

Uwagi o fenomenologii, polityce i etyce obcości

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1263>

 Małgorzata Kowalska, Uniwersytet w Białymstoku

W artykule analizuję znaczenia, jakie można przypisać pojęciu i doświadczeniu obcości. Najpierw przypominam dwa opisy fenomenologiczne tego doświadczenia (odpowiednio według Sartre'a i według Levinasa), z których wynika, iż już na tym abstrakcyjnym poziomie doświadczenie obcości ma sens ambiwalentny: obcy może być doświadczany jako zagrożenie dla mojej podmiotowości, ale również jako wezwanie do jej pogłębienia. Następnie przyglądam się bardziej empirycznym sposobom doświadczenia obcości w świecie społeczno-politycznym, stawiając tezę, iż kryje się za nimi polityczna (w szerokim sensie słowa) konstrukcja obcości. Wreszcie pytam o moralny sens doświadczenia obcości, konkludując, że również na tym poziomie jest to sens ambiwalentny: chociaż słuchanie obcego można uznać za obowiązek moralny, to moralnie dopuszczalne, a czasem konieczne jest również traktowanie go jako wroga w imię uniwersalnych wartości.

Słowa kluczowe: obcość, doświadczenie obcości, konstrukcja obcości, tożsamość, różnica, fenomenologia, etyka, polityka, Levinas, Sartre, Mouffe

1. Obcość jako problem filozoficzny

Obcość nie jest popularną ani tradycyjną kategorią filozoficzną. Zapewne wiąże się to z uniwersalistyczną i całościującą naturą klasycznie pojmowanej filozofii, bo czyż w perspektywie uniwersalnych roszczeń poznawczych i/lub moralnych może być miejsce dla tego, co naprawdę obce?

Wiele zależy oczywiście od sensu, jaki nadamy terminom. Zawsze można przyjąć, że obcość jest stopniowalna i względna, rozciągając się od jakiegokolwiek odmienności aż po odmiennosc tak radykalną, że niedającą się w żaden sposób pomyśleć. Warto jednak zaufać językowi: skoro odróżnia on, nie tylko na gruncie polszczyzny, przymiotnik „obcy” od takich jak „różny”, a nawet „inny” czy „odmienny”, to nie należy tego odróżnienia bagatelizować. Obcość to więcej niż różnica i więcej niż inność.

Powiedzmy wstępnie, że jest to taka różnica lub inność, z którą jakaś tożsamość („ja” lub „my”) nie ma „nic wspólnego” lub z którą nie poczuwa się ona do związku opartego na takiej wspólności.

Jeżeli tak, to obcość jest nawet czymś więcej niż „największą różnicą”, za jaką, zgodnie z Deleuze’em komentującym Hegla, można uznać przeciwieństwo, przynajmniej jeśli zgodzimy się, że przeciwieństwo odsyła do pierwotnej i ostatecznej tożsamości, jest przeciwieństwem tylko na wspólnym gruncie i w horyzoncie ostatecznego pojednania (Deleuze 1997, 93–94). Co za tym idzie, obcość to więcej niż heglowskie wyobcowanie, owo nieuchronne rozdawanie się „bezpośredniej tożsamości”, jej samonegowanie się i wychodzenie poza siebie, tworzenie swojego „innobytu” i okresowe postrzeganie go jako swojego zewnątrz i w tym sensie jako czegoś obcego – ale stanowiące tylko moment w powstawaniu bardziej rozwiniętej, zapośredniczonej tożsamości, tylko negatywny etap rozpoznawania w owym obcym samego siebie, jego przyswajania, powracania do siebie albo, co na jedno wychodzi, odnajdywania siebie poza sobą, odkrywanie jedności siebie i nie-siebie. W przypadku obcego, jakim jest, czy zrazu wydaje się inny człowiek, chodzi o wzajemne uznanie oparte na dostrzeżeniu w innym *alter ego*, a w sobie samym tego, co „moje” tylko o tyle, o ile związane z innym, zależne od innego oraz od naszego wzajemnego uznania. Ta docelowa struktura rozwoju dialektycznej tożsamości redukuje obcość – zarówno obcość świata czy bytu jako całości, jak i obcość innego człowieka. Doświadczenie obcości jest w tej dialektycznej przygodzie jedynie epizodem, by nie rzec pozorem, za którym zawsze kryje się głęboka jedność, głęboka – choć zróżnicowana – tożsamość wszystkich zjawisk, podmiotu i przedmiotu, a zarazem mnogich podmiotów w ich wzajemnych odniesieniach.

Obcość zatem to różnica nie tyle „największa”, ile niedająca się sprowadzić, ani na początku, ani na końcu, do wspólnej podstawy, do żadnej, choćby nie wiedzieć jak dialektycznie skomplikowanej i zapośredniczonej tożsamości. To inność, której nie sposób przyswoić, uznać za wewnętrzną i własną, która stawia nieprzekraczalny opór jako coś wobec „mnie” czy „nas” zewnętrznego. W przypadku innego człowieka – to niemożność uznania go za *alter ego*, za kogoś w istotnym sensie do mnie podobnego i w pewien sposób stanowiącego „część” mnie samego. To inność bez wspólnego mianownika, bez wspólnej miary – i w tym sensie absolutna.

Czy współczesna „filozofia różnicy” reprezentowana przez XX-wiecznych myślicieli francuskich takich jak Foucault, Deleuze, Lyotard czy Derrida, w zamierzeniach zdecydowanie antyheglowska, skłania do pomyślenia tak rozumianej obcości? Czy kwestionując, dekonstruując, a nawet po prostu odrzucając ostateczną tożsamość wszystkiego ze wszystkim, każe pomyśleć to, co obce (o ile w ogóle można je pomy-

śleć)? Rozwinięta odpowiedź na tak postawione pytanie wymagałaby długich analiz. W tym miejscu postawię tylko tezę roboczą: w mojej ocenie tak nie jest. Filozofia różnicy nie jest filozofią obcości, ostatecznie nie bardziej niż heglizm. I nie chodzi tu tylko o względną rzadkość terminów „obcość” czy „obcy” w tekstach reprezentatywnych dla tej filozofii autorów, lecz o samą logikę różnicująco-dekonstrukcyjnego myślenia. Jest ona wprawdzie bardzo pod tym względem ambiwalentna. Z jednej strony, w opozycji do Hegla, akcentuje się tu pierwotność i nieredukowalność różnicy, której nie może skutecznie kontrolować żadna tożsamość. Taki status ma „różnia” Derridy jako zasada ciągłego różnicowania, odraczania, zawieszania tożsamości; różnica albo „różniczkowa idea” Deleuze’a stanowiąca rodzaj noumenu, który podszywa i rozbija każde powierzchownie tożsame zjawisko; także i może zwłaszcza „poróżnienie” Lyotarda będące synonimem nierozstrzygalnego konfliktu między różnymi językami i związanymi z nimi „tożsamościami” (Derrida 1978; Deleuze 1997; Lyotard 2010). Jedność, tożsamość, konsensus uzyskują w świetle tych filozofii status jeśli nie pozorów, to w każdym razie czegoś wtórnego i sztucznie konstruowanego, co w końcu zawsze się rozpada. Można by sądzić, że wobec braku lub „sztuczności” tego, co tożsame, zarazem wspólne i własne, praca różnicy stale otwiera obszar tego, co obce – ani własne, ani wspólne. W gruncie rzeczy jest jednak odwrotnie: skoro różnica jest wszędzie, także „wewnątrz” tego, co niby własne, przyswojone, przebywające u siebie, skoro tożsamość jest tylko rodzajem pozorów lub wtórnego i tymczasowego wytworu, to nie ma w tym żywiele nic naprawdę obcego, jest tylko różnicująca się, nieokreślona jedność. Dlatego nie jest w żadnym razie przypadkiem ani wyrazem niekonsekwencji twierdzenie Deleuze’a, iż byt jest różny, ale **jeden**, jednorodny i jednoznaczny, w każdym miejscu o takiej samej „różniczkowej” naturze: „Do istoty jednoznacznego bytu należy to, że odnosi się on to indywiduujących różnic [...] jest tylko jeden «głos» Bytu, który odnosi się do wszystkich jego modusów, najbardziej różnorodnych, najbardziej zmiennych, najbardziej zróżnicowanych” (Deleuze 1997, 73–74). W tym kontekście obcość rozumiana jako brak wspólnej miary między jakimś X i jakimś Y, jako ich radykalna wzajemna zewnętrżność, może stanowić właśnie tylko pozór albo tymczasowy wytwór, tymczasowy konstrukt. Co więcej, z rozważań Deleuze’a, Derridy, a nawet Lyotarda można wyciągnąć wniosek, że jest to konstrukt w szerokim sensie tego słowa polityczny, związany z relacjami władzy i wprost panowania. To wola panowania nad sobą i innymi zamyka nas w tożsamościach i przeciwstawia temu, co obce. Deleuze i Guattari wiązali tę wolę z szeroko rozumianym faszyzmem i metaforyczną „paranoją”, które stanowią rodzaj skurczu powstrzymującego – tyleż agresywnie, co na dłuższą metę bezskutecznie – „schizoidalną”, anarchiczną i nomadyczną

pracę różnicy (Deleuze, Guattari 2017). Derrida, krytykując wykluczający charakter tradycyjnej polityki, postulował politykę przyjaźni i gościnności (co prawda aporetyczną, a przynajmniej pełną nieusuwalnych napięć), w której przyjacielem mógłby stać się także nie-przyjaciel, ktoś bardzo odległy, nie-swoi i zgoła wrogi lub postrzegany jako taki (cf. Derrida 1994; 1997). I nawet Lyotard, gorący zwolennik poróżnienia i niezgody przeciwko terrorowi konsensusu, postulował komunizm rozumiany oryginalnie jako „swoboda wiązania zdań”, jako taki stan, w którym konflikty między „idiomami” staną się bezprzedmiotowe, a zastąpi je swobodne różnicowanie (cf. Lyotard 2010).

