

ETYKA

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

VOL. 58 • NR 1/2019

Rada Naukowa

Przewodnicząca:

Joanna Górnicka-Kalinowska (Uniwersytet Warszawski)

Członkowie:

Nigel Dower (University of Aberdeen), Włodzimierz Galewicz (Uniwersytet Jagielloński),
Jerzy Gałkowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Róbert H. Haraldsson (Háskóli Íslands),
Agnieszka Marie Jaworska (University of California, Riverside), Andrzej M. Kaniowski (Uniwersytet
Łódzki), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Miłowit Kuniński (Uniwersytet Jagielloński),
Joanna Nowicki (Université de Cergy-Pontoise, CNRS), Wlodek Rabinowicz (Lunds Universitet, LSE),
Joanna Regulska (Rutgers University), John Skorupski (University of St Andrews),
Zbigniew Szawarski (Uniwersytet Warszawski), Andrzej Szostek (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Redakcja

Paweł Łuków, redaktor naczelny
Jakub Zawiało-Niedźwiecki, sekretarz redakcji
Joanna Andrusiewicz, red. naukowa
Joanna Różyńska, red. naukowa
Joanna Górnicka-Kalinowska, red. naukowa
Adrian Kuźniar, red. naukowy
Magdalena Środa, red. naukowa
Joanna Iwanowska, red. j. angielskiego

Redaktorzy tomu: Magdalena Środa, Jakub Dadlez

Redakcja jęz. polskiego: Joanna Andrusiewicz
Redakcja jęz. angielskiego: Joanna Iwanowska
Skład: Michał Wysocki

Adres redakcji

„Etyka”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego
Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa
tel. (22) 55 23 718 · <http://www.etyka.uw.edu.pl> · e-mail: etyka@uw.edu.pl

W sprawie numerów archiwalnych „Etyki” prosimy o kontakt e-mailowy z redakcją.

© Copyright by Uniwersytet Warszawski

© All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means without the prior permission of the Publisher.

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Przedruk, odtwarzanie lub przetwarzanie fragmentów tego wydawnictwa w mediach każdego rodzaju wymaga pisemnego zezwolenia Wydawcy.

Wersją podstawową „Etyki” jest wersja internetowa.

Printed in Poland, nakład: 100 egz.

eISSN: 2392-1161

ISSN: 0014-2263

Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019



**NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI**

Spis treści

Od Redakcji / 5

Jakub Dadlez, Magdalena Środa

Wstęp. Obcy, inny, wykluczony / 7

Artykuły

Bernhard Waldenfels

Myśleć obce / 15

Wojciech Józef Burszta

Nadmiar obecności i wydalenie innego / 27

Magdalena Środa

Obcość, obojętność, okrucieństwo / 42

Marek Jedliński

Konstruowanie obcości – próba ujęcia teoretycznego / 61

Alina Mitek-Dziemba

Kosmopolityzm jako praktyka międzygatunkowa. Parę uwag o gościnności nieantropocentrycznej / 76

Dipesh Chakrabarty

Cztery pytania do Dipesha Chakrabarty'ego / 97

Tamara Nehrub

Współczesne formy wyobcowania. Tożsamość w ruchu: migrant i nomada / 102

Joanna Hańderek

Inny, uchodźca – współczesne formy obcości / 125

Andrzej Leder

Stosunek do Innych w dzisiejszej Polsce. Ciężka Zagłada? / 142

Małgorzata Kowalska

Uwagi o fenomenologii, polityce i etyce obcości / 152

Agata Bielik-Robson

Marański uniwersalizm. Benjamin, Derrida i Buck-Morss o kondycji uniwersalnego wygnania / 175

Witold P. Glinkowski

Bliźni, obcy, inny – w perspektywie dialogicznej / 198

Mirostaw Piróg

Inny w nas. Kwestia Innego w świetle koncepcji cienia Carla Gustava Junga / 211

Jakub Dadlez

Próbowanie innych Michela de Montaigne / 219

Karol Gromek

Hume i radykalny priorytaryzm / 243

Recenzje

Jakub Sochacki

Nowa (?) nietolerancja religijna / 254

Jan Grad

Wymiary obcości / 261

Jacek Warchala

Zrozumieć fenomen Innego/Obcego / 268

Rafał Szczerbakiewicz

(Nie)bezpieczni Obcy – (Nie) pewni siebie Swoi / 280

Informacje dla autorów / Information for Authors

Od Redakcji

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1248>

Szanowni Państwo,

W niniejszym tomie ETYKI znajdą Państwo wiele zmian, które są następstwem przemian, jakim podlega współczesna nauka. Wraz z rozwojem technologii, które coraz szerzej wkraczają także do humanistyki, jak i rosnącym globalnym znaczeniem badań naukowych, zmieniają się style bibliograficzne, sposoby cytowań i procedury, zgodnie z którymi funkcjonują czasopisma. ETYKA nie jest pod tym względem wyjątkiem.

Od 1966 r. ETYKA wychodziła w formie, która ulegała niewielkim tylko ulepszeniom wraz ze zmieniającymi się technologiami poligraficznymi, a później pojawieniem się Internetu. W związku z przemianami społeczno-politycznymi abstrakty w języku rosyjskim ustąpiły miejsca abstraktom w j. angielskim. Zniknęły z ETYKI przekłady, a w zamian za to pojawiły się oryginalne artykuły badaczy z zagranicy. ETYKA publikuje prace zarówno w j. polskim, jak i angielskim. Dzisiaj stanęliśmy przed koniecznością podjęcia kolejnych kroków, które umożliwią ETYCE nie tylko zachowanie jej wyjątkowego miejsca wśród lektur polskich badaczy filozofii moralności, ale też wykroczenie na arenę międzynarodową.

Od tego numeru ETYKA ukazuje się z szeregiem zmian i nowości:

- numeracja dwustopniowa (tom/numer)
- system cytowania autor-data (Chicago 17. edycja)
- bibliografia załącznikowa
- numery DOI przy każdym artykule
- słowa kluczowe przy każdym artykule
- nota o autorce/autorze przy każdym artykule
- ORCID każdego autora/autorki

Wierzmy, że zmiany te poprawią widoczność pisma, a w szczególności autorów publikujących w ETYCE i ich artykułów. Tak by autorzy, nie tylko polscy, wiedzieli że w ETYCE warto publikować.

Zauważą też Państwo zupełnie odmienioną stronę internetową ETYKI. Za tą zmianą wyglądu kryje się znacznie bardziej fundamentalna zmiana systemu obsługi czasopisma, który radykalnie poprawia naszą komunikację z autorami, recenzentami i czytelnikami. Mamy nadzieję, że wszystkie te zmiany to dobry znak drugiego półwiecza istnienia ETYKI.

Redakcja

Wstęp. Obcy, inny, wykluczony

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

 Jakub Dadlez, Uniwersytet Warszawski

 Magdalena Środa, Uniwersytet Warszawski

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Myśleć obce¹

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

Bernhard Waldenfels

 Filip Borek (tłum.)

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

1. Filozofia obcego

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

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

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

2. Obcość radykalna i relatywna

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Podstawowe aspekty fenomenologii obcego

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Obce w naukach

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

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

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

5. Polityka obcego

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

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

Nadmiar obecności i wydalenie innego

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1251>

 Wojciech Józef Burszta, SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

Artykuł jest próbą zaaplikowania wywodzącego się od Martina Heideggera pojęcia „nastroju” (*die Stimmung*) do dzisiejszego kontekstu tzw. nowej nietolerancji i pogłębiającej się agresji wobec szeroko rozumianej Inności. Wskazano powody tego stanu rzeczy oraz argumenty, które stosuje się w obronie – rzekomo zagrożonych – praw większości. Główną agorą sporu na linii większość–mniejszości staje się internet i toczące się w jego obrębie wojny kulturowe.

Słowa kluczowe: *die Stimmung*, inność, nacjonalizm, mniejszość

W tytule niniejszego szkicu z pełną premedytacją odwołuję się do pojęć użytych przez dwóch współczesnych badaczy. „Nadmiar obecności” pojawia się w rozważaniach filozofa Achille’a Mbembego (2018, 70), „wydalenie innego” zaś znajdziemy w tytule książki niemieckiego kulturoznawcy koreańskiego pochodzenia Byung-Chul Hana (2018). Zanim bliżej zajmiemy się ich rozjaśnieniem i wskazaniem powodów ich przywołania, proponuję jeszcze jedno zapożyczenie się, tym razem u socjologa Heinza Budego (2018), który ożywił Heideggerowskie pojęcie „nastroju”, budując wokół niego opowieść o tym, co moim zdaniem tłumaczy także zasadniczą zmianę stosunku do kulturowej inności, której możemy dzisiaj powszechnie doświadczać.

To, co Martin Heidegger nazywał *die Stimmung*¹, a co w polszczyźnie oddajemy za pomocą słowa „nastój”, jest terminem szczególnym, niemającym swojego etymologicznego źródła w łacinie i grece (a tym bardziej w naukowej czy technicznej angielszczyźnie), który oznacza – najogólniej rzecz biorąc – sposób naszego przeżywania świata. Nie chodzi jednak o potoczne rozumienie nastroju jako „stanu ducha”,

¹ Nowoczesne niemieckie pojęcie nastroju pojawia się w XVI w. jako kategoria muzyczna odnosząca się do wysokości tonu instrumentu. Potem zaczyna swoją wędrówkę po niemieckiej psychologii (Wilhelm Wundt), filozofii życia (Fichte i Nietzsche), poetyce metafizycznej Rilkego i von Hofmannsthala, by ukorzenić się w filozofii egzystencjalnej Heideggera i Franza Rosenzweiga.

podniecenia, egzaltacji czy chwilowej emocji, słowem – nie chodzi tylko o wrażenia zmysłowe i reakcje umysłu doznawane w zderzeniu z którymsz z aspektów rzeczywistości. Heidegger wpisuje nastrój w ontologię bytu: nastroje formują podstawowy ton albo ogólne zabarwienie rozumienia i doświadczania obiektywności, która rzuca wyzwanie jaźni. W *Byciu i czasie* czytamy: „Nastrój ujawnia «jak komuś jest». Przez to «jak komuś jest», bycie nastrojonym wprowadza bycie w jego «tu oto»” (Heidegger 2013, 173). W istocie zatem najważniejszy jest wcale nie nastrój, ale fakt, iż jest on zawsze nastrojem kogoś, kto właśnie w tej chwili doznaje. To, jak „doznajemy świat”, jak go przeżywamy, odsłania w sposób konieczny nas samych (to, jacy jesteśmy), ale jednocześnie to, jaki naprawdę jest ów świat.

Heideggerowskie bycie-tu-oto (*Dasein*) odsłania się w nastrojach. Możemy być przeniknięci strachem i poczuciem zagrożenia o tyle, o ile podatni jesteśmy na zniszczenie, czujemy zagrożenie ze strony bytu wewnątrzświatowego. Nastrój jest zawsze otwarciem na jakieś pobudzenie: „Nastrój nas opada. Nie przybywa ani «z zewnątrz», ani «od wewnątrz», lecz powstaje z samego bycia-w-świecie jako pewna jego odmiana” (Heidegger 2013, 175). Nastrój wyłania się z sytuacji, w której się znajduję, z wrażeń, wymagań i połączeń, które mną kierują, i pyta, co rozumiem jako cel mojego istnienia, a także o życie, które chcę prowadzić. W kategoriach biograficznych nasze życie jest „pochodem nastrojów” związanych z formatywnymi momentami każdej podmiotowej tożsamości. Egzystując, odkrywamy swoje „ja” w nastrojach, zostajemy w nie wrzuceni; to nie my wybieramy życiowe sytuacje, one po prostu nam się zdarzają. Strach, miłość, nienawiść, obojętność, lęk, otwartość itd. kryją w sobie coś więcej, niż mówią nam same te stany, ale świadczą o naszej wrażliwości i jej obliczach.

Jak jednak tak rozumiany nastrój daje się powiązać z sytuacją społeczno-historyczną? Heidegger proponuje w tym zakresie metodologię odsłaniania/ujawniania świata (*Welterschließung*), w ramach której pytamy, jak świat jako całość ujawnia się w czasie. Świat może jawić się jako wrażliwy, podatny na zranienie, podlegający zmianom, jako obszar marności lub ubóstwa. Można śledzić nastroje, które dominują w danym czasie albo te, które – zwykle w sposób niejawnym – sygnalizują swoje nadejście, są ledwie potencjalną możliwością.

Tym właśnie tropem podąża Heinz Bude, pisząc o „nastrojach świata”, a zwłaszcza o dzisiejszym zbiorowym, pesymistycznym *Stimmung*, który przenika kulturę Zachodu. Z pełną świadomością metaforycznego bogactwa pojmowania nastroju, któremu odpowiada jego semantyczna niejednoznaczność, Bude, odwołując się do Heideggera, rehabilituje jednocześnie socjologiczne badania Gabriela Tarde’a na temat opinii publicznej i zaraźliwej natury zbiorowych poglądów. Tarde analizował

upodobania tłumu do śledzenia aktualności dostarczanych przez ówczesną prasę, które formowały społeczne nastroje (Bude 2018, 31), Bude przygląda się zaś współczesnym – jak to nazywa – „cykлом zarazy i spiralom ciszy” tworzącym przestrzenie dla dominującego nastroju świata.

Różne grupy społeczne tworzą przestrzenie nastrojów. Są one podtrzymywane przez ciągły przepływ istotnych informacji i wzajemnych podnieć, intensyfikując wybrane doświadczenia społeczeństwa, czyniąc je dominującymi, wszechogarniającymi, zaraźliwymi, co oznacza, że wszelkie inne nastroje (w sensie Heideggera) zostają zmarginalizowane, uciszone i „oddalone”. Bude pisze: „Moc nastroju wyraża się zatem poprzez jego artykułowanie w opiniach ludzi. Nikt za tym nie stoi, nie pociąga za sznurki. Zamiast tego pojawia się on poprzez wymianę i stabilizuje się poprzez powtarzanie. Wracamy do niego automatycznie, zdziwieni, że znowu opanowało nas poczucie ostateczności, zmiany albo bezwładności” (Bude 2018, 39). Nastroj wywiera presję, abyśmy się dostosowali do świata, do którego zostaliśmy wrzuceni, zostajemy nastrojeni na nasze bycie-tu-oto.

Filozofia i humanistyka od zawsze wsłuchiwały się w nastroje świata, ale – równocześnie – były wyrazem któregoś z jego typów, panującego w danym momencie, próbując jednocześnie objaśniać go jako zbiorową formę nastawienia i samoświadomości. Pozostawiając rozwinięcie tego tematu na inną okazję, zajmijmy się w tym miejscu jedynie dzisiejszym cyklem zarazy niechęci do Innego, któremu towarzyszy spirala ciszy „oddalenia” rozważań, które nie przystają do dominującego nastroju nowej nietolerancji.

Inny jest trwałą figurą naszego myślenia. Zdaje się, że napisano już o tym wszystko, rozpisując Inność na wszelkie możliwe warianty. Wynika to z faktu, że świat zawsze był wielokulturowy, był zatem od zarania dziejów mieszaniną różnych konwencji życia, które ścierały się ze sobą, rywalizowały, ale potrafiły też zgodnie współżyć na mocy przyjętych reguł. Historia kultury to dzieje kontaktów, dyfuzji, wzajemnych inspiracji, dzięki którym budowało się przekonanie, że istniejemy wprawdzie „my”, ale nigdy jako samotna wyspa, lecz w otoczeniu innych. W optyce tradycyjnych nauk społecznych i humanistycznych ludzie przede wszystkim „siędzielili jednak u siebie”, bo tylko zlokalizowanie tożsamości do warunków oswojonego *orbis interior* gwarantowało rzekomo, że jednostka unika poznawczych dysonansów i wytwarza sobie spójny obraz świata, przynależąc przede wszystkim do własnej kultury.

Wiemy też jednak, że ludzie od zawsze byli mobilni, że wiedza o świecie tworzyła się na przecięciu *orbis interior* i *orbis exterior*. Jednostki, a wraz z nimi ich tożsamości, były nieustannie w ruchu, mimo pozornego pozostawania przez nie w miejscu

i izolacji. To ruch i przemieszczanie są więc zawsze gwarantem jakiegokolwiek osiadłości, która jest najczęściej pewnym wyborem, a nie wyłącznie koniecznością². Łatwiej jednak przychodziło pisać o świecie statycznym, uładowym, systemowo zorganizowanym, o wiele trudniej mierzyć się z realiami płynnymi, zawsze się jakoś przemieszczającymi, zmuszającymi do rewizji pewności orzeczeń, jak się sprawy mają. Najtrudniej zawsze opisywać to, co jest „pomiędzy” jako wynik międzykulturowego kontaktu, który sprawia, że elementy uważane za „swoje” wcale takimi autonomicznymi całościami nie są. Tym właśnie zajmują się współczesne badania nad migracjami w swoim bardziej pogłębionym wariacie studiów nad hybrydyzacją, kreolizacją i ruchliwością społeczną.

Każdy kontakt kulturowy to także wędrówka myśli, budująca opozycję „my” – „oni”, która zdaje się zawsze punktem wyjścia do zrozumienia fenomenu, że świat to nigdy tylko „my”, że „oni” logicznie go dopełniają. Kultura ludzka na poziomie najbardziej abstrakcyjnym jest symbolicznym uniwersum ludzkich możliwości, ale realizują się one zawsze w konkretnych warunkach i przyjmują postać różnych – historycznie i typologicznie – kultur określonych czasoprzestrzennie. Jest to ten rodzaj wielokulturowości, który został niejako zaprojektowany przez nauki w rodzaju antropologii – to one sformułowały reguły, jak porządkować różnorodność społecznych form istniejących na ziemskim globie. Odrębność każdej kultury to także jej zakres przestrzenny, wyznaczany pojęciem granicy.

Dzisiejsza humanistyka zajęła się przede wszystkim światem, którym rządzi „kondycja nomadyczna” czy „imperatyw płynności”, każący nam nade wszystko przystosowywać się nieustannie do zmiennych warunków, „wędrować” po wartościach, „koczować” w prowizoriach zakorzenienia – ale także promujący zdolność do metamorfozy, zarówno materialnej, jak i symbolicznej. Ów znany nam umykający świat istotnie staje się płaski w tym sensie, że konsekwencje neoliberalnego modelu życia dotarły już wszędzie, penetrując każdy zakątek globu, każdą osobową intymność i model życia, a co więcej – stawiając potężne wyzwania przed ich poznawczym ogarnięciem. Skoro więc żyjemy w „hotelu nomadów”, by posłużyć się tytułem przepięknej książki Ceesa Nootebooma (2012), chcąc tego czy nie, stajemy

2 Świetnie wiedzieli o tym Rzymianie, stosując trzy podobne sobie rzeczowniki na oznaczenie, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, niedającej się przewyciężyć dialektyki stałości i zmiany, osiadłości i wędrówki. *Emigrare* znaczyło w łacinie tyle co „wyruszać”, opuścić jedno miejsce, by zamieszkać w drugim – na stałe albo na jakiś czas. Ale *emigrare* skutkuje *immigrare*, osiedlaniem się tam, gdzie powiodły nas emigranckie szlaki: wyjazd zakłada przyjazd gdzieś i decyzję, czy to już kres podróży, czy jedynie etap w dalszych peregrynacjach, co nie zawsze jest decyzją dobrowolną, racjonalną nawet, a niekiedy tragiczną w skutkach. Znali wreszcie pojęcie *migrare*, kojarzone z kolei z przesiedlaniem się, przemieszczaniem i przenoszeniem, które nie ograniczają się jedynie do ludzi, ale dotyczą zwierząt, kamieni i roślin. Przesiedlać się można spontanicznie, w sposób zaplanowany, wymuszony, sezonowo, z powodów religijnych, w konsekwencji wojen itd. (cf. Burszta 2016).

się rodzajem podróżników, którzy wędrując, są zmuszeni czynić pospieszne obserwacje, zapisywać je i ciągle zestawiać z innymi afektami codzienności – nomada się przemieszcza, a wraz z nim to wszystko, co ze sobą zabiera w formie poznawczego doświadczenia. Żyjemy na styku, w nieustającym kontakcie i informacyjnym szumie. Nie wszyscy wszakże.

Dzisiejszym światem rządzi paradoks. Dzięki nowym mediom dyfuzja treści kulturowych może rozprzestrzeniać się w sposób nieograniczony – potencjalnie wiemy o wszystkim i o wszystkich. Jednocześnie, inspirując się treściami z różnych kultur, korzystając z nich, przetwarzając w nowe całości, wcale nie musimy lubić innych ludzi, *ergo* twórców i nosicieli tych treści, które tak nas fascynują. Zglobalizowany technologicznie i ekonomicznie świat jakby na powrót zamykał się w kulturowych twierdzeniach. I tak, ceniąc wielce nomadyczność naszego życia, nieufnie przyglądamy się tym wszystkim, którzy nie mają stałego adresu, a więc także „ludom bez ziemi”, tym wszystkim, którzy kołaczą choćby do bram Europy.

Powraca na masową skalę sposób myślenia, ów swoisty nastrój zbiorowy, który śmiało można nazwać monokulturowym: zawsze lepiej jest, kiedy ludzie różnią się jak najmniej, kiedy posiadają wspólne korzenie, język, religię, bez problemu rozpoznają się we wspólnych symbolach i nawykach, a także – co istotne – nie kłują w oczy odmiennym wyglądem i dziwnymi konwencjami ubioru³. Jest dobrze, kiedy jasno można wytyczyć granicę między „my” i „oni”. Monokultura etniczna, w przeciwieństwie do czasów „wielokulturowości na dystans”, musi się dzisiaj zmierzyć z problemem imigracji, masowego przemieszczania się ludzi z najróżniejszych części świata, z których część – o zgrozo – postanawia osiedlić się w kraju goszczącym na stałe. Wówczas zaczyna się problem, rodzą potencjalne pola konfliktu w sytuacji, kiedy coraz trudniej schodzić sobie z drogi, a „oni” zakłócają dotychczasowe *status quo* „naszości”. Monokultura wyobrażona musi zmierzyć się z wielokulturowością realną.

Jak swego czasu pisał Umberto Eco (2011), diagnozując pogłębiającą się wielokulturowość Europy: nie wiemy, co należy zrobić, kiedy reprezentant jakiejś kultury, której zasady nauczyliśmy się szanować, przynajmniej deklaratywnie, osiedla się w naszym kraju. W rzeczywistości większa część rasistowskich reakcji na Zachodzie nie wynika z tego, że – powiedzmy – w Mali mieszkają animiści (wystarczy, aby siedzieli we własnym domu, jak mówi włoska partia polityczna Liga Północna),

3 Jak pisze Achille Mbembe, do którego obszerniej później nawiążę, obcy nie może być przyjacielem, jest bowiem uosobieniem wszechobecności wroga, który może zacić się wszędzie jako byt bez twarzy, bez miejsca i bez imienia: „Niekiedy przychodzi zamaskowany, innym razem z odkrytą twarzą, jest wśród nas, obok nas, a nawet w nas, zdolny pojawić się zniemacka w biały dzień lub ciemną nocą, i każde jego zjawienie się niesie groźbę unicestwienia naszego sposobu życia” (Mbembe 2018, 79).

lecz z tego, że animiści osiedlają się na naszych terenach. Zamieńmy animistów na Syryjczyków, Afgańczyków czy Libańczyków, a zobaczymy, jak uniwersalny to dzisiaj sposób myślenia w Europie. To, że Europejczycy przez wieki byli w sytuacji dzisiejszych „wyklętych ludów ziemi”, zdaje się historią ze szczętem zapomnianą; także Polacy zamiast siedzieć u siebie, w milionowych masach zasiedlili wszelkie możliwe miejsca globu. I nadal to robią, jednocześnie wielce się oburzając na potencjalnych przybyszów, którzy pojawią się na jakiś czas w granicach kraju.

Każdego innego, zarówno żyjącego obok nas, jak i zewnętrznego, wyobrażonego jedynie, traktuje się jak wroga wówczas, gdy – jak trafnie pisze Umberto Eco – chcemy się upewnić w procesie „określania naszej tożsamości, ale również dla zapewnienia sobie przeszkody, wobec której moglibyśmy utrwalić nasz system wartości i w konfrontacji z nią pokazać, ile jesteśmy wariaci” (Eco 2011, 11). Dlatego mrzonką jest marzyć o świecie bez wrogów – nawet gdy wydaje się, że ich nie ma, natychmiast się ich tworzy. W czasach pokoju, jak w dzisiejszej Europie, zawsze znajdzie się ktoś uważający za swój obowiązek wskazać na zagrożenie ze strony innych, choćby byli w istocie całkowicie niegroźni – sama inność staje się wówczas synonimem zagrożenia. Inność ma zdolność do pandemicznego rozplenięcia sensów jej przypisywanych.

Taksonomie określające przynależność do grupy kulturowej nadal – mimo wszystkich zmian, jakie zachodzą w świecie – funkcjonują na podstawie głównych, zasadniczych cech. Pod presją europejskiego pozytywnego waloryzowania kwestii własności (a i antropologowie mają w tym swój udział) należy dziś „posiadać” kulturę, tak samo jak „posiadać” trzeba stały adres. Michael Herzfeld zauważa, że osoby bez przynależności państwowej stały się dziś nowym wyklętym ludem ziemi, sklasyfikowano je bowiem jako zawieszony poza społecznym istnieniem. To chyba właśnie w miastach, na przejściach granicznych i w wielotysięcznych obozach – odpowiednio w zapętleniach miejsc, zmaturalizowanych punktach załamania taksonomii i miejscach liminalnego unieruchomienia – owe dylematy dają się odczuć najpełniej. Te właśnie przestrzenie traktowane są jako skażone, nieczyste, nieuporządkowane, dalekie – jednym słowem – albo od dającego się przewidywać czytelnego układu „swoi” – „obcy”, albo jako przestrzennie skondensowana obcość zdolna wlać się swoją trującą falą do wnętrza naszego świata i zmienić go w niepożądanym kierunku (Herzfeld 2005). Tak dzieje się obecnie w Europie, a obóz w Calais dobitnie egemplifikował swego czasu owe zapętlenia.

Georg Simmel pisał przed przeszło stu laty, że wędrowanie oznacza brak związku z jakimkolwiek punktem przestrzeni, będąc przeciwieństwem trwałego przywiązania do danego, konkretnego punktu. Syntezą określeń „wędrowanie” i „przywiązanie” jest

pojęcie obcości. Kryjące się za nim zjawisko świadczy, iż „stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony, warunkiem, z drugiej zaś – symbolem stosunku do człowieka” (Simmel 2006, 204). Wędrowiec nie należy od początku, definicyjnie do stabilnego kręgu „swojskości”, wnosi do niego jakości niebędące i niemogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu. Budzi lęk i niechęć, zaprzecza potocznemu poczuciu, że każdy powinien mieć swój adres, a tym adresem jest – w istocie – miejsce, z którego się wywodzi. Jeśli obcy tam żyje, nie stanowi problemu, jeśli jednak zdecyduje się na imigrację, zakłóca „naturalność” kulturowych granic.

Filozof Michael Kearney w książce *Strangers, Gods and Monsters* przekonująco argumentuje na rzecz tezy, że praktyki definiowania nas samych w sposób nieusuwalny dokonują się w kategoriach tego, co odmienne, że często projektujemy i przypisujemy innym nieświadome i wyparte, a jednak tkwiące w nas lęki: „Zamiast uznać, że jesteśmy głęboko odpowiedzialni za własną niepewność, opracowujemy wszelkiego rodzaju strategie unikania. Najważniejszą z nich jest wprowadzanie do naszego życia figury kozła ofiarnego, jakim stają się «cudzoziemcy». Robiąc to, dokonujemy transformacji ofiarnego obcego w potwora lub boskiego fetysza. Ale tak czy inaczej, odmawiamy uznania obcego przed nami jako pojedynczego bytu, który z kolei reaguje na jednostkową inność w każdym z nas. Nie uznajemy się za innych” (Kearney 2009, 5).

Ten sposób myślenia powraca dzisiaj na masową skalę. O ile dekady lat 80. i 90. XX w. można postrzegać jako wyrażające nastrój optymizmu związanego z praktykowaniem wielokulturowości i idei multikulturalizmu, rozlewającymi się szerokim nurtem debatami o tolerancji, nowym kosmopolityzmie, epoce społeczeństwa post rasowego i dobrodziejstwach globalizacji, o tyle dwie pierwsze dekady nowego stulecia wyrażają, coraz mocniej i głębiej, zupełnie odmienny nastrój świata. W relatywne zapomnienie poszły prace Emmanuela Lévinasa, Jacques’a Derridy, Johna D. Caputo, Julii Kristevej, Charlesa Taylora (kto dziś pamięta piękną ideę „polityki uznania”?) i całej plejady przedstawicieli etycznie ufundowanej refleksji nad innością. W czasach rosnącego populizmu, mimo iż dyskutuje się o tych koncepcjach w wybranych środowiskach naukowych, nie wpisują się one w główny nurt debaty o kształt współczesności. Co więcej, właśnie przedstawiciele tej opcji obwinia się za uprzedni „nastrój świata”, którego cechą było skupienie na prawach mniejszości kosztem ignorowania – jak powiada choćby Roger Scruton – tego, co nasze, *ergo* dziedzictwa Zachodu. Zamiast jednak – jak się mogło wydawać, a co postuluje we wspomnianej książce Kearney – coraz bardziej pogłębionej refleksji w tym nurcie, która mogłaby doprowadzić do powstania diakrytycznej hermeneutyki inności, stało się coś przeciwnego – epifanię Innego zastąpiła kratofania Obcości (Kear-

ney 2009, 11)⁴. Problematyka inności została – jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało – wyobcowana. Inny niejako przemieścił się z horyzontu refleksyjnego zrozumienia do niewidzialnej, niewypowiedzianej, nie do pomyślenia ciemności. A ciemność to siedlisko demonów niepewności. Podążmy tym tropem.

