

Bliźni, obcy, inny – w perspektywie dialogicznej

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1265>

 Witold P. Glinkowski, Uniwersytet Łódzki

„Obcość” i „inność” nie są synonimami. Oba określenia znajdują zastosowanie zarówno w świecie ludzi, jak i w obrębie rzeczywistości pozaosobowej. Jednak kategoria obcości stosowana jest częściej w odniesieniu do rzeczywistości interpersonalnej niż do rzeczywistości składającej się z obiektów pozaosobowych. „Obcość” bywa rozumiana jako określenie radykalniejsze niż „inność”. Posiada też negatywny wydźwięk emocjonalny. W przypadku gdy określa człowieka, sygnalizuje nie tylko jego inność, ale też sugeruje negatywny charakter naszego stosunku wobec niego. Paradoksalnie to właśnie obcość, a nie inność – pod warunkiem że zostanie przezwyciężona – odsłania etycznie rozumianą Twarz drugiego człowieka. Dopiero przezwyciężenie obcości, a nie inności, pozwala rozpoznać bliźniego.

Słowa kluczowe: bliźni, obcy, inny, filozofia dialogu, filozofia dramatu.

1. Wprowadzenie

Współczesna filozofia dialogu rzuca ciekawe światło na nietożsamość pojęć innego i obcego, przy czym staje się ona dostrzegalna szczególnie wówczas, gdy odwołamy się do pojęcia bliźniego. To ostatnie, jak zauważa Paul Ricoeur, nie jest wprawdzie kategorią socjologiczną, ale może być trampoliną pomocną w odnalezieniu ważnych sensów ludzkiego istnienia, a tym bardziej ludzkiego „bycia wobec innych”. Są to sensory źródłowe i niepodobna ich pominąć, o ile dyskurs o człowieku – zwłaszcza dyskurs filozoficzny – pretenduje do wiarygodności. Kierując się takim przeświadczeniem, autor stwierdza: „Chociaż nie ma socjologii bliźniego, istnieć jednak może taka socjologia, która uznawszy swoje ograniczenia (...), zmieniłaby swoją perspektywę, a więc swoje intencje i ambicje” (Ricoeur 1991, 111). Analogiczną zmianę „perspektyw i ambicji” miała na uwadze XX-wieczna dialogika, przy czym jej intencją było nie tyle zawłaszczenie filozoficznego dyskursu, ile uczynienie go reprezentatywnym

w sytuacji, gdy zamierza sformułować filozoficzne pytanie o człowieka. Takie pytanie nie powinno zawężyć problematyki antropologicznej do jednego z filozoficznych aspektów (na przykład epistemologicznego, dominującego w myśli nowożytnej i postnowożytnej) ani ignorować, instruktywnego dla rozpoznania problematyki, kontekstu relacji, jakie człowiek podejmuje, w jakich uczestniczy i w jakich rozpoznaje – sam siebie, innych i całą rzeczywistość. Jeśli są to relacje poznawcze, to są one takimi **zarazem**, zaś fundamentalnie są one relacjami dotyczącymi ludzkiego istnienia, bycia człowiekiem, a zatem mają status egzystencjalny – jako takie określają jakość ludzkiego istnienia i przesądzają o jego wyjątkowym charakterze.

Niniejszy tekst podejmuje problem **obcego**, jako pojęcia, którego sens wzajemnie koresponduje z pojęciem bliźniego, stanowiąc jego semantyczną opozycję, ale też znajdując w nim kontrydycyjne dopełnienie, bez którego ów sens byłby niepełny, spłaszczony, o ile w ogóle broniłby swej rozpoznawalności – językowej, kulturowej, a zwłaszcza filozoficzno-etycznej. Tej roli nie mogłoby odgrywać pojęcie **innego**, gdyż jest ono zbyt neutralne aksjologicznie i sygnalizuje jedynie odmienność definiowaną jako nietożsamość – ta zaś w żadnej mierze nie podlega kwalifikacji wartościującej i okazuje się indyferentna względem „myślenia według wartości”, jakże emblematycznego dla realiów ludzkiej egzystencji. Gdy Józef Tischner stawiał retoryczne pytanie o to, czy człowiek zdolny jest „pozbyć się myślenia według wartości?” (Tischner 1993, 507), miał na uwadze „myślenie” w najszerszym sensie, czyli takie, które *de facto* okazuje się ludzkim **byciem** według wartości. Taki sposób istnienia odwołuje się do wartości jako swego niezbywalnego kontekstu, ale przede wszystkim odwołuje się do dobra – niebędącego jedną z wartości, lecz poprzedzającego ludzkie ich rozumienie. Takiego dobra nie odnajdziemy w bytowym uniwersum, jeśli naszej refleksji nie poprzedzi uczestnictwo w interpersonalnej relacji. Tam ma ono swoje źródło i tam się uwiarygodnia, choć nie od razu, nie bezpośrednio i nie w całej swojej rzeczywistości staje się dostępne.

