko ulega rozpuczczeniu, lecz także białą nicość, na nowo uspokojoną powierzchnię, na której unoszą się niezwiązane określenia, niczym rozproszone członki, głowa bez szyi, ręka bez ramienia, oczy bez czoła” (Deleuze 1997, 63).

Czy różnica w ogóle istnieje, skoro jej skonceptualizowanie sprawia tyle trudności? To pytanie, które należy zadać zwłaszcza w kontekście interesujących nas, powiązanych ze sobą, problemów życia i obcości. Heinrich Rickert, krytykując zapędy teoretyczne przedstawicieli *Lebensphilosophie* (cf. Rickert 1920, III), przekonywał o potrzebie porzucenia prób eksplikacji pojęciowej tego wszystkiego, czego nie da się po prostu zmieścić w nieruchomych ramach dyskursywizmu (ufundowanego m.in. na kryteriach logicznych), a czego istnienia nie da się jednocześnie łatwo wykazać empirycznie, mimo niezliczonych manifestacji i pewnych „oczywistości”, których doświadczamy w życiu. Spotykamy się z nimi i natrafiamy na nie codziennie. „Jest przecież w ogóle niemożliwe, żeby był dowód na wszystko” – twierdził Arystoteles (1996a, 169). Jednak konfrontowani z powszechnością tych manifestacji, niedających się zignorować, jesteśmy zmuszeni znaleźć medium ich opisu, chociażby ze względu na konsekwencje przez nie wywoływane. Ich nieuchwytność implikuje nieporadność narzędzi poznawczych. Jest w tym, wedle słów Deleuze’a, coś niez-

przecalnie okrutnego – mamy przed sobą umykającego adwersarza nieokreśloności (Deleuze 1997, 63). Rickert przyznał, mimo surowej oceny *Lebensphilosophie*, że sam niepostrzeżenie zdążył do wykrystalizowania własnej refleksji o życiu, bez której nie mógłby powstać projekt filozofii uniwersalnej. Nie potrafimy się uwolnić od uporczywej skłonności do wypuszczania naszych myśli na oddalający się widnokrąg niewyraźności skrywającej pytania fundamentalne. Ta nieoczekiwana deklaracja neokantysty jest symptomatyczna – świadczy o potrzebie intelektualnego mierzenia się z problemami, które nie poddają się precyzyjnej operacjonalizacji za pomocą instrumentarium wzorowanego na naukach eksperymentalnych. Opinia wyznacza i zabezpiecza pewien autonomiczny obszar dla refleksji humanistycznej. Rickert nie był odosobniony w swej ocenie problematyzowania tego, co niedefiniowalne. Namysł nad życiem stawał się udziałem wielu myślicieli, o różnej proveniencji ideowej, jawiąc się jako niezaplanowany końcowy etap ich drogi twórczej. W swym ostatnim, przedśmiertnym eseju Deleuze stwierdził: „Jakieś życie jest wszędzie, w każdym momencie, przemierzającym przez ten lub inny żywy podmiot” (Deleuze 2017, 20). Życie immanentne aktualizuje się w podmiotach i przedmiotach, a jednak – zauważył dalej filozof – jest niezdefiniowane, nie mamy do niego bezpośredniego dostępu (Deleuze 2017, 20–21).

W takich sytuacjach jesteśmy zmuszeni kierować się intuicją (w rozumieniu Bergsonowskim). Pewien trop prowadzenia poszukiwań odnajdujemy u św. Augustyna w XI księdze *Wyznań* – w jego słynnych rozważaniach na temat czasu. Istnienia życia i ujawniających się w nim różnic (i obcości) nigdy nie zdołamy udowodnić, mierząc i obliczając, możemy najwyżej posiłkować się (w sposób mniej lub bardziej zręczny retorycznie) określeniami pomocniczymi – dla Stagiryty życie będzie np. rodzajem ruchu. W tym sensie problem wskazania prawomocnego źródła dyferencjacji i jej realnego uobecniania wydaje się w zasadzie nierozstrzygalny, choć w świetle intuicji filozofów życia i ich koncepcji prawdy różnica jest doświadczana w momencie napotykania oporu przez wolę – okazuje się wtedy, że wynika on z rozpoznawania pewnej „substancjalnej” różnicy, jakiegoś dyskomfortu, zachwiania porządku dającego poczucie bezpieczeństwa, odczuwania obecności czegoś nie-toż-samego, mającego własności odmienne od tego, co identyczne. Jest to zarazem coś obcego. Brak napotkanego oporu oznaczałby trwanie w iluzji świata bez różnicy, a zatem i bez obcości.