Achille Mbembe, filozof i historyk kameruński, żyjący od dawna „w drodze” między światami dawnych kolonii i renomowanymi ośrodkami wiedzy Zachodu (Sorbona, Yale, Columbia), należy do najbardziej przenikliwych tropicieli nastrojów świata rodzących się na styku kultury euroatlantyckiej i dawnych jej peryferii, a szczególnym polem wiwisekcji uczynił to, co z takiego wielowiekowego zderzenia kultur wynika dla statusu obcości kulturowej i rasowej, którą nazywa „nadmiarem obecności”. Jego rozważania wpisują się w nurt takiej krytyki postkolonialnej, jaką wyrażał także antropolog Michel-Rolph Trouillot. Dla wywodzącego się z Haiti badacza pojęcia nowoczesności i modernizacji, należące do kanonu gramatyki „uniwersaliów kultury północno-atlantyckiej” (bo nie tylko o Europę chodzi), mają zdolność uciszania własnej historii w tym sensie, że globalna ekspansja kolonialna wytworzyła dwie konkurencyjne geografie – geografę wyobraźni i geografę zarządzania (Trouillot 2002, 220). Ta pierwsza sprawia, że pojęcie nowoczesności objawia się w istocie w liczbie mnogiej, wymaga bowiem swojego przeciwieństwa, odniesienia do czegoś, co nowoczesnością nie jest, odwołania do przed- albo nienowoczesności. Tym koniecznym odniesieniem stają się społeczeństwa i kultury poddane kolonizacji. Po to się je właśnie „unowocześnia”, zarządza nimi, odwołując do geografii drugiego rodzaju.

Pojęcie Zachodu nie tkwi jedynie w obrębie kultury euroatlantyckiej, jest on raczej przestrzenią, a nie konkretnym miejscem. Europa porzuca szybko „wewnętrzną” koncepcję niewolenia ludzi, ale wszystko to, co dzieje się w Europie *extra muros*, wpisuje w geografę wyobraźni o zmaganiach nowoczesności i nienowoczesności, a tym samym w poetykę uzasadniania konieczności niewolnictwa. Poetykę nieuchronnie uwikłaną także w kwestie rozważań nad rasą, co z kolei skutkuje rywalizacją nacjonalizmów europejskich, które tworzą „wspólny rasowy front”⁵.

Tamtego świata dawno nie ma, ale to wcale nie znaczy, że myślowe matryce za nim stojące uległy dezaktualizacji, one ewoluowały w kierunku dzisiejszych atawistycznych nacjonalizmów oraz – by posłużyć się sformułowaniami Marthy Nussbaum – ku nowej nietolerancji religijnej i „monarchii strachu” wewnątrz liberalnych demokracji Zachodu (Nussbaum 2018a; 2018b). Mbembe tak to widzi:

4 Kearney szczegółowo analizuje filozoficzne nurty refleksji nad innością, wskazując na ich źródła w klasycznej filozofii.

5 Na ten temat przejmująco pisze Mbembe w głośnej książce *Critique of Black Reason* (Mbembe 2017). Przewiduje w niej ścisły związek między rasizmem i kapitalizmem.

Spółczenstwa zachodnie, opętane przez złe duchy, które same wymyśliły i które teraz spektakularnie powracają, by je osaczyć, zadają sobie podobne pytania jak te, z którymi musiały się zmierzyć, nie tak dawno temu, społeczeństwa niezachodnie schwymane w potrzask przez o wiele bardziej niszczycielskie siły – kolonizacji i imperializmu. Czy wobec wszystkich tych zdarzeń mogą nadal uważać Innego za swojego bliźniego? Na czym zasada się człowieczeństwo moje i mojego bliźniego, poddane ostatecznej próbie, takiej jak ta tu i teraz? Skoro Inny przytłacza mnie tak bardzo, to czy nie byłoby lepiej, gdyby moje życie nie było z nim związane, podobnie jak jego z moim? Dlaczego mimo wszystko i wbrew wszystkiemu powinienem troszczyć się o bliźniego, w styczności z jego życiem, skoro on w zamian pragnie jedynie mojej zguby?” (Mbembe 2018, 11).

Jak wspomniano, dzisiejszy nastrój świata nie sprzyja – jak poprzedni (wielokulturowość, radosna globalizacja, nadzieja na zmianę) – próbom odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób budować i pielęgnować relacje z innymi na wzajemnym uznaniu wspólnych nam słabości i skończoności, ale „namawia”, by uczynić z granic „prymitywne formy utrzymania w bezpiecznej odległości wrogów, intruzów i obcych, wszystkich nie-naszyc” (Mbembe 2018, 12). Wielu ludzi, podążając za nastrojem niepewności i nowej plemienności, żywi się lękiem, zarówno materialnym, jak i fantazmatycznym, przed spotkaniem z innym. Jeszcze jeden konieczny cytat z Mbembe:

Wielu ludzi sądzi, że zbyt długo przedkładali innych nad siebie samych. Koniec z tym, myślą sobie. Odtąd trzeba przedkładać siebie nad innych, zwłaszcza że inni w niczym nam nie dorównują; trzeba wreszcie dokonać wyboru i zdecydować się na obiekty podobne nam. Żyjemy w epoce silnych związków narcystycznych. Wyobrażeniowa fiksjacja na obcym, muzułmaninie, kobiecie w chuście, uchodźcy, Żydzie czy Murzynie pełni w tym kontekście funkcję obronną. Nie chcemy przyznać, że tak naprawdę nasze ja zawsze kształtowało się w opozycji do innego – Murzyna, Żyda, Araba, obcego, którego wprawdzie zinterioryzowaliśmy, ale w sposób regresywny; że w gruncie rzeczy składamy się z różnych zapożyczeń od obcych podmiotów i w związku z tym zawsze byliśmy **istotami granicznymi** – tego właśnie wielu ludzi nie chce dziś przyznać (Mbembe 2018, 51–52).

Obecna epoka, jak przenikliwie opisuje jej cechy Wendy Brown, to epoka kryzysu demokracji liberalnych, nadwyreżonych przez kapitał, technologię i militarizm. Przejawia się on także w sferze mentalnej w postaci polityki na gruncie poszczególnych państw, które coraz wyraźniej odróżniają swoich obywateli (krąg równych

sobie, poddanych regułom demokratyzacji) od tych wszystkich, którym daje się przypisać status „rozszerzonej” obcości (Brown 2017). Rodzą się nowe podziały, porywy nienawiści, nieufność i pola walki z wrogiem. Wielość staje się zagrożeniem dla jedności. Przedstawiciele reprezentujący tę pierwszą funkcjonują pod nazwami, które zastąpiły poprzednie obiekty obaw (Żydzi, Murzyni), ale w analogiczny sposób uruchamiają spirale strachu, napędzając, jak powiada Mbembe (2018, 69), wiatraki naszej wyobraźni – to kolektywny zbiór nazwanych obiektów różnych kategorialnie: islam, muzułmanin, Arab, cudzoziemiec, imigrant, uchodźca, intruz itd. Wokół tych figur strachu buduje się zestawy emocjonalnego obrzydzenia, dystansu i oddalenia, które ma być także ponownie oddaleniem przestrzennym w dosłownym sensie. Nastroj świata niechętnego obcym symbolizuje mur chroniący przed plagą **nadmiernej obecności**, którą uważa się za źródło nieznośnego cierpienia: „Odzyskanie poczucia egzystencji zależy odtąd od zerwania więzów z tym, którego nieobecność, a nawet zupełne zniknięcie, nie będą przeżywane jako strata. Trzeba też założyć, że między nimi a nami nie ma nic wspólnego. Lęk przed unicestwieniem jawi się więc jako najgłębsza przyczyna współczesnych projektów oddzielenia” (Mbembe 2018, 70).

Obcego nie należy próbować rozumieć, wyróżniać odrębnych kategorii inności i poddawać ich waloryzacji, obcego należy poddać **wydaleniu, świadomościowej ekspulsji**. Obcy to jednoznacznie wróg, intruz, to metafora zagrożenia. Każdy wyodrębniony kategorialnie obiekt obcości to jednocześnie metonimia bardziej generalnej kategorii „obszaru strachu”. Słowo „wydalenie” ma w językach europejskich mnóstwo synonimów, także polszczyzna jest w nie bogata. Wszystkie one mają zasadniczo negatywny, dystansujący wydźwięk: dymisja, dyscyplinarka, odstawka, odstrzał, odwołanie, redukcja, usunięcie, wymówienie, wypowiedzenie, zdymisjonowanie, zwolnienie, deportacja, ekspatriacja, ekstradycja, ewakuacja, katorga, wygnanie, wypędzenie, wysiedlenie, wywóz, wywózka, zesłanie, zsyłka, banicja, ekspulsja, wyrzucenie, emigracja, opuszczenie, wychodźstwo, relegacja, relegowanie, ekskrecja, opróżnienie, wypróżnienie. Wydalenie to zawsze działanie bezwarunkowe i nieodwołalne, oparte na uprzednim stwierdzeniu, że dana osoba jest *persona non grata*, że jej obecność we wspólnej przestrzeni stanowi zagrożenie. Wydalenie nie wymaga wnikliwości i namysłu, jest odruchem emocjonalnym, odpowiednikiem magicznego usunięcia nieczystości, które są „zawsze nie na miejscu”. Magicznym, bo zaczynającym się od językowej ekspulsji, czego wyrazem jest choćby nanoraszizm – promowanie naszych i oddalenie innych w pozornie błahych gestach, półsłówkach, żartach, aluzjach i insynuacjach, a wreszcie w ataku słownym. W nastroju wykluczenia i strachu nanoraszizm to rasizm banalny, który przenika przez „pory i żyły społecznego organizmu, w czasach powszechnego ogłupienia, mechanicznego

odmóżdżenia i otumanienia mas”. To obawa, że „całe to bydło, czyli Murzyni, Arabowie, muzułmanie – a także Żydzi, jako że zawsze są pod ręką – dorwą się do władzy i zmienią kraj w jedno wielkie śmietnisko, śmietnik Mahometa” (Mbembe 2018, 94).

Dzisiejsze społeczeństwa, coraz bardziej przekonane, że stoją wobec permanentnego zagrożenia, zostały w jakimś sensie zmuszone do przeżywania na co dzień kolejnych traum związanych z medialną ekspozycją każdego aktu terrorystycznego, zamachu, strzelaniny, wzięcia zakładników, „przeciśnięcia” się jakiejś większej grupy przez mury obronne czy morza. Technologia umożliwia nam życie 24/7, czym zwykle się chlubimy i co poczytujemy za wartość, często kojarząc z realizacją ideału demokracji cyfrowej, a więc takiej, która obywa się bez pośredników. To kolejne wielkie złudzenie, z którym przychodzi nam się dość radykalnie żegnać, także w kontekście tych rozważań.

Powiada się, że materia biegnie szybciej niż duch. W kontekście nowego technologicznego ładu komunikacji oznacza to, że świat technicznej syntezy opartej na technologii cyfrowej nie prowadzi do jakiegokolwiek ujednoczenia duchowego ludzi, do powstania „planetarnego megaetnosu”. Przeciwnie, odpowiedzią na galopującą unifikację środowiska techno-ekonomicznego nowoczesności stała się, wbrew zgodnej opinii wizjonerów, gwałtowna polityczno-kulturowa bałkanizacja (Debray 2010, 232). Ta zaś produkuje w masowej skali wersję nowego *homo barbarus*, jak to swego czasu nazwałem (Burszta 2016). Na naszych oczach rodzi się pewna skrajna idea społeczeństwa – ludzkiej masy toczącej permanentne wojny kulturowe. Plemiennosc w ramach wspólnej ekumeny technologicznej, której główną zasadą jest kaskadowe⁶ szerzenie nastroju świata zdominowanego przez konflikt, wrogość i wydalenie Innego.

Jak się zdaje, mają rację ci wszyscy, którzy określają obecną epokę czasami triumfu moralności mas albo wielkim powrotem rozumu populistycznego. Jak zauważył Jonathan Crary (2015), w tle „postępu wstecznego” w sferze mentalności dają się zauważyć formy kontroli towarzyszące wzrostowi neoliberalizmu w latach 90. XX w., które były znacznie bardziej agresywne niż nam się zdawało, jeśli wziąć pod uwagę ich następstwa, w tym to, że zniszczyły wspólnotowe, kolektywnie podtrzymywane relacje. Dzisiejsza – jak to nazywam – logorea słowoobrazów 24/7 to złudzenie czasu bez oczekiwania, natychmiastowego dostępu na życzenie, posiadania i otrzymywania niezależnie od innych osób. Odpowiedzialność za innych, którą wymusza bliskość, można dziś łatwo ominąć przez elektroniczne zarządzanie własnym harmonogramem codziennych zadań i kontaktów. Co chyba ważniejsze, w rzeczywistości 24/7

6 Odwołuję się tutaj do spostrzeżeń Marthy C. Nussbaum, która pisze, że w kontekście rosnącej wrogości objawia się zjawisko kaskady: „ludzie reagują na zachowania innych ludzi, tłumnie przyłączając się do nich. Niekiedy dołączają się z uwagi na reputację tych ludzi («kaskada reputacyjna»), a czasami ponieważ sądzą, że zachowanie innych dostarcza im nowych informacji («kaskada informacyjna»)» (Nussbaum 2018a, 62).

doszło do atrofii cierpliwości i szacunku wobec innych, tak niezbędnych w demokracji bezpośredniej, która opiera się na cierpliwym słuchaniu innych i czekaniu na swoją kolej, by przemówić. Fenomen blogowania świetnie obrazuje triumf modelu gadania jednokierunkowego, w którym nigdy nie trzeba czekać, aby kogoś wysłuchać. To jakby powrót alokucji, której centrum jest podmiot o cechach narcystycznych. Blogowanie, twierdzi Crary (2015), niezależnie od intencji staje się więc jednym z wielu zwiastunów końca polityki. Ludowa demokracja i rozum populistyczny są próbą sprzeciwu wobec kierunku, w jakim podąża zelektronizowany świat, i próbą negacji jego „racjonalności”, stąd świadomie i spontanicznie przywołuje się wszystkie demony etnocentrycznej identyfikacji i posługuje językiem „ludu”. Pierwszą z ofiar jest Inność we wszelkich jej wymiarach.

Mbembe powiada, że współczesny ład psychiczny promuje skrajną afektywność, czemu technotronika i digitalizacja znakomicie sprzyjają. Afekty wchodzić wszakże w ścisłe związki z pragnieniem mitologii, głodem tajemnicy. Rozumowi algorytmicznemu towarzyszy rosnąca fala rozumowania typu mityczno-religijnego i wspólnotowego, a ono zawsze sięga po sprawdzone formuły i matryce objaśniania świata. Jak zatem wygląda owo życie afektywne w obecnych warunkach? W tym względzie Heinz Bude, Achille Mbembe oraz – dotąd tylko przywoływany na wstępie trzeci bohater tego szkicu – Byung-Chul Han są zgodni: dzisiejsze masy, wśród których narodził i wzmacnia się nastrój nadmiaru obecności i konieczności wydalania Innego, nie są już masami w tradycyjnym rozumieniu. Mbembe nazywa ten fenomen epoką wirtualnych hord, Han „mrowiskiem” (cf. Burszta, Rydlewski 2019), a Bude „cyfrowym tłumem”. Cyfrowy algorytm tworzy społeczne, wirtualne getta, budując dzisiejsze „masy”, które są w istocie ubocznym efektem koncepcji biznesowej. Owe masy, wbrew szlachetnym hasłom demokratyzacji i budowania kosmopolitycznej wspólnoty globalnej, boją się obcości i odrzucenia, myślą według uniwersalnej zasady my–oni. Lubimy być razem, ale to zakłada, że są zawsze inni, obcy, wrodzy, nie-my. Jak to trafnie ujął Zaremba Bielawski: „Obcy to zagrożenie. Tylko jeden narkotyk łagodzi ten lęk – znaleźć się w masie. Gdy tylko się jej poddamy, nie boimy się jej dotyku. W najlepszym razie wszyscy są w niej równi – im mocniej ludzie pchają się na siebie, tym pewniej czują, że nie boją się siebie nawzajem. To właśnie z potrzeby bezpieczeństwa masa staje się masą. Ale musi mieć cel, kierunek, wroga” (Zaremba Bielawski 2016).

Spółczesność na dobre zdaje się składać z dwóch obozów, będących swoimi zwierciadlanymi odbiciami w ramach opozycji my–oni. Jeden to zgnięte, zdeprawowane i broniące swoich interesów elity, drugi – zdrowy z natury lud, który zdaje się zawsze mieć rację. Zakazuje aborcji, chce wypędzić muzułmanów z Europy, nie

lubi uchodźców, chce kultury narodowej itd. I znowu chodzi o moralne podstawy politycznie stanowionego ładu społecznego, ładu, który byłby wyrazem Dobra w tym sensie, że promowałby „normalność”, a nie „idiosynkrazję”, wartości „prawdziwe”, a nie te, które reprezentują mniejszości i inni bojownicy kultur tożsamościowych. Jest to wojna toczona w imię afirmacji tradycyjnych koncepcji życia, zderzonych z tym, co Roger Scruton nazwał niegdyś „kulturą odrzucenia”. Ten bój często bywa nazywany starciem uniwersalizmu i relatywizmu. Scruton powiada więc, że hasła wysuwane przez zwolenników multikulturalizmu, feministki czy płynące ze strony myśli liberalnej, „abyśmy nikogo nie wyłączały poza nawias”, abyśmy „nie dyskryminowali myślą, mową i uczynkiem mniejszości etnicznych, seksualnych lub obyczajowych”, prowadzą w konsekwencji do zachęty „do umniejszania tego, co jest odczuwane jako szczególnie nasze” (Scruton 2003, 73). Triumfy święci dzisiaj właśnie ów wielki powrót „naszości”, budzący demony, o których zdawaliśmy się już zapominać, budujący obecny nastrój świata, który z kolei sugeruje powrót do realiów „ładnie opakowanej inności”, ergo inności z dala od nas samych. Martha Nussbaum marzy, aby do naszego życia ponownie wprowadzić „ducha ciekawości i przyjaźni”, ale także ona widzi coraz mniej szans na przezwyciężenie dominującego nastroju odrzucenia i strachu, w ramach którego sformułowanie jakichkolwiek sądów o bardziej trwałym charakterze staje się niemożliwe. Myślenie kaskadowe, o którym pisałem, skutkuje właśnie poczuciem nadmiaru obecności (troszczymy się tylko o to, co wartościowe dla nas) oraz wydalaniem Innego jako źródła wszelkiego zła.

Bibliografia

- Brown, W. 2017. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Bude, H. 2018. *The Mood of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Burszta, W.J. 2016. „Odpomnieć *immigrare*”. *Borussia* 58: 18–27.
- Burszta, W.J. 2016. „*Homo barbarus* w świecie algorytmów”. *Idea. Studia nad Rozwojem Pojęć Filozoficznych* 2: 5–19.
- Burszta, W.J., M. Rydlewski. 2019 (w druku). „Narcyzm – autentyczność – atopia. Cyfrowe twarze «nowego człowieka»”. *Kultura Współczesna* 3.
- Crary, J. 2015. *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, trans. D. Żukowski. Kraków: Karakter.
- Debray, R. 2010. *Wprowadzenie do mediologii*, trans. A. Kapciak. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Eco, U. 2011. *Wymyślanie wrogów i inne teksty okolicznościowe*, trans. A. Gołębiowska, T. Kwiecień. Poznań: Rebis.

- Han, Byung-Chul. 2018. *The Expulsion of the Other. Society, Perception and Communication Today*. Cambridge: Polity Press.
- Heidegger, M. 2013. *Bycie i czas*, trans. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herzfeld, M. 2005. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, trans. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kearney, M. *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*, London–New York: Routledge 2009.
- Mbembe A. 2017. *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.
- Mbembe, A. 2018. *Polityka wrogości*, trans. U. Kropiwiiec. In idem, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, 7–202. Kraków: Karakter.
- Nooteboom, C. 2012. *Hotel nomadów*, trans. A. Oczko. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Nussbaum, M.C. 2018a. *Nowa nietolerancja religijna. Przewyciężyć politykę strachu w niespokojnych czasach*, trans. S. Szymański. Warszawa: Biblioteka Kultury Liberalnej.
- Nussbaum, M.C. 2018b. *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks a tour Political Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- Scruton, R. 2003. *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, trans. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Simmel, G. 2006. „Obcy”. In idem, *Most i drzwi. Wybór esejów*, trans. M. Łukaszewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Trouillot, M.-R. 2002. “The Otherwise Modern. Caribbean Lessons for the Savage Slot”. In *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*, ed. B.M. Knauff. Bloomington: Indiana University Press.
- Zaremba Bielawski, M. 2016. „Wolny talerz w Wigilię? Nie pod tym adresem”. *Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny*, 29–30 października.

Abstract

Excess presence and expulsion of another

The article is an attempt to apply the concept of “mood” (*die Stimmung*) taken from Martin Heidegger to today’s context of the so-called new intolerance and deepening aggression towards the widely understood Otherness. The reasons for this state of affairs and the arguments used to defend the rights of the majority – allegedly endangered – are indicated. The main agora of the dispute over the majority/minority line is the Internet and cultural wars within it.

Keywords: die Stimmung, otherness, nationalism, minority

Biogram / Biografic note

Wojciech Józef Burszta – prof. dr hab., antropolog i kulturoznawca, wykładowca w SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, eseista i krytyk kultury; ostatnio opublikował *Jedzie Pan Jazz* (2019, z A. Białkowskim).

Wojciech Józef Burszta – professor, anthropologist and cultural studies researcher, lecturer at SWPS University of Social Sciences and Humanities; essayist and cultural critic; recently published *Jedzie Pan Jazz* [*Mr. Jazz on the Road*] (2019, together with A. Białkowski).

Obcość, obojętność, okrucieństwo

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1253>

 Magdalena Środa, Uniwersytet Warszawski

Celem tego tekstu jest po pierwsze zastanowienie się nad możliwymi przyczynami obojętności moralnej; po drugie rozróżnienie jej dwóch rodzajów: obojętności biernej i obojętności sprawczej, będącej warunkiem niezbędnym (?) okrucieństwa. Ten pierwszy rodzaj, bardziej pospolity, to brak reakcji na zło, krzywdę i cierpienie innego człowieka, ten drugi, to obojętność oparta na przekonaniu, że cierpiący i krzywdzony w ogóle nie jest człowiekiem; jest poza sferą podmiotowości, odpowiedzialności, wrażliwości i winy.

Słowa kluczowe: obcość, obojętność, okrucieństwo, rodzaje obojętności, Judith Butler

Zacznijmy od dwóch przykładów.

W 1974 r. Marina Abramović, serbska artystka, performerka, w ramach projektu „Rhythm 0” wystawiła do użytku publicznego swoje ciało, otoczone różnymi przedmiotami. Były wśród nich takie, które powodują doznania pozytywne (kwiaty, wino, chleb i pawie pióra), i te, które wiążą się z cierpieniem (noże, żyłki, łańcuch, atrapa pistoletu). Widzowie – uczestnicy performansu – najpierw nic nie robili, potem delikatnie całowali i dotykali ją, potem rozbierali i dręczyli. Ktoś przeciął żyłką jej ubranie, ktoś rozciął skórę na szyi i pił krew, ktoś przyłożył jej do skroni pistolet, ktoś inny krępował ją łańcuchami. Po sześciu godzinach Abramović stała naga, poraniona i odarta z godności (Abramović 2018: 83–87). Oprawcy nie chcieli patrzeć, szybko wyszli. Jeden z komentatorów powiedział, że „interesowali się obiektem, a nie człowiekiem”, inny – że „pasywność wzbudza agresję. Kto nie walczy, staje się przedmiotem”. Gorzej: staje się nikim.

Uczestnik drugiej wyprawy Kolumba, dominikanin Bartolomé de Las Casas, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w Caonao na Kubie, gdzie przybyli konkwistadorzy pod przywództwem Pánfilo de Narváeza. Koło wioski wypełnionej miejscową ludnością spożyli obfite śniadanie, odpoczęli i zaczęli ostrzyć szpady na znajdujących się w okolicy krzemowych kamieniach. „Raptem – relacjonuje Las

Casas – jeden z Hiszpanów wyciągnął miecz, stu innych zrobiło tak samo i zaczęli przekłuwać, ciąć, masakrować owieczki, jagnięta, mężczyzn, kobiety, dzieci i starców. Wkrótce nikt nie pozostał przy życiu”. Las Casas nie potrafi tego wytłumaczyć inaczej jak tylko chęcią sprawdzenia, czy szpady były dobrze naostrzone (Todorov 1996: 157–158).

Przykład pierwszy pokazuje, jak inny/inna staje się obcym/obcą, obcy – wrogiem, a wróg – nikiem; przykład drugi – jak obcy są nikiem, bo nie są nami, nie są więc ludźmi. Dla chrześcijańskich konkwistadorów „dzicy” nie byli ludźmi, dlatego można było ich zabijać. Uznanie ich za ludzi mogłoby wzbudzić podejrzenie, że konkwistadorzy nie są chrześcijanami, co mieściło się w głowie trudniej niż przekonanie, że Indianie nie są ludźmi. W obu tych przypadkach obojętność wiąże się z okrucieństwem. Jedno warunkuje drugie i nie chce nam się wierzyć, że drugie jest możliwe bez pierwszego.

Przykładów moralnej obojętności można podawać tysiące. Mogą mieć charakter indywidualny, grupowy, masowy, spontaniczny, zorganizowany; można się zastanawiać, czy nie jest ich więcej niż przypadków moralnej empatii, troski, współczucia, bo na pewno znacząco więcej niż przypadków supererogacji. Trudno powiedzieć, czy obojętność stanowi efekt chwilowej ślepoty, moralnego zagubienia, braku odwagi, ogólnej bezradności czy jest wpisana w naturę ludzką głębiej niż wyuczone imperatywy troski o innych; a może – w przypadkach masowych, takich jak Zagłada – w społeczny system, który ją utrzymuje i legitymizuje? Hannah Arendt w *Eichmanie w Jerozolimie* pytała: „Jak niektórym udaje się przewyciężyć zwierzęcą litość, którą ludzie odczuwają w obliczu cierpienia innych?” (Arendt 1987, 136). Czy jednak rzeczywiście odczuwają? Jak zauważa Zygmunt Bauman: „najbardziej przerażającą nowiną, jaką przyniosła nam Zagłada, nie jest to, że mogliśmy znaleźć się na miejscu ofiar, ale na miejscu oprawców” (Bauman 2009, 316). Nie tylko jednak Zagłada odsłoniła przed nami ogrom moralnej obojętności, od setek lat nasz stosunek do innych/obcych podszyty jest nieufnością i obojętnością, które umożliwiają agresję; dzieje nowożytnej Europy to dzieje zarówno postępu, jak i rozwoju różnych form eksterminacji „barbarzyńców”, „dzikich”, „czarnych niewolników”, „Żydów”, Innych. Nie chodzi przy tym o wrogów. Obcy, w doświadczeniach Europy, nie należą do tej kategorii. Są nikiem.

Celem tego tekstu jest po pierwsze zastanowienie się nad możliwymi przyczynami obojętności moralnej; po drugie rozróżnienie jej dwóch rodzajów: obojętności biernej i obojętności sprawczej, będącej warunkiem niezbędnym (?) okrucieństwa. Ten pierwszy rodzaj, bardziej pospolity, to brak reakcji na zło, krzywdę i cierpienie innego człowieka, ten drugi to obojętność oparta na prze-

konaniu, że cierpiący i krzywdzony w ogóle nie jest człowiekiem; jest poza sferą podmiotowości, odpowiedzialności, wrażliwości i winy. Zygmunt Bauman, do którego często będziemy się odwoływać, nazywa ten drugi rodzaj obojętności adiaforyzacją. Termin pochodzi ze słownika religijnego, słowo *adiaphoron* odnosi się do poglądów, działań, obyczajów, które zostały uznane za obojętne z punktu widzenia wiary (nie są włączone do kanonu ani nie zostały uznane za herezję). Bauman pisze, że zadiaforyzowanych działań nie można oceniać z punktu widzenia dobra i zła. Są poza tymi kategoriami (Bauman 2016, 43, 89). Powiedzieć, że wyrznanie Indian, palenie czarownic, eksterminacja Żydów, zagłada Ormian, polowania na Aborygenów czy unicestwienie ludzi z plemienia Hererów było złe, to jak nic nie powiedzieć. Adiaforyzacja to nie tylko zanik wszelkiej wrażliwości etycznej i odpowiedzialności za Innego, ale też niepostrzeżenie go jako moralnego podmiotu. Obcy/Inny nie jest człowiekiem. Jest *homo sacer*, nagim życiem, kimś poza nie tylko „naszą”, ale i ludzką wspólnotą, można go dręczyć i zabić bez żadnych konsekwencji – pisze Giorgio Agamben (2008, 101–113). Nikt po nim nie płacze, nie ma po nim żaloby – powie z kolei Judith Butler (2011). Nie jest przedmiotem nienawiści, nie jest nawet przedmiotem, bo te bywają użyteczne. *Homo sacer* użytecznym tylko bywa.

Spróbujmy wymienić i opisać kilka form i domniemyanych przyczyn obojętności moralnej, by na końcu zastanowić się nad jej istotą.