Ogólna filozofia obcości nie może być zatem ani filozofią dialektycznej tożsamości, ani wszechobejmującej różnicy. Powinna zakładać mocny dualizm tego, co własne (moje lub nasze), i tego, co niewłasne, czyli obce. Kłaść akcent na fundamentalną i nieprzekraczalną barierę między jednym a drugim. Takich koncepcji filozoficznych nie ma, jak twierdzą, wiele. Chociaż bez wątpienia istnieje długa dualistyczna tradycja, z jaką można je wiązać: od Platona i manicheizmu przez św. Augustyna po Kartezjusza, a nawet Kanta, radykalnie odróżniających świat ducha od świata materii, duszę od ciała, wolność od konieczności – z perspektywy „wolnego ducha” materia jest obca. Istnieje też tradycja indywidualistyczna, od Kierkegaarda przez Stirnera po Nietzschego, radykalnie odróżniająca jednostkową subiektywność od tego, co obce, bo ogólne, wspólne, statystyczne, średnie. Na ile dziś jeszcze te tradycje są filozoficznie żywe? . Dwie stosunkowo współczesne koncepcje, które chcę niżej krótko omówić, mieszczą się poniekąd na ich skrzyżowaniu. Pozwoli to zobaczyć w pewnej soczewce sposób, w jaki można filozoficznie ujmować problem obcości, a także granice takiego ujęcia.

2. Doświadczenie obcości. Uprzedmiotowanie i upodmiotowanie przez innego

Obcość tylko wtórnie może stać się pojęciem. Pierwotnie jest sensem pewnego rodzaju doświadczenia. Tak to przynajmniej wygląda w perspektywie fenomenologicznej. Mieści się w niej zarówno filozofia Sartre’a, zwłaszcza „młodego”, z okresu *Bytu i nicości*, jak i Levinasa. Zawarte w nich opisy i analizy doświadczenia obcości są na pewnym poziomie podobne, chociaż pod zasadniczym względem przeciwstawne. Obaj myśliciele zdecydowanie zrywają z idealizmem Husserla i związanym z nim „zagrożeniem solipsyzmem”. Nie ma więc mowy o tym, aby analizę relacji świadomego podmiotu z bytem, a zwłaszcza z innymi podmiotami, sprowadzać do konstytucji sensu, którego ośrodkiem pozostaje „ja”. Byt jest od świadomości

niezależny i w tym znaczeniu transcendentny, a jeszcze bardziej transcendentne – w istotnym sensie słowa obce – są w stosunku do „ja” inne podmioty albo po prostu inni ludzie. Zostawmy na boku doświadczenie obcości bytu (bytu-w-sobie u Sartre’a, anonimowego bycia *il y a* u Levinasa), choć dla obu filozofów ma ono istotne znaczenie. Skupmy się na przedstawianym przez nich doświadczeniu obcości innego człowieka. W obu przypadkach analizy mają charakter fenomenologiczno-ontologiczny, a nie empiryczny. Nie chodzi zatem o obcość kulturową, językową, rasową czy jakkolwiek dającą się określić na poziomie własności „ontycznych”, lecz o obcość innego człowieka jako takiego – innej subiektywności i bytu radykalnie ode mnie różnego już dlatego, że jest całkowicie niezależnym ode mnie ośrodkiem doświadczenia świata, niedostępnym mi punktem widzenia na świat i niedostępnym miejscem przeżywania siebie „od wewnątrz”. Inaczej niż według Hegla, inaczej też niż według Husserla akcent pada na radykalną nieprzyswajalność innej subiektywności przez „ja”, na dzielącą je ontologiczną przepaść. Jednocześnie zarówno Sartre, jak Levinas podkreślają realność niedostępnego mi „innego”: w jego istnienie niepodobna wątpić, jest równie pewne, jak moje własne. O tej realności świadczy właśnie rodzaj doświadczenia związanego z innym, gdy spotykam go na swojej drodze. To doświadczenie całkowicie nieintencjonalne, przeżywane w sposób pasywny, ale właśnie dlatego stanowiące wyrwę w egologicznym i intencjonalnym postrzeganiu świata. Świat, choć ukonstytuowany na gruncie obcego bytu-w-sobie lub *il y a*, jest przez podmiot stale oswajany, jest światem-dla-niego. Inny człowiek – nie. W opisie proponowanym przez obu autorów spotkanie z nim jest rodzajem szoku, który wyrывa „ja” z jego „dla siebie”, z jego świata, i zasadniczo przekształca sam sposób jego istnienia. Dodajmy, że w porządku faktycznym nie dzieje się tak zawsze, a może nawet dzieje się tak bardzo rzadko, zawsze bowiem można – z czego obaj filozofowie zdają sobie sprawę – spotkanie z innym zawczasu zneutralizować, postrzegając go jako jeszcze jeden element świata-dla-nas, a zatem jako zjawisko. Ale nawet wtedy wiemy, że jest to zjawisko wyjątkowego rodzaju, które w każdej chwili może „wybuchnąć”, rozsadzając nasz oswojony świat – a wiemy to właśnie dlatego, że niekiedy tego „wybuchu” doświadczamy.

Na tym podobieństwa, lub lepiej: analogie, między ujęciami problemu przez Sartre’a i Levinasa się kończą. Treść czy sens opisywanych przez nich doświadczeń są bowiem, i to więcej niż w szczegółach, zupełnie odmienne. Najogólniej mówiąc, w ujęciu Sartre’a doświadczenie obcości związane ze spotkaniem innego człowieka jest uprzedmiotawiające i alienujące, podczas gdy w ujęciu Levinasa odwrotnie: jest ono w tym sensie prawdziwie upodmiotawiające, że przekształca „wsobną” tożsamość

ontologiczną, zainteresowaną własnym byciem, w niezastępowalny podmiot moralny, który poza własnym byciem odkrywa obszar odpowiedzialności i dobra.

Sartreowski byt-dla-innego to zewnętrzna, przedmiotowa strona mojego bytu, ta, której spontanicznie i pierwotnie sam nigdy nie doświadczam, której istnienie odsłania przede mną dopiero inny – już wtedy gdy na mnie patrzy, a ja doświadczam tego spojrzenia. Ścisłej mówiąc, także wówczas ta strona mojego bytu odsłania się przede mną w tym sensie „na pusto”, że nie wiem, czym jest, jak „wygląda”, bo nie wiem, jak konkretnie widzi mnie inny, jakim konkretnie przedmiotem dla niego jestem. Nie wiem tego, bo w żaden sposób nie mogę zająć jego miejsca i spojrzeć na siebie z jego perspektywy – właśnie dlatego nie jest moim *alter ego*, lecz obcym. „Inny ustanawia mnie jako przedmiot nie dla mnie, lecz dla niego (...) czuję tylko, że sobie uciekam (...) że podlegam alienacji w stronę bytu, który mogę myśleć tylko na pusto” (Sartre 1943, 314). Choć nie wiem, jakim przedmiotem jestem, za sprawą innego czuję, że nim jestem. Tym samym odkrywam granice swojej wolności i swojego świata. I do pewnego stopnia sam dla siebie staję się obcy, bo ta moja przedmiotowa strona mnie to „nie ja”, choć „ja”. Tę obcość mogę jednak przeżyć, zarazem ją uwewnętrzniając i transcendując w kolejnych projektach. Fundamentalnej obcości innego nie przezwyciężam nigdy. Jest on stałym zagrożeniem dla mojej subiektywności i wolności, stałym niebezpieczeństwem, że „ucieknę” samemu sobie i że ucieknie mi mój świat. Jest tak, przynajmniej dla Sartre’a z *Bytu i nicości*, także wtedy, gdy inny mnie uznaje, gdy niby szanuje moją wolność, a ja uznaję jego. „Niby”, bo na gruncie tych założeń, tzn. traktując poważnie opisany przez Sartre’a rodzaj doświadczenia, szacunek dla wolności innego albo szacunek innego dla mojej wolności musi być w tym sensie pozorny, że nieuchronnie czyni z niej przedmiot dla mnie lub dla innego, a nigdy rzeczywiste doświadczenie wspólnoty i wspólnej wolności. Sartreowska wersja dialektyki panowania i niewoli nie ma – na tym poziomie – happy endu. Jestem albo podmiotem uprzedmiotawiającym innego i w ten sposób doraźnie redukującym jego obcość, albo przedmiotem dla niego, czyli podmiotem doświadczającym radykalnego skurczenia za sprawą obcej podmiotowości – *tertium non datur*.