Różnica nie jest tworem obojętnym, bezbarwnym, niedostrzegalnym, przemykającym bądź niewywołującym emocji. Przeciwnie, jak przekonuje Bogdan Banasiak, staje się uchwytna najczęściej wtedy, kiedy budzi grozę (i agresję, która jest dla niej inherentna); ujawnia swą moc w każdej sytuacji nerwowego poszukiwania



podobieństwa, gdy – jak pisze badacz – intensywność odmienności uniemożliwia utożsamienie. Różnica staje się dla nas groźbą – nie tylko z powodu możliwej inwazji zewnątrz, ale również możliwego zburzenia spokoju w wyniku utraty poczucia podobieństwa wywołanej niebezpiecznym uobecnianiem obcości. Wciąż poszukujemy tego, co znane, chcąc się znaleźć jak najbliżej niego: „Nasze uwrażliwienie na podobieństwo («jak dwie krople wody», «kubek w kubek»), którego mamy w zwyczaju zawsze i wszędzie się dopatrywać – i nawet wówczas, gdy znajdziemy się w obcym otoczeniu, szukamy podobieństw do tego, co nam znane – znacznie przekracza poczucie różnicy, odrębności, inności. Gdy zaś inność, odmienność pojmujemy, to staje się ona raczej przeciwieństwem, o ile nie wręcz sprzecznością. Jeśli bowiem inne nie daje się upodobnić do znanego, włączyć w to samo, zostaje odrzucone w sferę obcości. Kto nie z nami, ten przeciw nam” (Banasiak 1997, 5). Poszukiwania prowadzą do podziału świata, przestrzeni; binarne opozycje są również efektem obowiązywania metafizycznych przeciwieństw: kosmos–chaos, wewnątrz–zewnątrze. To z chaosu, zewnątrz przybywają obcy; to samo uzyskuje samopotwierdzenie dzięki podziałowi, różnicom. Widać zatem, że różnica rości sobie pretensje do wzmagania podziałów, poczynając od obszaru pojęć, a kończąc na kulturach (Banasiak 1997, 6–7). W rozumieniu potocznym w większości języków europejskich czasownik „różnić się” (łac. *differre*) oznacza po prostu tyle, co nie być identycznym, być możliwym do odróżnienia (Derrida 2002, 34).

Czym jest różnica? Czy daje się ją w ogóle pomyśleć – podobnie jak obcość – skoro wiele wysiłku, pozbawionego entuzjastycznego oczekiwania na łatwe jego zadośćuczynienie, wymaga wtórne wciśnięcie różnicy w dające się zakomunikować pojęcie, które będzie pomocne, ale jednocześnie samo nierozstrzygające i niewystarczające w staraniach dotarcia do rdzenia różnicy i różnicowania (Deleuze 1997, 64–65)? Jej rezonujące, praktyczne oddziaływanie na życie dowodzi przecież, że nie jest ona czystą abstrakcją pojęciową, która ogranicza się do wewnętrznego momentu pęknięcia w danym tożsamym ze sobą określeniu. Być może różnica jest pierwotna, pierwsza, samoistna i fundująca resztę świata. Kwestia jej własnego dyferencjalnego rozgraniczania i dookreślania pojęciowego byłaby drugorzędna, gdyby nie jej nieznośna obecność w naszym życiu i skłonności apodyktyczne. Różnica, jak powie Deleuze, jest potworem, jest przeklęta, uchodzi za błąd, grzech, figurę zła, wciąż wymagając ekspiacji (Deleuze 1997, 64). Czy jest możliwe jej rozumienie przekraczające granice negatywności? W każdym z wymienionych wyżej pytań tkwi zresztą już dostatecznie silny, ukryty, własny potencjał negatywności i niepokoju. Pytając o nią, coś niszczymy, najpewniej coś dającego nam poczucie zakorzenienia, umocowania w rzeczywistości. Chcąc dociec jej istotowego