Obojętność jako choroba (*moral insanity*)

W 1835 r. James C. Prichard nazwał pewien typ obłądu „moralnym” (*moral insanity*, *folie morale*). Charakteryzował się on chorobliwym wypaczeniem naturalnych uczuć, skłonności i temperamentu lub – po prostu – brakiem (zanikiem) „uczuć wyższych”, które według XIX-wiecznych teorii odpowiadały za zachowania moralne. *Folie raisonnée* traktowana była jako odrębna jednostka chorobowa, która miała być przyczyną indyferencji moralnej, skłonności do przemocy i w związku z tym wielu przestępstw. Osobnicy dotknięci *moral insanity* byli skrajnie aspołeczni, nie przejawiali odruchów moralnych, ignorowali kulturowe konwencje i normy społeczne. Przypadłość ta w wieku XX zyskała nazwę psychopatii lub osobowości dyssocjalnej. Cechą charakterystyczną dla psychopatów, którą dostrzegł jeszcze w swoim szpitalu opisywany przez Foucaulta Philippe Pinel, jest racjonalność działań. Psychopata nie jest szaleńcem, nie ma omamów, nie przechodzi przez stany delirium. Jest racjonalny, zimny, wyrachowany, doskonale potrafi poruszać się po zasobach wiedzy, które ma (jeśli ma), bywa uprzejmy, umie być „uroczy”, choć jest nieprzewidywalny

i destrukcyjny. Robert D. Hare pisze: „psychopatyczni zabójcy nie są szaleńcami. Ich postępowanie nie wynika z obłądu, lecz z zimnej, wyrachowanej racjonalności, która łączy się z niezdolnością do traktowania innych jako istot ludzkich” (Hare 2006, 17). Według Hare’a cechami psychopatów są: narcyzm, umiejętność swobodnego wysławiania się, urok osobisty, zawyżone i nieadekwatne poczucie własnej wartości, brak skruchy, niekrytyczne postrzeganie swoich działań, brak współodczuwania, łatwość perswazji, umiejętność kłamania i powierzchowność uczuć. Hare przytacza rozmowę z jednym ze swoich psychopatycznych pacjentów, który podlegał karze więzienia za morderstwo: „Czy jest mi nieprzyjemnie, gdy muszę kogoś skrzywdzić. No, czasami. Ale zwykle to tak jakby... och... a jakie to uczucie: rozgnieść insekta” (Hare 2006, 49). Psychopaci nie mają (nie znają) skrupułów, nie poczuwają się do winy, brak im empatii i odpowiedzialności. Psychopatia, według niektórych, bywa zaraźliwa.

Noblista John M. Coetzee analizując apartheid w Republice Południowej Afryki, w szczególności jego system cenzury, traktuje obojętność i okrucieństwo jako przejaw ludzkiego szaleństwa. Apartheid był oczywiście systemem racjonalnym, poddyktowanym przez interesy ekonomiczne, kulturowe, rasowe, zarazem jednak był oparty na szaleństwie, wypływał z mrocznej części naszej natury. „Należy odrzucić logikę, która uznaje apartheid za zdrowy na umyśle, ponieważ jest racjonalny, a za racjonalny, ponieważ kieruje się interesem własnym” (Coetzee 2011, 247). Apartheid był „rzeczywiście owocem interesu własnego i chciwości, a także pożądania i wyparcia się pożądania”, ale przede wszystkim „systemem wymyślonym przez ludzi opętanych przed demony”, był „delirium”, „paranoją”, bo właśnie w „paranoi rozum znajduje godnego przeciwnika” (Coetzee 2011, 248, 302). Sprawcza funkcja szaleństwa – według Coetzeego – jest stanowczo niedoceniana nie tylko w indywidualnym życiu, ale i w historii. Coetzee domaga się przywrócenia mu w badaniach należytego miejsca. Jest to co prawda „miejsce poza”, „nie-miejsce” w społecznej ontologii, ale ważne chociażby z punktu widzenia prakseologicznego. Paranoja i szaleństwo są bowiem jak choroba zakaźna, mają zdolność infekowania i rozprzestrzeniania się z jednostek na całe populacje (Coetzee 2011, 13). Widać to w Afryce, Europie i Rosji. Niemcy pod panowaniem Hitlera, Rosja pod panowaniem stalinizmu i Republika Południowej Afryki pod panowaniem apartheidu, wymyślonego i zaplanowanego przez głównego ideologa Geoffreya Cronjégo, to przykłady tego, jak indywidualne szaleństwo infekuje więzi społeczne oparte na zaufaniu, jak niszczy odporność, czyli moralną wrażliwość większości, jak rozprzestrzenia się w społecznym ciele, powodując, że miliony ludzi żyją we wzajemnej podejrzliwości i strachu, a przede wszystkim w totalnej obojętności na los innych.

Obojętność jako defekt sumienia

W ramach chrześcijańskiej teologii moralnej problem obojętności wiązany jest ze strukturą sumienia, a właściwie z jego niewłaściwą formacją (Olejnik 1979, 207). Sumienie jako subiektywna norma uniwersalnej moralności nie jest wskaźnikiem tego, jak należy postępować. Bywa skażone grzechami, zwłaszcza powtarzalnymi, namiętnościami, skłonnościami; podatne jest również na czynniki nadprzyrodzone, np. kuszenie, zwodzenie przez szatana. W teologii moralnej rozróżnia się kilkanaście deformacji sumienia powodujących częściową lub zupełną niewrażliwość na dobro i zło. Przykładowo: sumienie może być „szerokie”, tzn. nie doceniać zła lub umniejszać jego wagę i znaczące nawet wykroczenia sprowadzać do poziomu mało znaczących uchybień. Sumienie może być „faryzejskie”, co znaczy, że nie reaguje na sprawy poważne, a budzi się przy kwestiach peryferyjnych. Sumienie „nadwrażliwe” z kolei przyjmuje postać obsesyjnego lęku przed najmniejszym grzechem, co często uniemożliwia działania. Sumienie „zawikłane” hamuje podjęcie jakiegokolwiek decyzji, bo w każdym wyborze widzi zło moralne. Dalej sumienie „za wąskie” jest przeciwieństwem sumienia „za szerokiego”. Natomiast sumienie „wątliwe i niepewne” daje taki sam efekt jak „nadwrażliwe”. Jan Paweł II podkreślał znaczenie jeszcze jednego nieusuwalnego czynnika, który powoduje, że werdykt sumienia może być mylny i pomijać to, co rzeczywiście dobre, mianowicie „niewiedzę niepokonalną” spowodowaną przez grzech pierworodny (Jan Paweł II 1993, 62–64, 93–94). Uszkodził on poniekąd naszą naturę, a w szczególności wolę. Stąd papież zalecał mówić o „teonomii uczestniczącej”, a nie o „autonomii sumienia”, by podkreślić niezbędne dla jego prawego działania uczestnictwo decyzji moralnych w Prawdzie, czyli – mówiąc językiem bardziej technicznym – zależność od nauczania Kościoła. Obojętność moralna może być więc skutkiem niewłaściwego uformowania sumienia lub przeceniania jego autonomicznego charakteru. Trudno jednak w obliczu masowej obojętności mówić o masowych defektach sumienia. Podczas wizyty na Lampedusie, wśród uchodźców, papież Franciszek nie powoływał się na niewłaściwą formację sumienia, tylko pytał: „kto odpowiada za krew naszych braci i siostr? Nikt! Taka jest nasza odpowiedź: to nie ja, ja nie mam z tym nic wspólnego (...). Nikt w naszym świecie nie bierze za siebie odpowiedzialności (...) kultura wygody sprawiła, że myślimy wyłącznie o sobie i stajemy się nieczuli na krzyk bliźnich. Żyjemy w mydlanej bańce, która choć piękna, jest nietrwała. Daje nam ulotną i pustą iluzję, której konsekwencją jest obojętność” (cyt. za: Bauman 2016, 28–29). Papież Franciszek w obliczu kryzysu uchodźczego często mówi o globalizacji obojętności i wielkim wyzwaniu, które stoi przed chrześcijanami, „by miłość bliźniego nie była milcząca” i by wspólnoty chrześcijańskie były jak „wyspy miłosierdzia bożego pośród morza obojętności”. Papież wierzy, co

oczywiste, że tylko wiara chroni przed obojętnością i okrucieństwem. Tylko wiara pozwala traktować kryzys uchodźczy jako problem moralny, jako problem ludzkiej solidarności i miłości, a nie jako problem ekonomiczny i logistyczny, którym stał się w zlaicyzowanym świecie instrumentalizującym wszelkie wartości. Czy jednak w czasach hegemonii Kościoła obojętność względem Obcych i okrucieństwo wobec niewiernych, pogan, heretyków były mniejsze? Czy w państwach takich jak Polska, gdzie Kościół nadal jest moralnym hegemonem, obojętność na krzywdę innych, w szczególności uchodźców, należy do rzadkości? Trudno bronić tego stanowiska.

Obojętność „pedagogiczna”

W *Zapiskach o performatywnej teorii zgromadzeń* Judith Butler opisuje spotkanie Tea Party, podczas którego kongresmen Ron Paul powiedział, że ci, którzy cierpią na różne choroby, a nie stać ich na zapłacenie składki ubezpieczenia zdrowotnego, powinni umrzeć, ponieważ dokonują świadomego wyboru; nie płacą, więc nie są odpowiedzialni za swoje życie. Jego wypowiedź spotkała się ponoć z wielkim aplauzem zgromadzonego tłumu. Butler tak komentuje to wydarzenie: „założono, że ludzie, którym nie udało się zdobyć miejsc pracy powiązanych ze świadczeniami zdrowotnymi, należą do populacji zasługującej na śmierć, za którą w ostatecznym rachunku ponoszą odpowiedzialność” (Butler 2016, 14). Zapewne zwolennikom Tea Party nie chodziło o śmierć nieubezpieczonych (choć kto wie), ale własną obojętność tłumaczyliby starą zasadą klasy średniej „każdy kowalem własnego losu”. Liberalizm normatywny i ekonomiczny ze swoimi wzorcami *self-made man* uzależnił moralną wartość jednostek od indywidualnej zasługi i pracy. Nieodpowiedzialni, leniwi, nieudacznicy, ofiary losu nie zasługują na poważne, a więc i moralne traktowanie. Obojętność wobec nich jest nie tylko czymś uzasadnionym społecznie, ale słusznym. Obojętność pełni tu funkcje instrumentalno-pedagogiczne. Troska jest szkodliwa, przede wszystkim dla nich samych. Twierdziła tak większość filozofów nowożytności, nie tylko twórcy etosu klasy średniej, tacy jak Benjamin Franklin, ale i zwolennicy praworządnego państwa, tacy jak Kant czy Hegel. Ludźmi niewydolnymi względem wymogów systemu ekonomicznego, ludźmi „na przemiał” – jak nazywał ich Bauman – powinny się zająć organizacje filantropijne, ale nie obywatele czy państwo. Tak rozumiany indyferentyzm moralny wydaje się postawą trwale towarzyszącą zindywidualizowanym społeczeństwom współczesnym, które zastąpiły osobowe więzi rolami społecznymi, a obowiązek interwencji, wsparcia i troski przekazały wyspecjalizowanym służbom, funkcjonującym za pieniądze. Przyczyną obojętności jest tu „rozkawałkowanie moralności”, jej relatywizacja do określonych aksjologii

grupowych i klasowych. Czy więc uniwersalizm moralny, wiara w powszechne obowiązywanie wartości stanowią wystarczającą ochronę przez indyferencją?

Obojętność w ramach ekonomii odpowiedzialności

Swego czasu, na łamach „Etyki” („Granice...” 1979) odbyła się dyskusja dotycząca „granic obowiązku”, gdzie zderzyły się ze sobą dwa odrębne stanowiska moralne. Jedno uniwersalistyczne i rygorystyczne, drugie relatywistyczno-pragmatyczne. Dyskusja wykazała, że nie tylko odejście od uniwersalizmu może powodować zapoznawanie moralnych wartości, w tym odpowiedzialności wobec innych, ale również jego przyjęcie może skutkować aktywnością pozorną, nieskuteczną w urzeczywistnianiu wartości. Na uniwersalizm moralny, który wydaje się najsilniejszą kotwicą dla stabilności moralnych osądów, składa się kilka tez odnoszących się do podmiotów działań. Pierwsza to przekonanie, że cała ludzkość jest wspólnotą moralną równych pod względem godności istot. Druga to pogląd, że każdy ponosi odpowiedzialność moralną za innego, niezależnie od tego, w jakich znajduje się z nim relacjach. Trzecia: że każda forma zła, nawet takiego, na które nie mamy żadnego wpływu (głód na świecie, cierpienie ludzi na odległych kontynentach lub u naszych bram) nie jest indyferentna moralnie; wszyscy jesteśmy uwikłani w krąg winy i odpowiedzialności. Każdy powinien podejmować jakieś działania, choćby symboliczne. Czwarta zaś teza głosi, że w wielu sytuacjach określone zachowania moralnie obojętne (np. jedzenie szynki) mają wartość etyczną (jedzenie szynki, podczas gdy inni cierpią głód, jest niemoralne). Dzięki czemu zakres rzeczywistości, która objęta jest sankcjami i ocenami moralnymi, znacząco się poszerza.

Postawa druga, relatywistyczno-pragmatyczna, dowodzi, że sens ludzkich działań należy mierzyć skutecznością, i odmawia słuszności moralnej działaniom symbolicznym i nieefektywnym. Nasze zobowiązania moralne mają charakter gradacyjny. Można mówić o czymś takim jak ekonomika odpowiedzialności. Pomagając jednym, musimy wiedzieć, że ograniczamy tym samym pomoc dla innych lub że w ogóle jej nie dostarczamy. Według relatywistów-pragmatyków powinno się pomagać przede wszystkim tym, wśród których żyjemy, za których z różnych powodów jesteśmy odpowiedzialni lub których kondycje i potrzeby znamy. Nasze działania mogą być wtedy skuteczne. Wiadomo, że miłość do bliskich jest rzeczą trudną, i nie zawsze wie się, jak działać wobec nich odpowiedzialnie, tym bardziej miłość do obcych czy ludzkości w ogóle jest w tym kontekście czymś w rodzaju wzniosłego przeżycia, które nie pociąga za sobą żadnych obowiązków. Jeśli ktoś wzywa nas do działań jawnie nieskutecznych, można mieć wrażenie, że chodzi mu głównie o „czyste ręce” lub

„czyste sumienie”. Jeśli ktoś kosztem bliskich pomaga obcym, to dzieje się tak nie w ramach obowiązków zwykłej moralności, ale w ramach tzw. obowiązków supererogacyjnych. A te ani nie mogą być udziałem każdego, ani nie mogą być przedmiotem roszczeń wszystkich. Ponadto – mówi pragmatyczny relatywista – świat nie składa się po prostu z podmiotów moralnych, z których każdy ma taką samą wartość, ale z ludzi, którzy uzyskują swą tożsamość dzięki kulturowej czy politycznej siatce znaczeń i układów. Są kobiety i mężczyźni, dzieci własne i cudze, są klasy społeczne i warstwy, są oprawcy i ich ofiary, dyskryminowani i dyskryminujący. Nie mogą wszystkich traktować jednakowo tylko dlatego, że są ludźmi. Jedni bardziej zasługują na moją troskę, inni mniej. Poza tym, działając na rzecz jednych, zaprzeczam szanse innych. Świat moralny – jak pisał Leszek Kołakowski w *Etyce bez kodeksu* – jest dziurawy. Zapełniając jedną dziurę, rozpruwam kolejną. Nie ma żadnego uniwersalnego kodeksu, nie ma niezmiennych obowiązków wobec wszystkich w tych samych sytuacjach, bo nie ma tych samych sytuacji. Gdy wszyscy są odpowiedzialni za wszystko, nikt w istocie nie jest odpowiedzialny za nic. „Moralność, która nie dba o realia, jest grą pozorów” – mówił w tym sporze Jacek Hołówka („Granice...” 1979, 243). Moralne obowiązki muszą mieć więc swój porządek, swoją ekonomię czy pragmatykę, by były realne i skuteczne.

Uznanie tez moralności uniwersalistycznej rodzi niebezpieczeństwo hipokryzji lub deklaratywności, co *de facto* powoduje obojętność moralną wobec rzeczywistych problemów i konkretnych ludzi. Freud widział ten sam problem w nieco innej perspektywie, twierdząc, że kultura (w tym moralna) jest źródłem cierpień, „społeczeństwo uległo pokusie by możliwie jak najwyżej ustawić poprzeczkę wymogów moralnych, w ten sposób zmusiło tworzących je ludzi do coraz większego oddalenia się od ich dyspozycji popędowej. Oto bowiem nałożono na nich obowiązek tłumienia popędów, których napięcie przejawia się w najdziwniejszych zjawiskach reaktywnych i kompensacyjnych” (Freud 2014, 105).

Relatywizm z kolei, czy raczej realizm etyczny, wyrzuca ogromną liczbę podmiotów poza zakres moralnego zainteresowania i troski, choć nie neguje ich podmiotowości. Uznaje, że ekonomia odpowiedzialności jest związana z przynależnością. Postawa obojętności zawarta jest w samym fakcie bycia członkiem jakiejś wspólnoty (rodziny, rodu, plemienia, narodu). Oznacza to bowiem troskę o swoich i trzymanie na dystans obcych. Każda grupa społeczna otoczona jest sferą obojętności wobec tych, którzy do niej nie należą. Ma to swoje pozytywne strony: brak uczuć i zainteresowania eliminuje agresję. Obojętność wobec obcych często jednak przeradza się we wrogość. Zewnętrzne granice jakiegokolwiek wspólnoty wyznaczają przestrzeń zobowiązań, w ramach której można w sposób sensowny formułować jakiegokolwiek nakazy czy

oceny moralne. Po drugiej stronie granicy te ostatnie nie obowiązują lub tracą swój sens. Aby pozbawić znaczenia ofiary, a działania wobec nich uczynić neutralnymi pod względem moralnym, wystarczy je usunąć z przestrzeni zobowiązań. Nie jako obcych, nie jako wrogów, ale jako ludzi w ogóle.

Obojętność technokratyczna

Według Maxa Webera obojętność moralna to cecha konstytutywna nowoczesnej biurokracji, wyspecjalizowanej, przez co niezastąpionej, a zarazem wyobcowanej od celowości własnych działań. Weber pisze: „W rozwiniętej w pełni biurokracji rządzi również w pewnym szczególnym sensie zasada *sine ira ac studio*. Jej specyficzna, pożądana w kapitalizmie, swoistość objawia się tym pełniej, im bardziej się ona odczłowiecza, a zatem w im większej mierze udaje się jej (...) wyłączenie upodobania, nienawiści i wszystkich czysto osobistych, w ogóle wszelkich irracjonalnych, nie-poddających się kalkulacji elementów uczuciowych z załatwiania spraw urzędowych” (Weber 2002, 707). Ową tendencję uosabia rzeczowy i osobiście niezaangażowany fachowiec, technik, biurokrata. „Rzeczowe załatwianie spraw” oznacza „załatwianie bez względu na osobę”, zgodnie z poddającymi się kalkulacji regułami. Tak rozumiany indyferentyzm i jego liberalna interpretacja ma za swoją genezę weberowską koncepcję „odczarowania świata”, do którego doprowadziły procesy cywilizacyjne związane z narodzinami nowoczesności. Według wielu diagnostów nowoczesności (np. Adorno, Horkheimera, Baumana) jej narodzinom towarzyszy rozdzźwięk między sferą aksjologiczną a sferą naukowego poznania i techniczno-biurokratycznego działania, co powoduje, że racjonalność traci ograniczenia i hamulce nakładane przez normy moralne czy moralną wrażliwość. Nikt nie patrzy na cel, na daleki skutek czy aksjologiczny kontekst swoich działań, każdy ma swój odcinek, swoją działkę, a w jej ramach stara się działać racjonalnie, kompetentnie i skutecznie. System działa tak, aby refleksja moralna skupiała się na właściwym wykonywaniu zadań, a nie na ogólnych celach i wartościach. Sumienie nie tylko wypacza się czy obojętnieje, ale zmienia swoją strukturę – twierdzi Zygmunt Bauman, który analizuje ten problem w *Nowoczesności i zagładzie*. O ile to dawne zajęte było oceną dobra i słuszności zachowań w ich aksjologicznym całokształcie, o tyle sumienie nowoczesne zajęte jest oceną skuteczności działań nastawionych na pewien cel, który jest poza deliberacją moralną. Ocena skupia się więc na cechach koniecznych do jego osiągnięcia. „Podwójny sukces biurokracji polega na umoralnieniu technologii przy jednoczesnym odebraniu moralnego znaczenia kwestiom pozatechnicznym” (Bauman 2009, 332). Freudowski „głos surowego ojca”, który budował fundament uniwersalnych kulturo-

wo postaw moralnych, zostaje zastąpiony głosem wyspecjalizowanego naukowca lub przygodnego autorytetu politycznego. Wraz z tą zmianą następuje przeskalowanie oceny działań, jej kryterium staje się to, co związane jest z rolą społeczną, a nie z faktem bycia człowiekiem. Ważna staje się więc lojalność, dyscyplina, posłuszeństwo, rzetelność, uważność. „Odpowiedzialność osobista rozplywa się w abstrakcyjnej przestrzeni czysto technicznej wiedzy-władzy” (Bauman 2009, 403). Wartości takie jak dobro, wrażliwość na krzywdę innego, sprawiedliwość, odpowiedzialność tracą autoteliczność, a ich miejsce zajmują relatywne wartości moralno-prakseologiczne. Dominujący głos ma etyka ról i zadań społecznych. Najbardziej symptomatycznym elementem tych zmian jest rozproszenie zarówno woli, jak i odpowiedzialności. Ludzie tracą autonomię i zdolność do oporu, wszelako nie z powodu zniewolenia czy braku odwagi – jak pisze Bauman – lecz z powodu posłuszeństwa jakiejś władzy. Jednostka traci autonomię, dostosowując się do wymogów zdefiniowanych i kontrolowanych przez władzę (naukową, polityczną, technokratyczną) (Bauman 2009, 336). Przy czym żadna z norm moralnych nie jest kwestionowana: dalej obowiązują zasady etyki chrześcijańskiej i wszelkie inne, tylko przestają mieć wiążący charakter. To nie patologiczne charaktery budzą lub mogą obudzić w każdym z nas „małego Eichmanna” – konkluduje Bauman – lecz patologiczny, choć *de facto* wzorcowo racjonalny system, będący najbardziej dojrzałym i nieprzypadkowym owocem cywilizacji. To racjonalny system (biurokracji, technologii, wiedzy, władzy, obozu) neutralizuje pierwotne odruchy moralne (Bauman 2009, 387). Gdy ich zanik zostaje uświadomiony, a wina staje się oczywistą, pojawiają się techniki racjonalizacji. Arendt pisze o Himmlerze, że gdy oskarżano go o zbrodnie, nie mówił: „Cóż za potworne rzeczy robiłem tym ludziom!”, lecz: „Cóż za potworne rzeczy musiałem oglądać, wykonując swoje obowiązki. Jak ciężkie było brzemię na moich barkach” (Arendt 1987, 136).

Obojętność czasów Zagłady

W obozach Zagłady „[g]łówną rolę jako siła sprawcza absolutnej władzy zabijania odgrywała nie nienawiść, gniew czy wściekłość, ale obojętność. (...) Czyniła głuchym i ślepym, wyzwalala od jakichkolwiek zahamowań, takich jak współczucie czy poczucie winy. Obojętność wytwarzała dystans, a im większy dystans, tym większa obojętność. Na koniec ofiara nie była już postrzegana jako czująca, myśląca, działająca istota. Nie była już człowiekiem. Dla sprawcy ofiara nie należała już do tej samej kategorii żywych istot co on sam” (Arendt 1987, 202).

Masowe eksterminacje bardzo rzadko dadzą się wytłumaczyć tym, że brali w nich udział osobnicy o złe uformowanych sumieniach, relatywiści, nihilisci, hi-

pokryci, nienawistnicy czy psychopaci. Nie tylko Bauman (Sofsky 2014) podkreśla, że ludzie zwerbowani do formacji biorących bezpośredni udział w zbiorowych mordach w czasie II wojny światowej, i zapewne uczestnicy innych eksterminacji w historii, nie byli ani patologicznymi sadydami, ani zaślepionymi fanatykami. Przeciwnie, podczas werbunku do Einsatzgruppen przywiązywano szczególną uwagę do tego, by selekcjonować tych, którzy wykazują chorobliwy zapał, emocjonalne zaangażowanie czy ideologiczną nadgorliwość. Ludobójstwo miało mieć charakter rzeczowy, beznamiętny, biurokratyczny i prakseologiczny. „Himmler wielokrotnie wyrażał głęboką i najprawdopodobniej autentyczną troskę o zdrowie psychiczne i poziom moralny swoich licznych podwładnych, zaangażowanych każdego dnia w tak nieludzką działalność. Wyrażał również dumę z tego, że w jego mniemaniu zarówno ich zdrowie psychiczne, jak i moralność wyszły z owej próby bez szwanku” (Bauman 2009, 162).

Za obojętnością rozumianą jako adiaforyzacja nie stoją również postawy prywatnej nienawiści motywowanej rasizmem czy antysemityzmem. W latach trzydziestych XX w. „Niemcy postrzegane były powszechnie przez międzynarodową społeczność żydowską jako oaza religijnej i narodowej tolerancji” (Bauman 2009, 82). Jej przedmiotem byli jednak „Żydzi z sąsiedztwa”, a więc realne osoby, które się zna, z którymi się pracuje, z usług których się korzysta, zatem nie wyrządza się im krzywdy ani do tego nie zachęca. Dlatego zapewne „Noc kryształowa” nie odniosła sukcesu, tzn. nie zaowocowała podobnymi pogromami. Niemcy byli wręcz oburzeni atakiem na znajomych Żydów, ale figura abstrakcyjnego Żyda, zdefiniowanego przez ustawy norymberskie, stawała się obca, wroga i nie mieściła się w spektrum moralnej wrażliwości i odpowiedzialności. Żyd, gdy stał się przedmiotem „naukowych” definicji i ideologicznych klasyfikacji, przestał być człowiekiem.

Zagłada, podobnie jak inne akty masowych eksterminacji, była uwarunkowana procesami odczłowieczania innych. Píše o tym Sartre w posłowie do pracy Franza Fanona: „skoro nie można łupić, ujarzmiać, zabijać bliźniego, nie popełniając przestępstwa – mieszkańiec kolonii nie jest bliźnim człowieka. Zadaniem naszych oddziałów było przekształcenie tego abstrakcyjnego przekonania w rzeczywistość; rozkaz brzmiał: sprowadzić mieszkańców zaanektowanego terytorium do poziomu kręgowca niższego rzędu (...). Przemoc w koloniach ma na celu (...) pozbawić ich człowieczeństwa” (Sartre 1985, 222).

Obozy zagłady były najdoskonalszym laboratorium odczłowieczania warunkującego okrucieństwo. Wolfgang Sofsky opisuje je w punktach, oddalając pokusę uzasadniania przemocy czynnikami psychologicznymi, takimi jak nienawiść, sadyzm czy niepoohamowany popęd. Przemoc i okrucieństwo to metoda postępowania

w ramach systemu władzy. Pierwszym warunkiem jest więc instytucjonalizacja, osadzenie w systemie opartym na posłuszeństwie. Drugim – rutynizacja pracy, dzięki czemu sprawca mógł się od niej zdystansować jako osoba (Sofsky 2014, 208). „Praca” oparta była na podziale zadań i kompetencji: jedni bili, inni kontrolowali, jeszcze inni pomagali w zadreżczeniu na śmierć. Przemoc miała więc charakter rzeczowy, specjalistyczny i była w pełni niezależna od intencji sprawców. Ważnym warunkiem była też izolacja zbrodniczej zbiorowości. „Zbiorowy *habitus* jest czymś więcej niż dyspozycją do zwyczajnego działania. Jest zarazem normatywnym żądaniem skierowanym do członków organizacji. Wymaga dopasowania do wartości i obyczajów grupy. Im bardziej grupa jest izolowana od otoczenia społecznego, tym bardziej niekwestionowane są jej wewnętrzne normy i ideały” (Sofsky 2014, 212). Normą wśród „pracowników obozu” było okrucieństwo, więc „panował klimat wzajemnej stymulacji do coraz większego okrucieństwa, rywalizacja w barbarzyństwie” (Sofsky 2014, 213). Czwartym warunkiem było rozproszenie odpowiedzialności. Sprawca widział się jako wykonawcę pewnej roli, jako uczestnika działań, ale nie jako inicjatora. Czynnikiem piątym, jeden z ważniejszych, który – jak pisze Sofsky – szczególnie przyczynił się do eskalacji przemocy, to skrajny dystans między sprawcą a ofiarą. Chodziło o zniszczenie moralnej relacji Ja–Ty, o wymazanie twarzy – jak by powiedział Levinas – lub nałożenie na nią maski zwierzęcia, pasożyta. Najpierw więc sprowadzano człowieka do ciała, potem to ciało do ciała nieludzkiego. Ofiary były anonimowe, zezwierzęcone; między sprawcą a „obiektem” nie było żadnych więzi: prywatnych, emocjonalnych, prawnych. Na element dystansu w procesach odczłowieczania zwraca też uwagę Bauman: „Wzrost fizycznego i psychicznego dystansu między czynem a jego konsekwencjami prowadzi nie tylko do zawieszenia oporów moralnych, lecz unieważnia moralne znaczenie samego czynu, udaremniając wszelki konflikt między osobistymi standardami przyzwoitości moralnej a niemoralnym charakterem społecznych skutków czynu” (Bauman 2009, 72). Do technik odczłowieczania należały też izolacja i segregacja. Zamykanie w gettach i obozach zrywało normalne relacje, czyniło ofiarę czymś odległym i abstrakcyjnym, co wzmacniało obojętność na jej los. Mistrzowsko ujmuje to wiersz Miłosza *Campo di Fiori*.

Obojętność „ramowa” Judith Butler

Według Philipa Caputo warunkujące obojętność redukcja ludzi do „obiektów niezauważalnych” stanowi również najważniejszy element strategii wojennych odpowiadających za efektywność zabijania. „Jeśli zabijasz z daleka i przy użyciu technologicznie zaawansowanej broni, nie robisz nic niegodziwego, eliminujesz

obiekty” (Caputo 2011, 229). Chodzi więc o to, by wyrzucić Innych poza widoczne ramy. Kwestia ram wojny leży w centrum zainteresowania Judith Butler, która przy pomocy tego pojęcia odwraca logikę Levinasa: to nie etyka jest pierwotna wobec ontologii, lecz ontologia wobec etyki. To ramy najpierw ustanawiają to, co jest (w szczególności to, co jest życiem), potem konstruują nasze postawy. „Nie ma życia i śmierci bez odniesienia do pewnych ram” (Butler 2011, 49).