U Levinasa inny – obcy – nie jest podmiotowością, która mnie uprzedmiotawia, lecz twarzą, która mnie wzywa. Na pewnym poziomie opis doświadczenia spotkania z innym przypomina opis Sartreowski. Inny jest obcą wolnością, nad którą nie mam władzy: „Z innym człowiekiem nie wiąże mnie ani relacja posiadania, ani jedność liczbowa, ani jedność pojęcia. Brak wspólnej ojczyzny sprawia, że Inny jest Obcym; obcym, który zakłóca moje «u siebie». Ale Obcy znaczy też wolny. W stosunku do niego nie mogę **móc**, nie mogę mieć żadnej władzy. Wymyka się on mojemu

panowaniu w istotny sposób, nawet jeżeli nim dysponuję. Nie mieści się w moim miejscu” (Levinas 1998, 26). Sens tej niemocy interpretowany jest jednak zupełnie inaczej. Inny, nad którym nie mam władzy, owszem, kwestionuje moją wolność, ale mi jej w ten sposób nie odbiera i nie przekształca w przedmiot-dla-siebie, lecz w odpowiedzialność. Zmusza mnie do tego, aby wychodząc z siebie i ze swojego świata, innemu odpowiedzieć, wycofując własne „ja”, ustawiając się w pozycji podrzędnej, uznając w innym – obcym – nauczyciela, wręcz mistrza, który zawiedzie mnie na nieznane drogi, a zarazem biedaka, który potrzebuje mojej pomocy, na początek zaś tego, abym go wysłuchał. W ten sposób wchodzę na „niezbadaną ziemię dobroci” (Levinas 1998, 297), a jednocześnie staję się podmiotem w nowym sensie: już nie ośrodkiem spontanicznych intencji, lecz tym, który został wezwany i „wybrany” do czynienia rzeczy wykraczających poza horyzont egologiczny, do czynienia dobra przez służenie bliźnim. Bliźni pozostają jednak na zawsze w zasadniczym sensie obcy nie tylko jako ci, którzy wyprowadzili „ja” z jego „u siebie”, ale i jako ci, z którymi podmiot, także w swoim nastawieniu moralnym, nigdy się nie połączy, którzy na zawsze pozostaną niedosiężną transcendencją.

Czy proponowana przez Levinasa etyka odpowiedzialności, nawet nieskończonej, rzeczywiście wymaga postrzegania innego jako obcego? Czy nie mają racji ci, którzy, jak w szczególności Paul Ricoeur, zwracają uwagę na to, że radykalna inność – obcość – innego wyklucza możliwość rzeczywistego z nim kontaktu, nawet możliwość usłyszenia jego głosu czy doświadczenia jego twarzy jako twarzy właśnie, a nie tylko fizjonomii (cf. Ricoeur 2003, 560–67)? Czy aby twierdzić, że inny człowiek nas do czegoś wzywa i obliguje, nie musimy przyznać, że od początku postrzegamy go jako byt do nas podobny, choć inny? Zarzuty czy zastrzeżenia tego rodzaju są bez wątplenia zasadne. Można zresztą twierdzić, że w grę wchodzi tu nieporozumienia na poziomie werbalnym. Levinas odrzuca kategorię podobieństwa, ale zachowuje i promuje kategorię pokrewieństwa: inny człowiek, ten obcy, nie jest do mnie podobny, ale jest moim bliźnim jako ze mną pokrewny, należący do „wspólnoty braci” (Levinas 1998, 254–55). Mimo wszystko problem nie wydaje się tylko językowy. Odrzucając rozumienie innego jako przynajmniej potencjalnego *alter ego*, Levinas chce podkreślić, że mimo całego pokrewieństwa ze mną i wszystkimi innymi każdy inny człowiek jest swego rodzaju nieskończonością i właśnie jako taki stanowi zarazem absolutną wyrwę w egologicznym doświadczeniu i wyzwanie moralne.

Co wynika z porównania myśli Sartre’a i Levinasa odnoszących się do doświadczenia obcości innego? Czy powinniśmy uznać, że zasadność tych fenomenologicznych opisów jest względna i w całości zależy od subiektywnej wrażliwości oraz różnych światopoglądowych założeń (ateistycznych w przypadku Sartre’a, religijnych

w przypadku Levinasa)? A może uznać, że się uzupełniają? Sądzę, że na abstrakcyjnym ontologiczno-metafizycznym poziomie każdy z nich w pewien sposób modeluje, konceptualizuje i absolutyzuje element dość powszechnego doświadczenia. Jest to w wymiarze empirycznym doświadczenie ambiwalentne: inny człowiek to niemal zawsze zarazem zagrożenie i wezwanie, źródło alienacji, ale też inspiracji do stawania się „lepszym podmiotem”.

Zadajmy inne pytanie. Czy doświadczenie obcości innego człowieka – już wszystko jedno, czy frustrujące, czy wyzwalające – jest rzeczywiście doświadczeniem fundamentalnym, fenomenologicznie „ejdetycznym”? Można wszak podejrzewać, że obcość deklarowana jako ontologiczna czy metafizyczna jest w gruncie rzeczy pochodna wobec stosunków międzyludzkich o charakterze empirycznym i w szerokim sensie politycznym. Że inny człowiek nie jest doświadczany jako obcy dlatego, że taki „z istoty” jest, lecz dlatego, że jego obcość została ideologicznie i politycznie skonstruowana.

Zarówno Sartre, jak Levinas powyższych pytań nie formułowali wprost, ale najwyraźniej z nimi się borykali, każdy na swój sposób. Sartre w swoim marksizującym okresie powojennym, zwłaszcza na etapie *Krytyki dialektycznego rozumu*, zrewidował wcześniejsze koncepcje, przyjmując założenie, że konflikt wolności, alienacja za sprawą innych ludzi i samo doświadczenie ich obcości to rzecz historycznie przygodna, związana ostatecznie z niedostatkiem dóbr oraz jednostkową i grupową rywalizacją o dostęp do nich. Ten problem dałoby się *de iure* rozwiązać w socjalistycznym/komunistycznym społeczeństwie bezklasowym, w którym uniwersalne „my” zastąpiłoby rywalizację między różnymi „ja” i między poszczególnymi grupami/klasami. Chociaż i na tym etapie refleksji Sartre grzeszył pesymizmem – uważa lektura *Critique de la raison dialectique* prowadzi do wniosku, że to, co możliwe i pożądane *de iure*, nigdy nie stanie się faktem: sama bezwładność bytu przeciwstawia się marzeniom o uniwersalnym „królestwie wolności”¹ – to nawet jeśli zniesienie konfliktów i obcości innego pozostaje jedynie ideą regulatywną, ich fundamentalny, ontologiczny charakter zostaje przez późnego Sartre’a zakwestionowany. Ludzie w większości są sobie obcy i pewnie na zawsze pozostaną, ale „z istoty” nie muszą – to znacząca zmiana.

Levinas z problemem empirii i polityki radził sobie w sposób zgoła odwrotny. Nigdy nie zrewiduje poglądu, że inny człowiek jest fundamentalnie, metafizycznie obcy. Przyjmie natomiast, że właśnie w sferze polityki tę obcość nieuchronnie się redukuje, a w końcu uzna – i to jest zasadnicza zmiana – że do pewnego stopnia trzeba ją tam redukować w imię samej etyki. Polityka, państwo, prawo – to obszary całości, w ramach której nie ma nic naprawdę innego i obcego, bo wszystkie elementy

1 Pisałam o tym obszernie w innym miejscu (Kowalska 1997).

są tu porównywalne i zastępowalne. Dlatego w pierwszym przybliżeniu polityka jest niemoralna. Nie uznaje ani subiektywności „ja”, ani subiektywności innego, wszystkich podporządkowuje „tyraniu ogólności”. Jednak w drugim przybliżeniu ta ogólność okazuje się mieć dobre strony także z perspektywy moralnej. *Sui generis* mediatorem między obcymi sobie jednostkowymi subiektywnościami, między „ja” i „drugim”, jest „trzeci” jako inny nie tylko wobec „mnie”, ale i wobec „drugiego”. Drugiego i trzeciego, przyznaje Levinas, można a wręcz trzeba porównywać, tym samym redukując ich obcość wobec siebie nawzajem, ale i wobec „ja”. Sama wielość innych sprawia, że mimo ich metafizycznej obcości trzeba ich traktować jako równoważnych i w imię samej etyki zrównywać ich wzajemne prawa. Dobra polityka powinna służyć właśnie takiemu zrównaniu praw wielu, *de iure* wszystkich innych. Zła opiera się na dominacji jednych nad innymi wskutek pierwotnego egoizmu, pomijającego moralne wyzwanie².