zróznicowania w negatywności, uświadamiamy sobie – jak pisał Ferdinand de Saussure – że już sam język wypełniony jest tylko przez różnice, i to wyłącznie negatywne (cf. Saussure 1961, 128).

W jaki sposób opisać różnicę, skoro wystarczająco dotkliwe w skutkach wątpliwości wywołuje już możliwość jej bezproblemowego pomyślenia i uniknięcia pułapek językowych? Jaką strategię należy przyjąć wobec tego (takich pojęć), co nieustannie umyka (które nieustannie umykają)? Derrida stwierdza, że w takich sytuacjach, chcąc udzielić jakiegokolwiek, w miarę akceptowalnej, satysfakcjonującej kogokolwiek odpowiedzi, trzeba zastosować wybiegi do złudzenia przypominające te, jakimi posiłkuje się teologia apofatyczna (Derrida 2002, 32). W celu wyartykułowania niewspółmierności wysiłku poznawczego, który zmierza do ukazania zagadkowości różnicy i zróznicowania, należałoby zatem odrzucić wszelkie próby precyzowania pojęciowego, oceniając je jako nieadekwatne do opisu „istotowości” różnicy, aby następnie przywołać – z trudem wydobywając je ze świata wieloznaczności – wszystkie formuły przeczące, stanowiące o tym, czym owa różnica nie jest. Taka strategia naraża jednak na niejedną błąd logiczny. Deleuze zwracał uwagę na zgubne dla całej filozofii różnicy pomieszanie: myli się wskazanie właściwego pojęcia różnicy z wpisaniem różnicy w pojęcie w ogóle; ponadto myli się określenie pojęcia różnicy z wpisaniem różnicy w samą tożsamość nieokreślonego pojęcia (Deleuze 1997, 68). Można wymienić więcej pułapek, prób odrzucania prawa wyłączonego środka, tożsamości i tak dalej. Nie jesteśmy w stanie – jak przekonywał Arystoteles – tego, czym coś jest (czyli istoty rzeczy), sprowadzać w nieskończoność do nowej, bardziej rozwiniętej definicji (Arystoteles 1996a, 93). Poznanie naukowe nie jest możliwe bez terminów niedefiniowalnych. Z drugiej strony odczuwamy niewystarczającą, choć kojącą, moc kategorii apriorycznych. Należy więc poszukiwać dalej odpowiedniego środka wyrazu dla ukazania osobliwości różnicy i zróznicowania. Wydawałoby się, że ostrzu krytyki nieco zręczniejszy umyka sposób opisywania poprzez antynomie, choć w tym przypadku nie zdołamy pozbyć się odium ciężącej negatywności. Jest to zresztą zgoła niemożliwe w trakcie opracowywania jakiegokolwiek problemu z obszaru humanistyki: to, co negatywne, jest nieodłącznym cieniem tego, co problemowe, padając złośliwie na całość twierdzeń. Każde z nich, jak pisał Deleuze, ma swego negatywnego sobowtóra, który ukazuje możliwe rozwiązania zagadek intelektualnych w zdeformowanym obrazie (Deleuze 1997, 290). Pewnym wsparciem dla mnożących się aporii może się okazać dopiero próba opisu pojęcia za pomocą innego, niejako wspomagającego w ten sposób główne pojęcie, które jest przedmiotem rozważań, powiększającego jego uposażenie znaczeniowe, dając nadzieję na częściowe zniwelowanie poczucia chaotyżującej wieloznaczności.