Butler w *Zapiskach* pisze:

Fakt, że mogę w ogóle zapytać, których ludzi uznaje się za ludzi, a których nie, oznacza, że istnieje pewien szczególny obszar człowieczeństwa, wedle dominujących norm nieuznawalny, ale jak najbardziej możliwy do przyjęcia w obrębie pola epistemicznego otwartego przez kontrhegemoniczne formy wiedzy (...) jedna grupa ludzi zostaje uznana za ludzką, a inna składająca się również z ludzi nie jest za nią uznawana (...) owa inna grupa jest przywiązana do jakiegoś kryterium konstytutywnego dla człowieczeństwa, nawet jeśli nie zostaje ono jawnie sformułowane (...) kryterium to zakłada, że istnieje dziedzina nie-ludzkiej ludzi, którzy nie wpasowują się we wzorzec człowieczeństwa” (Butler 2011, 35).

Rama, w znaczeniu kadru, wyznacza granice wizualnego pola: eksponuje i wzmocnia – jak pisze Butler – określony wycinek rzeczywistości, rzuca na nią światło tak, że staje się ona widzialna, uznana i podlega ocenie, ale również, a może przede wszystkim, odrzuca, zatrzymuje na zewnątrz alternatywne wersje rzeczywistości. Dzięki czemu stają się one nierzeczywiste, nierealne, nieważne. W przypadku wojny, ramy służą po to, by oddzielać życie warte ochrony i opłakiwania od „życia niewartego żałoby”, w taki sposób, że różnica ta ma charakter ontyczny a nie tylko normatywny. Butler pisze: „Życia niegodne żałoby to te, których nie da się stracić lub zniszczyć – już zawnazawszy bowiem zamieszkuje zniszczony i utracony obszar: są zniszczone i stracone ontologicznie od samego początku, to znaczy, że jeśli zostaną zniszczone przez wojnę, to tak naprawdę nic nie zostanie zniszczone” (Butler 2011, 25–35). Od czasów Arystotelesa wiemy, że życie jest uznawane za ludzkie dzięki pewnym wybranym elementom. Życie musi być najpierw podporządkowane pewnym normom, by – już jako życie ludzkie – stało się przedmiotem poznania. Butler rozróżnia „rozpoznawanie” życia na poziomie epistemicznym i „uznawanie” życia na poziomie politycznym i moralnym, przy czym żadne z tych pól nie ma ostrych granic, są historycznie zmienne i podatne na opór i negocjacje. Weźmy przypadek uchodźców: „wszystko wskazuje na to – pisze Butler – że zinstytucjonalizowane formy rasizmu, działając na poziomie percepcji, wytwarzają ikoniczne wersje populacji zdecydowanie godnych opłakiwania oraz resztę – innych, których utrata nie jest

dla nas stratą i których się nie oplakuje. Zróżnicowany rozkład potencjalnego żalu po różnych populacjach przekłada się na to, czemu i kiedy odczuwamy dyspozycje afektywne o konsekwencjach politycznych – takie jak zgroza, poczucie winy, sadyzm płynący z poczucia słuszności czy obojętność” (Butler 2011, 70). Butler za punkt wyjścia rozważań o życiu przyjmuje tezę o jego kruchości. Nie o godności, nie o prawach, ale kruchości, w której życie wszystkich jest równe. Każde życie pod jednym bowiem względem jest takie samo: jest podatne na zranienie i śmierć, potrzebuje pożywienia i schronienia, nie może funkcjonować poza siecią społecznego i ekonomicznego wsparcia, poza pracą i troską innych. Trzeba podkreślić, że nie chodzi tu o naturalne – zgodnie z tradycyjnym punktem widzenia – prawa człowieka; kruchość nie jest konsekwencją nieobecności czy słabości praw. Jest pierwotna wobec nich. Prawo wymaga państwa, a państwo, zwłaszcza państwo narodowe, dysponuje środkami legalnego przymusu, między innymi takiego, który skutkuje ramowaniem życia i oddzielaniem tego, co „nasze”, czyli warte troski, i tego, co „obce”, czyli niewarte żałoby. Najprostszą ilustracją może być przypadek Antygony i państwa reprezentowanego przez Kreona, które zabroniło pochówku jej zabitego brata, a więc i żałoby. To władza ustanawia, które życia warte są żałoby, a które nie. Władza państwa narodowego jest w tym względzie omnipotentna. „Ochrona państwa narodowego przed przemocą oznacza wystawienie obywateli na przemoc wywieraną przez państwo narodowe (...). Oczywiście państwo narodowe nie jest źródłem wszelkiej przemocy, jednak wśród współczesnych jej przejawów rzadko się zdarza taki, który nie miałby nic wspólnego z ową formacją polityczną” (Butler 2011, 72). Wspólna kondycja kruchości powinna być podstawą dla wzajemnego uznania, tymczasem staje się wyzyskiem jednych populacji przez inne. Jedne bowiem ubrano w ramy stosowne dla populacji już straconych bądź poświęconych. „Przedstawia się je w kategoriach zagrożenia dla ludzkiego życia, jakie znamy, a nie jako żyjące populacje, które potrzebują ochrony przed bezprawną przemocą państwa, głodem czy pandemią. W rezultacie utrata owych żyć nie wywołuje żalu, zwłaszcza że w pokrętej logice racjonalizującej ich śmierć było to konieczne, by chronić życie «żyjących»” (Butler 2011, 79).

Wydawać by się mogło, że ramy ustanowione przez władzę, czy konkretniej przez państwo narodowe, odnoszą się wyłącznie do uznawalności określonej przez prawa (zarówno do troski, jak i do żałoby). Butler sądzi jednak że władza ta jest znacznie silniejsza. Dotyczy bowiem naszych uczuć, przykładowo: wobec pewnych rodzajów śmierci, takich jak zamachy samobójcze, czujemy silną moralną odrazę, a wobec innych, np. będących skutkiem działań państwa, odraza się nie pojawia.

Butler uważa, że nasze reakcje moralne oparte na spontanicznych – zdawać by się mogło – uczuciach

są milcząco regulowane przez pewne ramy interpretacyjne (...) bardziej skłonni jesteśmy odczuwać zgrozę i odrazę moralną, gdy chodzi o życie utracone w pewnych okolicznościach niż innych (...) to, co czujemy, jest częściowo warunkowane przez to, jak interpretujemy świat wokół nas, a to, jak interpretujemy to, co czujemy, w rzeczywistości może i musi wpływać na samo odczuwanie (...) jeśli przyjmiemy, że afekt strukturyzowany jest przez nie do końca rozumiane przez nas schematy interpretacyjne, to być może pozwoli nam to zrozumieć, skąd bierze się nasza zgroza w obliczu pewnych strat, a wobec innych obojętność czy nawet zadowolenie (Butler 2011, 93–94).

Owe ramy interpretacyjne dzielą życia populacji (nie-ludzkich) na te, od których zależy moje życie, i te, które stanowią dla mojego życia zagrożenie. Tej ostatniej kategorii nie da się w ogóle postrzegać jako życia, ale tylko jako zagrożenie życia, bowiem elementy, dzięki którym życie uznaje się za ludzkie, zostały tam nierozpoznane. Nie wchodzi w skład naszych ontologii. Interpretacje, o których mowa, podobnie jak afekty (reakcje moralne z nimi związane), nie mają charakteru indywidualnego czy ogólnoludzkiego, lecz są oparte zarówno na społecznych strukturach percepcji, jak i na społecznym obiegu afektów. Przykładowo islam wydaje się religią przednowoczesną, barbarzyńską, nieracjonalną i niedostosowaną jeszcze do norm umożliwiających rozpoznanie i uznanie ludzkiego życia. „Zabijamy istoty, które nie są całkiem ludźmi i nie są całkiem żywe, a to znaczy, że gdy giną, nie musimy odczuwać takiej samej zgrozy i oburzenia jak w sytuacji, gdy życie tracą istoty naznaczone narodowym czy religijnym podobieństwem do nas samych” (Butler 2011, 94). Populacje można więc podzielić na „żywe i uspołecznione” oraz „społecznie martwe”. Dokładnie tak, jak definiował niewolników Orlando Patterson (1982, 44).

W tym myśleniu najważniejsza jest kwestia przeżycia. Wyprzedza ona kwestię moralności. Butler definiuje człowieka jako „zwierzę starające się przeżyć”, którego przeżywalność nie jest jednak efektem instynktu samozachowawczego, lecz relacji i społecznych zależności, z których jedne umożliwiają przeżycie, inne mu zagrażają. Nie ma więc czegoś takiego jak spontaniczna postawa etyczna czy źródłowe uczucie moralne, nie ma również czegoś takiego jak bezpośrednio, naoczne rozpoznanie życia jako ludzkiego. Owa rzekoma bezpośredniość jest wtłaczana w ramy i schematy interpretacyjne, które działają – jak pisze Butler – przez wszystkie zmysły i kształtują je do selektywnego postrzegania i selektywnej ewaluacji świata, znieczulają nasze

reakcje afektywne na pewne obrazy a wyjaskrawiają reakcje na inne. Rama interpretacyjna, która wklucza w swoje spektrum wszystkie istnienia ludzkie (uniwersalna, humanistyczna), jest bardzo słaba, nie odnosi się do żadnej ontologii ani jej nie ustanawia, łatwo więc daje się zastąpić przez ramy wojny. Życie ludzi jako ludzi nie jest dla nich samych warte żałoby. „Po życiu, którego nam nie żal, nie będziemy odbywać żałoby, ponieważ w istocie nigdy nie żyło, to znaczy nigdy nie liczyło się jako życie” (Butler 2011, 89). Po obcych nie płacemy, a nawet jeśli czujemy żal, zgrozę czy winę za unicestwienie jakichś żyć, to zarazem potrafimy to sobie zrationalizować ochroną innych żyć. Najczęściej jednak nie czujemy żalu i winy, nie doświadczamy zgrozy, bo „nasze” ofiary nie tylko były gorsze, ale w ogóle nie posiadały życia, które było warte żałoby.

Zakończenie

Trudno powiedzieć, czy obojętność moralna jest uczuciem czy właśnie brakiem uczuć. Czy stanowi emocjonalne *tabula rasa* czy – skoro w wersji czynnej wiąże się z okrucieństwem – jest związana z jakąś negatywną emocją. Jednak w żadnej z prac poświęconych emocjom ani w żadnym z filozoficznych katalogów afektów znanych od czasów Arystotelesa nie znajdziemy obojętności; nie jest ani przeciwieństwem uczuć dobrych i pożądanых, ani ich brakiem, ani nazwą dla uczucia nagannego. Nie stanowi ani przywary, ani grzechu. Z całą pewnością obojętność nie jest też *apatheia*, stanem duchowym tak pożądanym przez stoików, choć tak jak *apatheia* może być czymś wypracowanym i kultywowanym. Obojętność można kojarzyć z nieczułością, niezdolnością do współodczuwania czy niewrażliwością, choć ludzie nieczuli i niewrażliwi niekoniecznie są obojętni moralnie. Związek obojętności z okrucieństwem jest częsty, ale nie konieczny; samo okrucieństwo może być motywowane sadyzmem, nienawiścią, zemstą, może mieć też postać czystą, najbardziej wyrafinowaną, gdy – jak twierdzi za Seneką Montaigne – „człowiek zabija człowieka, bez trwogi, tylko by na to patrzeć” (Montaigne 1985, 128), ale również może mu towarzyszyć współczucie: ludzie bywają okrutni z obowiązku, w wyniku posłuszeństwa, niezależnie od prywatnych motywacji, żalu czy satysfakcji, jaką okrucieństwo może wywoływać. Być może obojętność moralną trzeba rozpatrywać w oderwaniu od wszelkich uczuć. Może być ona korelatem racjonalizmu, skoro ten definiuje się jako przeciwstawny (irracjonalnym) emocjom; może być też jego wytworem, tak jak cnoty są produktem pracy umysłu nad afektywną stroną natury ludzkiej.

Większość teoretyków, którzy podejmują problem obojętności moralnej i okrucieństwa z nią związanego, wiąże jej istnienie z nowoczesnością rozumianą

jako system myślenia (racjonalizm instrumentalny) i działania (ekspansja, postęp, kapitalizm). Tzvetan Todorov opisując bezmyślne, niepodyktowane żadną racją strategiczną, polityczną czy nawet psychologiczną rzezi Indian dokonywane przez hiszpańskich konkwistadorów podczas podboju, pisze: „Barbarzyństwo Hiszpanów nie ma w sobie nic atawistycznego czy zwierzęcego, jest bardzo ludzkie, zapowiada nadejście Ery Nowoczesnej” (Todorov 1996, 162). Według niego zaczyna się ona właśnie w koloniach, wśród obcych, w oddaleniu od własnej wspólnoty, gdzie prawo trudno wyegzekwować, a domniemana wyższość cywilizacyjna masakrujących nad masakrowanymi polega wyłącznie na sile i przesądach zmienionych z czasem w potężną broń ideologiczną podbudowaną „nauką” (rasizm). „Im masakrowani są dalej i im bardziej są obcy, tym lepiej; ich eksterminacja nie wywołuje wyrzutów sumienia, są niczym lepsze czy gorsze zwierzęta” (Todorov 1996, 161). Detlev J.K. Peukert zadaje pytanie, czy w kilka dziesięcioleci po zniszczeniu ostatniej komory gazowej niemieckie społeczeństwo uporało się z faktem uwikłania w masową zagładę szerokich kręgów normalnych ludzi: funkcjonariuszy państwa, naukowców, sanitariuszy, urzędników, intelektualistów, strażników, kolejarzy, lekarzy i żołnierzy (Peukert 2000, 150–166). Jego odpowiedź jest negatywna.

Okrucieństwo rozkwita nie tylko z dala od wspólnoty, gdy obojętność na los obcych wydaje się czymś naturalnym. Obojętność jest zjawiskiem normalnym, gdy Obcy są wśród nas albo gdy nasi stają się Obcymi. Od 1492 r. masakry, rzezie, eksterminacje dokonane przez Europejczyków miały coraz bardziej racjonalny, coraz bardziej nowoczesny i skutecznie legitymizowany charakter. I zawsze towarzyszyła im obojętność rozumiana bądź jako bierność wobec zła, którego doznawali inni, bądź jako obojętność wobec innych, których zło nie mogło dotknąć, bo nie byli traktowani jako ludzie.

Być może to, co najściślej definiuje nowoczesność, to antynomia między europejskim zaangażowaniem w świat a obojętnością wobec niego, między głoszonymi i eksportowanymi powszechnymi normami moralnymi a radykalnym, opartym na nieusuwalnym dualizmie (nasi–obcy) wykluczeniu; kultura europejska wytwarzając wiarę w uniwersalne pojęcia i normy, takie jak człowieczeństwo, miłość bliźniego, prawa człowieka, jednocześnie podtrzymuje ich fikcję, bo pojęcia te mogą realnie obowiązywać tylko wtedy, gdy ograniczymy krąg istot, których dotyczą. Nawet chrześcijańska, dużo starsza niż nowoczesność, idea miłości bliźniego zakłada *ordo caritas*, a ewangeliczna konstatacja egalitaryzmu wyrażona w słowach: „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety” – kończy się ograniczającym równością sformułowaniem: „albowiem wszyscy jedno jesteśmy w Jezusie Chrystusie” (Ga 3,28).

Smutna to refleksja. Jedynym pocieszeniem może być to, że epoka ponowoczesna ma tego świadomość i być może wyciągnie wnioski.

Bibliografia

- Abramović, M. 2018. *Pokonać mur*, trans. A. Bednarczyk, M. Hermanowska. Poznań: Wydawnictwo Rebis.
- Agamben, G. 2008. *Homo sacer*, trans. M. Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arendt, H. 1987. *Eichmann w Jerozolimie*, trans. A. Szostkiewicz. Kraków: Znak.
- Bauman, Z. 2009. *Nowoczesność i zagłada*, trans. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. 2016. *Obcy u naszych drzwi*, trans. W. Mincer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Butler, J. 2011. *Ramy wojny*, tłum. trans. A. Czarnacka. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Butler, J. 2016. *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, trans. J. Bednarek. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Caputo, P. 1977. *A Rumour of War*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Freud, Z. 2014. *Aktualne uwagi o wojnie i śmierci*, trans. A. Ochocki, M. Poręba. In: Ł. Musiał (red.), *Języki przemocy*, 95–122. Poznań: Wydawnictwo Nauki i Innowacje.
- „Granice obowiązku”. 1979. *Etyka* 17: 209–53.
- Hare, R.D. 2006. *Psychopaci są wśród nas*, trans. A. Skucińska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Montaigne, M. de. 1985. *Próby*, t. 2, trans. T. Żeleński (Boy). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Olechnik, S. 1979. *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Patterson, O. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peukert, D.J.K. 2000. *Codziennosc i barbarzyństwo. O normalności w Trzeciej Rzeszy w: Nazizm, trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, trans. M. Tomczak. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Sartre, J.P. 1985. *Posłowie*. W: F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, trans. H. Tygielska, 217–34. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sofsky, W. 2014. *Ekscesy przemocy*. In: Ł. Musiał (ed.), *Językach przemocy*, 205–227. Poznań: Wydawnictwo Nauki i Innowacje.

Todorov, T. 1996. *Podbój Ameryki. Problem innego*, trans. J. Wojcieszak. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Weber, M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo*, trans. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Abstract

Stranger, indifference, cruelty

The purpose of this text is to consider, firstly, the possible causes of moral indifference, and secondly, the distinction between its two types: passive indifference and active indifference, which is a necessary condition for (?) cruelty. The first kind – more common – is a lack of reaction to evil, harm, and suffering of another person; the other kind of indifference is based on the belief that the hurt and suffering person is not human at all, that they are beyond the sphere of subjectivity, responsibility, sensitivity, and guilt.

Keywords: strangeness, indifference, cruelty, types of indifference, Judith Butler.

Biogram / Biografic note

Dr hab. Magdalena Środa, prof. UW – filozofka, etyczka, publicystka, wykładowczyni na Uniwersytecie Warszawskim, autorka wielu prac z zakresu historii idei, filozofii i etyki współczesnej, filozofii politycznej oraz *gender studies*.

Dr hab. Magdalena Środa, prof. UW – Philosopher, ethicist, publicist, lecturer at the University of Warsaw, author of many works in the field of history of ideas, contemporary philosophy and ethics, political philosophy and gender studies.

Konstruowanie obcości – próba ujęcia teoretycznego

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

 Marek Jedliński, Uniwersytet Adama Mickiewicza

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

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

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

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

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

Obcość a życie

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

Warto zaryzykować postawienie następującej hipotezy: obcość fascynuje, gdyż dotyczy życia i jego bogatych, barwnych manifestacji¹. Nawiązując do Husserla, można by stwierdzić, że cały doświadczany przez nas świat życia rozpada się na własny (swojski) i obcy; choć może istnieć coś własnego, nietkniętego przez obcość (Husserl 1982, 32). Zauważmy, że obszarem tworzenia poczucia obcości są zarówno codzienne czynności, trywialności, spory intelektualne, konflikty kulturowe – zachodzące tak w mikroskali relacji interpersonalnych, jak i w wymianach interkulturowych. Źródłem obcości ideowej jest zatem życie i jego żywioł alogizmu, percypowanie świata w najdrobniejszych szczegółach i różnicach, definiowanie ich, emocjonalne doświadczanie, a następnie wznoszenie na tej podstawie najbardziej złożonych konstruktów myślowych. Owo subiektywne życie – co podkreślał Georg Simmel – nie może niczego zrealizować o własnych siłach, musi się posiłkować obiektywnymi, intelektualnymi wytworami, obcymi mu pod względem formy (*formfremd*) (Simmel 2007, 32). Obcość wyłania się

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

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

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

Pierwsze źródło obcości. Dualizmy

Immanentnie wpisana w pojęcie obcości para przeciwieństw (radykałnych różnic), stająca się udziałem intuicji i praktyki językowej, informuje o możliwości teoretycznego rozwinięcia problemu. Pomocne będą tu rozważania Josefa Mitterera, który przekonuje o dualistycznej konstrukcji świata determinującej sposób myślenia i mówienia. Być może jest to przejaw ciążącego nad nami, w jakimś stopniu zapewne ufundowanego biologicznie², jednowymiarowego spadku kultury ufundowanej na dualizującym sposobie mówienia i takim oglądzie otoczenia (skłonności do budowania w nim podziałów binarnych). Już cały mechanizm języka – jak przekonywał

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

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

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

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

Rzeczony mechanizm dychotomii wkładał się również do codziennych nawyków (schematu powtarzalnych czynności), wyznaczając wąskie ramy naszego myślenia, aby następnie być brutalnie aplikowanym w drodze socjalizacji, ograniczając zdolność wyobrażania sobie wolnego wykraczania poza ten model³. O ile w praktycznym, codziennym radzeniu sobie ze światem owe dualistyczne podziały wydają się stałym komponentem życia, o tyle może zastanawiać, dlaczego są do tego stopnia „zimmunizowane”, że nie znikają podczas myślenia pojęciowego i odpowiadają za powszechne występowanie w filozofii założeń dychotomicznych i wyłanianie się problemów filozoficznych – wszelkie relacje między nimi próbuje się objaśniać najczęściej na podstawie antynomii (Mitterer 1996, 3–5).

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

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

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

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

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

Drugie źródło obcości. Różnica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Konstruowanie z negatywności

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

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

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

Bibliografia

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

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

Abstract

Constructing strangeness – theoretical approach

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

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

Biogram / Biografic note

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

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

Kosmopolityzm jako praktyka międzygatunkowa. Parę uwag o gościnności nieantropocentrycznej

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1255>

 Alina Mitek-Dziemba, Uniwersytet Śląski

Derridiańskie pytanie o paradoksalną (bez)warunkowość zakodowaną w pojęciu gościnności jest także pytaniem o zasięg i przedmiot odniesienia: jeśli gościnność ma być tym, co rządzi wszelką interakcją, to być może nie ogranicza się ona wyłącznie do relacji międzyludzkich. Celem artykułu jest prześledzenie pojawiających się w ostatnich latach nieantropocentrycznych wizji gościnności, związanych z rozwinięciem Kantowskiego pojęcia kosmopolitycznego prawa w odniesieniu do zwierząt i ich politycznej podmiotowości. Artykuł podejmuje wątki zwierzęcia kosmopolitycznego, kosmopolityki, kosmopolityzmu rozumianego nielogocentrycznie, jak w tradycji starożytnego cynizmu, kosmopolitycznych inspiracji w nurcie posthumanizmu oraz projektu państwowej polityki opartej na ładzie kosmopolitycznym – *zoopolis*.

Słowa kluczowe: kosmopolityzm, obywatelstwo, prawa zwierząt, posthumanizm, *zoopolis*

Oto miejsce gościnne. Przyjmuje to-co-przychodzi, gdy wydaje się, że już nic nie przyjdzie. (...) Świat zawsze przyjmuje inną postać. W gościnności patrzę na świat nie swoimi oczami.

Tadeusz Ślawek, *Pięć esejów o gościnności*

Punktem wyjścia dla tych rozważań jest idea kosmopolityzmu i doktryna powszechnej gościnności, rozpatrywane tutaj łącznie jako skomplikowana konstelacja pojęć, poglądów i praktyk o oświeceniowej – a więc wpisanej w logikę rozwoju europejskiej nowoczesności – proveniencji; konstelacja, w ramach której współistniały od zawsze impulsy liberalizmu, egalitaryzmu i humanitaryzmu oraz metafizycznie ugruntowana idea uniwersalnego (naturalnego) prawa. Obywatelstwo świata jest w tym ujęciu powszechnym zobowiązaniem do gościnności. Z uwagi na swój rodowód, dyskurs

kosmopolitycznej przynależności musiał w ostatnich dekadach przejść długą drogę, co związane było nie tylko z próbą odrzucenia balastu teleologicznej metafizyki czy zatarcia piętna problematyczności w świetle kolonialnych i neokolonialnych uwikłań (których ostatnie ogniwo stanowi globalna gospodarka), ale także z wysiłkiem odrzucenia konotacji elitarniej wyższości czy pustej abstrakcyjności na rzecz umocowania go jako praktyki życia (oddolny kosmopolityzm na poziomie mikrospołecznym, wymuszony egzystencją w warunkach kulturowej hybrydyzacji i wzmożonej mobilności)¹. Sama formuła „światowego obywatelstwa” poddana została rozmaitym reinterpretacjom, raz służąc jako ostrzeżenie przed ideologiczną ciasnotą tożsamościowego myślenia, która przesłaniać może szeroko pojęte moralne powinności – co nie oznacza wyzucia z lokalności, raczej sprzyja osadzeniu kosmopolityki na fundamencie relacji do bliskiej wspólnoty, jak przedstawia to w koncepcji *rooted cosmopolitanism* Kwame Anthony Appiah (2008), innym razem tworząc podbudowę dla polityki oporu wobec neoliberalnej ekonomii w wizji globalnej sprawiedliwości.

W trakcie tych przeformułowań szybko stało się jasne, że trop transcendowania dotychczasowych porządków i bezgranicznej otwartości na to, co Inne, wpisany w kosmopolityczne myślenie, prowadzić może także w kierunku przekroczenia ostatniego rezyduum oświeceniowej myśli, jakim jest jej przywiązanie do moralnej autonomii i dyskursywnej racjonalności politycznego podmiotu. Polityka na skalę globalną i kosmiczną zbyt długo była jedynie sprawą człowieka; w dobie posthumanizmu prawa gościnności pojęte zostają znacznie bardziej radykalnie, a może należałoby raczej powiedzieć – są przykrojone na miarę wspólnoty świata we właściwym, szerokim sensie. Jak pisze Donna Haraway:

Istniejemy w splocie gatunków współtworzących siebie, gdzie w każdym miejscu, od góry do dołu, nawarstwiają się relacje odwzajemnianej złożoności. Tylko w takich splotach możliwa jest odpowiedź i pełna szacunku relacja [*response and respect*] pomiędzy konkretnymi zwierzętami i ludźmi, którzy spoglądają na siebie nawzajem, oblepieni wszystkimi swoimi zmaconymi opowieściami. Uznanie faktu owej złożoności jest oczywiście pożądane. Ale potrzeba czegoś więcej. Wyobrażenie sobie, czym jest to „więcej”, stanowi o usytuowanej praktyce towarzyszenia sobie gatunków [*situated companion species*]. Jest to kwestia kosmopolityki, nabywania umiejętności „politycznego”, pełnego oglądu bycia w odpowiedzialnej relacji do zawsze asymetrycznego życia i umierania, opiekuńczej bliskości i uśmiercania (Haraway 2008, 42).

1 Wielość kontekstów, które uruchamiają pojęcie kosmopolityzmu, dobrze dokumentuje praca zbiorowa *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* (Rovisco, Nowicka 2011; cf. Benhabib 2015).

Już w tej wypowiedzi Haraway sprzed niemal dekady, dokumentującej jej przejście od perspektywy wczesnego posthumanizmu, która wyznaczana była ramami feministycznej filozofii nauki i teorii cyborga, do opisu relacji ludzi i zwierząt jako gatunków sobie towarzyszących, uwidacznia się próba ujęcia faktu powszechnego współlistnienia bytów (ludzi, zwierząt, roślin, wirusów, bakterii, cyborgów – bez wyjątku) w kategoriach etycznych i politycznych. Autorka *When Species Meet* szkicuje tu materialistyczną ontologię opartą na idei międzygatunkowych powiązań, które cechuje zdolność do odwzajemniania, odpowiedzi, odpowiedzialności i poszanowania, a więc do różnych form żywotnego zaangażowania organizmów w relacje (także relacje życia i śmierci, zawsze asymetryczne), które winny być zauważane i uznawane przez ludzką, lokalną, zdefiniowaną geograficznie i historycznie politykę. Oczywiście punktem wyjścia jest tu splot i konieczne współbycie, współstawanie się wielości bytów, wielokierunkowość spojrzeń i różnorodność opowieści (także, a może zwłaszcza tych pozaludzkich), rozpoznanie w sobie mnogości i zatartych gatunkowych granic – a dopiero później konfrontacja z innym zwierzęcym ciałem, konkretnym cielesnym bytem, konfrontacja określona kosmo- i biopolitycznie. To indywidualne spotkanie z innym gatunkiem, z jego konkretnym przedstawicielem w codziennej interakcji, z pozaludzką istotą jako podmiotem pewnych praw ostatecznie wydaje się jednak nieuchronne. Stąd w poniższych rozważaniach na temat gościnności nieantropocentrycznej płynnie przechodzić będziemy od posthumanistycznie pojętej relacyjności i wielogatunkowej koegzystencji opartej na splocie biologiczno-kulturowych zależności do myślenia w kategoriach wspólnoty, *polis*, gdzie to, co polityczne (*political*) rodzi się wraz z gestem uprzejmego, gościnnego powitania (*polite greeting*) tego, co Inne, choć zarazem tak bliskie². Natomiast powiązanie obu dyskursów, posthumanistycznego i praw zwierząt, stanie się możliwe dzięki na nowo skonceptualizowanym teoriom kosmopolitycznym, przekraczającym swój oświeceniowy horyzont i sięgającym do dziedzictwa filozofii cynickiej w próbie ugruntowania powszechnej wspólnoty moralnej, która obejmuje gościnnie także istnienia pozaludzkie.

Zmienne koncepcje obywatelstwa świata: stoicyzm i cynizm, oświecenie i Kantowski uniwersalizm, antropocen i teorie posthumanistyczne

Kosmopolityzm, polityka świata *sensu largo*, gościnne zaproszenie dla inności – kiedy Donna Haraway odnosi się do tych słów we wstępie do opublikowanego w 2015 r.