Zarówno późny Sartre, jak i późny Levinas przyznają, każdy na swój sposób, że ontologiczna czy metafizyczna obcość innego jako innego stanowi pewną abstrakcję, która w wymiarze empirycznym, to jest na poziomie konkretnych, społecznych, historycznych i politycznych relacji międzyludzkich, przybiera formy zarazem względne i znacznie bardziej złożone. Mimo dzielącej ich obcości ludzie mogą uznawać się za wspólnotę równych, przyznawać sobie jednakowe prawa i wspomagają się w ramach solidarności, chociaż historyczna norma jest inna, bo na ogół ze sobą rywalizują, zamykając się we własnych tożsamościach i odrzucając innych, w najlepszym razie jednocząc się tylko w ramach ograniczonych wspólnot: jakichś „my” przeciwko jakimś „onym”.

Przyjrzyjmy się więc pokrótce, w jaki sposób obcość funkcjonuje już nie jako kategoria ontologiczna czy metafizyczna, lecz jako zjawisko empiryczne: psychologiczne, społeczne, a przede wszystkim polityczne – wciąż pozostając w rejestrze analizy filozoficznej, tyle że już bez pretensji transcendentalnych.

3. Polityczna konstrukcja obcości

Na poziomie empirycznym obcość nigdy nie jest całkowita czy absolutna w sensie, jaki nadawał temu określeniu Levinas czy nawet młody Sartre. Nie dotyczy relacji między abstrakcyjnie ujmowanymi jednostkowymi podmiotami, lecz między podmiotami określonymi przez całe swoje uspołecznienie, przez – jak ujmują to socjologowie – socjalizację pierwotną i wtórną, zatem zawsze już uczestniczącymi

2 O swoistej dialektyce etyki i polityki w myśli Levinasa pisałam w artykule *Lévinasa idea sprawiedliwości: od etyki do polityki i z powrotem* (Kowalska 2006).

w jakiejś tożsamości zbiorowej, w szerokim sensie kulturowej: językowej, narodowej, religijnej, klasowej, ideologicznej. Obcość innego człowieka jest na tym poziomie doświadczana nie jako obcość innego podmiotu w ogóle, lecz jako jego obcość pod konkretnym względem. Obcym jest ten, kto wygląda inaczej, zachowuje się inaczej, mówi inaczej i niezrozumiale, jakby wcale nie mówił (jest „Niemcem”), wierzy w innych bogów lub nie wierzy w żadnych, wyznaje niepojęte poglądy... Pojęcie obcości pozostaje jednak o tyle zasadne, że nawet gdy jest to obcość tylko pod pewnym względem, jej doświadczenie może prowadzić do całkowitego odrzucenia podmiotowości innego, uniemożliwić postrzegania go jako *alter ego*. Podobno w wielu archaicznych plemionach odpowiednik terminu „człowiek” rezerwowano tylko dla członków własnej wspólnoty. Łatwiej było zantropomorfizować zwierzę czy roślinę, niż dostrzec człowieczeństwo przedstawiciela obcego plemienia. Dla starożytnych Greków nie-Grecy to barbarzyńcy: wprawdzie ludzie, ale w jakimś innym sensie. Dla kolonizatorów Ameryki Indianie to najpierw istoty bez duszy – na gruncie refleksji filozoficzno-teologicznej trzeba było Las Casasa, aby to przekonanie zaczęło się zmieniać. Podobnie Czarni sprowadzani w charakterze niewolników. Również w obrębie samych społeczeństw zachodnich, zwłaszcza w czasach przeddemokratycznych, podziały społeczne były tak głębokie, że – jak zauważył Alexis de Tocqueville – członkowie różnych „kast” ledwie uznawali się wzajemnie za ludzi: „W społeczeństwie arystokratycznym każda kasta ma swoje odmienne uczucia, poglądy, uprawnienia, obyczaje, swoje własne życie. Dlatego tworzący ją ludzie nie są podobni do wszystkich innych: myślą i czują inaczej niż pozostali i zaledwie uważają się za przedstawicieli jednego ludzkiego rodzaju. Nie potrafią więc zrozumieć cudzych doświadczeń ani nie mogą osądzać innych wedle siebie (Tocqueville 1996, 177). Tym bardziej w naszej części Europy, gdzie kondycja chłopca pańszczyźnianego przez stulecia skazywała go na status podczłowieka. Dla nazistów podludźmi byli przede wszystkim Żydzi, ale także inne „niearyjskie” rasy, mniejszości seksualne i ludzie psychicznie chorzy. Jak pokazał swego czasu Foucault (1987), poczucie obcości wobec szaleńców nawet wzrosło w czasach nowożytnych za sprawą rozwoju pewnego rodzaju racjonalizmu. W czasach całkiem współczesnych nierzadkie, przynajmniej po stronie skrajnej prawicy, jest odczłowieczanie muzułmanów. I tak dalej. Idea jednego człowieczeństwa, wspólnego różnym rasom, narodom, religiom, orientacjom, niezależnego od stanu zdrowia i wyznawanych poglądów, kształtowała się historycznie bardzo powoli, co i rusz, mimo przełomu, jakim były uniwersalistyczne idee oświecenia, rozbijając się o kolejne rafy. W rzeczywistości wciąż nie jest ukształtowana ani tym bardziej powszechnie akceptowana. Ludzie pod różnymi względami pozostają sobie tak obcy, to znaczą tak intensywnie doświadczają

w relacjach ze sobą (często tylko wyobrażonych) poczucia empirycznej obcości, że idea ogólnoludzkiej wspólnoty pozostaje abstrakcją.

Już powyższy sumaryczny przegląd przykładów historycznych pokazuje, że przyczyny doświadczenia obcości są do pewnego stopnia niezależne, w większej części jednak zależne od intencjonalnych ludzkich działań. Niezależne o tyle, o ile wyjściowa różnorodność kultur, języków, wierzeń itd., tym bardziej kolorów skóry, jest już czymś zawsze zastanym. Żaden podmiot, jednostkowy czy zbiorowy, tej różnorodności nie projektuje. Ale już przekształcenie różnicy w obcość można uznać za zabieg intencjonalny, wręcz rodzaj konstrukcji. Nawet jeśli w znakomitej większości przypadków chodzi o intencjonalność w tym sensie anonimową, że nie ma ona łatwo dającego się wskazać autora ani źródła w jednostkowym doświadczeniu. To nie jednostkowy kolonizator postrzegał Indian czy Czarnych jako bezduszne zwierzęta ani jednostkowy pan szlachcic nie decydował, aby w taki sposób postrzegać chłopą pańszczyźnianego, ani jednostkowy Niemiec z lat 40. XX w., aby tak widzieć Żydów. Jednostkowe doświadczenia i intencje wyłamywały się tu z „ogólnej tendencji”. Przeciętna indywidualna intencjonalność była już uwarunkowana, by nie rzecz ukształtowana (choć z pewnością nie bezwzględnie zdeterminowana) przez intencjonalność „wspólną”, zbiorową, w istocie rozmytą czy rozproszoną. Wprawdzie zawsze można wskazać głównych odpowiedzialnych za pewną konstrukcję obcości, głównych ideologów i konkretnych polityków, ale i oni nie czerpali swoich pomysłów ze społecznej próżni, a ich sukces wskazuje na rodzaj „społecznego zapotrzebowania”. Mamy tu więc do czynienia z uwarunkowaniami o charakterze strukturalnym wykraczającym poza czyjąkolwiek intencjonalność jednostkową. Te strukturalne uwarunkowania nie miałyby jednak same przez się mocy, gdyby nie były przejmowane, wspierane i wzmacniane przez podmiotowe wyobrażenia. W ogóle by nie powstały, gdyby nie powszechna subiektywna skłonność do tworzenia określonej tożsamości i, korelatywnie, do przekształcania konkretnych różnic w obcość, w różnicę bez wspólnego mianownika.