Ukierunkowanie wzajemnej relacji zachodzącej między pojęciami „obcy” i „inny” – nie jedyne, ale zwykle dominujące w powszechnym odczytywaniu wiążących je zależności – często prowokuje do moralizatorskiego spacyfikowania problematyki, co prowadzi do pozbawienia jej filozoficznej głębi i przeistoczenia w bezdyskusyjną kulturową oczywistość. Mając to na względzie, staram się przenieść akcent na kategorię **obcego**. Przy czym uwzględniam ją nie jako kontrydycyjną względem kategorii **bliźniego**, ale względem niej komplementarną, niezbędną do jej zrozumienia, współkonstytuującą jej wyjątkowość – wprawdzie pośrednio, ale w sposób niedający się zastąpić – na którą wskazuje i do której pretenduje.

Jakkolwiek zatem możliwe i dopuszczalne są oba kierunki eksplikacji pola semantycznego – zarówno objaśnianie sensu obcego w kontekście bliźniego, do której

to kategorii odwołujemy się, żeby pełniej odczytać sens bycia obcym, jak i kierunek odwrotny – w tym tekście zamierzam obrać tę ostatnią drogę: w bliźnim ukazać obcego. Motywację dla tej decyzji czerpię nie tylko z konstatacji, że kierunek od obcego do bliźniego – argumentacja na rzecz porzucenia ksenofobicznych, ksenologicznych (Waldenfels 2002, 90–116) czy „ksenofanicznych” (Pełech 2017) uprzedzeń, tym samym zaś na rzecz humanizacji obcego i odkrycia jego „twarzy” – bywa obierany najczęściej i doczekał się obszernej literatury, reprezentatywnej i wyczerpującej. Motywacji dostarcza również okoliczność, że bliźni jako obcy zachowuje swoją etycznie manifestującą się autonomię, nienaruszoną przez oswajające ją redukcje do tego, co bliskie, swojskie, przewidywalne, a tym samym – co łatwe do poznawczej asymilacji, do utylitarne go zagospodarowania, do włączenia w procesy kulturowej symbiozy, których racje etyczne poddawane są weryfikacji pragmatycznymi miarami użyteczności.

2. Inny versus obcy

„Ludzka odmienność nie jest tym samym, co inność” – stwierdza Hannah Arendt i dopowiada: „U człowieka inność, którą podziela ze wszystkim, co jest, i odmienność, którą podziela ze wszystkim, co żywe, staje się unikalnością i ludzka wielość staje się paradoksalną wielością istot niepowtarzalnych” (Arendt 2010, 206). Jednak ludzka unikalność nie pochodzi ze zwykłego połączenia inności tego, co ontologiczne, z odmiennością tego, co „hylozoiczne”. Racją za dostrzeganiem wyjątkowości człowieka – jako takiego, ale też każdego spośród ludzi – byłby według Arendt fakt, że sfera społeczno-polityczna jest naturalnym środowiskiem jego życia. Ta sfera ujawnia dwuznaczność i dwupoziomowość, które towarzyszą ludzkiej samoidentyfikacji. Człowiek jest bowiem zarówno obywatelem „jak wszyscy inni”, jak i jednostką „niepodobną do nikogo innego” (Arendt 2008, 211).

Można przyjąć, że reagowanie na bycie innym jest warunkiem poruszania się w świecie obiektów i poznawania go. Na tak postrzeganą inność składają się przeróżne cechy obiektów, zarówno dotyczące ich jakościowego ukwalifikowania, jak też ich behawioru, miejsca zajmowanego w szerszej strukturze, zdolności interakcyjnych itp. Taka inność nie stanowi antropologicznego wyzwania, nie zagraża również temu, co decyduje o bezprecedensowości ludzkiego istnienia, jest raczej względem niego neutralna. Inność prowokuje do podjęcia aktywności poznawczych, ale niezależnie od ich rezultatu nie wpływają one w istotny sposób na samoświadomość podmiotu, który te operacje podejmuje lub się od nich uchyla. W przypadku poruszania się w obrębie przedmiotowo konstатовanej inności nawet „eksplozja sensu”, by użyć

terminologii Husserlowskiej, nie implikuje przejścia na poziom istnienia interpersonalnego. Inny, podobnie jak toż-samy, pozostaje obiektem, którego nie sposób pomylić z osobą, choć ta ostatnia niewątpliwie jest zawsze **zarazem** obiektem.

Inność rozpoznajemy w kontekście naszych potrzeb – jako sygnalizującą ich niezaspokojenie. Potrzeby nie są autonomicznymi celami, wskazują raczej na jakiś deficyt, niedostatek, wpisują się więc w sferę instrumentalną – w jej obrębie poddawane są obiektywizacji i zaspokajaniu. Tymczasem „inność” odnajdywana w wymiarze etycznym jest nieporównywalna z żadną spośród „inności” właściwej światu fenomenów¹. By przybliżyć sens tej pierwszej, Emmanuel Lévinas odwoła się właśnie do pojęcia obcości: „Inny jest Obcym; Obcym, który zakłóca moje «u siebie»” (Lévinas 1998, 26). Można zatem uznać, że obcość, czyli inność radykalna, manifestuje się – choć prywatnie i latentnie – w świecie naszych pragnień, a nie w świecie potrzeb. Gdyby zaś odwołać się do Gabriela Marcela, inność zjawi się pośród problemów – rozpoznawalnych, przewycięzalnych, poddających się obiektywizacji; z kolei obcość będzie miała status tajemnicy – manifestującej się poprzez właściwą jej aurę transcendencji.