² Gra słów oparta na podobieństwie przymiotników *political* i *polite* powraca kilkakrotnie na kartach książki (cf. Haraway 2008, 19).

tomu *Cosmopolitan Animals*, ma przede wszystkim na myśli palącą **polityczną** potrzebę wykształcenia – ponownie lub po raz pierwszy w tak dobranym „towarzystwie” – umiejętności bycia razem, zestrojenia, gotowości do bycia odpowiedzi-almym (*response-able*) oraz otwartości na to, co przychodzi niespodziewanie. Umiejętności te, jak pisze autorka, składają się na „uprawianie sztuki dobrego życia i umiarkowania w wielogatunkowej symbiozie na wyniszczonej planecie (...) bez gwarancji i oczekiwania harmonii z tymi, którzy nie są w pełni tożsami ze sobą ani z innymi” (Haraway 2015, 7). Owa złożoność relacji i nieoczywistość zmańconych tożsamości stanowić mogą etyczne wyzwanie na miarę całej tradycji zachodniego myślenia. Nieprzypadkowo mowa jest tu o sztuce życia, *techne tou biou*, która od początku pozostaje wiodącym ideałem starożytnej greckiej filozofii, skoncentrowanej na jednostkowym wysiłku wykorzystania czasu danego ciału i duszy w uniwersalnym, wyraźnie pozaludzkim cyklu powstawania i giniecia *physis*. W refleksji Donny Haraway dominuje podobnie kosmiczna perspektywa, jednakże autorka *When Species Meet* pragnie przywrócić jej właściwe proporcje. Obserwowany z posthumanistycznej, chtonicznej³ perspektywy świat to dramat wielogatunkowego współlistnienia i stawania się, spleciona sieć ludzkich, zwierzęcych, roślinnych i materialnych relacji, których złożoność i dynamika, stopień zmańcenia i uwikłania wykraczają daleko poza to, co cechuje ściśle ludzką wspólnotę. Ta ostatnia jest zresztą coraz trudniejsza do pomyślenia. Współstawanie się (*becoming with*), jak pisze Haraway, to stawanie się światowym, bliskim świata (*becoming worldly*), a także współtworzenie i poznawanie światów alternatywnych (*autre-mondialisation*) (Haraway 2008, 3), które tak naprawdę zaczynają się od nas samych. Zgodnie z teorią holobiontu Lynn Margulis, traktowaną tu jako punkt wyjścia, ewolucji podlega bowiem nie pojedynczy organizm, ale jednostka ekologiczna, na którą składają się gospodarz i inne formy życia w stałej koegzystencji i symbiozie (Haraway 2015, 8; cf. Margulis 2000)⁴. Mamy tu więc do czynienia z innym, cielesnie bliskim rozumieniem globalizacji i kosmopolityzmu jako powszechnej biologicznej współzależności, która wyzuwa nas z suwerennego „ja”, by

3 W swoich ostatnich pracach Haraway, odchodząc od sformułowań posthumanistycznych, opowiada się za perspektywą chtoniczną, czysto ziemską, opartą na wspólności ciała jako materiału przetworzanego na kompost, bez odniesień do rzeczywistości nadprzyrodzonej czy faktu ludzkiej hegemonii. Znajduje to odzwierciedlenie w propozycji zastąpienia nazwy „antropocen” ukutym przez filozofkę terminem „chtulucen”, który miałby być próbą odpowiedzi na wypaczenia wieku antropocentrycznej i kapitalistycznej dominacji. Warta uwagi jest tu gra słów w wypowiedzi: „*Critters are at stake in each other in every mixing and turning of the terran compost pile. We are compost, not posthuman; we inhabit the humusities, not the humanities*” (Haraway 2015, 7). W ostatniej opublikowanej pracy autorki słowo „chtulucen” opisane jest jako złożenie greckich pojęć *chthon* i *kainos* (nowej jakości, świeży, odnowiony), pojawia się także aluzja do gatunku pająka *Pimosa chtulhu* jako przykładu istoty chtonicznej (Haraway 2016, 2, 31, 55).

4 O „stawaniu się światem” w kontekście kosmopolityzmu jako idei radykalnej współzależności pisze także Rosi Braidotti (2013).

zaferować w zamian zdecentralizowane bogactwo splątanych relacji, przynoszących nowe etyczno-polityczne wyzwania (cf. Haraway 2008, 19)⁵.

Jednocześnie w wezwaniu do kosmopolityki – a słowo to Haraway zapożycza od Isabelle Stengers (2005) – chodzi o maksymalne rozszerzenie zasięgu polityki i polityczności jako pojęć służących do opisu stanu przywiązania do społeczności i podlegania jej prawom, który przestaje być wąsko zdefiniowanym gatunkowym przywilejem. Zwierzęta i inne organizmy, nie mniej niż ludzie, zawsze były kosmopolityczne – rezydując w świecie na zasadzie przynależności do jednej wielkiej rodziny stworzeń, korzystając z gościny uniwersum i rozwijając swoje wielopiętrowe, a także **sympoietyczne**⁶ relacje według swoich pojętych reguł wrogości i gościnności. Tylko czysto ludzka potrzeba supremacji, zawłaszczenia kosmopolitycznej formuły na potrzeby logocentrycznego, oświeceniowego rozumienia świata jako obszaru działań człowieka – jedynej istoty rozumnej i moralnie autonomicznej – mogła spowodować zawężenie rozważań nad komunikacją z Innym, sposobem jego przyjmowania i współ-zamieszkiwania z nim na jednym terytorium – o czym pisze Kant (1995) – do stosunków wyłącznie międzyludzkich. Jako arystotelesowski *zoon politikon*, by posłużyć się tym określeniem nieco przewrotnie, człowiek jest bowiem w nie mniejszym stopniu zwierzęciem i uczestnikiem życia planety niż członkiem określonej politycznie organizacji świata. Ta podwójna przynależność może odnosić się także do podmiotów zwierzęcych, gdy tylko pomyślane zostaną odpowiednio relacyjnie i niemetafizycznie (tj. gdy ich podmiotowość przestanie być określana w oświeceniowych kategoriach typowych dla gatunku ludzkiego: krytycznego użycia rozumu i autonomicznej woli)⁷. Na tej właśnie zasadzie w najnowszych konceptualizacjach kosmopolityzmu, gdzie jest on przypisany do wielości gatunków, także zwierzęta zaczynają być umieszczane w kontekście reguł politycznego współbycia: sprawiedliwości, obywatelstwa i pozytywnych praw, które przestają być czysto ludzkie.

Szeroko rozumiana kosmopolityka w sensie posthumanistycznym odnosi się do sztuki wielogatunkowej egzystencji i rozpatrywania wzajemnych relacji w nowych, ontologicznie śmiałych i emancypujących poszczególnych aktorów zależnościach. To gościnność we właściwym znaczeniu nieantropocentryczna, a zatem decentrująca

5 Na temat posthumanistycznego rozumieniu ciała, w szerokim sensie żywej materii, która tworzy otwarte „transgatunkowe środowisko” czy „międzygatunkowe sieci zależności”, niosące własne „etyczne implikacje i powinności” na linii gospodarz–gość czy ludzkie–pozaludzkie, pisze Monika Bakke w artykule omawiającym antropocentryzm filozoficznej somaestetyki (Bakke 2014).

6 Propozycja Haraway zmierza m.in. w kierunku zastąpienia koncepcji *autopoiesis*, romantycznej fantazji autonomicznego stwarzania siebie, ideą *sympoiesis*, współstwarzania siebie przez wiele organizmów, które nie ma odgórnie teleologicznego charakteru (cf. Haraway 2015, 9).

7 Na temat różnych sposobów określania podmiotowości zwierząt w perspektywie filozoficznego pytania o możliwość przyznania im praw (moralnych i politycznych) pisze np. Dorota Probuca (2015).

to, co ludzkie, na rzecz splątanych powiązań bytów, naturalnych i technologicznie zapośredniczonych, bytów, które nie są ze sobą spokrewnione, a jedynie nieoczekiwane skoliżone czy skojarzone (co Donna Haraway określa neologizmem *oddkin*)⁸ w różnych trybach kohabitacji czy współpracy. Opis rzeczywistości w kategoriach materialnej semiotyki współstawiania się zmierza w kierunku „kultywowania wielogatunkowej sprawiedliwości”, poprzez usytuowane mikropowieści przeciwstawiając się zarówno totalizującym narracjom technooptymizmu (kapitalocenu), jak i apokaliptycznej rezygnacji (antropocenu) (Haraway 2016, 3–4). To śledzenie partykularnych, ludzko-zwierzęco-roślinno-technologicznych sposobów zamieszkiwania świata nie abstrahuje od zniszczeń i wypaczeń epoki ludzkiej hegemonii – wszystkie historie rozgrywają się wszak „na kruchej i poranionej ziemi” – porzuca jednak globalizującą retorykę i czysto ludzką perspektywę makro na rzecz tego, co Anna Tsing nazywa „wielogatunkowymi krajobrazami”, rozwijającymi się historycznie i lokalnie układami zależności pomiędzy wieloma gatunkami (Tsing 2018). W ich ramach możliwe staje się – politycznie kluczowe – odwrócenie spojrzenia i sposobu snucia opowieści: w historii domestykacji to „zboża udomowiają człowieka”, zaś grzyby, jako wszechobecne gatunki towarzyszące, objawiają swoją niezwykłą sprawczość w rozwoju naturalno-kulturowych systemów znaczeń (jak osadnictwo i kolonizacja), eliminując ludzkie roszczenia do wyjątkowości. Czytanie świata przez pryzmat bioróżnorodności, pod kątem potencjału sprawczego gatunków tworzących „krnąbrne krawędzie” i „szwy” w przestrzeni ludzkiej cywilizacji, okazuje się zatem odkrywczym i wyzwalającym, otwierającym nowe przestrzenie gościnności.

W kontekście tak naszkicowanej gościnnej wizji uniwersum trzeba jednak postawić precyzyjne pytanie o politykę, jej strategię i prawne rozstrzygnięcia, które mają na celu zmianę sposobu postrzegania i rozgrywania międzygatunkowych relacji. Koegzystujące ze sobą gatunki towarzyszące we wzajemnym splocie stanowią z pewnością złożone byty polityczne, a w dzisiejszej rzeczywistości postępującej degradacji środowiska stale uwidacznia się potrzeba uwzględnienia wielogatunkowej wspólnoty bytów w debacie publicznej nad tym, co jest regulowane literą prawa. Dotyczy to w szczególnej mierze zwierząt jako istot odczuwających, które w obecnym łańdźcu społeczno-politycznym składane są nieustannie w ofierze na ołtarzu ludzkiej wygody i konsumpcji. Myślenie gościnne nie jest tu już jedynie figurą retoryczną, zaś kosmo-

8 W słowniku Haraway *making kin as oddkin* funkcjonuje jako sposób nawiązywania wielokierunkowych relacji i powstawania interakcji (*response*), które przecinają zwykłe, uświęcone tradycją i oparte na hierarchii więzy ludzkich społeczeństw, tworząc sugestie nowych form odpowiedzi-alności (*response-ability*). W jednym ze swoich wywodów na ten temat filozofka przyznaje się do inspiracji Szekspirowską grą słów z *Hamleta* „A little more than kin, and less than kind”, wykorzystując dwuznaczność słów *kin* i *kind* dla określenia nowych, osobliwych interakcji przyczyniających się do twórczego zamieszania w więzach rodzinnych (cf. Haraway 2016, 103).

polityczność i prawo do gościnności zyskują szczególny wymiar, gdy w grę zaczynają wchodzić konkretne zwierzęce ciała. Stąd w rozważaniach nad współczesnymi, nieantropocentrycznymi ujęciami kosmopolityzmu z całą pewnością chodzić będzie przede wszystkim o dyskurs prozwierzęcy, zakładający powolne rozszerzanie kręgów uznania i uprawomocnienia poza obszar ludzkiej samoświadomości i moralności. Nie oznacza to bynajmniej zawężenia perspektywy – ta pozostaje związana z wizją szeroko pojętej wielogatunkowej gościnności – jednak już sama reinterpretacja pojęcia obywatelstwa, mająca emancypować zwierzęce istnienie w ramach *polis*, nakłada pewne ograniczenia. Gościnne przyjęcie to polityczne zobowiązanie, które stopniowo zaczyna dotyczyć innych niż ludzkie bytów, pociągając za sobą radykalne przeformułowanie kwestii odpowiedzialności i ochrony jednostkowych praw. Jest to ściśle związane z rozumieniem podmiotowości, którą (gościnnie, ale i z dużą powściągliwością) obdarza się coraz częściej zwierzęta.

Kosmopolityka jest zatem próbą rozszerzenia powszechnego prawa do gościnności i idei „światowego obywatelstwa” na byty pozaludzkie, głównie zwierzęce. Być może w tym właśnie sensie pisze Mark Westmoreland w komentarzu do tekstów Derridy, że gościnność, jako nazwa tego, co ma miejsce pomiędzy „ja” i Innym, rządzi wszelką ludzką i nie tylko ludzką interakcją (Westmoreland 2008, 3)⁹. Nie da się jednak ukryć, że historyczny sposób konstruowania kosmopolityzmu od Greków do oświecenia ma charakter *stricte* antropocentryczny, odcinając człowieka i jego społeczność od zwierzęcego świata. *Polis* jest w rzeczy samej rozumiana jako obszar hobbesowskiego przewyciężenia bezrozumnej natury. Nie przypadkiem Kant, uzasadniając potrzebę istnienia prawa międzynarodowego, wskazuje na „zwierzęcy” charakter stanu bezprawia u „ludów dzikich”, których stosunki cechują „brutalność, nieokrzesanie i bydlęce poniżenie gatunku ludzkiego” (Kant 1995, 61). Kosmopolityczny ład jako zasada wieczystego pokoju między mieszkańcami Ziemi ma ową dwuznaczność wpisaną w swoje istnienie. Kosmopolityzm opiera się bowiem, jak ujmuje to Eduardo Mendieta (2011), na fundamentalnej sprzeczności: na jednoczesnym odniesieniu do całości biologicznego świata, nieskończonego i pomniejszającego ludzkie sprawy uniwersum, oraz do porządku ściśle ludzkiego, określonego czasowo i przestrzennie, ufundowanego na lokalnej umowie podmiotów politycznych w zakresie ich uprawnień i obowiązków. To podwójne znaczenie obywatelstwa naznacza kosmopolityczne myślenie piętnem paradoksu, skrywającego się w idei naturalnego

9 Choć jest to jedynie sugestia autora artykułu, znajduje, jak się wydaje, pewne potwierdzenie w tekstach samego Derridy. Gdy filozof pisze o utożsamieniu gościnności i etyki, odnosi się do pojęcia etosu – oznaczającego nie tylko charakter, właściwość, sposób bycia czy zwyczaj, ale także, czysto etymologicznie, siedzibę, siedlisko, zajmowane miejsce, w tym legowisko zwierząt. O archaicznym znaczeniu etosu pisze w komentarzu do słów Derridy Cezary Wodziński (2015, 23).

prawa, które tworzy więź biologiczną i kulturową zarazem – więź powszechnego braterstwa¹⁰, obejmującą podmioty zdolne do percepcji owego prawodawstwa.

Ten paradoks ma swój początek we wpływowym pomysłach stoickich, rozwijanych później w ramach Pawłowego chrześcijaństwa, by z idei człowieka jako obywatela świata wyprowadzić moralną więź o zasięgu globalnym. Niewątpliwie towarzyszy temu demokratyczna, wolnościowa retoryka, wymazująca znaczną część ówczesnych „różnic z natury”: nie ma już Żyda ani poganina, niewolnika ani wolnego, mężczyzny ani kobiety, pisze Paweł Apostoł¹¹. Stoicka, egalitarna perspektywa ogólnoludzkiego braterstwa, z której wywodzi się chrześcijańskie „równouprawienie” przed Bogiem, opiera się jednak na zabiegu naturalizacji prawa, uczynienia sprawiedliwości osiową zasadą natury i uzależnienia jej od prymatu rozumu, zarówno w sensie pankosmicznego *logos*, jak i zdolności ludzi do rozumowania. Mówiąc prosto, w zrównaniu przez stoików prawa (*nomos*) i natury (*physis*) nie chodzi bynajmniej o zapewnienie pierwszeństwa temu, co naturalne i zwierzęce, ale o artykulację ludzkiej (i Boskiej) wyłączności do określania porządku świata. Prawo i sprawiedliwość pozostają kwestią natury dokładnie i tylko w takiej mierze, w jakiej wypływają z doskonałości rozumnego „ja”. Jeśli więc stoicka idea obywatelstwa świata zachęca do świadczenia posługi gościnności, to czyni tak tylko ze względu na uniwersalną więź rozumu (*logos*) łączącą wszystkich ludzi, a wynoszącą ich ponad czysto fizyczne istnienie. Ujmując to w słowach Seneki:

Czy będziemy więc zalecali, aby [człowiek] podawał rękę rozbitkowi, wskazywał drogę błędzemu, dzielił się z głodnym swoim chlebem? Po cóż jednak mam wygłaszać wszystko, co trzeba czynić, a czego unikać, skoro mogę krótko podać mu następujący przepis co do powinności człowieka: wszystko to, co widzisz i w czym zawiera się całokształt rzeczy boskich i ludzkich, tworzy jedność: jesteśmy członkami wielkiego ciała. Natura wydała nas na świat jako spokrewnionych ze sobą, skoro zrodziła nas z tych samych przyczyn i dla tych samych celów. Ona wszczepiła w nas wzajemną miłość i uczyniła towarzyskimi. Ona zaznaczyła, co jest słuszne i sprawiedliwe. Z jej ustanowienia gorzej jest szkodzić komuś niż doznawać szkody samemu. Niechaj w sercu i ustach naszych będzie ów wiersz: „Jestem człowiekiem.

10 W rozważaniach nad klasycznym kosmopolityzmem celowo użyto formuły „braterstwa”, nacechowanej płciowo i sugerującej wykluczenie – dla podkreślenia, że tak rozumiane „światowe obywatelstwo” od czasów greckich przez chrześcijańskie aż do postoświeceniowych miało jednak mocno ograniczone zastosowanie (cf. Glendinning 2015, 38).

11 W Liście do Galatów (3, 26–29), a także w Liście do Efezjan (2, 19) mowa jest o przejściu od bycia „obcym i przybyszem” do bycia „współobywatelem świętych i domownikiem Boga”, które obiecuje chrześcijaństwo (Pismo Święte... 1991).

Toć nic, co ludzkie, nie jest mi obce”. Trzymajmy się wspólnie: do tego zostaliśmy urodzeni (Seneka 1961, 497–98).

Szeroka wspólnota świata, zakładająca powszechną życzliwość, jest zatem dziełem i zadaniem człowieka, istoty z natury skłonnej do stowarzyszania się i uspołecznionej w rozumny sposób. Czy w tej idei gościnnej ludzkiej towarzyskości, która, jak widzieliśmy, ma także oblicze humanitarne, jest miejsce dla istot człowiekowi towarzyszących, *companion animals*? Wydaje się, że stoicka gościnność nie przewiduje takiej możliwości, natomiast jest ona implicytnie obecna we wcześniejszej, źródłowej idei kosmopolityzmu, którą zawdzięczamy cynikom. Pierwotna formuła kosmopolityczności należy wszak do Diogenesa z Synopy, owego „szalonego Sokratesa”, jak nazwał go Platon. Niezwykle interesujące jest to, że o ile w zwykłym ujęciu, pochodzącym właśnie od stoików, obywatelstwo świata i związane z nim wymogi gościnności ograniczają się do ludzi (rozdzielenie między nimi a zwierzętami jest wręcz fundacyjnym gestem kosmopolitycznego myślenia), o tyle dla Diogenesa, cynika, piewcy życia na sposób zwierzęcy, przedstawiającego siebie jako kłusającego psa, nie do pomyślenia jest ta ściśle antropocentryczna perspektywa (cf. Haslanger 2015). Cynizm traktuje zwierzęcość człowieka, jego przedkulturową „nagość”, jako niezbędny punkt wyjścia, odrzucając ograniczenia ludzkiej wspólnoty; nie czuje potrzeby politycznej więzi i przynależności, która konotuje dlań tylko bezrefleksyjne uleganie wygodom czy konwenansom. Woli światową bezdomność i bezpaństwowość, wolność wynikającą z prostoty, naturalności i minimalnych potrzeb, co ilustrować ma egzystencja myszy¹². I nawet jeśli Diogenes nie wyobraża sobie wprost zwierząt jako podmiotów, beneficjentów prawa do powszechnej gościnności, jego myślenie dostarcza cennej, bo niezdeteminowanej gatunkowo, artykulacji kosmopolityzmu. Peter Sloterdijk pisze, iż w swojej „egzystencjalnej antypolityce” przedstawiciel cyników domaga się dla zwierzęcia naturalnego dlań miejsca, godnego, choć nie wyjątkowego (Sloterdijk 2008, 186): miejsca w sercu tego, co polityczne i ludzkie.

Szerokie spojrzenie cynizmu pokazuje dobrze, iż określaniu wspólnoty świata i zakresu bytów zasługujących na sprawiedliwe traktowanie nie musi towarzyszyć wykluczenie tego, co zwierzęce. Kosmopolityzm Diogenesa rozumiany jest jako sposób życia bez niepotrzebnych podziałów – w tym sensie kreśli inne niż zwyczajowe ujęcie obywatelstwa świata. Filozoficzna tradycja podąża jednak drogą wyznaczoną przez stoików: najbardziej ogólne prawa i obowiązki powstają we wzajemnych relacjach istot

12 „Diogenes na widok przebiegającej myszy, która ani kryjówki nie szukała, ani nie lękała się ciemności, ani nie pragnęła niczego z tego, co [powszechnie] uchodzi za łakocie, znalazł odpowiedni do okoliczności sposób życia” (Diogenes Laertios 1984, 322).

autonomicznie moralnych, czyli rozumnych. Jak wspomniano wcześniej, Kant, zanim jeszcze sformułuje słynny postulat powszechnej gościnności, podkreśla zdecydowanie potrzebę powściągnięcia przez ludzkie zbiorowości zwierzęcych instynktów, które są ich naturalnym stanem, za pomocą racjonalnego prawodawstwa. Jako narzędzie polityczne prawo jest sposobem wydobycia się człowieka z naturalnej kondycji, którą cechują wzajemna nieufność, wyniszczający konflikt i wrogość. Poskromienie tych destrukcyjnych dążeń zapewnić ma właśnie uznanie prymatu porządku prawnego, także międzynarodowego i powszechnego, które zabezpiecza możliwość przyjmowania i goszczenia na własnej ziemi obcych. Według królewieckiego filozofa cudzoziemiec ma prawo do gościny, o ile przybywa bez wrogich zamiarów i zatrzymuje się w nowym miejscu na krótko, nie roszcząc sobie statusu mieszkańca (wszelkie tego typu roszczenie sytuowałoby go już w zasięgu prawa lokalnego). Najistotniejsze jest jednak uzasadnienie owego uniwersalnego imperatywu życzliwego przyjęcia: wynika on ze wspólnego tytułu ludzi do posiadania Ziemi, której, jako geograficznie skończonej, nie można sobie jednostronnie przywłaszczać, wzbraniając przez to wstępu innym¹³. To moment krytyczny Kantowskiego rozumowania, łatwy do zakwestionowania z punktu widzenia dzisiejszej ekologicznie pogłębionej świadomości. Czy rzeczywiście prawo do posiadania planety, gdzie, jak pisze autor, konieczne są tolerowanie faktu współbycia i wypracowanie reguł wzajemnej gościnności, należy wyłącznie do człowieka? Czy na kwestię kosmopolityki i kosmopolityzmu, światowego obywatelstwa jako etycznej podstawy współzamieszkiwania Ziemi, nie powinno się dzisiaj spoglądać ze znacznie szerszej perspektywy, zważywszy przede wszystkim na niepowetowane straty wynikające z zarządzania planetą w imię wyłącznie ludzkich interesów? Do takiego wniosku dochodzi wielu współczesnych myślicieli i myślicielek, którzy/-re dotychczasowe zainteresowanie lokalnością i tym, co bliskie, zrównoważyć chcą myśleniem o wymiarze globalnym, inkluzywnym, gościnnie kosmopolitycznym.

Współczesne rekonstrukcje kosmopolityzmu: gościnność i dyskurs praw zwierząt

Kosmopolityczna etyka gościnności rozważana jest przez współczesnych autorów i autorki z ostrożnością, która każe myśleć o odczuwalnej potrzebie wyjścia poza

13 W słowach Kanta prawo do gościnnego przyjęcia oznacza „przysługujące ludziom **prawo odwiedzin** [*Besuchrecht*], przyłączania się do towarzystwa, mocą prawa do wspólnego posiadania powierzchni Ziemi, na której, jako że jest ona kulista, ludzie nie mogą rozpraszać się w nieskończoność, lecz w końcu muszą zacząć znosić się nawzajem obok siebie; pierwotnie zaś nikt nie ma większego prawa do przebywania w jakimś miejscu Ziemi aniżeli ktoś inny”. To podstawa kosmopolitycznego ładu (*ius cosmopoliticum*), nadbudowanego na prawie państwowym i międzynarodowym w oparciu o „rozumne” prawo natury (Kant 1995, 65).

monogatunkowe ramy jej konceptualizowania. Jak pisze Eduardo Mendieta, kosmopolityzm jest oparty na połączeniu postawy epistemicznej pokory, uznania własnej omyślności poprzez odrzucenie monopolu na prawdę jednej racji, oraz postawy kognitywnej i moralnej otwartości na to, co inne, która manifestuje się szacunkiem i wsparciem również wtedy, gdy nie towarzyszy jej racjonalne rozpoznanie (Mendieta 2011). Oznacza więc zarówno uznanie prawa do różnicy, jak i poczucie moralnej więzi z tymi, którzy różnią się od nas nawet w sposób kwestionujący naszą kulturową tożsamość (co przywodzi na myśl bezwarunkową gościnność Derridy). Takie myślenie wydaje się wręcz zapraszać do wykroczenia poza formułę ściśle antropologiczną. Poszanowanie inności i moralna odpowiedzialność za nią powstają tu bowiem w relacji różnicy, braku podobieństwa i pokrewieństwa, a nawet braku samej możliwości porozumienia. Podobne wnioski wydają się płynąć z rozumowania, które przedstawia wspomniany na wstępie Appiah, gdy usiłuje on wydestylować istotę dzisiejszego, etycznego i humanitarnego rozumienia obywatelstwa świata. W tym celu decyduje się odrzucić wszystkie niechciane a historycznie obciążające konotacje kosmopolityzmu, takie jak poczucie własnej wyższości wynikające z braku przywiązania, pogarda wobec zaściankowości, nieograniczona, libertyńska tolerancja czy zimna obojętność wobec losu współobywateli, a ostatecznie także skłonność do stosowania pustych generalizacji („los ludzkości”). Gdy sprowadzi się je do samego trzonu,

w pojęciu kosmopolityzmu przeplatają się dwa wątki. Jednym jest uznanie, że mamy pewne obowiązki względem innych, obowiązki, których zasięg jest szerszy niż krąg tych, z którymi jesteśmy połączeni więzami pokrewieństwa czy nawet bardziej formalną więzią współobywatelstwa. Drugim jest to, iż powinniśmy traktować poważnie wartość nie tyle ludzkiego życia w ogólności, co poszczególnych ludzkich istnień, co oznacza zainteresowanie praktykami i przekonaniami, które nadają im ważność. Ludzie różnią się między sobą, jak dobrze wie każdy kosmopolita, i z tej różnicy płynie wiele pouczeń. A ponieważ w ludzkim świecie jest tak wiele możliwości wartych eksploracji, nie możemy oczekiwać ani pragnąć, by każda osoba czy też społeczność zgodziła się przyjąć jeden sposób życia. Bez względu na to, jakie są nasze obowiązki wobec innych (czy też innych wobec nas), często jest tak, że mają oni prawo do pójścia własną drogą (Appiah 2008 – przykład zmieniony na podstawie: Appiah 2006).

Kosmopolityzm jest zatem w swoim podstawowym znaczeniu gestem wykraczania poza partykularyzm politycznych interesów i sojuszy, wynikających z usytuowania w ramach konkretnej społeczności, w stronę całego kosmosu: jest porzucaniem więzi

krwi i obywatelstwa na rzecz łączności znacznie szerszej, globalno-biologicznej, wynikającej ze współistnienia i kohabitacji oraz odpowiedzialności za los innych istot, niezależnie od tego, jak bardzo byłyby od nas odległe¹⁴. Tak szeroka, chciałoby się rzec: gościnna definicja prowadzić może do międzygatunkowego otwarcia, zwłaszcza w obliczu daleko idących konsekwencji zdominowania planety przez potrzeby jednego gatunku, które rodzą nie tylko moralną wspólnotę, ale i wyraźne zobowiązania. Prawa i obowiązki, dotąd obszar zastrzeżony dla państwowej polityki, nie mogą dotyczyć jedynie działań człowieka, jeśli, jak chcieli stoicy, istotnie funkcjonujemy wszyscy pod parasolem naturalnego prawa, które gwarantuje nam równą ochronę (Mendieta 2011). By przypomnieć raz jeszcze przytoczone w motcie słowa Tadeusza Sławka, „w gościnności patrzę na świat nie swoimi oczami”, a ten „zawsze przyjmuje inną postać” (Sławek 2000, II). Metamorficzny świat wyklucza niezmiennie pozycje i ustalony raz na zawsze podział przywilejów. Może więc pora powiedzieć, że demokracja ma także swoje oblicze nie-ludzkie, zaś wspomniane pojęcie *zoon politikon* jest tylko określeniem rodzaju, który obejmuje różne gatunki? Z pewnością nasze życie społeczno-polityczne nie ogranicza się do spraw człowieka i nawet jeśli zwierzętom brak moralnej autonomii, a ich świadomość świata jest mocno zróżnicowana, to czy nie warto uznać, że są one czymś więcej niż tylko bezwolnymi przedmiotami ludzkiej polityki?¹⁵ W pracach dotyczących relacji ludzko-zwierzęcych w ostatnich latach coraz częściej pojawia się przekonanie, że uczestnictwo w *polis* dotyczy także tych Innych, którzy dzielą z nami dom i przestrzeń zamieszkania, choć nie znają pojęcia granic. Stąd zasadne wydaje się pytanie, czy zwierzęta domowe, pupile, żywy inwentarz, gatunki uważane za szkodniki, a nawet zwierzęta dzikie, sporadycznie stykające się z ludzkim światem, choć pozostające pod jego przemożnym wpływem, nie powinny na równi z człowiekiem stanowić obszaru zainteresowania filozofii politycznej.