Dodajmy jednak do przytoczonej wyżej opinii Derridy niezbędne wyjaśnienie. Pojęcie negacji, którego pierwotny kształt można by dostrzec u Parmenidesa, wynika z rozpoznania określonej relacji ontologicznej (cf. Horn 1998, 13–39). Parmenides doszedł do przeciwstawienia niebytu bytowi. Zagadnienie to kontynuował Platon, który w *Sofiście* negację postrzegał – co należy podkreślić – jako jedną z postaci różności. Stwierdzał na przykład: „Bośmy wykazali, że natura tego, co różne, jest rozdrobniona na wszystkie byty w ich stosunkach wzajemnych, i każdą jej częśćkę przeciwstawioną bytowi ośmieliliśmy się nazwać niebytem. Właśnie to jest niebyt” (Platon 2002, 62). Platońskie rozważania odnośnie do negacji miały wymiar przede wszystkim ontologiczny, u Arystotelesa zaś negacja zostanie przeformułowana w terminach językowych i typowo logicznych. Jednak ogólne określenie negacji, korespondujące z użyciem językowym, wydaje się wyjątkowo trudnym zadaniem – można by wyodrębnić prawie nieskończoną ilość znaczeń negacji, które łączy różność (cf. Salvan 1999).

Przyjrzyjmy się rozmyśleniom Arystotelesa, który nim dojdzie do pytań dotyczących różnicy, zastanowi się nad konstytucją „jednego”. Jedno jest jakimś jednym – stwierdza – a być jedną rzeczą oznacza być czymś konkretnym (Arystoteles 1996b, 88–91). Następnie – wyjaśnia Stagiryta – jedno i wiele przeciwstawiają się sobie, przy czym „podzielone i podzielne rozumie się jako wiele, a niepodzielne lub nie podzielne rozumie się jako jedno” (Arystoteles 1996b, 92). Pomiędzy jednym a wieloma może zachodzić albo korelacja, albo przeciwieństwo – żeby zaistniało to drugie, komentuje Deleuze, potrzebne jest rojenie się różnic, ich pluralizm i wolność, dzikość lub niepokromienie; nie ma także przeciwieństw bez potencjalnej wielości (cf. Deleuze 1997, 92). Jedno rozumie się i wyjaśnia przez przeciwieństwo, niepodzielne przez podzielne; wynika to stąd – wyjaśnia Arystoteles – że łatwiej postrzegalna jest wielość i podzielność niż niepodzielność, a więc „wiele jest pierwsze niż nie podzielone” (Arystoteles 1996b, 93). Konstytucją jedna jest bycie tożsamym, podobnym i równym, a wielu – odrębnym, niepodobnym i nierównym. Odrębne jest przeciwstawne tożsamemu, ale nie jest negacją tożsamości (odnosi się do tego, co jest). Odrębne jednak nie jest tym samym co różne: „Albowiem odrębne od czegoś nie musi być w czymś różne, gdyż wszystko, co jest, jest albo to samo, albo odrębne, natomiast coś różni się od czegoś w czymś, tak że musi być coś takiego, co jest tym samym i w czym się one różnią” (Arystoteles 1996b, 96). Tu zbliżamy się do kluczowego momentu rozważań Stagiryty, który stwierdza, że wszelka różnica zachodzi w obrębie tego samego rodzaju lub gatunku, po czym konkluduje: „Skoro rzeczy mogą się różnić więcej lub mniej między sobą, to jest też różnica największa i taką różnicę nazywam przeciwieństwem” (Arystoteles 1996b, 97–98). Przeciwieństwa