Posługując się kategorią obcego, milcząco potwierdzamy jej pejoratywny sens, przyznajemy, że jest obciążona jakąś aksjologicznie-etyczną niewłaściwością, jakąś winą – zapewne tego, kto jej używa – będącą pokłosiem przeoczenia, uproszczenia, pochopnego i nieuprawnionego uogólnienia; krótko mówiąc, że ucieleśnia ona błędny, naganny, nieuprawniony i niedający się usprawiedliwić stosunek do jakiegoś obiektu – tym bardziej, jeśli owym obiektem jest drugi człowiek. Nie przesądza się, czy winę ponosi wyłącznie ten, kto odczuwa czyjąś obcość, stwierdza się jednak fakt emocjonalnego i poznawczego dyskomfortu. Inność nie musi nieść za sobą takich konotacji.

Obcość jest niewątpliwie jakąś odmianą inności, jednak o tyle szczególną, że niewytłumaczalną w kategoriach samej inności, bez odwoływania się do tego, co wykracza poza nią i należy do nieznanego jej porządku sensów. O obcości chciałoby się powiedzieć „inaczej niż inne”, by sparafrazować *autrement qu'être* Lévinasa – „nie **być inaczej**, ale **inaczej niż być**” (Lévinas 2000, 12). Relacja z obcym wydaje się jakościowo odmienna niż relacja z innym, gdyż zawiera ona – choćby nawet tylko *implicite* – interpersonalny potencjał i pomimo tego, że jest obciążona negatywną

1 Sam Lévinas – jak wyjaśnia autorka przekładu jego książki – posiłkuje się pojęciem „inny” [*l'Autre*] w dwóch różnych sensach: „jest to więc pojęcie albo szersze i uboższe od pojęcia inności, albo mu przeciwstawne” (Kowalska 1998, XXXVIII). Jednym z dwóch wyróżnionych przezeń sensów byłby ten wskazujący na inność rozumianą źródłowo i etycznie, a zatem nie tę, która określa „inny byt”, lecz tę, która sygnalizuje inność absolutną, owo „inaczej niż być”. Mając na względzie ten drugi sens – inność „wcześniejszą od każdej inicjatywy i całego imperializmu Toż-Samego” (Lévinas 1998, 25) – korzystam z pojęcia obcości.

ekspresją. Droga do bycia **bliźnim** nie prowadzi bowiem od inności, lecz zakłada zmierzenie się z obcością – przewyciężenie jej. Staje się ono możliwe dopiero w pewnych okolicznościach, obejmujących podmiotowe oraz przedmiotowe uwarunkowania, a przede wszystkim uwzględniających osobową podmiotowość tego, kto w ramach dialogicznej relacji okazuje się naszym bliźnim.

3. Obcy w dialogu i w dramacie

Warto przytoczyć fragment tekstu eksponującego jakościową wyjątkowość obcości i jej dialogiczno-dramatyczny wymiar: „Inność jest jakby jeszcze neutralna i wy-daje się, że wydarzać się może również między przedmiotami. Obcość pomiędzy przedmiotami nie jest natomiast możliwa. Obcość angażuje już podmiot i nigdy nie jest neutralna aksjologicznie. Obcość jest tu specyficznym dystansem wobec osoby, którego nie tylko nie pomniejsza przestrzenna bliskość, lecz raczej go nawet zwielokrotnia. Obcość jest tu specyficznym, paradoksalnym dystansem w bliskości (...) Toteż najbardziej obcy jesteś u mnie w domu (...)” (Filek 2010, 257–58).

Ileokroć mówimy o inności, stwierdzamy ją na poziomie zjawisk, gdy jednak mówimy o obcości, rozpoznajemy ją na poziomie relacji interpersonalnych, które właśnie z jej powodu ulegają zakłóceniu, podważeniu, zakwestionowaniu. Jeśli „obcość” bywa orzekana o obiektach pozaosobowych, to funkcjonuje raczej jako metafora, która zapośredniczona jest uprzednio wykrystalizowanym sensem interpersonalnym. O ile zatem inność konstatujemy na poziomie zjawisk, fenomenów, o tyle obcość odsyła do tego, co pozazjawiskowe, „noumenalne”. Zarówno inność, jak i obcość sugerują pewien „dystans”. Jednak „inność” wskazuje na dystans obiektywny, fizyczny, przedmiotowy, kategoryzowany za pomocą transparentnych i poręcznych narzędzi – jako taki jest weryfikowalny intersubiektywnie. Kategoria obcości sugeruje natomiast istnienie dystansu emocjonalnego, przeżywanego subiektywnie, a zarazem w znacznym stopniu angażującego podmiot, który owej obcości doświadcza. Instruktywne byłoby tu odwołanie się do znanej dystynkcji Georga Simmela, który obcość przeciwstawia zwykłemu fizycznemu „oddaleniu” – neutralnemu względem naszej emocjonalności i niezawierającemu żadnych komponentów właściwych określeniom stosowanym w obrębie świata interpersonalnych relacji².