Być może tego rodzaju gest gościnności kosmopolitycznej kryje się za zagadkowymi sformułowaniami Derridy, piszącego, że Inny jest tym, który przychodzi bez zaproszenia, nie daje się rozpoznać i nie mówi naszym językiem (Derrida 2000, 25). Zwierzę jest figurą i rzeczywistą obecnością (*animot-animaux*) tego, co inne, nieznanne, często anonimowe, w naszym rozumieniu nieme, a zarazem, często bez

14 Jak zauważa Appiah, kosmopolityzm już w czasach oświecenia torował drogę myśleniu demistyfikującemu kolonializm (*vide* Voltaire) w imię idei globalnej i odpowiedzialnej współzależności. Wydaje się zatem naturalne, że owa globalna wspólnota mogłaby mieć zasięg ekologiczny, implikując prawa bytów pozaludzkich.

15 Jak pisze jeden z autorów bloga „The New York Times”, właśnie wykluczenie zwierząt z zakresu zainteresowania polityki i nadany im status istot „poza prawem” jest tym, co legitymizuje ich bezwzględne traktowanie: „W gruncie rzeczy właśnie te zwierzęta, które odgrywają główną rolę w naszym społeczeństwie, są systematycznie wykluczane z *polis*, z obszaru polityczności. Ich wykluczenie jest tym, co przyczynia się do utrwalenia systemu masowego zabijania, jak gdyby nie był to wyraz politycznej woli naszego społeczeństwa” (Smith 2014).

zaproszenia, wkraczające w nasze życie. Stąd być może Derridiańska demokracja, która nadchodzi, zdoła uwzględnić to słuszne roszczenie obcego wchodzącego na cudzy teren, by zostać przyjętym bez wrogości, jeśli spojrzy się na nią z perspektywy ogólniejszej niż kierująca się doraźnością polityka międzypaństwowa¹⁶. To spojrzenie coraz częściej manifestuje się w filozofii polityki. Zauważa ona, że pojęcie praw zwierząt, obecne od wielu dekad w obszarze etyki środowiskowej, w zestawieniu ze współczesnymi ujęciami kosmopolityzmu prowadzić może do rewizji dotychczasowych granic polityczności. Jak tłumaczy Stephen Cooke, w postulatcie uznania praw zwierząt od początku zawarta jest idea szerokiej wspólnoty moralnej, która określa jej członków jako nosicieli praw – analogicznie do kosmopolityzmu, z tą jednak różnicą, że kryterium decydującym jest tu zdolność odczuwania, *sentience*, nie zaś przynależność gatunkowa (Cooke 2014). Gestem właściwym koncepcjom pro-zwierzęcym w kontekście kosmopolityki jest więc jedynie poszerzenie etycznej społeczności o istoty pozaludzkie oraz postulat większej otwartości i gościnności: uznanie, że globalna sprawiedliwość i tzw. prawa pozytywne winny mieć zastosowanie także w odniesieniu do innych gatunków współistniejących z ludźmi. Nie wystarczy więc zagwarantować zwierzętom, jako istotom służebnym względem człowieka i podporządkowanym jego interesom, oczywistej ochrony przed nieuzasadnioną krzywdą i złym traktowaniem. Celem nowej teorii kosmopolitycznej (zogniskowanej wokół idei *zoopolis*¹⁷) jest wypracowanie podstaw demokratycznego ładu opartego na „wiecznym pokoju” pomiędzy gatunkami, którego istotną częścią będzie uznanie możliwości politycznej obecności i obywatelstwa zwierząt, siłą rzeczy zróżnicowanych w zależności od sposobu i intensywności udomowienia. Prowadzi to do idei praw i zobowiązań, które powstają w kontaktach ludzi i nie ludzi na skutek ich długotrwałego obcowania i współzależności.

Na czym miałyby polegać ów wieczny pokój i owo prawo do powszechnej gościnności, stosując sformułowania Kanta w tym nowym, nieoczekiwanym kontekście? Gościnne traktowanie, przypomnijmy, stanowi zobowiązanie wówczas, gdy cudzoziemiec pojawia się w ramach naszej przestrzeni na krótko w poszukiwaniu pożywienia czy schronienia, w pokojowych zamiarach. To zdaniem Stephena Cooke'a odnieść można do przypadku zwierząt migrujących, nawiedzających tymczasowo ludzkie

16 Derrida pisze na ten temat w swoim eseju o kosmopolityzmie, poświęconym idei „miast-azylów” (miast ucieczki i schronienia, których tradycja sięga Biblii i średniowiecza) (Derrida 2001). Polskie tłumaczenie pierwszego tekstu ukazało się pod tytułem *Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysiłek!* (Derrida 1998).

17 Termin ten, bardzo trafny w swoim geście poszerzenia greckiej mocno ekskluzywistycznej wspólnoty wolnych obywateli, zapożyczam z pracy *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights* (Donaldson, Kymlicka 2011). Niedawno opublikowano polski przekład tej pracy, z którego będę korzystać poniżej (Donaldson, Kymlicka 2018).

siedziby i zachowujących się w sposób niezagrażający życiu człowieka. Użyczenie miejsca i ułatwienie dostępu do pokarmu wydaje się oczywistą powinnością w świetle tak znacznego stopnia ludzkiej ingerencji w integralny kształt ekosystemu. Jeszcze silniejsze moralnie obowiązki dochodzą do głosu w przypadku zwierząt udomowionych, ludzkich pupili czy żywego inwentarza, których los od wieków spleciony jest z egzystencją człowieka. Uzależnienie, podobnie jak to ma miejsce wobec ludzi o niepełnych możliwościach intelektualnych czy dzieci¹⁸, niesie za sobą konieczność szczególnej ochrony, nawet jeśli nie ma tu mowy o autonomicznej moralnej sprawczości. Propozycje teoretyków praw zwierząt idą więc w kierunku upolitycznienia statusu tych ostatnich, czyli włączenia ich, oprócz oczywistej wspólnoty świata, do bardziej dosłownej społeczności lokalnej. Generuje to istotne zobowiązania w zakresie opieki, takie jak zapewnienie dostępu do leczenia czy poznawanie i zaspokajanie witalnych potrzeb związanych z dobrostanem gatunku lub pojedynczego zwierzęcia.

Myślenie gościnne mogłoby także oddziaływać pozytywnie w relacji odwrotnej, gdy mowa o stosunku człowieka do zwierząt dzikich żyjących w ich naturalnym środowisku: tu właściwym gościem byłby ten, kto na zwierzęcym terytorium zachowuje się bez wrogości i z odpowiednim szacunkiem, sięgając po swoją przewagę tylko w sytuacji zagrożenia. Oczywiście trudno od samych zwierząt, zwłaszcza drapieżnych, wymagać gościnności, także w sensie uznania powinności wobec innych (to zawsze ma charakter moralnego zobowiązania), być może jednak warto, w świetle Kantowskiego wezwania do pokojowej kohabitacji na ograniczonej terytorialnie planecie, rozważyć ich suwerenne prawo do zajmowania przestrzeni. Taki sposób myślenia, którego wyznacznikiem jest idea gościnności w warunkach współzamieszkiwania jednej przestrzeni, wydaje się odkrywczą drogą teoretyzowania wzajemnych relacji podmiotów ludzkich i pozaludzkich, wykraczającą poza wcześniejsze koncepcje ludzko-zwierzęce, oparte albo na idei poszukiwania podobieństwa i ograniczonego poszerzania zasięgu uprawnień (jak w przypadku zwierząt „wyższych”, co służyło tylko potwierdzeniu ludzkiej supremacji – kognitywne zdolności, warunkujące istnienie praw, wynikały tu z porównania z pełnią umysłowych możliwości dorosłego człowieka), albo na postulacie absolutnej różnicy i całkowitego zniesienia zwierzęcej zależności od człowieka, co, jakkolwiek chwalebne, jest jednak nierealistyczne. Pozostaje jednak pytanie, na ile można jeszcze mówić o stanie dzikości zwierząt i ich naturalnym, nieskażonym działaniem człowieka terytorium, skoro w obecnej epoce historycznej, określanej coraz częściej mianem antropocenu z uwagi na stopień wpływu gatunku ludzkiego na stan globalnego środowiska, istnienie enklaw dzikości

18 Jest to argument z tzw. przypadków skrajnych, często stosowany przez teoretyków praw zwierząt (począwszy od Petera Singera) (cf. Pietrzykowski 2007, 84).

i naturalności jest co najmniej problematyczne¹⁹. W refleksji nad antropoceniem coraz częściej mówi się raczej o trosce o postprzyrodę, która stanowi rodzaj namysłu nad zakresem ludzkich ingerencji w naturę oraz etyczno-polityczną strategię zarządzania szkodami czy też restaurowania i rekompensowania krzywd wyrządzonych planecie i jej organizmom przez człowieka.

Kwestię międzygatunkowego kosmopolityzmu i nieantropocentrycznej gościnności można usytuować w ramach szerszego nurtu refleksji filozoficzno-politycznej: poszukującej dróg wyjścia dla ruchu ochrony praw zwierząt, który od dawna zdaje się tkwić w impasie, nie osiągnąwszy, mimo dużej temperatury dyskusji, znaczących społecznie rezultatów poza upowszechnieniem świadomości zwierzęcego losu. Naszkicowane tu idee dają się powiązać z szeroko dyskutowaną propozycją nowego dyskursu na temat zwierząt, jaką sformułowali autorzy wspomnianej już książki *Zoopolis* z 2011 r., Sue Donaldson i Will Kymlicka. Jest ona oparta właśnie na odrzuceniu separatystycznej wizji egzystencji ludzkiej i zwierzęcej oraz na obrazie głębokiego uwikłania i współistnienia, wymuszającego ciągłe interakcje, które rzutują na ideę politycznego obywatelstwa i partycypacji. Nasze państwa i żyjące w ich granicach społeczeństwa, twierdzą twórcy koncepcji *zoopolis*, obejmują – czy tego chcemy, czy nie – ogromną liczbę zwierząt, podejmując istotne decyzje dotyczące ich bycia i funkcjonowania. Nadszedł więc czas, żeby politycznie, w duchu otwartości i gościnności, zmierzyć się z tym faktem: „Zwierzęta mają przecież bardzo zmienne relacje z instytucjami politycznymi, dotyczą ich również kwestie państwowej suwerenności, terytorium, kolonizacji, migracji i przynależności, a identyfikacja naszych pozytywnych zobowiązań relacyjnych wobec zwierząt jest w dużym stopniu wynikiem namysłu nad charakterem tychże relacji” (Donaldson, Kymlicka 2018, 31).

Choć mogłoby się zdawać, że zwierzęta są eksterytorialne, gdyż nie uznają w swoich wędrówkach ludzkich granic, ich istnienie ma wyraźny wpływ na społeczne praktyki i stanowienie prawa. W różny sposób są jednak powiązane z ludzkim światem, od znacznego uzależnienia przy zachowaniu swobody zachowań (domownicy-ulubieńcy) przez całkowite ubezwłasnowolnienie (hodowla) po mniej lub bardziej okazjonalne kontakty, nienaruszające jednostkowej czy grupowej autonomii (zwierzęta miejskie,

19 Jak pisze Ewa Bińczyk, nawet jeśli w opinii zoo- i socjobiologów zachowanie połowy obszarów Ziemi dla dzikiej przyrody jest warunkiem przetrwania ludzkości, jest to postulat nierealistyczny. Ostatnie dane (2011 r.) wskazują, że z całkowitej masy kręgowców lądowych jedynie 3% stanowią zwierzęta żyjące na wolności (30% to ludzie, 67% to zwierzęta udomowione i hodowlane), a i te dzikie drapieżniki skazane są na funkcjonowanie w środowisku diametralnie przekształconym przez działalność człowieka. Fakt ten każe odsyłać do lamusa wszelką retorykę odwołującą się do przyrody jako przeciwieństwa kultury i suwerennego „zewnętrzza”: antropocen jest raczej epoką utraty natury i nostalgii za tym, co było niegdyś fetyszem autentyczności. Paradoksalnie natura jest jednak nieusuwalna jako swoista „idea regulatywna” etyki środowiskowej. Więcej na ten temat: Bińczyk 2018a, 115–21; 2018b.

migrujące do miast, dzikie). Dlatego też polityczne sposoby odnoszenia się do zwierząt i moralne zobowiązania wobec nich mają zróżnicowany charakter, odzwierciedlając w jakiejś mierze złożoność systemu powinności wewnątrz ludzkiego społeczeństwa. Autorzy *Zoopolis* są jednak przekonani, że konieczne jest zrewidowanie perspektywy rozważań nad prawami zwierząt, tak by uwzględniła ona nie tylko prawa negatywne – tj. chroniące przed krzywdą, cierpieniem, śmiercią, niegodnym i przedmiotowym traktowaniem, nierespektującym biologicznych i społecznych potrzeb zwierząt, a wynikającym z negowania ich statusu jako świadomych, odczuwających istot czy ze zwykłej obojętności. Oprócz obrony przed eksploatacją istotom zwierzęcym zamieszkującym *polis* należy się coś jeszcze: prawa pozytywne o naturze relacyjnej. Relacja moralna w tym przypadku powstaje wraz z pytaniem o to, co jako pojedynczy ludzie i całe społeczeństwo jesteśmy **winni** zwierzęcym populacjom i ich pojedynczym reprezentantom na mocy np. jednostkowej decyzji o wzięciu pod opiekę zwierzęcia udomowionego czy o dokarmianiu zwierząt dzikich albo – operując argumentami o większym zasięgu czasowym i przestrzennym – na mocy całej historii udomowienia poszczególnych grup zwierząt i znacznej ingerencji w środowisko tych, które pozostały nieoswojone.

Tego rodzaju zobowiązania, które w kontekstach międzyludzkich są pochodną pełnionych ról społecznych, mają szczególnie intensywny charakter w sytuacji dużego stopnia zależności i asymetrii władzy (Donaldson, Kymlicka 2018, 20–22). Stąd może wydawać się zasadne twierdzenie, że podobnie jak w przypadku ludzi, zwierzęce prawa mają podwójną podstawę: zarówno uniwersalną (moralne rozpoznanie faktu zwierzęcej świadomości, *sentience*, jako formy życia, której należy się ochrona), jak i partycularną, wynikającą z przynależności do konkretnej obywatelskiej wspólnoty, która porządkuje prawa i obowiązki mieszkańców uznanego za własne terytorium. Z całą pewnością rozszerzenie kwestii obywatelstwa i demokratycznego uczestnictwa na zwierzęta, przy całym zniuansowaniu, które jest możliwe dzięki ich podziałowi na różne grupy, rodzi szereg problemów (np. kwestia politycznej sprawczości czy sposobu artykulacji woli i intencji)²⁰. Jednak Donaldson i Kymlicka uznają taki gest za decydujący dla dalszego losu ruchów prozwierzęcych i samej debaty nad prawami

20 W pełni świadomi potencjalnej nieprzystawalności pojęcia obywatelstwa do sposobu obecności zwierząt w życiu społecznym, autorzy po raz kolejny stosują strategię niuansowania: w ich pojęciu istnieją różne stopnie i strategie obywatelskiego uczestnictwa, które nie muszą być stosowane jednocześnie, by można było mówić o byciu obywatelem w stosunku do danej grupy ludzi (np. dzieci i ludzie w stanie demencji są wykluczeni z pełnej demokratycznej aktywności, ale pozostają obywatelami danego państwa). To wnioskowanie ich zdaniem można rozciągnąć na zwierzęta: prawa obywatelskie nie są i nie powinny być uzależnione od możliwości politycznego działania (*agency*). Obywatelstwo przysługuje zwierzętom w takim sensie, że mają one prawo do przebywania na obszarze wspólnoty politycznej, a ich interesy powinny być brane pod uwagę w określaniu tego, co składa się na dobro publiczne. Nie oznacza to jednak, że wszystkie zwierzęta mają w ludzkim *polis* status obywatela: część z nich określona jest mianem rezydentów (bywalców, *denizens*), inne nie przynależą w żadnym sensie, pozostając członkami własnych społeczności (cf. Donaldson, Kymlicka 2018, 102–21).

zwierząt, toczącej się dotąd tylko w łonie etyki środowiskowej. Jeśli zwierzęcość może zostać wpisana w obszar filozofii politycznej, zamiast sytuować się, jak to ma miejsce w dyskursie Kanta, na jej obrzeżach w roli parergonu, to daje to pewną nadzieję na położenie kresu społecznej i politycznej marginalizacji problemów zwierząt²¹.

Konkluzja

Jakie znaczenie ma ta zoopolityczna argumentacja dla kwestii kosmopolityzmu i gościnności, dotychczas rozważanych w duchu antropocentrycznym? Autorzy cytowanej książki, wychodząc z nieco innych pozycji niż myśliciele posthumanistycznej wspólnoty świata, dochodzą do wielu zbieżnych wniosków, co łatwo stwierdzić, porównując zarys ich argumentacji z przedstawionymi już poglądami Stephena Cooke'a. Co więcej, wydaje się, że mają oni szansę na osiągnięcie większej skuteczności: o ile dyskurs powszechnego prawa do gościnności, oparty na pojęciu kosmopolitycznego zrównania, pozostaje na poziomie ogólników i ma równie słaby rezonans praktyczny co koncepcja ogólnych praw człowieka, gwarantujących uchodźcom prawo do bezpiecznego azylu, o tyle szeroka formuła obywatelstwa w *polis*, obejmująca częściowo zwierzęta, może prowadzić do znaczącego zrewidowania ich społecznej roli, która dotąd przypominała pozycję *subaltern* – niemych, podporządkowanych mas, wyrzuconych poza margines społecznej historii. Daje więc cień szansy na poważną publiczną debatę nad zwierzęcymi umysłami i ciałami, których dotyczy państwowa biopolityka. Z drugiej strony pogłębiona o spojrzenie międzygatunkowe perspektywa kosmopolityzmu nadaje ruchowi praw zwierząt cenny filozoficznie rys uniwersalny, wpisując go w myślenie kategoriami globalnej sprawiedliwości. Być może dzięki idei całkowitej otwartości na to, co Inne, która obowiązuje człowieka jako obywatela świata wraz z implikowaną postawą epistemicznej pokory i moralnej odpowiedzialności, również w stosunku do zwierząt prawdziwym stanie się stwierdzenie Kanta, iż gościnność nie jest kwestią miłości czy sympatii wobec gościa („filantropii”), ale powszechnego, naturalno-kulturowego i niezbywalnego prawa. Bycie-w-świecie i stawanie-się-światem w realiach posthumanistycznych musi oznaczać rozpoznanie praw gościnności, które transcendują lokalne porządki. Zaś owa silna moralna intuicja, wsparta następnie reakcją afektywnie-somatyczną, może i powinna stać się bodźcem do konkretnego działania. Jak pisze Simon Glendenning:

21 Koncepcja *zoopolis* spotkała się z żywym odzewem, także krytycznym. W niniejszym artykule brak miejsca na przedstawienie całej dyskusji wokół książki, jak i na prześledzenie jej wpływu na kształtowanie się kolejnych propozycji teoretycznych w zakresie politycznego znaczenia relacji ludzko-zwierzęcych. Zainteresowanego czytelnika odsyłam do artykułu Dariusza Gzyry (2016), który wnikliwie analizuje niedostatki koncepcji Kymlicki i Donaldson. Szczegółowe zestawienie teorii sytuujących się w nurcie tzw. zwrotu politycznego w ramach etyki środowiskowej zawiera natomiast publikacja *The Political Turn in Animal Ethics* (Garner, O'Sullivan 2016).

W klasycznej interpretacji polityczna wyższość człowieka jest nierozdzielnie związana z globalnym ruchem transcendowania wszelkiej politycznej partykularności: każdy inny (człowiek) jest moim bliźnim. A jest oczywiste, że kogoś, kto jest moim bliźnim, nie będę w normalnym warunkach próbował zabić – ani zjeść. (...)

Myślę, że w naszych czasach zaczynamy powoli doświadczać nowego sensu kosmopolitycznego prawa – i że jest to doświadczenie, w którym „czyste człowieczeństwo ludzi” zaczyna się wyrażać poprzez rozpoznanie i potwierdzenie poczucia bliźniej więzi [*a fellow feeling*] rozciągającej się **poza** krąg tego, co ludzkie. Ów kosmopolityzm znajduje zaś dla siebie dostateczne świadectwo w **odczuciach** – na przykład w odrzynie odczuwanej w obliczu **bezprecedensowego uzależnienia** zwierząt na całym świecie, jak również poszczególnych jego manifestacji (Glendinning 2015, 41)²².

Dodajmy na koniec, że o ile początkiem działania jest afektywna identyfikacja i rozpoznanie podobieństwa losu w zakresie ucieleśnionej, biopolitycznie podporządkowanej egzystencji, o tyle wpisanie zwierząt w obywatelską wspólnotę, zarówno w wąskim, jak i w kosmopolitycznym sensie, ma przynieść skutek w postaci nie tylko jakiejś formy ich emancypacji (niekoniecznie oznaczającej kres udomowienia), ale przede wszystkim ujęcia ich w sieć relacji „współzależności, wzajemności i odpowiedzialności”, które mają szansę sprawić, że ludzko-zwierzęce relacje, jak piszą w konkluzji Donaldson i Kymlicka, staną się „współczujące, sprawiedliwe, radosne i wzajemnie wzbogacające” (Donaldson, Kymlicka 2018, 448). Jak każda gościnność, także i ta pojmowana międzygatunkowo niesie za sobą konieczność poniesienia nieskończonego ryzyka, ofiary i rezygnacji z przywilejów, ale także wizję lepszej, bogatszej i bardziej demokratycznej egzystencji, która na dłuższą metę jest po prostu w interesie człowieka. Być może zatem, zważywszy na bilans zysków i strat, owa gościnna, w pełni symbiotyczna i kosmopolityczna „sztuka życia” – pomyślana najpierw jako *zoopolis*, a później jako *zoopolis*, otwarcie polityczności na wielość form życia²³ – jest zaproszeniem, z którego w przyszłości nie sposób będzie nie skorzystać.

22 W kontekście wspomnianej wcześniej androcentryczności dyskursu kosmopolitycznego znacząca wydaje się tu zamiana pojęcia „braterstwa” na formułę „bliźniej więzi” (w oryginale brak jednak kontekstu ewangelicznego).

23 Pojęcie *zoopolis* na określenie państwa gościnnie otwartego dla wszelkich pozaludzkich bytów, nie tylko zwierzęcych, zapożyczam z nazwy wystawy zorganizowanej na przełomie lat 2017 i 2018 w Galerii Dizajnu BWA Wrocław: „ZOEopolis. Dizajn dla roślin i zwierząt”, której kuratorki, Monika Rosińska i Agata Szydłowska, proponują zastąpienie przedrostka „zoo-” przez „zoe-” (witalność, wszelka żywotność, nagie życie) (cf. Kartografie Obcości, 2017). Dziękuję anonimowemu recenzentowi tego artykułu za zwrócenie uwagi na tę propozycję terminologiczną.

Bibliografia

- Appiah, K.A. 2006. *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. New York: Allen Lane.
- Appiah, K.A. 2008. *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, trans. J. Klimczyk. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Benhabib, S. 2015. *Prawa innych: przybysze, rezydenci i obywatele*, trans. M. Filipczuk, Warszawa; Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Braidotti, R. 2013. „Becoming-World”. In *After Cosmopolitanism*, red. R. Braidotti, P. Hanafin, B. Blaagaard. Oxford–New York: Routledge.
- Bińczyk, E. 2018. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bińczyk, E. 2018. „Troska o przyrodę w epoce antropocenu”. *Etyka* 57: 137–55.
- Cooke, S. 2014. „Perpetual Strangers: Animals and the Cosmopolitan Right”. *Political Studies* 4: 930–44.
- Derrida, J. 1998. „Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysiłek!”, trans. A. Siemek. *Literatura na Świecie* 11–12.
- Derrida, J. 2000. *Of Hospitality*, trans. R. Bowlby. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. 2001, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. M. Dooley, M. Hughes. London–New York: Routledge.
- Diogenes Laertios. 1984. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, trans. I. Krońska et al. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Donaldson, S., W. Kymlicka 2011. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Garner, R., S. O’Sullivan, ed. 2016. *The Political Turn in Animal Ethics*. London–New York: Rowman and Littlefield.
- Glendinning, S. 2015. *A Time after Copernicus*. In *Cosmopolitan Animals*, ed. K. Nagai, C. Rooney, D. Landry, M. Mattfeld, C. Sleight, K. Jones. New York: Palgrave Macmillan.
- Gzyra, D. 2016. „Zwierzęta pozaludzkie jako podmioty polityki. Koncepcja *zoopolis* i jej krytyka”. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 2.
- Haraway, D.J. 2015. „Cosmopolitan Critters”. In *Cosmopolitan Animals*, ed. K. Nagai, C. Rooney, D. Landry, M. Mattfeld, C. Sleight, K. Jones. New York: Palgrave Macmillan.
- Haraway, D.J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham–London: Duke University Press.
- Haraway, D.J. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.

- Haslanger, A. 2015. „The Cynic as Cosmopolitan Animal”. In *Cosmopolitan Animals*, ed. K. Nagai, C. Rooney, D. Landry, M. Mattfeld, C. Sleight, K. Jones. New York: Palgrave Macmillan.
- Kant, I. 1995. *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny* [O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce], trans. M. Żelazny. Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Kartografie Obcości. 2017. „Zoopolis. Design for Plants and Animals”. <https://kartografieobcosci.uw.edu.pl/index.php/2017/11/20/zoopolis-dizajn-dla-roslin-i-zwierzat-zoopolis-design-for-plants-and-animals/>.
- Margulis, L. 2000. *Symbiotyczna planeta*, trans. M. Ryszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Mendieta, E. 2011. „Interspecies Cosmopolitanism. Towards a Discourse Ethics Grounding of Animal Rights”. *Logos* 1 (1). <http://www.logosjournal.com/interspecies-cosmopolitanism.php> (dostęp: 18.06.2019).
- Pietrzykowski, T. 2007. *Spór o prawa zwierząt. Etyczne problemy prawa*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*. 1991. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Probucka, D. 2015. *Prawa zwierząt*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Rovisco, M., M. Nowicka, ed. 2011. *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*. Farnham–Burlington: Routledge.
- Seneka. 1961. *Listy moralne do Lucyliusza*, trans. W. Kornatowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sloterdijk, P. 2008. *Krytyka cynicznego rozumu*, trans. P. Dehnel. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Sławek, T. 2000. *Pięć esejów o gościnności*. Pszczyna: Fundacja Pallas Silesia.
- Smith, J.E.H. 2014. „We Are Not the Only Political Animals”. *The New York Times*, November 2, 2014. http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/11/02/we-are-not-the-only-politicalanimals/?_r=0.
- Stengers, I. 2005. „The Cosmopolitical Proposal”. In *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, ed. B. Latour, P. Weibel. Cambridge–Massachusetts–London: MIT Press.
- Tsing, A. 2018. „Krnąbrne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące”. In *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, ed. O. Cielemęcka, M. Rogowska-Stangret. Lublin: Wydawnictwo E-naukowiec.
- Westmoreland, M.W. 2008. „Interruptions: Derrida and Hospitality”. *Kritike* 1: 1–10.

Willet, C. 2014. *Interspecies Ethics*. New York: Columbia University Press.

Wodziński, C. 2015. *Odys gość. Esej o gościnności*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.

Abstract

Cosmopolitanism as an inter-species practice. Few remarks on non-anthropocentric hospitality

The Derridean question of whether the notion of hospitality involves paradoxical (un)conditionality is also a question of the scope of the first term and its subject of reference: if hospitality is what governs all interaction, then perhaps it is not solely reducible to human relations. The aim of the article is to trace the notions of non-anthropocentric hospitality that have been articulated in recent years in political theory, elaborating on the Kantian proposal of cosmopolitan right with the intent to ground animal rights and animal political subjecthood. The article discusses the idea of a cosmopolitan animal, cosmopolitics and cosmopolitanism construed in the non-logocentric manner, as in the tradition of ancient Cynicism, as well as the posthumanist theories informed by cosmopolitanism and the project of state politics based on cosmopolitan principles (Zoopolis).

Keywords: cosmopolitanism, citizenship, animal rights, posthumanism, Zoopolis

Biogram / Biografic note

Alina Mitek-Dziemba – adiunkt w Katedrze Literatury Porównawczej Uniwersytetu Śląskiego. W swoich badaniach koncentruje się na komparatystyce, ekokrytyce, studiach ludzko-zwierzęcych i postsekularyzmie.


Alina Mitek-Dziemba – assistant professor in the Department of Comparative Literature at the University of Silesia. Her research focuses on comparative studies, ecocriticism, human-animal studies and postsecularism.

Cztery pytania do Dipesha Chakrabarty'ego

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1257>

Dipesh Chakrabarty, University of Chicago

 Tomasz Wiśniewski, Uniwersytet Warszawski

 Ewa Domańska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Tomasz Wiśniewski, Ewa Domańska: Panie Profesorze, czy wciąż wierzy Pan w ideały bronione przez Oświecenie (m.in. równość, wolność, rozum)?