z kolei są między sobą różne, same stanowiąc pewne różnice. Być może źródłem obcości jest największa (radykałna) różnica; pomiędzy obcymi elementami nie ma przejścia – tak bardzo są one od siebie odległe i nie mają ze sobą styczności, że wątpliwy staje się sens ich porównywania. Czy największa różnica implikuje w ogóle porównywanie? Przecież rzeczy różnych gatunków (jak chciałby Stagiryta) powstają ostatecznie z przeciwieństw. Deleuze stwierdza, w kontekście rozważań Arystotelesa, że różnica przestaje być pojęciem refleksyjnym i staje się rzeczywistym, istniejącym obiektywnie, lecz tylko po to, by stać się katastroficzną (cf. Deleuze 1997, 72). Różnica jest tym medium, które jest zdolne do dokonania pęknięcia w całości, rozbicia go na nieprzystawalne do siebie, obce części. Jest ona zdolna do rozbicia monumentu totalności na niezliczoną ilość okruchów obcości. Różnica zupełna ponadto zawiera kres, a poza nim nie ma niczego – zatem przeciwieństwo oznacza różnicę zupełną. A ponieważ różnie rozumie się przeciwieństwo, przeto różnica zupełna będzie zachodzić w tym, w czym się objawia. Co istotne: jedno wedle Arystotelesa nie może mieć wielu przeciwieństw, samo zaś przeciwieństwo jest różnicą (dopuszczającą coś pośredniego), a różnica (w tym zupełna) zachodzi między dwoma krańcami (cf. Arystoteles 1996b, 99–100).

### Konstruowanie z negatywności

Nie ma zatem dualizmu bez różnicy, lecz sama różnica nie wyczerpuje się w dualizmie – obydwie perspektywy trwają w dialektycznej grze, zachodząc na siebie znaczeniowo. Mogą w tym zaistnieć warunki do ukonstytuowania się obcości, a więc relacji sprzeczności (będącej odmianą przeciwstawności), która – jak wykazywał Stagiryta – nie dopuszcza niczego pośredniego. To w sprzeczności ustanowionej, dopowiada Deleuze, różnica odnajduje swe właściwe pojęcie – dzięki niej zostaje określona jako negatywność, nie pozwalając przetrwać niezróżnicowaniu. Dochodzi do sprzeczności, kiedy rozwinię ją do końca (cf. Deleuze 1997, 85, 91). Sprzeczność, w ujęciu heglowskim, jest maksimum absolutnym różnicy, która zresztą sama w sobie jest sprzecznością (Hegel 1968, 77). Hegel podążał drogą Arystotelesa, określając różnicę za pomocą przeciwieństwa członów skrajnych (Deleuze 1997, 84–85). Przypomnijmy: wedle Stagiryty różnica zupełna to przeciwieństwo w rodzaju, zaś przeciwieństwo w rodzaju to różnica gatunkowa. Najbardziej płodne poznawczo byłoby jednak uchwycenie „czystej różnicy” – jej idei, a nie opisywanie różnicy zapośredniczonej, jak uważa Deleuze, w pojęciu w ogóle, w rodzajach czy gatunkach bądź śledzenie dysput Kanta i Leibniza tematyzujących różnice zewnętrzne i wewnętrzne (cf. Deleuze 1997, 105). Dyskusje te zawierają w sobie czynniki dynamizujące. Wąt-

pliwe, by każda różnica w swej ostatniej instancji była wewnętrzna i pojęciowa – są takie, które udratyczniają ideę. Jej określenie i traktowanie jako różnicy pojęciowej wprowadza w stan iluzorycznej satysfakcji – tymczasem największe zadanie nie zostało rozwikłane: mowa o opisanu idei różnicy.

Powyżej i poniżej progu różnicy zupełnej znajduje się przestrzeń, w której mogłaby się zmieścić różnica łagodna, nieabsolutna, jawiąca się jako zwykła odmienność, w ramach której możliwa byłaby nawet afirmacja różnicy. Czy można by tu usytuować inność? Należałoby ją wówczas rozumieć jako doświadczanie i akceptowanie różnic (w koncepcjach dialogików spotkanie z Innym implikuje dozę pozytywności). Różnica zupełna sama z siebie nie musi zakładać *ex definitione* negatywności i obcości. Z różnicy zupełnej, lecz respektowanej przez strony, może zrodzić się wzbogacająca wszystkich inność. Uważamy, że dopiero nasycenie jej negatywnością wywołuje obcość. Wydaje się więc, że zabsolutyzowanie dualizmów i różnicy w horyzoncie czystej negatywności może dopiero ukonstytuować obcość jako projekt zamknięty i ufundowany na skrajnym antagonizmie.