Taka byłaby różnica między innością i obcością, stwierdzana na drodze rozpoznawania funkcjonalnego sensu tych pojęć, która szczególnie wyraźnie rysuje się w planie ludzkiego egzystencjalnie-relacyjnego odnoszenia się do nich. Podczas gdy

2 Czytamy: „oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka” (Simmel 1975, 504–505).

inność przysługuje temu, co istnieje, obcość określa raczej to, co jest obecne. Nie o każdym obiekcie wolno mówić, że jest lub nie jest obecny. Z pewnością powiemy tak o człowieku, ale nie o krześle – ono po prostu jest i tylko jest. Obcość – podobnie jak obecność – pojawia się jako znak międzyosobowej relacyjności. Odsyła ona do pewnej interpersonalnej zażyłości – w tym przypadku nadużytej – która byłaby niemożliwa w sytuacji ludzkiego odnoszenia się do rzeczy. Człowiek bowiem, w odróżnieniu od rzeczy, prócz tego, że jest, czyli istnieje, bywa też obecny – lub nieobecny, jeśli w danej sytuacji zabrakło interpersonalności wiążącej go z innymi. O tym, że istnieje lub że nie istnieje, rozstrzyga odniesienie poznawcze, którego rezultaty są w pełni czytelne i dają się zobiektywizować (jeśli nie w całej swej zawartości treściowej, to przynajmniej jako stwierdzenie obiektywnie zachodzącego procesu). O tym, że obiekt jest i jaki jest, o jego *realitas* i *quidditas*, potrafimy orzekać w sposób pozwalający na przedmiotową, intersubiektywną weryfikację naszych jego rozpoznań i naszej o nim wiedzy. Jednak o tym, że obiekt jest obecny, możemy być przekonani jedynie „prywatnie” – osobowo, osobiście – i jedynie relacyjnie, wyłącznie w ramach relacji z nim jako osobą. Powyższa reguła różnicuje inność i obcość. Inność dotyczy „świata-To”, obcość dotyczy „świata-Ty”, a tym samym inność rozpoznawana jest w perspektywie egologicznej, zaś obcość – w perspektywie dialogicznej.

Trzeba jednak przyznać, że nasuwająca się tu koincydencja z terminologią Martina Bubera (Buber 1973a, 37) jest dopuszczalna jedynie formalnie i tylko pod warunkiem jej modyfikacji, dokonanej w duchu „filozofii dramatu”. U Bubera bowiem rezygnacja z relacji dialogicznej (z otwarcia się na świat-Ty) jest równoznaczna z podjęciem relacji monologicznej – z wkroczeniem w obszar świata-To³. Dopiero w obrębie Tischnerowskiej filozofii dramatu – niewątpliwie zakorzenionej w myśli dialogicznej, jednak rozwijającej ważne wątki, których w tej ostatniej zabrakło – obszar relacyjności dialogicznej zostaje spolaryzowany. O ile zatem u Bubera otwarcie dialogiczne, relacja z Ty, oznacza nie tylko dostrzeżenie i uznanie „osoby” (nie zawsze ucieleśnianej przez człowieka), ale także jest wyrazem afirmowania takiej relacji, o tyle u Tischnera stosunek do Ty, choć personalny, nie zawsze bywa afirmatywny – czasem jest destruktywny; nie zawsze odsyła do spotkania, niekiedy sygnalizuje porzucenie spotkania. Nie znaczy to jednak, że w koncepcji Tischnera alternatywą względem spotkania będzie „napotykanie” (jak było u Bubera, u którego kontradycją wobec *begegnen* jest *antreffen*) (cf. Glinkowski 2011, 178–188).