Ten anonimowo-strukturalny, ale także subiektywny i intencjonalny proces przekształcania konkretnych różnic w obcość nazwijmy politycznym konstruowaniem obcości. Politycznym w najszerszym sensie, to jest w takim, w jakim każda relacja społeczna, a nie tylko działalność wąsko rozumianej władzy, ma znaczenie polityczne. Działania wąsko rozumianej władzy mogą to znaczenie wzmacniać i często rzeczywiście to robią (np. w sytuacji, gdy rozsiany i niewyraźny lęk przed imigrantami i uchodźcami przekształcają w obronę zarazem społecznego bezpieczeństwa i „narodowej tożsamości”, rysując obraz innych jako prawdziwie obcych i co więcej – wrogich), ale same przez się nie wyczerpują znaczenia tego, czym jest

polityczna konstrukcja obcości. W jakimś stopniu tylko odpowiadają na subiektywną, jednostkową i zbiorową skłonność do postrzegania konkretnych różnic jako nieprzekraczalnych przepaści i, przede wszystkim, jako zagrożenia.

Dodajmy gwoli ścisłości, że obcość – różnica bez wspólnego mianownika – nie musi być postrzegana w kategoriach niebezpieczeństwa i wrogości. Obcy może być po prostu obojętny, niezauważalny, nieobecny w polu uwagi – i może właśnie wtedy jest obcy w najmocniejszym sensie³. Dla większości mieszkańców świata Zachodu w takim właśnie sensie obcy są np. mieszkańcy Afryki i innych odległych części świata – dopóki pozostają „u siebie” i nie przychodzą do „nas”. Można im nawet okazjonalnie współczuć, ale w zasadzie nie budzą żywszych reakcji. Doświadczenie obcości jako obojętności zasługiwałoby na osobną analizę. Z interesującego mnie punktu widzenia ważniejsze jest jednak społeczne doświadczanie obcości jako relacji, nie zaś faktycznego braku relacji, którego wyrazem jest obojętność. W porządku empiryczno-politycznym doświadczanie innego jako obcego to postrzeganie go przede wszystkim w kategoriach zagrożenia i wroga. Albo, choć to w żadnym razie się nie wyklucza, postrzeganie go jako nieczłowieka, półczłowieka, podczłowieka. Redukcja innego do statusu bytu podrzędnego stanowi najpewniej tylko drugą stronę postrzegania go jako niebezpieczeństwa (co w abstrakcyjny sposób oddaje ontologiczna analiza bytu-dla-innego w wersji Sartre’a, zgodnie z którą odpowiedzią na zagrożenie, jakim jest inny, jest jego uprzedmiotowienie).

Część warunków, na gruncie których dochodzi do politycznej konstrukcji obcości, ma charakter w tym sensie pozahistoryczny, że sięgający niepamiętnych początków ludzkich dziejów i całej ewolucji. Różne rasy, plemiona i kultury zróżnicowały się w czasach, których żadna zapisana, tym bardziej zapisana w tekstach Zachodu historia nie ogarnia, i żeby mieć o tym jakąkolwiek wiedzę, trzeba sięgać do badań archeologicznych, paleontologicznych, geograficznych, a w końcu biologicznych. Bardzo możliwe, że cała ludzkość miała swój początek w Afryce, ale w kulturowej i jako tako pamiętanej, bo przekazywanej z pokolenia na pokolenie ludzkiej historii ta wspólnota pochodzenia kompletnie już się zatarła, w praktyce tak samo jak pamięć o wspólnym pochodzeniu od hominidów należących do grupy naczelnych, ze wspólnego oceanu czy wspólnej „zupy białkowej”. Jedność biologiczna została tak dawno przytłumiona przez zróżnicowanie ewolucyjne, a zwłaszcza przez różnice kulturowe, że dla większości jest w najlepszym razie abstrakcyjną daną, nieznajdującą potwierdzenia w bezpośrednim doświadczeniu różnic, które stają się podstawą dla konstruowania obcości.

3 Tego, jak pamiętamy, choć w innym problemowym kontekście, dotyczyła część zastrzeżeń Paula Ricoeura wobec Levinasowskiej idei obcości innego człowieka: gdybyśmy rzeczywiście nie miał wspólnej miary z innym, po prostu bym go nie dostrzegal – przyp. Aut.

Część warunków ma jednak charakter w tym sensie historyczny, że dzięki znajomości historii rozumianej już jako historia kultur możemy prześledzić, w jaki sposób pewna ludzka zbiorowość ustanawiała inną jako obcą i wrogą. Dobrze to pokazuje historia powstawania różnych państw, religii, a także systemów gospodarczych i politycznych opartych na rozdzielaniu grup społecznych w taki sposób, że stawały się sobie obce. Wojny plemienne, międzypaństwowe i religijne, walki klasowe, wreszcie wszelkie konflikty polityczno-ideologiczne, dzielące ludzi na wrogie obozy – to różne odsłony tej historii społecznego i politycznego konstruowania obcości.

Czy istnieje jakiś podstawowy powód tych konstrukcji? Jakaś ogólna zasada, do której rozmaite konflikty związane z postrzeganiem innego jako obcego i wroga dałyby się sprowadzić? Nie zasada ontologiczna, jak u młodego Sartre'a, lecz historycznie przygodna, choć stała, a może nawet nieusuwalna w skończonej przyszłości? Jak wiadomo, według Marksa podstawą czy zasadą wszelkich konfliktowych relacji społecznych – bazą, zgodnie z marksistowską terminologią – są stosunki produkcji związane z określonym stopniem rozwoju sił wytwórczych. To zatem, najprościej rzecz ujmując, podział pracy, a następnie i przede wszystkim podział własności środków produkcji, zawsze nierówny, zawsze, choć na różne historyczne sposoby czyniący z jednych klasę panującą, a z innych klasę podporządkowaną, leżałby u źródeł wszelkich antagonizmów, a w konsekwencji (choć nie jest to już język Marksowski) postrzegania innych, panujących lub podporządkowywanych, jako zasadniczo obcych. W ten sposób należałoby wyjaśniać nie tylko podziały klasowe w ramach jednego państwa, ale konflikty między państwami, wojny religijne, podboje i stosunki kolonialne, a nawet wszelkie konflikty światopoglądowe. Doświadczenie empirycznej obcości byłoby z tej perspektywy pochodną władzy ekonomicznej, jaką w związku z koniecznością obrabiania materii dla ludzkich potrzeb, zatem pracy, jedni uzyskują nad innymi. Ta teoria, chociaż heurystycznie płodna i pod wieloma względami przekonująca, zwłaszcza w wersji strywalizowanej, razi redukcjonizmem. Można zasadnie dowodzić, że ani wojny religijne, ani konflikty o charakterze nacjonalistycznym, ani tym bardziej współczesne konflikty światopoglądowe (jak spór o dopuszczalność aborcji) nie dają się naprawdę wywieść z konfliktów ekonomicznych i nie stanowią tylko „konfliktów zastępczych” czy ideologicznej zasłony dymnej skrywającej rzeczywiste podziały społeczne.

Alternatywny sposób wyjaśnienia empirycznych podziałów na swoich i obcych-wrogów zaproponował Carl Schmitt. Tym razem jako źródło wskazana została sama natura polityczności. Podział na nas i obcych-wrogów byłby pierwotnym i koniecznym gestem ustanawiania się każdej wspólnoty politycznej, drugą stroną

zawiązywania pozytywnych, przyjaznych więzi w obrębie „my”. Komentując myśl Schmitta, Paul Hirst streszcza tę koncepcję tak:

W *Pojęciu polityczności* Schmitt przekonuje, że *differentia specifica* polityczności jest relacja przyjaciół–wrogów, odróżniająca ją od innych sfer życia, takich jak religia czy ekonomia. Polityczność pojawia się wtedy, gdy odmienne grupy wchodzą ze sobą we wrogie relacje. Każda z nich określa pozostałe jako wrogów, nieprzejednanych przeciwników, z którymi trzeba walczyć i – jeśli to możliwe – zniszczyć ich. Tego rodzaju relacje cechuje egzystencjalna logika unieważniająca wszelkie przyczyny, które mogły doprowadzić grupy do tego stanu. Każda grupa staje teraz naprzeciwko swojego wroga i musi wziąć pod uwagę fakt, że „każde przeciwieństwo religijne, moralne, ekonomiczne, etniczne lub jakiegokolwiek inne przekształca się ostatecznie w przeciwieństwo polityczne, o ile jest dostatecznie silne, by faktycznie podzielić ludzi na przyjaciół i wrogów” (Hirst 2011, 15).