Pod względem formy jest to pytanie z serii „czy nadal wierzy pan w Boga?“, ale substancjalnie znacznie się od niego różni. Gdy zadawane jest w odniesieniu do Boga, chodzi raczej o to, czy ktoś „wciąż” wierzy w istnienie Boga (mimo braku dowodów, jak sądzę). Państwa pytanie dotyczy raczej tego, czy nadal podpisuję się pod takimi głoszonymi przez filozofów Oświecenia w Europie ideałami/wartościami jak równość, wolność, rozum itd., a słowo „wciąż” przypuszczalnie odnosi się do przekonań zawartych w moich wcześniejszych publikacjach. Krótka odpowiedź brzmi: tak, wierzę. Powinienem jednak tę myśl rozwinąć. Rozum, wolność, równość to abstrakcyjne ideały. Są podobne do wartości. Mając do czynienia z konkretnymi sytuacjami, do nas należy wypracowanie rozumienia, co konstytuuje równość, wolność, albo co wydaje się rozsądne. Ludzie powołują się na te wartości, walcząc z uciskiem i wyzyskiem ze strony innych ludzi. Jedynie temat „wolności” odnieśliśmy również do tak zwanej natury, mówiąc o wolności człowieka od niewoli przyrody. Do pytania o naturę odniosę się w dalszej części mojej wypowiedzi, a na razie powiem, że o ile „równość”, „wolność” czy „rozum” są wartościami, które stosujemy do definiowania relacji między ludźmi, o tyle nie widzę sposobu radzenia sobie bez nich. Różnej maści tyrani z pewnością to potrafią, ale stają się przedmiotem krytyki przeprowadzanej właśnie w duchu obrony tych ideałów. Nie mam jednak tak prostego i bezproblemowego poglądu na ludzką historię, jak promowany jest przez Stevena Pinkera w książce *Nowe oświecenie. Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem* (Pinker 2018), co – jak mam nadzieję – stanie się jasne w kontekście odpowiedzi na kolejne pytania.

Jakiej etyki potrzebuje humanistyka dzisiaj – w czasie migracji, terroryzmu, klęsk środowiskowych i zmian klimatu? W jaki sposób możemy wyjść poza opozycję przyjaciel–wróg w myśleniu o inności w sytuacjach konfliktu?

Obojętnie, z jakim kryzysem mamy do czynienia, nie poradzimy sobie bez myślenia w sposób racjonalny lub/i rozumny. Potrzebujemy zatem więcej, a nie mniej rozumu. Nie oddzielam przy tym „rozumu” od „emocji”, tak jak to często w sposób radykalny robiono w przeszłości. Obecnie wiemy, że mózg nie dokonuje takiego podziału. Chcę przez to powiedzieć, że gdy stajemy w obliczu kryzysu migracyjnego, który będzie przybierał na sile, i gdy takie klęski środowiskowe jak ocieplenie mórz i podniesienie ich poziomu osiągną większe rozmiary, powinno się próbować powstrzymać swój umysł od ulegania emocjom, które podtrzymują „rasizm”, oraz kierować go ku emocjom, które mogą towarzyszyć bardziej „racjonalnemu” podejściu (np. myśleniu w rodzaju „istnieje globalny kryzys i wszyscy musimy się przystosować do nowej sytuacji, a uchodźcy są takimi istotami ludzkimi jak my i mają podobne potrzeby”). Oczywiście łatwiej to powiedzieć, niż zrobić. Jeżeli w waszym kraju pewnego dnia pojawiają się tysiące ludzi, którzy potrzebują jedzenia, schronienia, lekarstw i zatrudnienia, wrogie emocje szybko się ujawniają i łatwo je wykorzystać. W takich sytuacjach potrzeba ideałów Oświecenia, takich jak ludzka równość czy uniwersalna wartość wolności (np. od głodu), aby pomóc w radzeniu sobie z owymi problemami. To samo dotyczy zwalczania terroryzmu. Terroryzm może mieć różne źródła, lecz jego praktyka polega na zabijaniu niewinnych (obojętnie, czy myślimy o terroryzmie państwowym czy terroryzmie uprawianym przez małe grupy religijne lub politycznych fanatyków). Krótko- czy długoterminowe jego zwalczanie wymaga odniesienia zarówno do głębokich wartości humanizmu i ludzkiej równości, jak i do wartości ludzkiego życia. Nie wiem zatem, jak moglibyśmy sobie radzić bez oświeceniowych wartości.

Pytanie komplikuje się jednak, gdy do rozważań wprowadza się to, co nie-ludzkie – czy to w formie nie-ludzkiego ożywionego lub żyjącego, czy też świata, który nowocześni ludzie opisują jako „nieożywiony”. Jak wiadomo, w wielu tradycjach autochtonicznych skały, wzgórza czy kamienie mogą być bytami w dużym stopniu obdarzonymi życiem. Postęp nowoczesności zachodził jednak przede wszystkim poprzez wyłączenie tych bytów – z wyjątkiem tych form życia, które Donna Haraway nazywa „gatunkami stowarzyszonymi” – z kwestii „rozwoju człowieka”. Wszystkie wartości Oświecenia, o których dotychczas mówiłem, odnoszą się do wiary Oświecenia w rozwój człowieka. Jako historyk ludzi [*a historian of humans*] powiedziałbym, że w ludzkiej historii uwidoczniła się głęboka i paraliżująca ironia. Polega ona na tym, że nie możemy **nie** podpisać się pod wartościami, które pomagały w rozwoju

człowieka na poziomie zbiorowym. Wszystkie one opierały się na myśleniu o istotach ludzkich istniejących w izolacji w stosunku do biosfery i na pomijaniu ludzkiego wpływu na nią. Innymi słowy braliśmy biosferę za coś oczywistego i nie dbaliśmy o nią. Obecnie wiemy, że ludzie nie tylko są głęboko związani z biosferą i zależni od niej w kontekście utrzymania swojego dobrostanu, lecz także negatywny wpływ na biosferę może doprowadzić do istotnej redukcji dobrostanu człowieka. Na przykład tworzenie sprzyjających warunków życia w morzu dla meduz nie leży w naszym bezpośrednim interesie, ale robimy to, poszukując dobrobytu dla ludzi.

Posthumanizm jest tendencją, która rozwinęła się w odpowiedzi na tę sytuację. Nie łągodzi on jednak skutecznie wspomnianej ironii. Ratowanie siedmiu czy potencjalnie dziewięciu miliardów ludzi nieodwołalnie wiąże nas z marnującą energią cywilizacją. Wiemy o tym. Bez wątplenia różnymi sposobami będziemy próbowali zredukować nasz wpływ na środowisko, np. przez przejście na energię odnawialną w ciągu następnych kilku dekad. Ludzie nadal jednak pozostaną najaktywniejszym geomorfologicznym aktorem na planecie. Ocieplenie, które nastąpi, zanim przedstawimy się na odnawialne źródła energii, wpłynie na zdrowie, migracje, warunki zamieszkiwania i zasiedlania. Nie wiemy jednak, jak rozszerzyć przekonania etyczne na **wszystkie** byty inne od ludzi. Większość życia egzystuje w formie mikroorganizmów [*microbial*]. A jakie etyczne czy polityczne relacje możemy mieć z mikroorganizmami? Zgadza się z Jane Bennett, która – jako wiodąca posthumanistka – twierdzi, że posthumanizm nie może rozwiązać takich problemów jak niewolnictwo czy patriariat. Nasza dzisiejsza wiedza na temat powiązanego systemu Ziemi dalece przewyższa wydolność istniejących filozofii politycznych. To się zmieni. Co dziś widzę jako figurę ironii, pewnego dnia dostarczy ludziom rozwiązania, ale stanie się to nie dzięki posiadanej wiedzy, lecz w obliczu akumulacji historycznego doświadczenia kryzysu. Większość z nas, egzystując w codziennych sprawach i stabilnych grupach globalnych klas średnich, wciąż zachowuje się tak, jakby nic się nie stało. Wszyscy pozostajemy w stanie częściowego wyparcia.

Jak obecnie odnosi się Pan Profesor do projektu „prowincjonalizacji Europy”? Czy przedstawiona w *Prowincjonalizacji Europy* idea „różnicy historycznej”, to znaczy różnicy między Historią 1, reprezentującą globalną ekspansję kapitału, a Historią 2, odnoszącą się do grup podporządkowanych, wciąż jest słuszna (Chakrabarty 2011)?

Tak. W stopniu, w jakim narracja o kapitale jest wciąż ważna, moja analiza również powinna zachować swoją wartość. Jestem przekonany, że to proces kapitalistycznej globalizacji uświadomił ludziom konieczność przyjęcia perspektywy planetarnej.

Innymi słowy kapitalizm tak mocno nadwyrężył „ziemię” – trawiąc jej wnętrzności i zatruwając niebo – że ludzie w końcu stanęli w obliczu „planety”, o której Heidegger i Husserl myśleli kiedyś, że interesuje tylko przyrodników. Jako kategoria filozoficzna „planeta” w sposób istotny różni się jednak od „kapitału”, „globu” czy „ziemi” i nie może być rozumiana w analitycznych ramach, które stosujemy do rozumienia, ilustrowania czy dawania przykładów innych, wymienionych wyżej kategorii. Znaczy to, że **jako taka** epoka tego, co globalne, jest już za nami; obecnie żyjemy na styku tego, co globalne, i tego, co planetarne. Ponieważ jednak opowieść o konstruowaniu tego, co globalne, jest wciąż ważna i właściwa, to opowieść o europejskich imperiach pozostaje trafna, podobnie jak argumenty przedstawione w *Prowincjonalizacji Europy*.

Czy mieszkając w Indiach, Australii i USA oraz w trakcie licznych podróży po świecie – czuł się Pan kiedykolwiek wyobcowany i/lub traktowany jako obcy?

Poczucie bycia obcym bierze się z doświadczeń dwóch rodzajów, z których tylko jeden dotyczy mnie. Czuję się jak obcy, kiedy sam z siebie doznaję takiego wrażenia albo ktoś celowo generuje we mnie poczucie bycia nie na swoim miejscu, bycia wyalienowanym, „wysiedlonym” czy wyeliminowanym [*displaced*]. Może się to zdarzać nie tylko kiedy jestem poza Indiami, lecz także w samych Indiach. Podam przykład tego, jak można stworzyć poczucie bycia nie na miejscu. Bengalska badaczka, moja była studentka, opowiadała mi ostatnio, że odmówiono jej skorzystania ze stacji benzynowej w stanie Asam w Indiach, ponieważ jej samochód miał tablicę rejestracyjną ze stanu Zachodni Bengal. Osoba pracująca na stacji benzynowej łatwo wyczuła, że moja studentka, osoba z Zachodniego Bengalu, a przebywająca w stanie Asam, była nie u siebie, chociaż zarówno on, jak i ona byli obywatelami Indii. Mamy tu do czynienia z rodzajem rasizmu, który może zdarzyć się wszędzie i ujawnić się w formie stworzonego przez innych poczucia wyobcowania. Drugi rodzaj ilustruje następujący przykład. Czuję się wyobcowany w sytuacjach, gdy nie podzielam uprzedzeń ludzi, z którymi jestem w fizycznej bliskości. Na przykład we wszystkich trzech krajach, w których mieszkałem – w Indiach, Australii i USA – byłem świadkiem zdarzeń, kiedy nawet ludzie bardzo wykształceni podejmowali zbiorowe działania przeciwko innym ludziom, kierując się czystym gniewem niemającym żadnego powodów ani uzasadnienia w ich poczuciu krzywdy. Takie zachowania są na tyle obce wszelkiej tradycji racjonalnego myślenia – myślenia opierającego się na dowodach – że trudno mi z nimi empatyzować, mimo że sympatyzuję z ideałami, w obronie których – jak twierdzą – owi ludzie stają. W takich właśnie momentach czuję się nie na miejscu. Istnieje jeszcze głębszy poziom, na którym czuję się jednocześnie na swoim miejscu i poza nim [*placed and displaced*]. Życie uczyniło mnie jednocześnie

kimś pozostającym wewnątrz oraz na zewnątrz każdego społeczeństwa, w jakim żyłem. Czy mi to odpowiada, czy nie, jest to krzyż, który muszę nieść przez całe swoje życie, to znaczy jeszcze niezbyt długo, ponieważ w ubiegłym roku w grudniu skończyłem 70 lat (proszę sobie wyobrazić, że mówię to z uśmiechem).

Dziękuję za stymulujące pytania.

Przełożyli Tomasz Wiśniewski i Ewa Domańska

Bibliografia

Chakrabarty, D. 2011. *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, trans. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Pinker, S. 2018. *Nowe oświecenie Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*, trans. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.

Biogram / Biografic note

Dipesh Chakrabarty – historyk bengalskiego pochodzenia, profesor Studiów Południowo-Azjatyckich na University of Chicago. Zajmuje się m.in. postkolonializmem, teorią historii oraz historią środowiskową.

Dipesh Chakrabarty – Bengali historian, professor of Southeast Asian Studies at the University of Chicago. His fields of studies are, among others, postcolonialism, history theory and environmental history.

Współczesne formy wyobcowania. Tożsamość w ruchu: migrant i nomada

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1260>

 Tamara Nehrub, Uniwersytet Warszawski

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie analizy funkcjonowania współczesnej narracji domu na przykładzie dwóch narodów: Tatarów krymskich i Romów. Są oni bliscy terytorialnie i żyją wśród nas od stuleci, ale pozostają nadal nieznanymi. Pierwsi są rozpatrywani jako migranci lub wygnańcy, którzy znajdują się na pograniczu bezdomności i wciąż walczą o dom. Drudzy stanowią przykład niezakorzenionej przynależności – tożsamości nomadycznej, ponieważ sami zdecydowali się na życie bez zapuszczania korzeni. Prezentowane w artykule zagadnienia odzwierciedlają różne spojrzenia na kwestię współczesnej tożsamości i jej relacje do dwóch typów przestrzeni: absolutnej i relatywnej, tak jak je rozumie Martina Löw.

Słowa kluczowe: obcość, Tatarzy krymscy, Romowie, dom, bezdomność

1. Wprowadzenie

Podstawową charakterystykę „obcego” w klasycznym ujęciu tej problematyki przedstawił Georg Simmel w formie „ćwiczenia” z socjologii formalnej, którą dołączył do swego programowego manifestu „wielkiej socjologii” (Simmel 2005, 300–304). Obcy jest według niego przybyszem z zewnątrz, który zdecydował się zatrzymać w danym miejscu na nieokreślony czas. Simmel twierdził, że każda relacja międzyludzka zawiera jedność bliskości i dystansu: „oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka” (Simmel 2005, 300). Obcy jest zatem kimś, kogo znamy i widzimy, ale ponieważ różni się on od nas czymś istotnym, uważamy go za obcego. Należy on do społeczności tylko połowicznie: „jest ona mu zarazem bliska i daleka; bliska na tyle, że w niej pozostaje, na tyle zaś daleka, że może ją zostawić i udać się gdzieś indziej” (Simmel 2005, 303). Nie urodził się w niej, jedynie kiedyś się osiedlił. Nie należy do niej od początku i nie należy też do końca – żyje na jej uboczu, w otchłani „pomiędzy” lub

in betweenes zdaniem Caitrioną Ni Laoire (2008, 45). Fenomenolog Bernhard Waldenfels słusznie stwierdził: „Obce jest fenomenem granicznym. Proces porządkowania to proces określania granic „swojskiego” i „obcego”: izolując, ograniczamy. Na obrzeżach każdego porządku wyłania się obce w postaci czegoś nadzwyczajnego, tego, co nieuchwytnie w dającym się uchwycić, co nieuregulowane w uregulowanym, niewidziane w widzianym, niesłyszane w słyszonym – na co w danym porządku nie ma miejsca”. (Waldenfels 2009, 22).

Są jednak i tacy obcy – Simmel nazywa ich „absolutnie obcymi” – którzy fizycznie mogą być bardzo blisko, ale wywołują wyłącznie monotonię obojętności i równoważności. Niektórzy badacze nie zgadzają się jednak z Simmelem, bo obcość zawsze nas przeraża, stanowi wyzwanie i domaga się *patosu*. „Nie ma obcych po prostu, istnieją tylko określone obcy. Obcy nigdy nie istnieje sam w sobie, nigdy nie ma obcego jako takiego” – pisze Waldenfels¹ (Waldenfels 2009, 40). Wydaje się, że absolutna obcość w ujęciu Simmela jest po prostu innością.

„Inne” – to cechy, które są rozróżniane i postrzegane na poziomie zmysłowym, ale pozostają poza zasięgiem zainteresowania. „Problem swojskości i obcości rozgrywa się gdzieś na granicy między postrzeżeniową a wartościującą płaszczyzną inności – na przejściu od tego, co inne w sensie deskryptywnym, do tego, co inne w sensie psychologicznym czy społecznym, a więc od opisu do oceny, od faktu do wartości” (Nowicka 2008, 272). W procesie strukturalizacji świata społecznego inność może pozostać tylko innością, ale może też przerodzić się w obcość. Każda kultura i każde społeczeństwo definiują własne kryteria „normalności”, w które nie wszystkie jednostki i grupy będą się wpisywać. Gdy w relacji z innym wraz ze stwierdzeniem faktu odmienności pojawia się poczucie niezrozumienia, wstrętu (Kristeva 2007), obrzydzenia (Douglas 2007), niepokoju (Goffman 2007), zagrożenia, strachu, wówczas inność staje się obcością.

Jak się okazuje, wszelkie formy mobilności nowoczesnej: migracja, podróż, wygnanie, wyjazd, ekspedycja powodują uczucie znalezienia się w stanie „granicznym”. Ceną migracji i wielokrotnych przekształceń społecznego świata jest nieustannie pogłębiający się stan bezdomności współczesnego człowieka. Alfred Schutz podaje przykład powracającego z wojny weterana, który odkrył, że jego dom i najbliżsi nie są już tymi, których pozostawił. Wydaje mu się, że powrócił do obcego kraju, gdzie wszystko się zmieniło, i musi od nowa uczyć się rzeczywistości (Schutz 2008, 203–12). Ewa Nowicka ujmuje to tak: „Jeśli człowiek raz się wykorzeni, odetnie od

¹ Waldenfels rozróżnia pojęcia „Obcego” i „Innego”. Zakłada on dwa typy obcości: obcość radykalną i obcość relatywną. Pierwszej nie da się ani poznać na zasadzie już znanego, ani unieważnić jej powszechności. Druga dotyczy wszystkiego, czego jeszcze nie znamy, co jednak możemy poznać. Właśnie ten typ obcości jest innością.

swojego miejsca, nigdy już nigdzie korzeni nie zapaści ani z żadnym miejscem nie będzie związany. Może żyć wszędzie; jednak nigdzie nie będzie «bardziej u siebie» (Nowicka 2008, 272).

Nie chodzi tylko o translokację geograficzną, ale o społeczne i kulturowe aspekty przemieszczeń. Każdy członek jakiejś grupy, w której się urodził, bez sprzeciwu akceptuje jej gotowe schematy i wzory. Z tego wynika, że przybysz jest człowiekiem bez historii. Nie posiada on podstawowych założeń grupy, do której się zbliża, dlatego musi kwestionować niemal wszystko, co jej członkom wydaje się oczywiste. Chociaż kultura tej grupy jest mu dostępna, nigdy nie stanie się integralną częścią jego biografii. Stanie się ona podręczna, ale nie będzie w jego posiadaniu. Oto co Alfred Schutz mówi na ten temat: „Jest to różnica pomiędzy biernym rozumieniem języka oraz aktywnym władaniem nim jako środkiem urzeczywistnienia swoich czynności i myślenia” (Schutz 2008, 220). Obcemu uda się wyłącznie „przetłumaczyć” kategorie języka grupy, ale nie przyswoić je. Język tej grupy na zawsze będzie dla niego obcy, ponieważ nie modlił się w nim, nie przeklinał, nie pisał w nim listów miłosnych.

Problem obcości nabiera szczególnej roli w związku z globalizacją i kwestią tożsamości narodowej. Jak słusznie stwierdza Zygmunt Bauman, nowoczesna tożsamość jest czymś problematycznym, nieoczywistym, wymagającym refleksji i elementu świadomej autokreacji. Myślimy o tożsamości wtedy, gdy nie jesteśmy pewni, gdzie przynależymy, gdy nie jesteśmy pewni, jakie miejsce powinniśmy zająć (Bauman 2005).

Refleksja o miejscu zawsze jest refleksją o tożsamości podmiotu. Posiadanie tożsamości oznaczało stały adres, przestrzenne zakorzenie. Osadłość, obcość, bliskość, dystans, wykluczenie, otwartość i zamkniętość – to tylko niektóre metafory przestrzenne, których używamy, nawet nie zawsze świadomie. Wielu badaczy wskazuje na silny związek pomiędzy tożsamością społeczną i kulturową a domem (Budakowska 2007). Chociaż nie tworzy naszej tożsamości, dom odgrywa istotną rolę w jej ustanawianiu, zwłaszcza dom rodzinny. Alfred Schutz ujmował to tak: „Dom jest zarówno punktem wyjściowym, jak i końcowym. Stanowi on punkt zerowy układów współrzędnych (*systems of co-ordinates*), jakie przypisujemy światu, by się w nim odnaleźć” (Schutz 2008, 204). Wyznacza on porządek bytu i stanowi *axis mundi*. Gilles Barbey z kolei uważa, że dom to „miejsce-jako-symbol-wszystkich-miejsc, miejsce syntezy, jedyne, które może łączyć ze sobą miejsca i epizody życia” (Barbey 1989, 100).

Mieć dom oznacza coś więcej niż posiadać lub wynajmować cztery ściany. „Czuć się jak w domu” to określenie o najwyższym stopniu swojskości i bliskości. Kiedy

osiedlamy się w mieszkaniu lub budujemy dom, stawiamy granice: między wnętrzem i zewnętrzem, między prywatnym a publicznym², między swoim a obcym. Fakt, że po angielsku mówimy o byciu „bezdonnym” jako o *homeless*, a nie *houseless*, wskazuje na to, że chodzi nie tylko o brak konkretnego miejsca do życia. Ciało bezdomnego w publicznej wyobraźni reprezentuje ciało rozpadu, które jest stale odrzucane przez społeczeństwo jako „chore”, „straszne” i „brudne”. W związku z tym bezdomni są regularnie uznawani za niebezpiecznych, nieodpowiedzialnych, bezsilnych, bezproduktywnych.

O domu można mówić na różnych płaszczyznach. W podejściu naturalistycznym, reprezentowanym np. przez Heraklita, Spinozę czy Władimira Wiernadskiego, za dom uznany może być kosmos, wszechświat lub przyroda. W podejściu socjologicznym (Émile Durkheim, Michel Foucault) za dom uznaje się społeczeństwo, a w podejściu komunikatywnym (Michaił Bachtin, Nikołaj Bierdiajew, Martin Buber, Karl Jaspers) – współbycie z Innym, relację Ja–Ty. Nie są to wszystkie możliwe ujmowania narracji domu. Dla celów tej pracy zostanie jednak przyjęte rozumienie domu oparte na rozróżnieniu przestrzeni podanym przez Martinę Löw (2018), które współbrzmi z podejściem Otto F. Bollnowa (2011). Autorka przeciwstawia się wizjom przestrzeni, które nazywa „absolutystycznymi”. Przestrzeń jest w nich rozumiana jako sztywny i pusty pojemnik na rzeczy i ludzi. Jest nieruchoma, homogeniczna i istnieje w ten sam sposób dla wszystkich, niezależnie od podejmowanych działań. Zamiast tego Löw proponuje podejście relatywistyczne. W takim myśleniu aktywność działania łączy się bezpośrednio z tworzenia rzestrzeni, która uważana jest za dynamiczną i synkretyczną. Przestrzeń relatywistyczna to (uk)ład (*An(Ordnung)*) organizmów żywych i dóbr społecznych, które powstają w rezultacie procesów *spacingu* i *syntezy*. „Możliwości konstituowania przestrzeni zależą tu od zastanych w danej sytuacji działania aspektów symbolicznych i materialnych, od habitusu aktorów, od umocowanych strukturalnie przynależności i relacji wykluczenia oraz od fizycznych ograniczeń” (Löw 2018, 34).

Na podstawie tego rozróżnienia można wymienić podstawowe narracje domu. Pierwsza to konstruowanie domu w związku z określoną absolutną przestrzenią geograficzną. Chodzi nie tylko o określony kraj. Czasem może być to miasto czy wioska, a nawet miejsce już od dawna nieistniejące. Takie konstruowanie domu jest nieodłączne w przypadku osób, które spędziły w kraju pochodzenia dużo czasu i mają z nim pewne więzi emocjonalne.

2 Zestawienie prywatnego i publicznego znajduje się w pracach Hannah Arendt (2000), która postrzega dom jako modus prywatnego, codziennego życia, jako przestrzeń kobiecej nominacji, która uniemożliwia jej samorealizację.

Drugi sposób pojmowania domu wiąże się z przestrzenią relatywistyczną. Zgodnie z nim dom nie stanowi przestrzeni wydzielonej, lecz pewien układ relacji, który można ponownie zreprodukować. „Ma on charakter przenośny i wędruje wraz z badanym jako część jego nomadycznej świadomości” (Budakowska 2007, 31). To dom konstruowany w oparciu o więzy rodzinne lub pewien stan psychiczny. Dom będzie tu oznaczać miejsce, w którym aktualnie przebywa rodzina, lub miejsce docenione za spokój, odpoczynek, bezpieczeństwo, uczucie bliskości i intymności, wzajemnej więzi, ponieważ życie w migracji wiąże się z nieustannym wysiłkiem i niepokojem.

Ponadto dom, jako punkt w układzie współrzędnych i archetyp osiadłego trybu życia, pozwala zbliżyć się do zrozumienia społecznej strategii współczesnego świata – nomadyzmu. Globalny rozwój cywilizacyjny, tworząc wędrujące podmioty, generuje nomadyczne formy życia różnych grup ludności, które są podstawami niezakorzonej przynależności. Ciągła transgresja granic sprzyja tworzeniu się nowych przestrzeni społecznych, nowej bliskości, które mogą wpływać na procesy świadomościowe migranta. W postmodernistycznej kulturze dom jest zdesakralizowany. W przeciwieństwie do domu zakorzonego, dom nomadyczny nie jest stabilny i jednoznaczny, nie może stanowić trwałego punktu odniesienia ani fundamentu tożsamości. Taki dom może być wielokrotnie w ciągu życia tworzony na nowo, poprzez „udomowianie” przestrzeni. Tym samym granice pomiędzy homogenizacją a heterogenizacją, między tym, co stałe, a tym, co zmienne, między „domem” a „miejscem pobytu”, między „byciem w domu” i „migracją” stają się płynne (Ni Laoire 2008, 35–50).

Żeby uzupełnić to, co zostało powiedziane, warto przejść do zagadnienia tożsamości Tatarów krymskich i Romów. Wydaje się, że koncepcja obcego bliskiego Georga Simmela będzie idealnie odpowiadać potrzebom tego artykułu. Zarówno Romowie, jak i Tatarzy krymscy są bowiem bliscy terytorialnie i żyją wśród nas od stuleci, ale pozostają nadal nieznanymi. Niewiele wiemy o ich historii, kulturze i wartościach. Stanowią oni „kulturę międzyprzestrzeni”, co oznacza, że są zarówno realnie, jak i symbolicznie usytuowani „pomiędzy” obszarami życia, instytucjami i kategoriami społecznymi.

Te dwa narody są klasycznymi przykładami ludów „niewidocznych”, uprzedmiotowionych i wymazanych w narracji historycznej pisanej przez kolonizatorów. Na temat losów Tatarów krymskich istnieje bardzo niewiele prac, a większość literatury opublikowanej w okresie radzieckim, zwłaszcza z lat 40. i 50. XX w., nie może być wykorzystana, ponieważ jest literaturą wyraźnie zaangażowaną. To teksty propagandowe, napisane dla usprawiedliwienia aktu deportacji Tatarów krymskich pod zarzutem kolaboracji z nazistami w czasach II wojny światowej, uzasadnienia

radzieckiego prawa do ich ziemi pod hasłem „przywrócenia pierwotnych terytoriów”. Z najnowszych prac warto zwrócić uwagę na rozległą pracę rosyjskiego historyka pochodzenia krymskiego Walerego Wozgrina (Возгрин 2013), której napisanie miało „oddać w ręce ludu jego historię”. Podobnie warto wyróżnić prace Aleksieja Gajworońskiego (Гайворонский 2016) oraz rosyjskiego historyka i orientalisty Wasilija Smirnowa (Смирнов 1889).

Trzeba przyznać, że historia Romów jest lepiej zbadana. Wyszło na ten temat parę znakomitych prac autorstwa Sławomira Kaprałskiego (2009, 2012), Jerzego Ficowskiego, Lecha Mroza (Mirga, Mróz 1994) i Andrzeja Mirgi (2009). Socjolog i antropolog kultury Sławomir Kaprałski w pracy *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów* (Kaprałski 2012), analizując problem romskiej tożsamości, przedstawia trzy główne tożsamościowe tradycje teoretyczne: substancjalną, relacyjną i procesualną. Według autora tożsamość substancjalna to zgodność społecznej egzystencji jednostki lub grupy z jej kulturową istotą. Tradycja relacyjna lub interakcyjna traktuje tożsamość jako sposób postrzegania siebie lub bycia postrzeganym w ramach międzyludzkich interakcji. Procesualizm określa tożsamość jako ciągłą relację pomiędzy przeszłym, teraźniejszym i przyszłym stanem jednostki lub grupy. Jest to poczucie ciągłości istnienia w czasie, a więc tożsamość historyczna. Należy zwrócić uwagę, że te typy tradycji rzadko występują w stanie czystym. Zostaną one przyjęte dla potrzeb niniejszego artykułu jako narzędzie metodologiczne w rozpatrywaniu kwestii tożsamości Tatarów krymskich i Romów. Pierwsi będą przykładem migrantów lub wygnańców, którzy znajdują się na pograniczu bezdomności i wciąż walczą o dom, podczas gdy drudzy będą ujmowani jako przykład niezakorzenionej przynależności – tożsamości nomadycznej, ponieważ sami zdecydowali się na życie bez zapuszczania korzeni.