W perspektywie Tischnerowskiej bardziej radykalnym gestem jest odwrócenie się od czyjejs Twarzy niż odwrócenie się od czyjegoś widoku lub wizerunku (Tischner

3 Pomijam okoliczność, jako w tym momencie mniej istotną, że w roli „Ty” może u Bubera wystąpić nie tylko człowiek.

1990, 144). Pierwsze bowiem świadczy o tym, że nadal pozostajemy na poziomie relacji z Ty – choć nie jest już to spotkanie, lecz porzucenie spotkania, czemu towarzyszy bardziej lub mniej radykalne dystansowanie się od niego, a nawet kwestionowaniem możliwości powrotu do niego. Jednak spotkane wcześniej osobowe Ty nie stało się dla nas pozaosobowym To – raczej stało się nie-Ty, którego statusu nie wyraża przedmiotowa neutralność, gdyż nadal odsyła on do poziomu osobowego, choć w sposób negatywny, odmawiając go temu, w kim nie chcemy dostrzec osoby, choć właśnie ją bierzemy pod uwagę. Dodajmy, że rozpoznanie drugiego człowieka jako To nie musi oznaczać uchybienia jego byciu osobą – w tej kwestii Tischner zgadza się z Buberem. Gdy np. wychowawca odlicza uczestników grupy, za których odpowiada jako opiekun, nie degraduje uczestników wycieczki do poziomu numerów, bowiem ta operacja, nie będąc instrumentalizacją osób, jest w pełni uzasadniona.

Warto poczynić tu dygresję, tematycznie poboczną, ale ważną. W literaturze filozoficznej niejednokrotnie pojawiały się głosy, że na Ty jako innego, który warunkuje „moje” Ja, zwracali już uwagę autorzy należący do tradycji niemieckiego idealizmu, np. Friedrich Heinrich Jacobi czy Johann Gottlieb Fichte. Jednak ci, którzy poprzestają na tych konstatacjach, narażają się na niebezpieczeństwo przeoczenia tego, co zostało docenione dopiero przez Ludwiga Feuerbacha, a zwłaszcza przez XX-wiecznych dialogików. Zauważmy bowiem, że u wspomnianych wcześniej autorów Ty uosabiało raczej podmiotowy korelat, zapośredniczający relację poznawczą realizowaną przez Ja. A zatem owo Ty nie pojawiało się w kontekście etycznym, jego rozumienie zaś nie angażowało konotacji odsyłających do koegzystencji ludzkich istot spełniającej się w przestrzeni moralnej.

Ważny w obrębie Tischnerowskiej „dramatyki” problem aksjologicznych i „agatologicznych” komponentów relacji dialogicznej uzyskał ciekawą egzemplifikację w ramach polemiki, która kiedyś zarysowała się między Jerzym Bukowskim i Janem Galarowiczem (Bukowski 1984; 1987; Galarowicz 1992). Ów problem sprowadza się do pytania: czy z innym człowiekiem – zwłaszcza rozpoznawanym jako obcy – możemy się spotkać jedynie w horyzoncie dobra, czy też może także w horyzoncie zła?⁴

Obcość jest wedle Tischnera najbardziej radykalną manifestacją inności – taką, która uzyskuje, nieznaną rzeczywistości ontycznej, dramatyczno-dialogiczną głębię. I chociaż w sposób nieporównanie radykalniejszy dystansuje nas ona od drugiego, to zarazem – paradoksalnie – niesie ze sobą zacyzn dialogicznego otwarcia. O ile bowiem **inny** jest dostępny refleksji poznawczej, gdyż daje się uchwycić środkami ontologii – nie tylko tradycyjnej, ale też Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej,

4 Omówienie tej polemiki, a tym bardziej ustosunkowanie się do niej, jest możliwe w ramach odrębnego tekstu.

która pytanie o byt zastępuje bardziej pierwotnym i relewantnym pytaniem o bycie – o tyle **obcy** urealnia „inność radykalną”. Obcy, jak podkreśla Tischner, komentując Lévinasa, to „zupełnie inny”. Przytoczmy trafną uwagę współczesnego badacza, sygnalizującą specyfikę pojęcia obcego, która staje się szczególnie wyrazista w kontekście interpersonalnej relacji: „Obcy swą obecnością burzy nasze oczywistości, ale może być również tym, co jest nam najbliższe” (Jedliński 2016, 9). Z tego powodu jego obcość nie może być przedmiotem ontologii, lecz tylko metafizyki – pod warunkiem, że nie jest ona jedynie „książką w bibliotece, ale jest ona częścią człowieka i zwraca się ku jakiemuś «gdzie indziej», ku jakiemuś «inaczej», ku jakiemuś «poza»” (Tischner 2012, 231). O ile też inny nie posiada Twarzy, a jedynie wygląd, pojawia się jako zjawisko, fenomen i jako taki manifestuje swoją inność, o tyle obcy posiada Twarz, choć jest ona zakryta, niedostępna i uznana za wrogą. Dlatego obcy może tę swoją Twarz odzyskać – właśnie tę, w świetle której rozpoznajemy również samych siebie jako osoby predestynowane do uczestnictwa w wydarzeniu dramatu. Bo, jak twierdzi krakowski myśliciel: „*Lautre* jest tym, który może stać się *l'autrui* – bliźnim” (Tischner 1998, 222; cf. Glinkowski 2003, 249).