W gruncie rzeczy można Schmittowskie ujęcie uznać nie tyle za alternatywne wobec Marksowskiego i marksistowskiego, ile za operujące inną, bo szeroką kategorią polityczności. Z tej perspektywy czynniki ekonomiczne, podobnie jak religijne i w ogóle ideologiczne, nie są wtórne wobec tego, co polityczne, lecz stanowią, a przynajmniej mogą stanowić jego momenty, to znaczy mogą się „upolitycznić”, nabrać znaczenia politycznego i dopiero jako takie pełnić funkcję dzielącą, ustanawiającą przyjaciół i wrogów, swoich i obcych. Tak rozumiana koncepcja Schmitta lepiej odpowiada proponowanemu tu przeze mnie pojęciu politycznego konstytuowania obcości, nie wykluczając znaczenia hipotezy marksistowskiej, ale zarazem ją precyzując i komplikując. Wynika z niej bowiem tyle – z czym zgodziłby się przecież i Marks – że podziały klasowe dopiero wtedy stają się podziałami na przyjaciół i wrogów albo swoich i obcych, gdy zostają uświadomione, gdy „klasa w sobie” staje się „klasą dla siebie”, stając się klasą już nie tylko społeczną, ale właśnie polityczną. Komplikacja, na którą zapewne również zgodziłby się Marks, a na pewno jego „niewulgarni” kontynuatorzy w tzw. zachodnim marksizmie, polega zaś na tym, że również czynniki należące do „nadbudowy”, w szczególności religia, mogą uzyskać pełnoprawne znaczenie polityczne, korzystając z przynajmniej względnej niezależności względem ekonomicznej „bazy”. Jeżeli jednak tak to zinterpretujemy, wypływa z tego jeszcze jeden wniosek, mianowicie że żaden czynnik rozważany osobno – ekonomiczny czy religijny, etniczny, rasowy czy światopoglądowo-moralny – nie jest w „naturalny”, historycznie uprzywilejowany sposób pierwotny ani najważniejszy w politycznym konstruowaniu obcości. To, czy za obcego i wroga uznamy raczej innowiercę, czy przedstawiciela innej klasy społecznej, człowieka o innym kolorze skóry, przed-

stawiciela innego narodu, mniejszości etnicznej lub seksualnej itd., jest sprawą historycznie przygodną. Linie dzielące ludzi na przyjaciół i wrogów, swoich i obcych zmieniają się, sprawiając, że różne podziały czasem się pokrywają, a czasem się rozchodzą, najczęściej zaś tworzą skomplikowaną i niejednoznaczną sieć, w której wróg pod jednym względem może stać się przyjacielem pod innym względem, ktoś obcy w jednym wymiarze stać się „swojski” w innym wymiarze. Jeżeli tak jest – a sądzę, że jest – pokazuje to, w jak wielkim stopniu obcość na empirycznym poziomie jest politycznie konstruowana. Oczywiście nigdy w sposób subiektywnie dowolny, zawsze na gruncie tego, co już zastane i przynajmniej w rozproszony sposób doświadczane jako inne, nieswoje. Ale przekształcenie „nieswojości” w obcość i wrogość, choćby tylko doraźną i niewykluczającą włączenia do wspólnoty na innym poziomie, jest zawsze związane z intencjonalnym działaniem, z pozycjonowaniem się wobec innego jako obcego i wroga, choćby tylko pod pewnym względem.

Takie właśnie lekcje zdaje się ze Schmitta wyciągać Chantal Mouffe (2005; 2008; 2015; Mouffe, Laclau 2007). Dystansując się od jego zbyt twardo antagonistycznej (mówiąc wprost: faszyzującej) koncepcji koniecznego politycznego podziału na przyjaciół i wrogów, swoich i obcych, zgadza się z tezą, że polityka zakłada takie podziały, a nawet ich wymaga, choć należałoby je ująć w cywilizowane ramy prawne liberalnej demokracji. Ramy te pozwalają postrzegać innego już nie jako wroga, którego należy zniszczyć, lecz jako przeciwnika, z którym można i trzeba walczyć w sposób pokojowy. Niewątpliwie pociąga to za sobą (powinno pociągać) redukcję jego obcości. Zarazem jednak – sądzi Mouffe – w demokracji konieczna jest nieprzezwycięzalna różnica, taka, której nie zasypuje, a raczej nie zamazuje żaden konsensus. W tym punkcie poglądy belgijskiej filozofki wyraźnie zbliżają się do teorii poststrukturalistycznych, w szczególności do antykonsensualistycznej myśli Lyotarda. Podobnie jak on, Mouffe uważa, że konsensus jest zawsze zwodniczy, zawsze przykrywa jakieś niewyratytułowane interesy, krzywdy i racje. Podobnie sądzi, że trzeba je artykułować wbrew konsensusowi, a nawet wprost tworzyć warunki dla ich artykulacji – na tym właśnie polega robienie polityki. Zarazem jednak inaczej niż on sądzi, że te artykulacje nie mogą być po prostu różne i w swoich różnicach rozproszone, że przeciwnie z tego rozproszenia należy tworzyć pewną jedność, „łańcuch ekwiwalencji”, to znaczy zbierać różne, niejednorodne i niepowiązane ze sobą głosy (np. źle opłacanych pracowników i mniejszości seksualnych albo imigrantów i kobiet), aby w sumie stworzyć z nich alternatywę dla aktualnie obowiązującego konsensusu i zbudować na tej podstawie nową, alternatywną hegemonię (lewicową przeciwko prawicowej, socjalistyczną przeciwko neoliberalnej). W ten

sposób redukuje się *de iure* różnice między owymi niepowiązаныmi w punkcie wyjścia interesami, krzywdami i racjami, ale wytwarza się nowy, ogólniejszy podział między zwolennikami aktualnej hegemonii a jej przeciwnikami. Gdy na tę koncepcję spojrzeć z interesującej mnie perspektywy, widać, że postuluje ona zarazem stałe redukowanie i stałe wytwarzanie podziału na swoich i obcych, przyjaciół i wrogów, niechby tylko przeciwników, ale konstytuowanych jako ci, z którymi „my” nie mamy wspólnego mianownika – poza uznaniem ogólnych ram demokracji. Cóż jednak, jeśli przeciwnik nie respektuje zasad demokracji i tym samym staje się wprost śmiertelnym wrogiem? Na to pytanie Mouffe nie ma dobrej odpowiedzi. Stwierdza tylko, że wrogość, zgodnie z założeniami Schmitta, jest zawsze możliwa, stanowi nawet prepolityczną, emocjonalną bazę wszelkiej polityki i tylko wielkim cywilizacyjnym wysiłkiem można ten wrogi antagonizm przekształcić w demokratyczny „agonizm”. W proponowanej przez nią filozofii politycznej obcość ma status ambiwalentny i jest, by tak rzec, ruchoma: zawsze istnieje w postaci przynajmniej utajonej wrogości, zawsze może wybuchnąć między dotąd współistniejącymi różnicami, ale też zawsze może zostać zredukowana w ramach tymczasowej hegemonii lub przygotowywanej alternatywy. W każdym razie nie można jej przewyciężyć raz na zawsze, dopóki człowiek jest zwierzęciem politycznym.

Przyjmując, że rzeczy mają się z grubsza tak, jak to ujmuje Chantal Mouffe, albo tak, jak ujmuje to moja jej myśli sumaryczna interpretacja, zapytajmy z pozoru naiwnie: to dobrze czy źle? Czy z etycznego punktu widzenia polityczne konstruowanie obcości jest przekleństwem, dobrodziejstwem, czy może jednym i drugim?

4. Obcość jako problem moralny

Wróćmy do Levinasa. Jak pamiętamy, doświadczenie obcości innego człowieka jest według niego źródłem moralności. Chodzi tam jednak o obcość metafizyczną, niezależną od jakichkolwiek empirycznych cech innego jako „twarzy”. W tym sensie mój bliski sąsiad, współplemiennik, mówiący tym samym językiem co ja, należący do tej samej kultury, a nawet mający takie same lub bardzo zbliżone poglądy na wiele spraw, jest tak samo metafizycznie obcy jak obcokrajowiec, innowierca, człowiek innej rasy albo wróg ideologiczny. Ktoś empirycznie do mnie podobny pozostaje obcy jako subiektywność, którą nie jestem i nigdy się nie stanę i która właśnie dlatego wyprowadza mnie – w każdym razie może i powinna wyprowadzić – z „pierwotnego egoizmu” w obszar relacji społecznych i bycia-dla-innego rozumianego jako poczucie powinności, zadłużenia i odpowiedzialności. Trzeba przyznać, że w etyce czy filozofii moralnej taki sposób pojmowania roli doświadczenia obcości dla kształtowania się

podmiotu moralnego jest czymś wyjątkowym. Od Arystotelesa przez myśl chrześcijańską, Kanta i Hegla po współczesnych utylitarystów – przy wszystkich różnicach między nimi – zachowania moralnie pożądane wiązano, i na ogół nadal się wiąże, z uznaniem zasadniczego podobieństwa i symetrii między partnerami relacji. Innego człowieka szanuję, nie wyrządzam mu krzywdy, pomagam mu, a nawet mogę się dla niego poświęcić dlatego, że jest w istotnym sensie taki sam jak ja, i dlatego, że mogę od niego oczekiwać symetrycznej postawy (w zamian za poświęcenie przynajmniej równoważając je wdzięczności). Pomijając filozofię, przekonanie o zasadniczej symetrii między ja i innym zawarte jest w „złotej regule”, którą można odkryć we wszystkich wielkich religiach. Maksyma: „Nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe” zakłada nie tylko równoważność „ja” i innego, ale także możliwość i zasadność wnioskowania o tym, czego chce lub nie chce inny, oraz o tym, co wolno lub czego nie wolno mu uczynić, z tego, czego chcę ja i co dopuszczam w odniesieniu do siebie. Jeżeli takie wnioskowanie (lub taka empatia oparta na przynajmniej częściowym utożsamianiu się z innym) jest niemożliwe ze względu na radykalną obcość innego, moralność wydaje się niemożliwa. Z tej perspektywy Levinasowska waloryzacja obcości innego stawia etykę dosłownie na głowie, odwracając jej podstawowe, choćby milczące założenia.