## Bibliografia

- Arystoteles. 1996a. *Metafizyka*, t. 1, trans. T. Żeleźnik. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Arystoteles. 1996b. *Metafizyka*, t. 2, trans. T. Żeleźnik. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Bell, J.A. 1998. *The Problem of Difference: Phenomenology and Poststructuralism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Banasiak, B. 1997. „Bez różnicy”. In G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, trans. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bergson, H. 2004. *Ewolucja twórcza*, trans. F. Znaniński. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Bergson, H. 2006. *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, trans. R. Weksler-Waszkineł. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Deleuze, G. 2017. *Immanencja: życie*, trans. K.M. Jaksender. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.
- Deleuze, G. 1997. *Różnica i powtórzenie*, trans. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. 2002. *Marginesy filozofii*, trans. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. 2004. *Pismo i różnica*, trans. K. Kłosiński. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Hegel, G.W.F. 1968. *Nauka logiki*, t. 2, trans. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Horn, L.R. 2001. *A Natural History of Negation*. Stanford: CSLI Publications.
- Husserl, E. 1982. *Medytacje kartezjańskie*, trans. A. Wajs. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jedliński, M., K. Witczak 2017. *Obcości. Szkice z filozofii i literatury*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Kowalski, Z. 1998. „Filozoficzne teorie negacji”. In *Koncepcje negatywnych stanów rzeczy*, red. Z. Kowalski, W. Krysztofiak, A. Biłat. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Mitterer, J. 1996. *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, trans. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mitterer, J. 2004. *Ucieczka z dowolności*, trans. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Platon. 2002. „Sofista”. In idem, *Sofista. Polityk*, trans. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Rickert, H. 1920. *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Salvan, R. 1999. „What is That Item Designated Negation?”. In *What is Negation?*, ed. M. Gabbay, H. Wansing. Dordrecht–Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Saussure, F. 1961. *Kurs językoznawstwa ogólnego*, trans. K. Kasprzyk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Simmel, G. 2007. „O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury”. In idem, *Filozofia kultury*, trans. W. Kunicki. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Vierkant, A. 1923. *Der Dualismus im modernen Weltbild*. Berlin: Pan-Verlag Rolf Heise.
- Waldenfels, B. 1995. „Das Eigene und das Fremde”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43: 611–20.
- Waldenfels, B. 1994. „Eigenkultur und Fremdkultur. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden”. *Studia Culturologica* 3: 7–26.
- Waldenfels, B. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, trans. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels, B. 2002. *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, trans. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Whitehead, A.N. 1920. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Znaniński, F. 1931. *Studia nad antagonizmem do obcych*. Poznań: Rolnicza Drukarnia i Księgarnia Nakładowa.

## Abstract

### Constructing strangeness – theoretical approach

The article attempts to theoretically include foreignness in the context of the philosophy of life (Lebensphilosophie). The feeling of strangeness is a primary life experience. Moreover, it results in cultural or ethnic antagonism. Foreignness is a radicalized form of otherness. Also, foreignness is constituted by polarized difference and dualistic thinking.

**Keywords:** strangeness, otherness, philosophy of life, difference, dualism

### Biogram / Biografic note

**dr Marek Jedliński** – adiunkt w Instytucie Filozofii UAM. Autor *Ku przeszłości! René Guénon, Julius Evola i nurty tradycjonalizmu* (2019), *Obcości. Szkice z filozofii i literatury* (2017, z K. Witczakiem).

**Marek Jedliński, PhD** – Department of Philosophy (UAM, Poznań). Author: *Ku przeszłości! René Guénon, Julius Evola i nurty tradycjonalizmu* (2019), *Obcości. Szkice z filozofii i literatury* (with K. Witczak, 2017).