Również Buber, nie tylko jako prekursor refleksji dialogicznej, ale też jako znawca tradycji judaizmu i komentator zachodzących w jej obrębie procesów historycznych, wskazywał na rolę obcego (*nocher*) jako kategorii społecznej, która umożliwiła ewolucję myślenia o bliźnim (*re'a*)⁵. W historiozoficznej wizji Bubera ludzkie doświadczanie obcości manifestowało się jako bezdomność. Epoki bezdomności i zadomowienia, następujące po sobie naprzemiennie, tworzyły dialektyczne tło dla rozwoju ludzkiego ducha i dla ludzkiej autorefleksji. W epoce zadomowienia „myśl antropologiczna istnieje jedynie w obrębie idei kosmologicznej”, w epoce bezdomności – przeciwnie – „zyskuje na głębi, a wraz z głębią zyskuje też na samodzielności” (Buber 1993, 20). A zatem tylko wówczas, gdy człowiek wykazywał wrażliwość na to, co obce, a nawet gdy sam dla siebie stawał się problematyczny, niejednoznaczny, gdy jako osoba ludzka, a nie zaledwie *exemplum* ontycznego uniwersum, okazywał się „*grande profundum* – wielką tajemnicą” (Buber 1993, 22), mógł rozpoznawać siebie w sposób dojrzały, pełny, krytyczny, filozoficznie uprawomocniony. Konstatacja obcości – spożytkowana w planie refleksji antropologiczno-filozoficznej – okazała się warunkiem uzyskania takiej filozoficznej perspektywy problematyzowania bytu ludzkiego, której celem „nie jest oderwana jaźń, lecz cały, niepomniejszony człowiek” (Buber 1992, 95)⁶.

5 „Nasze pojęcie «bliźniego» jest pojęciem późnym, powstałym w wyniku refleksji (...) dążącej do **przewyciężenia faktu obcości** (...)” (Buber 1995, 71).

6 „*Sie will nicht das abgezogene Selbst, sie will den ganzen, ungeschmälerten Menschen*” (Buber 1973a, 91).

Nadmieńmy, że Buberowski nawyk przywoływania kontekstu biblijnego i włączania go do rozważań antropologiczno-filozoficznych wydaje się o tyle usprawiedliwiony, iż koresponduje z przyjętymi założeniami metafizycznymi. Ponadto za jego dopuszczalnością przemawiają intuicje wskazujące na „nierozzerwalną jedność między pytaniem teologicznym i etycznym” (Monselewski 1967, 179). Zaczerpnięty z biblijnej opowieści przykład spotkania z Samarytaninem dobrze ilustruje zasadę organizującą antropologiczne myślenie Bubera. Wskazuje ona na dwa warunki antropologiczno-etycznej inicjacji: prądystans i wchodzenie w relację. Prądystans nie jest doświadczeniem ontycznej inności, lecz doświadczeniem absolutnej obcości, będącej wyzwaniem – tyleż absolutnym, co ambiwalentnym. Ukazywane przez nią „całkiem inne” jest egzystencjalnym apelem, a człowiek powinien wyjść mu naprzeciw. Jednak nie uczyni tego swoim intelektem, który inne zwykł sprowadzać do tożsamego – lecz winien to uczynić „całym sobą”, co zarazem oznacza: wziąć odpowiedzialność⁷. Obecne tu etyczne roszczenie jest niepomijalne, nie dopuszcza zignorowania go lub przeoczenia; jest niezbywalne względem tego, komu się objawia. Interpersonalna relacja będzie zatem konsekwencją owego bezprecedensowego doświadczenia – zarówno jako pierwszy kazus wejścia w relację, jak też jako późniejsze wielokrotne i wielorakie podejmowanie relacji dialogicznych, które wyznaczają drogę ludzkiego życia realizowanego *modo humano*.

Doświadczenie obcości – rozpoznawanej w drugim człowieku, ale także określającej całą przestrzeń interpersonalnych doświadczeń, a zatem miejsce, w którym dokonuje się międzyludzkie spotkanie – rodząc uczucie wyobcowania, nie zamyka przed człowiekiem drogi do ponowienia dialogu. Co więcej, paradoksalnie i wbrew skierowanym pod adresem Bubera zastrzeżeniom Lévinasa, „niesentymentalna i nieromantyczna wymiana spojrzeń między dwojgiem ludzi w obcej przestrzeni” stanowi przykład autentycznego dialogu (Buber 1973a, 192–93; 1992, 244). Ten, kto zdolny jest rozpoznać siebie jako zdystansowanego względem obcego, zdolny jest też do wejścia w relację dialogiczną, dzięki której – po raz pierwszy, a później wielokrotnie – daje świadectwo własnego człowieczeństwa. Ludzki status Samarytanina – skądinąd będącego przedstawicielem pogardzanej i zniechęconej grupy etnicznej – dopiero w akcie dialogicznej relacji uzyskuje pełne i wiarygodne potwierdzenie. Za sprawą dialogicznej więzi obejmującej obu uczestników spotkania ich człowieczeństwo ujawnia swój etyczny wymiar – bezprecedensowy i ponadkulturowy. Stają się dla siebie bliźniami, ale dopiero za sprawą wiążącej ich relacji etycznej. Ich człowieczeństwo nie jest konstатовane w obrębie przedmiotowego *status quo*