Konsekwencje myśli Levinasa są, a przynajmniej wydają się jeszcze bardziej paradoksalne, gdy waloryzowaną przez niego obcość zechcemy rozumieć już nie metafizycznie, lecz empirycznie, jako obcość określoną cechami kulturowymi, rasowymi, klasowymi etc. W istocie tak właśnie Levinasa nierzadko rozumiano w ramach *cultural studies* o moralistycznym zacięciu. Czarnego, Indianina, ino-wiercę, homoseksualistę itd. należy szanować nie dlatego, że jest do mnie czy nas w istotnym sensie podobny, lecz właśnie dlatego, że jest inny, obcy, niedostępny i niezrozumiały w swojej kulturowej odrębności. Taka ekstrapolacja myśli Levinasa na poziom empiryczny opiera się jednak na zasadniczym nieporozumieniu, a nawet całkowitej dezinterpretacji tego, o co w tej myśli chodzi. Z całą pewnością nie może ona służyć do uzasadnienia „polityk tożsamości”, w ramach których inność innego – podobnie jak moja własna – zostaje sprowadzona do jakiejś cechy empirycznej. Z całą pewnością nie chodzi również o to, aby ludzie o różnych cechach zostali, jak ujmował to Foucault w swoich analizach współczesnej wiedzy-władzy, „przyszpileni do swojej pojedynczości” (Foucault 1993, 230), a w gruncie rzeczy do pewnej kategorii (Czarny, kobieta, homoseksualista...). Żaden Czarny nie jest tylko Czarnym, żaden muzułmanin tylko muzułmaninem, żaden homoseksualista tylko homoseksualistą – nawet jeżeli niektórzy z nich sami uznali te swoje empiryczne cechy za zasadnicze i konstytutywne dla ich tożsamości. W gruncie rzeczy w przypad-

ku polityki tożsamości mamy do czynienia z sytuacją opisywaną nie przez Levinasa, lecz przez Sartre'a, to znaczy z uprzedmiotowieniem innego przez przypisanie mu pewnej własności, czego następstwem może być – i często jest – uwewnętrznienie owej własności przez sam podmiot i utożsamienie się z nią do tego stopnia, że staje się ona jego dobrowolnym znakiem rozpoznawczym, a nawet bojowym sztandarem. Sprowadzanie inności innego do określonej tożsamości empirycznej (i samosprowadzanie się do niej zainteresowanych podmiotów) stanowi w istocie dokładną odwrotność tego, co chciał przekazać Levinas. Aby dostrzec całą absurdalność takich redukcji, wystarczy odwrócić albo po prostu uogólnić tożsamościowe wektory. Jeżeli Czarny zasługuje na szacunek dlatego, że jest Czarny, to Biały dlatego, że jest Biały, heteroseksualny mężczyzna dlatego, że jest heteroseksualnym mężczyzną, typ „macho” dlatego, że jest macho, gbur dlatego, że jest gbur, ignorant dlatego, że jest ignorantem itd. Oznacza to tak daleko posuniętą tolerancję dla empirycznie określonej inności, że kończy się (przynajmniej *in abstracto*, miejmy nadzieję, że to jeszcze nie rzeczywistość) całkowitym moralnym relatywizmem. W końcu czemu nie szanować inności nazisty jako nazisty albo mordercy jako mordercy?

Powtórzmy jeszcze raz: z myśli Levinasa nic takiego nie wynika. Nie znaczy to, że w ogóle nic z niej nie wynika dla sposobu, w jaki można nadawać empiryczny sens jego metafizycznym i etycznym rozważaniom. Jak pisałam wyżej, kluczowe znaczenie dla rozumienia relacji między etyką i polityką, a zatem i sferą historycznej i społecznej empirii, ma tutaj kategoria „trzeciego”. Porównanie „drugiego” z „trzecim”, a ściślej: sposobu, w jaki „drugi” traktuje „trzeciego”, staje się źródłem sądów moralnych wykraczających poza jednostronne zobowiązanie „ja” wobec „drugiego”. Gdy „drugi” prześladowuje „trzeciego”, moralny obowiązek „ja” polega na tym, by go przed tym powstrzymać – nawet siłą⁴. To bardzo jasna dyrektywa moralna. W sumie sprowadza się do tego, że trzeba zawsze bronić słabszych, rzeczywistych, a nawet tylko możliwych ofiar. Dlatego parasynonimami innego-obcego są u Levinasa biblijna Sierota i Wdowa, ale także komunistyczny Proletariusz. Na pewnym poziomie każdy, nawet ktoś, komu z pozoru niczego nie brakuje, nawet ktoś, kto staje się moim prześladowcą, jest sierotą i proletariuszem – obcym zasługującym na to, by go wysłuchać i mu odpowiedzieć, opuszczając własne „u siebie”. Ale gdy ów ktoś krzywdzi „trzeciego”, sytuacja moralna zmienia się zasadniczo: moralnym obowiązkiem nie jest już słuchanie go, lecz sprzeciwienie się krzywdzie, jaką wyrządza innym. W porządku empirycznym znaczy to tyle, że Czarnego (Żyda, muzułmanina, homoseksualistę) szanuję i bronię nie dlatego, że jest Czarnym (Żydem, muzułmaninem, homoseksu-

4 „(...) tylko przemoc, jakiej doświadcza trzeci, usprawiedliwia powstrzymanie przemocą przemocę stosowanej przez drugiego” (Levinas 1994, 150).

alistą), lecz dlatego i tylko o tyle, o ile jest czyjąś ofiarą. Na wszelki wypadek dodajmy, że nie chodzi też o występowanie w obronie słabości jako słabości ani tym bardziej w jej imię. Ofiar należy bronić dlatego, że są ofiarami, ale w żadnym razie nie po to, aby je utrzymać w pozycji ofiar – przeciwnie, po to, aby je z tej pozycji wydobyć. A gdy te same eksofiary staną się czyimiś prześladowcami, trzeba je powstrzymać, także siłą, niezależnie od ich cech empirycznych i niezależnie od tego, jak bardzo same były kiedyś prześladowane. Trzeba więc walczyć z islamskimi terrorystami niezależnie od tego, jak bardzo uzasadnione jest poczucie krzywdy w społecznościach muzułmańskich, trzeba zwalczać tak samo biały, jak czarny rasizm, trzeba przeciwstawiać się tak samo palestyńskiej, jak izraelskiej przemocy, trzeba bronić robotników przed kapitalistycznym wyzyskiem (Levinas, dodajmy na marginesie, bo jest to fakt mało znany, sympatyzował z ideą komunizmu), ale także przedsiębiorców przed nieuzasadnioną przemocą itd. – takie, jak sądzę, wnioski wypływają z poprawnie interpretowanej etyki Levinasa przeniesionej na poziom empiryczno-polityczny. Wprawdzie sam autor *Inaczej niż być* takich tez nigdzie wprost nie formułuje, twierdzą jednak, że całkiem jasno wynikają one z jego filozoficznych ustaleń. Chociaż więc na pewnym poziomie jego myśl „stawia etykę na głowie”, zachowuje zarazem wszystkie cechy etyki uniwersalistycznej, w żadnym razie nie dając pretekstu ani do moralnego relatywizmu, ani do moralności kwietystycznej czy całkowicie spersonalizowanej, oderwanej od realiów i konfliktów politycznych. Ani do wiktylizacji polegającej na stałym utożsamianiu się z jakimiś krzywdami i znajdowaniu w nich alibi dla partykularnych przywilejów, roszczeń i przemocy.