7 „Odpowiedzialność zakłada pierwotnie kogoś, tzn. tego, kto mnie zagadnął z niezależnego ode mnie obszaru, a komu ja mam stawić czoła swoim słowem” (Buber 1973b, 206).

ante – poddającego się rozpoznawaniu i badaniu – lecz stosownie do podejmowanego czynu, który angażuje całą podmiotowość podejmującej go osoby i dowodzi jej etycznego, interpersonalnego „bycia wobec”. Czyn jest wprawdzie podjęty przez jednego z uczestników spotkania, ale rola drugiego jest równie istotna – od niego bowiem przyszło etyczne „zagadnięcie” (*Anrede*), odczytane jako niepowtarzalny apel skierowany do konkretnego adresata. Podjęte w realiach spotkania bycie wobec okazuje się – by przywołać dystynkcję Abrahama J. Heschela, którego myśl jest bliska zarówno względem dialogiki Bubera, jak i dramatyki Tischnera – „byciem ludzkim” (*being human*), a nie zaledwie „bytem człowieka” (*human being*) (Heschel 1965, 94). Przysługuje ono uczestnikom dialogicznego spotkania, będąc jego funkcją, ale jest też ono jako takie odczytywane przez świadków owego spotkania. Czyn etyczny, podjęty na miarę dialogicznej natury swego podmiotu oraz afirmujący etyczną podmiotowość tego, ku któremu został skierowany, dowodzi wyjątkowości ludzkiej egzystencji, stanowi „destylację” ludzkiej jaźni (Heschel 1965, 94–95; 2014, 160–61). Beneficjentem tego czynu okazuje się nie tylko uratowany obcy, są nimi obaj uczestnicy zdarzenia. Dochodzi tu do głosu etyczna podmiotowość ich obu – jako niezbywalnych i niezastąpionych – choć w przypadku każdego z nich dokonuje się to inną drogą. Wedle Bubera sens pojęcia bliźniego stopniowo uległ rozszerzeniu „na wszystkich innych ludzi” i dlatego zalecenie: „Miłuj swego *re'a*” to tyle co: „bądź życzliwie usposobiony do ludzi, z którymi przychodzi ci się spotkać na drogach twego życia”⁸.

4. Konkluzja

Bycie obcym nie wyczerpuje się w byciu innym ani się do niego nie sprowadza. Nie jest sumą inności rozpoznawanych w obrębie ontycznego uniwersum, gdyż stanowi jakość korespondującą – choć w sposób negatywny – z rzeczywistością międzyosobową. Objaśnienie kategorii obcego wymusza sięgnięcie do szczególnego rodzaju doświadczeń, skojarzeń i językowych środków. Trudno zaprzeczyć, że inny – czymkolwiek lub kimkolwiek by był – ma prawo do swojej inności. Nie tylko godzimy się na jego inność, ale wręcz uznajemy ją za oczywistą, za naturalny składnik rzeczywistości – stanowi ona o jej wartości i bogactwie. Tak rozumiana inność nie podlega żadnej waloryzacji aksjologicznej, również etycznej. W odróżnieniu od niej obcość już od początku, nawet orzekana w sposób formalny „jako taka” i jeszcze nawet niepoddana szczegółowszej diagnozie, niesie z sobą przesłankę do oskarżenia.

8 Przykazanie to obejmuje nie tylko rodaków, ale też cudzoziemców (*gerim*), a nawet obcych (*nochrim*), z którymi człowiek styka się w różnych życiowych okolicznościach (Buber 1995, 71).

Sygnalizuje ona czyjaś winę, ale zarazem otwiera horyzont etycznej powinności. Obcy, choć już od momentu rozpoznania jego obcości i oczywiście w konsekwencji również później jest przez nas karany – za to, że wedle naszej oceny nie potrafi sprostać stawianym mu oczekiwaniom, że w jakiś sposób zdradza nas, jest niełojalny, nieprzewidywalny – niesie jednak etyczne przesłanie. Najradykałniejsze brzmi: „nie zabijesz!”, tak jak memento sygnalizowane piętnem winy, które na swoim czole niósł Kain. Obcy pozornie nie zasługuje na naszą akceptację, na podjęcie partnerskiego dialogu, interpersonalnej relacji. A jednak to właśnie on, nie zaś inny, do tej roli pretenduje. Dzieje się tak dlatego, że właśnie obcość – dla której pojęcie obcego nie jest wtórną personifikacją, lecz jest tym, co pierwotne i źródłowe – zawiera potencjał rezonujący z ludzkim doświadczeniem moralnym. Właśnie poprzez emocjonalny i aksjologiczny dystans wymusza ono naszą uwagę, daje do zrozumienia, że jest nieredukowalne, niezawłaszczalne, że nie pozwala na uczynienie z niego użytku, który spełniałby nasze oczekiwania i roszczenia. Raczej będąc takim, prowokuje ono do otwarcia się na drugiego, do wzięcia zań odpowiedzialności, będącej konsekwencją udzielenia odpowiedzi na jego apel. Ten apel – mimo że skierowany przez obcego, a może właśnie dzięki temu – uznajemy za skierowany do nas. Tym samym rozpoznajemy w sobie bliźnich, czyli tych, którzy włączeni są we wspólną sferę etycznych powinności – nie za sprawą kulturowego uzusu, presji tradycji lub rozumowego rozeznania, lecz osobistego i osobowego wejścia w dialogiczną relację. Dopiero obcy, i tylko on, uczy nas, że racją etyki nie jest podmiotowa doskonałość ani racjonalnie diagnozowana powinność, lecz roszczenie tego, kto stając przed nami w całej swojej odmienności, domaga się od nas odpowiedzi na jego obcość – bezinteresownego bycia odpowiedzialnym.

Bibliografia

- Arendt, H. 2010. *Kondycja ludzka*, trans. A. Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt, H. 2008. „O naturze totalitaryzmu”. In eadem, *Salon berliński i inne eseje*, trans. M. Godyń, S. Szymański, 204–244. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Buber, M. 1973a. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider 1973.
- Buber, M. 1973b. „Die Frage an den Einzelnen”. In idem, *Das dialogische Prinzip*, 197–267. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider
- Buber, M. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, trans. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- Buber, M. 1995. *Dwa typy wiary*, trans. J. Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Buber, M. 1993. *Problem człowieka*, trans. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia–Spacja.
- Bukowski, J. 1984. „Poznanawanie przez spotkanie”. *Znak* 360–361: 1660–68.
- Bukowski, J. 1987. *Zarys filozofii spotkania*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Filek, J. 2010. „Ambiwalencja obcości”. In idem, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, 254–267. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Galarowicz, J. 1992. „Inicjacja dobra czy początek dramatu?”. *Logos i Ethos* I: 124–29.
- Glinkowski, W.P. 2003. *Wolność ku nadziei. Spotkane z myślą ks. Józefa Tischnera*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Glinkowski, W.P. 2011. *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Heschel, A.J. 2014. *Kim jest człowiek*, trans. K. Wojtkowska. Łódź–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego–Wydawnictwo Punctum.
- Heschel, A.J. 1965. *Who Is Man?* Stanford: Stanford University Press.
- Jedliński, M. 2016. „Na antypodach obcości”. In idem, K. Wiczak, *Oblicza obcości*, 9–19. Bydgoszcz: Wydawnictwo Epigram.
- Kowalska, M. 1998. „Od tłumacza”. In E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, trans. M. Kowalska, XXXI–XL. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas, E. 1998. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, trans. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas, E. 2000. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, trans. P. Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Monselewski, W. 1967. *Der barmherzige Samariter*. Tübingen: J.C.B. Mohr–P. Siebeck Verlag.
- Pelech, T. 2017. „Koncepcja struktury zjawiska «ksenofanii»”. *Konteksty* 316–317: 384–92.
- Ricoeur, P. 1991. „Socjusz a bliźni”, trans. A. Krasieński. In idem, *Podług nadziei*, red. S. Cichowicz, 111–25. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax Wydawnictwo.
- Simmel, G. 1975. *Socjologia*, trans. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tischner, J. 1990. *Filozofia dramatu*. Paryż: Éditions du Dialogue.
- Tischner, J. 1993. „Myślenie według wartości”. In idem, *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. 1998. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Tischner, J. 2012. „Wykład XXIII: Źródła metafizyki”. In *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, red. D. Kot, A. Węgrzecki, 229–39. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.

Waldenfels, B. 2002. *Topografia obcego*, trans. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Abstract

Neighbour, stranger, other – in a dialogical perspective

‘Strangeness’ and ‘otherness’ are not synonyms. These terms refer to both the human world and the non-personal reality. However, the term ‘strangeness’ is applied more often to the interpersonal reality than to the world of objects. ‘Strangeness’ is usually deemed a more radical term than ‘otherness.’ Moreover, it has a distinct emotional tone. When used in reference to a person, this term connotes not only that person’s ‘otherness,’ but also indicates one’s negative attitude towards them. However, paradoxically, it is ‘strangeness,’ not ‘otherness’ – provided that it is surmounted – that reveals the ethically-understood human Face. Only overcoming strangeness and not otherness allows us to recognize our neighbor.

Keywords: neighbour, stranger, other, philosophy of dialogue, philosophy of drama.

Biogram / Biografic note

Witold Glinkowski – dr hab., wyd.: *Wolność ku nadziei...* (2003); *Imię filozofii...* (2005); *Transcendencje codzienności* (2008); *Człowiek – istota spoza kultury...* (2011); *Człowiek – filozoficzne wyzwanie* (2018).

Witold Glinkowski – dr hab., published: *Wolność ku nadziei...* (2003); *Imię filozofii...* (2005); *Transcendencje codzienności* (2008); *Człowiek – istota spoza kultury...* (2011); *Człowiek – filozoficzne wyzwanie* (2018).