Jak jednak to wszystko ma się do tego, co w poprzednim podrozdziale nazwałam politycznym konstruowaniem obcości? Czy opisywana przez Levinasa obcość, której doświadczenie umożliwia postawę moralną, i obcość konstruowana politycznie jako wrogość nie są zupełnie różnymi sprawami, zupełnie różnymi sensami obcości? Oczywiście są. Można więc mieć uzasadnione wątpliwości, czy jedno lub drugie użycie terminu nie jest nadużyciem, prowadząc do niepotrzebnej ekwiwokacji. Jeśli nie u samego Levinasa, bo on o obcości konstruowanej politycznie nic wprost nie pisze, to w moich rozważaniach, zestawiających ze sobą tak odmienne sensory pojęcia. Cóż, ta dwuznaczność jest moim zdaniem filozoficznie i moralnie interesująca. Nie jest też dowolna czy przypadkowa, bo w obu sensach zostaje zachowany najbardziej formalny element znaczenia obcości jako „różnicy bez wspólnej miary”, różnicy tak radykalnej, że wykluczającej dialektyczną syntezę, a także rozcinającej jakby na dwie części – na mnie i tego obcego, nas i tych obcych – żywioł akceptowalnych różnic, nawet jeżeli linie tego podziału są zmienne. Z etycznego punktu widzenia znaczące jest, że tak ogólnie rozumiana obcość może być postrzegana zarówno jako „dobra”,

jak i „zła”, prowadzić do postaw zarówno altruistycznych, jak i egoistycznych, do otwartości albo do zamykania się. Już na gruncie zupełnie potocznych wyrażań, oddających rodzaj popularnej psychologii, mamy do czynienia z tą dwoistością, bo równie dobrze można powiedzieć, że to, co obce, pociąga, fascynuje, każe pragnąć czegoś nowego, jak i że to, co obce, odpycha, budzi strach i każe się bronić.

W świetle wszystkich powyższych rozważań, zwłaszcza na marginesie koncepcji Chantal Mouffe, sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana. Czy obcość negatywna, „zła”, ta, która prowadzi do walki z wrogiem, w najlepszym razie do wskazania przeciwnika jako przeciwnika i mobilizowania się przeciwko niemu, nie ma pozytywnego znaczenia moralnego? Nietrudno odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Co więcej, można taką odpowiedź uzasadnić na gruncie etyki samego Levinasa (zgodnie z jej przedstawioną wyżej interpretacją). Cóż jest moralnie złego w postrzeganiu obcego jako wroga, jeżeli jest on prześladowcą, jeżeli wyzyskuje, krzywdzi, a choćby tylko nie chce słuchać? Jeżeli dotyczy to tylko mnie, można chcieć być świętym. Ale jeżeli dotyczy to innych, „trzecich”? Co jest moralnie złego w odrzucaniu fałszywej jedności, pozornego konsensusu, który tłumi głosy ofiar, nawet gdy stanowią one mniejszość, ba, nawet gdyby istniała tylko jedna taka ofiara?

Wskazywanie wrogów lub przeciwników nie jest tylko „istotą polityczności”. Nawet jeżeli ani Schmitt, ani Mouffe nie myślą w kategoriach moralnych, zapewne mogliby się zgodzić, że kategoria wroga (tym bardziej przeciwnika) ma również sens moralny na gruncie etyki uniwersalistycznej. A nawet gdyby się z tym nie zgodzili ze względu na sceptycyzm wobec sensu i możliwości takiej etyki, nic nam nie przeszkadza tak myśleć. Z etycznego punktu widzenia wrogiem i obcym w złym sensie nie jest po prostu ten, kto zakłóca egoistyczną potrzebę bycia u siebie i dla siebie, lecz ten, kto gwałci, a nawet tylko lekceważy potrzeby i prawa innych ludzi, kierując się interesem ekonomicznym, względami religijnymi, narodowymi itp. Przyjacielem zaś ten, kto te potrzeby i prawa uznaje, w razie potrzeby mobilizując się przeciwko wrogom. Ten zatem, kto kieruje się w punkcie wyjścia „dobrym” doświadczeniem obcości jako wyzwania.

5. Podsumowanie

Zaczęłam od stwierdzenia, że obcość nie jest popularną kategorią filozoficzną. W zakończeniu stwierdzę, że stać się nią powinna i dobrze, że powoli już chyba taką się staje. Problem można analizować na wielu poziomach, poczynając od semantycznego. Co to właściwie znaczy „być obcym” albo „doświadczać obcości”? Czy takie doświadczenie nas uprzedmiotawia i ogranicza, czy upodmiotawia i otwiera? Czy obcy jest przede wszystkim wrogiem, czy bliźnim, tyleż bliskim, co całkowicie

zewnątrznym, bo nieuchwytnym, niedostępnym? Czy doświadczenie obcości innych ludzi jest fundamentalne, pozahistoryczne, czy przygodne i historycznie, w szerokim sensie politycznie konstruowane? A raczej: w jakiej mierze jest takie lub takie? Co w porządku empirycznym decyduje o tym, że postrzegamy innych jako obcych? Czy, a raczej kiedy, takie ich postrzeganie ma znaczenie moralne, a kiedy nie? Takie pytania przyświecały uwagom składającym się na ten artykuł. Nie twierdzę, że na nie odpowiedziałam – w najlepszym razie roboczo. Najogólniejsza odpowiedź jest taka, że obcość stanowi doświadczenie ambiwalentne, a co za tym idzie, jest pojęciem ambiwalentnym także z punktu widzenia etyki. Obcość nie musi być „zła”, wszystko zależy od tego, na jakim poziomie doświadczenia ją umieszczamy i dlaczego oraz w imię czego uznajemy kogoś za obcego. Jeżeli nawet taka odpowiedź jest niezadowolająca, pytania na pewno warto było postawić.

Bibliografia

- Deleuze, G. 1997. *Różnica i powtórzenie*, trans. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, G., F. Guattari. 2017. *Anty-Edyp, Kapitalizm i schizofrenia*, trans. T. Kaszubski. Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.
- Derrida, J. 1978. „Różnia (*différance*)”, trans. J. Skoczylas. In *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, 374–411. Warszawa: Czytelnik.
- Derrida, J. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. 1997. *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre: De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.
- Foucault, M. 1987. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, trans. H. Kęszycka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. 1993. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, trans. T. Komendant. Warszawa: Aletheia–Spacja.
- Hirst, P. 2011. „Decyzjonizm Carla Schmitta”. In *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, red. Ch. Mouffe, trans. T. Leśniak, P. Płucienniczak, 13–26. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kowalska, M. 1997. „W stronę historii: próba dialektyki krytycznej”. In eadem, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Kowalska, M. 2006. „Lévinasa idea sprawiedliwości: od etyki do polityki i z powrotem”. In *Emanuel Levinas. Filozofia/Teologia/Polityka*, red. A. Lipszyc. Warszawa: Instytut Adama Mickiewicza.

- Levinas, E. 1994. *O Bogu, który nawiedza myśl*, trans. M. Kowalska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Levinas, E. 1998. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, trans. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lyotard, J.-F. 2010. *Poróżnienie*, trans. B. Banasiak. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Mouffe, Ch. 2005. *Paradoks demokracji*, trans. L. Kochanowicz et al. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Wyższej Szkoły Edukacji.
- Mouffe, Ch. 2008. *Polityczność*, trans. J. Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe, Ch. 2015. *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, trans. B. Szelera. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe, Ch., E. Laclau. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, trans. S. Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Wyższej Szkoły.
- Ricoeur, P. 2003. *O sobie samym jako innym*, trans. B. Chełstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sartre, J.-P. 1943. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Tocqueville, A. de. 1996. *O demokracji w Ameryce*, t. 2, trans. B. Janicka, M. Król. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Znak.

Abstract

Comments on phenomenology, politics and ethics of alienation

The issue of the article is the concept and experience of otherness as strangeness, or different meanings one can ascribe to them. The starting point is the comparison of two different phenomenological descriptions of such an experience in Sartre and Levinas. It turns out that the experience is ambiguous: the other can be perceived either as a fundamental threat to one's subjectivity or as an appeal to deepening it. Then the author examines more empirical manners of experiencing strangeness in historical, social, and cultural contexts, claiming that they are politically constructed, in a broad sense of politics. Finally, the moral meaning of such experiences is sought, the conclusion being that also at that level one cannot avoid ambiguity: while it is morally required to listen to the other, it is also morally acceptable and even, sometimes, necessary to treat that person as an enemy in the name of universal values.

Keywords: strangeness, experience of strangeness, construction of strangeness, identity, difference, phenomenology, ethics, politics, Levinas, Sartre, Mouffe

Biogram / Biografic note

Małgorzata Kowalska – profesor filozofii na Uniwersytecie w Białymstoku, specjalizuje się we współczesnej filozofii francuskiej (będąc również jej tłumaczką) oraz filozofii społecznej i polityczno-moralnej.

Małgorzata Kowalska – Professor of philosophy at the University of Białystok, specializing in contemporary French philosophy (also as a translator), dealing also with social, political and moral philosophy.