2. Krymskotatarska ziemia utracona

Wyjątkowy jest historyczny los Tatarów krymskich. Wydawało się, że po czasach przymusowych deportacji i ludobójstwa z rąk radzieckiego rządu Tatarzy krymscy już ostatecznie powrócą do swojej ojczyzny na Krymie. Odzyskawszy pożądaną autonomię na terenie Ukrainy, dziś ponownie znajdują się pod presją Rosji po aneksji półwyspu krymskiego i wciąż walczą o sprawiedliwość i dom.

Substancjalna lub esencjalistyczna tożsamościowa tradycja teoretyczna głosi, że „każda tożsamość ma swoją „istotę”, właściwą treść, definiowaną przez wspólne pochodzenie, wspólny sposób doświadczania świata lub przez oba te czynniki jednocześnie” (Grossberg 1996, 89). Zakłada ona istnienie specyficznej „substancji

kulturowej”, determinującej bycie Tatarzem krymskim. Tatarzy krymscy bezsprzecznie posiadają cechy narodowościowe: charakterystyczny język (odmienny nawet od innych języków tatarskich), wspólną historię (więź etniczną sięgającą czasów Chanatu), instytucje polityczne – *Medżlis*³ i *kurultaj*, a także symbole narodowe, takie jak flaga narodowa i hymn narodowy.

Procesualne lub historyczne podejście do problemu tożsamości jest oparte na założeniu, że to, kim są Tatarzy krymscy, zależy od tego, kim byli w przeszłości ich przodkowie. To poczucie ciągłości istnienia w czasie opartej na tradycjach upamiętniania. To podejście odwołuje się do spójności historii i miejsc pamięci (*lieux de mémoire*), takich jak czasy chanatu krymskiego, *Surgun* i aneksja Krymu przez Rosję.

W 988 r. Władimir Wielki, wielki książę kijowski, podbił południową część Krymu i przyłączył ją do Rusi Kijowskiej. W kolejnych dwóch stuleciach po najazdach Turków dominacja Kijowa nad tym terytorium zaczęła się zmniejszać. Odtąd trwały czasy chanatu krymskiego (w latach 1441–1783), który przez większą część swojej historii był zależny od imperium osmańskiego i był jego sojusznikiem. W narracji tatarskiej ten czas został upamiętniony jako „chwalebny”, „kiedy krymscy khani zarządzili państwem «narodowym», zamieszkałym przez miliony zjednoczonych, wolnych Tatarów”. Podczas „złotego wieku” chanatu Tatarzy krymscy wyłonili się jako odrębna grupa etniczna o wyraźnym, emocjonalnym przywiązaniu terytorialnym do Krymu. Flaga, która wciąż jest przez nich używana, przypomina pieczęć chanatu. Po zwycięstwie w 1783 r. Imperium Rosyjskie nad Osmanami Krym został po raz pierwszy zaanektowane przez Rosję. Ten okres Tatarzy krymscy nazywają „czarnym stuleciem”.

Główny problem polega na tym, że w Imperium Rosyjskim terminem „Tatarzy” błędnie oznaczano całą populację Złotej Ordy, a następnie – aż do początku XX w. – ponad sto różnych ludów tureckich: od Azerbejdżanów do Chakasów. Terminologiczne zamieszanie pomiędzy „Mongolami” a „Tatarami”, a także używanie hybryd „mongolsko-tatarscy” i „tatarsko-mongolscy” stworzyło iluzję, że chodzi o tych samych ludzi. Krymski historyk i publicysta Siergiej Gromenko zauważa: „Krymscy Tatarzy to nie to samo co «mongolsko-tatarscy». Utożsamiać Tatarów krymskich z innymi «Tatarami» tylko na podstawie współbrzmienia etnonimów – to całkowicie nienaukowe; zbyt wiele zupełnie różnych znaczeń ma ta nazwa” (Громченко 2016). Należy zwrócić uwagę, że dla Tatarów krymskich fakt istnienia chanatu krymskiego jest częścią ich historii narodowej, to właśnie czynnik, który uzasadnia ich prawo do niepodległości.

3 Tu i niżej używam określenia Medżlis jako nazwy własnej w odniesieniu do najwyższego organu przedstawicielskiego Tatarów krymskich, działającego na Krymie od 1991 r., który po zdelegalizowaniu go przez sąd rosyjski w 2016 r. przeniósł swą siedzibę do Kijowa – przyp. Aut.

Przez dziesięciolecia Tatarzy należeli do „zapomnianych narodów radzieckich”, ignorowanych przez oficjalną etnologię. Po II wojnie światowej, opierając się na zasadzie kolektywnej winy, oskarżono ich o współpracę z nazistami i praktycznie cały naród został deportowany do Azji Środkowej i Syberii. Tragedia została nazwana *Surgun* (z krymskotatarskiego *Sürgün* – „zesłanie”). Główna fala deportacji, podczas której deportowano 193 865 Tatarów krymskich, trwała krócej niż tydzień. Pozbawieni swojej historycznej ojczyzny i prawa do powrotu do niej, oficjalnie przestali istnieć jako odrębny naród. Pierwsi Tatarzy mogli powrócić dopiero w 1989 r., gdy Związek Radziecki znalazł się na skraju upadku.

Na podstawie dekretu Prezydium Rady Najwyższej ZSRR od 19 lutego 1954 r. przeniesiono region krymski z Rosyjskiej SFSR do Ukraińskiej SRR. To przeniesienie zostało podyktowane wspólnotą gospodarki i bliskością terytorialną. Według niektórych badaczy przeniesienie to zostało do pewnego stopnia ograniczone ze względu na trudną sytuację gospodarczą na półwyspie, którą spowodowały powojenna dewastacja i brak siły roboczej po deportacji. W istocie region został prawie zniszczony i musiał być przywrócony kosztem Ukraińskiej SRR.

Po dwudziestu trzech latach przynależności do Ukrainy ze statusem republiki autonomicznej (od 1991 do 2014 r.) Tatarzy krymscy znajdują się ponownie pod presją Rosji po aneksji półwyspu krymskiego. Od 20 lutego 2014 r. wojska rosyjskie prowadzą działania militarne mające na celu zablokowanie ukraińskich baz wojskowych na Krymie, kontrolowanie autostrad, obiektów administracyjnych i innych o znaczeniu strategicznym. W lipcu 2014 r. Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE) uznała te działania Rosji za całkowicie nieuzasadnioną agresję wojskową. Tatarzy, z których wielu wzięło udział w demonstracjach Euromajdanu, zbojkotowali referendum w sprawie krymskiej z 16 marca 2014 r., uznając je za nielegalne (Deutsche Welle 2014).

Kwestia etnogenezy Tatarów krymskich jest interesująca nie tylko historycznie, ale i politycznie. Strona rosyjska próbuje ograniczyć, w miarę możliwości, źródła pochodzenia Tatarów krymskich do potomków plemion Złotej Ordy. Aneksję Krymu Rosja przedstawia jako obowiązek ochrony swoich obywateli, mieszkających na tych terytoriach rzekomo od dawna, i jako akt sprawiedliwości historycznej (Putin 2014). Do 1223 r. nikt rzekomo nie słyszał o „Tatarach”, a zatem ich potomkowie – Tatarzy krymscy – nie mogą ubiegać się o status ludności rdzennej i są pozbawieni prawa do tworzenia autonomii narodowej na Krymie.

Przykładem takiej próby zmiany historii jest wywiad z 7 marca 2014 r., opublikowany na rosyjskim portalu „Prawda Historyczna”, który przedstawia się jako naukowy: „Krym nigdy nie był historycznie ukraińskim terytorium. To była taka

mała Rosja, gdzie żyli Tatarzy krymscy, Ukraińcy, Rosjanie... Gdy Krym został przyłączony do Imperium Rosyjskiego, Ukraina jeszcze nie istniała... Został on odłączony od Turcji oraz przez traktat pokojowy przyłączony do Rosji. Krym był częścią Federacji Rosyjskiej do ery Chruszczowa i przeniesiony do struktury Ukrainy dość kontrowersyjnie” (Хомяков 2014). Terytorium Rosyjskiej FSRR nie mogło więc zostać zmienione bez zgody Rady Najwyższej Republiki, chociaż przeniesienie Krymu zostało zalegalizowane przez wprowadzenie w czerwcu 1954 r. odpowiednich zmian do konstytucji Rosji Sowieckiej.

Były przewodniczący Medżlisu Mustafa Dzhemilev uważa Tatarów za „najbardziej wrażliwą grupę” na Krymie i twierdzi, że „władze krymskie rozpoczęły systemową dyskryminację Tatarów krymskich na tle rasowym, etnicznym i religijnym” (Dzhemilev 2015). On i niektórzy z najwybitniejszych przywódców i działaczy Tatarów krymskich – Refat Chubarow i Sinawer Kadyrow (Coynash 2015) – dostali zakaz wjazdu na Krym i muszą przebywać na wygnaniu na Ukrainie.

Według raportu OBWE z września 2015 r. Tatarów krymskich „poddano rosnącej presji i kontroli wyrażania ich poglądów politycznych i praktyk kulturowych” (OSCE 2015). Rosyjskie media konsekwentnie określają przedstawicieli Medżlisu jako zdrajców narodu, osoby popierane przez zachodnich lub tureckich sponsorów, ekstremistów. Po aneksji media ostrzegały przed możliwością rozprzestrzeniania się globalnego dżihadu na Krymie za pośrednictwem radykalnych islamistów spośród krymskich Tatarów (Zamyatina 2016). Najbardziej znanymi ofiarami tego procesu są Reszat Ametow i Oleg Sencow (Amnesty International 2019).

Władze prorosyjskie zakazały niemal wszystkich publicznych zgromadzeń organizowanych tradycyjnie przez Medżlis, tatarski kanał telewizyjny został zamknięty, budynek Medżlisu w Symferopolu został zaatakowany, jego fundusz został skonfiskowany, w 2016 r. sam Medżlis uznano zaś za „organizację ekstremistyczną”.

Historia Tatarów krymskich egzemplifikuje problem tożsamości terytorialnej, czyli takiej, która jest związana z konkretnym miejscem zamieszkania, z ziemią. Półwysep Krymski nie może jednak istnieć jako niepodległe państwo z powodu braku odpowiednich warunków przemysłowych. Kluczowym aspektem jest fakt, że krymscy Tatarzy powinni uzyskać możliwość realizacji swojej tożsamości w ramach autonomii w ramach pewnego państwa.

Krymskotatarskie pojmowanie domu jest podobne do żydowskiego: w pamięci narodowej Krym został odzwierciedlony jako ziemia utracona, zagubiony raj, który całym sercem pragną odzyskać. Chodzi o przestrzeń absolutną, konkretne miejsce na mapie. Obraz utraconej ojczyzny wiąże się ponadto z traumatycznymi doświadczeniami deportacji i aneksji. W rosyjskim micie zbiorowym o Krymie jako „ziemi

pierwotnie rosyjskiej” Tatarzy krymscy są wykluczeni. Można powiedzieć, że są gośćmi we własnym domu, ponieważ nie mogą czuć się sobą u siebie. W związku z tym są zmuszeni dokonywać wyboru między asymilacją a wykluczeniem – migracją.

3. Romowie – naród bez ziemi

W dokumentach międzynarodowych spotykamy różne określenia: „nomadzi”, „migranci”, „uchodźcy”, „mniejszość narodowa” lub „etniczna”, „mniejszość ponadnarodowa” czy „mniejszość transeuropejska”. Należy wziąć pod uwagę, że nie wszyscy Romowie określają siebie w ten sam sposób. Większość niemieckich przedstawicieli tej grupy etnicznej identyfikuje się z odrębnym endoetnonimem: *Sinti*, hiszpańskich – *Kala*, a francuskich – *Manusze*. Na Bałkanach, a konkretnie w Macedonii i Republice Kosowa, mieszkają grupy romskie, które określają się jako Egipcjanie. Istnieją także grupy uznawane za romskie wyłącznie ze względu na wędrowny tryb życia, np. Trawelerzy z Irlandii i Jenisze ze Szwajcarii (Nowicka, Witkowski 2018). Wskazuje to na wyraźne trudności ujęcia wielorakiej i unikalnej tożsamości romskiej grupy etnicznej.

Z tym zagadnieniem wiąże się istotny problem, który dotyczy – zdaniem Pierre’a Bourdieu – „przemocy symbolicznej”. Jest to proces podporządkowania rzeczywistości grupie dominującej i narzucenie wygodnego dla niej stanu rzeczy grupie słabszej. Taka forma sprawowania władzy może przejawiać się np. w tworzeniu specyficznego języka, który ma demaskować „prostactwo” klas podporządkowanych.

Takie nazwy jak „Cyganie”, *Gitanes*, *Gypsies*, *Zigeuner* są egzoeponimami – nazwami nadanymi przez przedstawicieli grupy obcej, narzuconymi przez nie-Romów. Określenie „Cygan” traktowane jest jako pejoratywne i obraźliwe, jest wyrazem pogardy i przejawem nieuzasadnionego „imperializmu kulturowego” zorganizowanych działań nieromskich instytucji. „Cyganie” są postrzegani w kategoriach obrzydliwości w związku z ich domniemanym nieprzyjemnym zapachem i odrażającymi gustami gastronomicznymi. Są traktowani jako leniwi, ponieważ nie dbają o własne domy i obejścia. Ta nazwa nazrzuca wielowiekowe piętno utożsamiania Romów z włóczęgami bez korzeni i historii. „Słowo «Cygan» brzmi obco, a czasem nawet – jak wyzwisko. Słowo to można znaleźć w słownikach nie tylko w postaci pisanej dużą literą; «cygan» – to także, jak podają słowniki, oszust, kłamca, a «cyganić» – znaczy oszukiwać” (Ficowski 1981).

Ponadto problem ten jest interesujący pod względem relacyjnego podejścia do tożsamości Romów i roli nie-Romów w jej stanowieniu. Zgodnie z Simmelem obcość rodzi się wraz z nadejściem przybysza, który pozostaje, zamiast odejść. Obcość

wywiera wpływ jednocześnie na inność outsidera i osiadłość tutejszego. Romowie samą swoją obecnością wytwarzają „efekt obcego” dla nie-Romów, podważając oczywistość „większościowego” sposobu istnienia.

W języku *romani* słowo *Rom* (zapisywane czasem jako *Rrom*) może być uznane za etnonim i oznacza człowieka, mężczyznę, męża, należącego do grupy własnej („swojego”). „Rom” idzie w semantycznej parze z *gadžo* (po polsku „gadzio”), czyli „nie-Rom”, i stanowi podstawową semantyczną strategię pozwalającą na rozróżnienie świata „swoich” i „obcych”. *Gadzio* to godny człowiek, związany ze swą ziemią, domostwem i dobrami. Określenie to jest stosowane w odniesieniu do osób uznawanych za nienależące do społeczności romskiej, nawet pochodzenia romskiego, ale wychowanych poza kulturą romską, nienależących do społeczności romskiej i nieposiadających *romanipen*.

Według Jeana-Pierre’a Liégeois, oprócz wskazanego już rozróżnienia na Romów i gadziów, Romowie identyfikują się jeszcze na takich poziomach: *amare Roma* („nasi Romowie”) oraz *aver Roma* („cudzy, inni Romowie”) (Liégeois 1987). *Amare Roma* oznacza grupę romską, do której należy dana osoba. Ta z kolei dzieli się na grupy językowo-etnograficzne, członków własnej rodziny (*familia*), członków własnego rodu (*vica*), członków utożsamiających się z jakimś terytorium (*nacia*) – osiedlenia bądź wędrowniki, przy czym nie musi to być miejsce, z którym dana zbiorowość jest związana w danym momencie. *Aver Roma* wskazuje na inne językowo-etnograficzne grupy Romów, często subiektywnie dzielone pod względem zgodności ich obyczajów z własnym rozumieniem *romanipen*.

W oficjalnym dyskursie politycznym słowo „Rom” zaczyna się pojawiać w latach 60. XX w. W 1969 r. Rada Europy przyjęła pierwszy dokument międzynarodowy w całości poświęcony sprawom Romów, choć ograniczony do krajów Europy Zachodniej. Świadczyło to o powolnym uzyskiwaniu przez nich podmiotowości politycznej. W 1971 r. w Orpington pod Londynem został zwołany I Kongres Światowej Unii Romów, który miał reprezentować tę ludność na forum światowym. Oprócz uchwalenia oficjalnego hymnu Romów i zatwierdzenia flagi uznano tam nazwę „Rom” za oficjalne samookreślenie polityczne. Jak wskazuje Ilona Klimová-Alexander: „«Romowie» to termin polityczny, używany jako zbiorcza nazwa dla wszystkich członków romskiej wspólnoty etnicznej. Jego stosowanie w dyskursie politycznym i, czasami, akademickim (tak przez Romów, jak i nie-Romów) ilustruje silną tendencję do traktowania niezwykle zróżnicowanej z etnograficznego punktu widzenia społeczności romskiej jako mniej więcej homogenicznej grupy, które usuwa w cień rozmaite nazwy własne preferowane przez poszczególne grupy i podgrupy” (Klimová-Alexander 2005, 15). Pojęcie „Romowie” miało denotować coś na kształt

projektu „obywatelstwa” lub szerszej „politycznej” tożsamości grup określanych jako „Cyganie”. Jak stwierdza Paloma Gay y Blasco, termin „Romowie” ma „odzwierciedlać bogate dziedzictwo, dumę kulturową i szczególny charakter ludzi prześladowanych, którzy jednak umieli się prześladowaniom opierać, a także ich wspólną historię i tożsamość interesów” (Gay y Blasco 2002, 147).

Zdaniem Nicolae Gheorghe dopiero obecnie jesteśmy świadkami powstawania projektu przekształcenia naznaczonej stygmatem tożsamości społecznej w coś nowego, czego rezultatem będzie przemiana „Cyganów” w Romów (Gheorghe 1977, 158–59). W tym sensie współcześnie romską tożsamość można traktować jako rezultat nadania tożsamościom społecznym form kulturowych w wyniku procesu politycznego. Jednocześnie David Mayall stwierdza, że historyczne i kulturowe elementy tożsamości Romów istnieją realnie, ale ich uaktywnienie dokonało się dopiero wraz z powstaniem romskich organizacji politycznych, których działalność sprawiła, że stali się oni świadomi istnienia i znaczenia swojej kultury (Mayall 2004, 207).

Są jednak tacy, którzy uważają, że określenie „Rom” brzmi sztucznie, jest nieudaną próbą znalezienia precyzyjnej definicji i tylko oddala od rzeczywistych problemów. Bernhard Streck twierdzi, że sama zmiana nazwy nie może zmienić negatywnego z reguły nastawienia do Romów (Streck 2008). W żadnym kraju Europy Środkowej i Wschodniej nie udało się w zasadzie doprowadzić do uregulowania kwestii Romów. Jedyne istniejące wyjścia to asymilacja lub wypchnięcie na margines. Zgodnie z badaniem przeprowadzonym przez Agencję Praw Podstawowych Unii Europejskiej (FRA) jeszcze w 2008 r. 59% ankietowanych polskich Romów potwierdziło przypadki dyskryminacji związanej z ich pochodzeniem etnicznym. Aż 71% respondentów nie zgłosiło ich, ponieważ uważali, że dyskryminacja ze względu na pochodzenie etniczne jest sprawą powszechną w Polsce, nie znali żadnej organizacji rządowej, czy pozarządowej która mogłaby im pomóc (EU-MIDIS. 2009). Niewiele się od tego czasu zmieniło. Zgodnie z badaniem YouGov i analizą przeprowadzoną przez Mikołaja Winiewskiego, Martę Witkowską i Michała Bilewicza z 2015 r. Romowie są najbardziej negatywnie postrzeganą grupą w porównywaniu z Żydami, muzułmanami, osobami orientacji homoseksualnej i ciemnoskórymi (YouGov Survey Results 2015; Winiewski 2015). Badania przeprowadzone przez zespół Centrum Badań nad Uprzedzeniami w 2018 r. wskazują z kolei, że 55,6% Polaków uważa, że „muzyka i taniec to coś, czego romskie dzieci uczą się już w łonie matki”. To łączy się ze stygmatyzowaniem Romów jako leniwych, zajmujących się oszustwem i przestępstwem. Wyniki badań wskazują też, że takie negatywne przekonania są związane z poparciem dla aktywnych form przemocy (przemoc fizyczna i werbalna, izolacja) (Bulska 2018). Znacząca w tym kontekście okazała się prowadzona od 2011 r.

przez rumuńskiego posła Silvia Prigoana inicjatywa dotycząca zmiany będącej w użyciu nazwy „Romowie” na „Cyganie”, ponieważ określenia „Roma” i „Romania” brzmią podobnie i to negatywnie oddziałuje na reputację kraju. Znana jest też polityka Nicolasa Sarkozy po incydencie w Saint-Aignan nad Loarą w lipcu 2010 r. W ciągu roku z Francji odesłano ponad 15 tys. Romów. Oskarżono ich o przemyt i wykorzystywanie dzieci do żebractwa. W czerwcu 2018 r. w Kijowie na Ukrainie radykalne ugrupowania kilkakrotnie atakowały i paliły obozy romskie i pozostawały bezkarne (Szramowich 2018).

Michael Stewart uważa, że termin ten należy do „języka wewnętrznego” (systemu określeń, jakimi posługują się między sobą członkowie danej grupy), to natomiast, jak określają ich nie-Romowie, jest dla nich sprawą obojętną (Stewart 1997, 28). „Bycie Romem” jest „wewnętrzną emigracją”, mechanizmem obronnym i sposobem dystansowania się od wrogiego otoczenia. Judith Okely stawia tezę o podwójnej tożsamości Romów i rozróżnia „ciało zewnętrzne” i „ciało wewnętrzne”, czy też romską etniczność i romską tożsamość etniczną (Okely 1983). Ciało zewnętrzne oznacza widoczną tożsamość Romów, prezentowaną przez nich publicznie nieromskiemu otoczeniu w świadomy sposób za pomocą rozmaitych strategii (egzotyzacji, ukrycia, degradacji i neutralizacji) z zamiarem osiągnięcia konkretnych celów. Ciało wewnętrzne jest z kolei oparte na tożsamości etnicznej. Etykietowanie i stygmatyzacja ze strony władzy mogły, prawdopodobnie, zainicjować proces grupotwórczy, w wyniku czego pomiędzy ludźmi, którzy początkowo nie mieli poczucia wspólnoty, zaczęły się wytwarzać więzi solidarności. Taka podwójna tożsamość może opierać się na tych samych elementach kulturowych, rozmaicie jednak używanych, co sprawia, że jest ona dynamiczna i może łatwo adaptować się do nowych warunków, pozostając przy tym „wewnętrznie niezmienną”.

Istnieje jeszcze inna możliwa płaszczyzna ujmowania romskiej tożsamości: esencjalistyczna lub substancjalna, która zakłada istnienie specyficznej substancji kulturowej determinującej bycie Romem lub Romką. Taki wewnętrzny rdzeń może stanowić starożytne pochodzenie, sposób uzyskiwania członkostwa w grupie połączony z endogamią, manichejski podział świata na sfery „czystą” i „nieczystą”, język *romani*, specyficzna forma aktywności ekonomicznej lub struktura społeczna grupy, która przejawia się w ideach „starszeństwa”, „braterstwa”, rada starszych *Romano kris*. Stanowisko takie w klasycznej postaci można znaleźć w pracy Ann Sutherland, dla której romska tożsamość jest zasadniczo tożsamością kulturową, opartą na pewnych podstawowych wartościach, wyrażającą się głównie w ideach związanych z rytualną/moralną czystością, obecną w takich pojęciach jak *marime* („brud moralny”, „zmaza”), *lashav* („wstyd”), *prikaza* („złe znaki”) i *romania* („porządek społeczny”)

(Sutherland 1975). Podobnie uważa Ewa Nowicka, pisząc, że trwałość kultury romskiej opiera się na „światopoglądzie, całościowej wizji świata, sakralno-magicznych normach, a ponad wszystko na idei rytualnej czystości i skalania” (Nowicka 2011, 19).

Ów zbiór wartości tworzy specyficzny kodeks postępowania i związany z nim sposób widzenia świata określany jako *romanipen* – „romskość”. *Romanipen* zawiera wszystkie zwyczajowe prawa, tabu i sankcje grożące za ich złamanie. „Koduje” on i określa podstawową dla tożsamości dychotomię my–oni za pomocą opozycyjnych par pojęć: góra–dół, wewnątrz–zewnątrz, męskie–żeńskie. Sankcją za przekroczenie zasad *romanipen* jest uznanie winnego za osobę skalaną, czyli rytualnie nieczystą, co wiąże się z różnym stopniem i formą wykluczenia z życia społecznego.

Procesualne lub historyczne podejście do kwestii romskiej tożsamości jest oparte na poczuciu ciągłości istnienia w czasie. Tym, co warunkuje obecnie świadomość historyczną Romów, jest koncepcja „indyjskiego pochodzenia”, która występuje w roli legitymizującego „mitu założycielskiego” i tożsamości prześladowanych (Mirga 1994, 42–43). Według Iana Hancocka jej istotnym elementem jest założenie, że Romowie nie są „ludem bez historii”, że ich historia to historia ofiar prześladowań, kulminacją których był romski Holocaust podczas II wojny światowej (Hancock 1991).

Słowo „ludobójstwo” (*genocide*) zostało wprowadzone w latach 40. XX w. przez Rafała Lemkina w odniesieniu do Żydów, a później także do innych prześladowanych grup etnicznych, w szczególności Romów (Lemkin 2013, 31). Badania nad ludobójstwem Romów zaczęły się dopiero w 1972 r. wraz z publikacją pracy Donalda Kenricka i Grattana Puxona (Kenrick 1972). Czując potrzebę stworzenia odpowiednika „Holocaustu” oraz „Zagłady” i oddania sprawiedliwości traumie romskiej, amerykański profesor Ian Hancock wprowadził termin „Porajmos” na podstawie rzeczownika *poravipe*, co jego zdaniem oznacza w romani „zniszczenie”, „pochłonięcie”. Istnieje jednak pogląd, że termin ten jest głęboko obraźliwy w kontekście historyczno-politycznym i oznacza „gwałt”; podobno dlatego nie jest wykorzystywany przez samych Romów. Romscy intelektualiści proponują termin *Samudaripen*, oznaczający całkowitą zagładę.

Na wyjątkowość ludobójstwa Romów wskazuje to, że szacunkowa liczba ofiar stanowiła 80% europejskiej populacji Romów (ok. 500–600 tys. osób). Romowie, rzekomo pochodzący z Indii bezpośredni potomkowie Ariów, stanowili problem dla ideologów nazizmu, bo mogli się okazać bardziej „aryjscy” niż sami Niemcy. Uznano ich więc za „niższą klasę” wyklętą ze swej ziemi przez samych Ariów. Według ideologii nazistowskiej Romowie byli „aspołeczni” i nie mogli włączyć się w strukturę państwa totalitarnego. Zgodnie z dokumentem od 1938 r. uznano ich za „obcą rasę”, którą należy poddać sterylizacji lub eksterminacji.

Nawiązując do pojęcia tożsamości procesualnej, charakter romskiej pamięci wydaje się wyjątkowy. To pamięć oparta w dużym stopniu na przekazie ustnym i tabu mówienia o zmarłych. Znajduje się pomiędzy historią a mitem. To „niepamięć, która przecież nie jest zapominaniem” (Wagenaar 2016).

Dotychczas usiłowano naszkicować problem tożsamości romskiej za pomocą trzech głównych tożsamościowych tradycji teoretycznych: relacyjnej, substancjalnej i procesualnej przedstawionych przez Sławomira Kaprańskiego. Płaszczyzna relacyjna uwidocznia się przez problem „przemocy symbolicznej”, określeń „Cyganie”, „Romowie” i roli nie-Romów w stanowieniu tożsamości romskiej. Zgodnie z substancjalizmem romska tożsamość może być określona jako synteza spójności pochodzenia i wspólnych wartości kulturowych *romanipen*. Podejście procesualne oparte jest natomiast na spójności historii i miejsc pamięci, takich jak *Porajmos* i *Samudaripen*.

4. Tożsamość migracyjna i nomadyczna – porównywanie

Przedmiotem rozważań w tej części artykułu będzie rozróżnienie między migrantem lub banitą a nomadą. Przykładem pierwszego są Tatarzy krymscy, drugiego – Romowie.

W rozumieniu nomadyzmu podążam śladem włoskiej myślicielki Rosi Braidotti, która nawiązując do myśli Gilles’a Deleuze’a, uważa, że „choć wyobrażenie «nomadycznych podmiotów» inspirowane jest doświadczeniem ludów czy kultur, które dosłownie są nomadyczne, nomadyzm tutaj rozważany odnosi się do takiego rodzaju krytycznej świadomości, w której sprzeciwiamy się zamknięciu w społecznie zakodowanych sposobach myślenia czy zachowania. Nie wszyscy nomadowie podróżują po świecie; najwspanialsze podróże można odbyć bez fizycznego opuszczenia swojego własnego otoczenia. Stan nomadyczny definiuje obalenie zbioru konwencji, a nie literalnie akt podróżowania” (Braidotti 2007). Mówiąc o nomadyzmie Romów, nie mam na myśli żadnych stereotypowych skojarzeń o romantycznych podróżach czy „cygańskim” życiu. Chodzi o tożsamość w przemieszczeniu, nie tylko z punktu A do punktu B w celu zapuszczenia nowych korzeni. Translokacja jako akt wyboru podmiotu oznaczająca świadome przemieszczenie w przestrzeni z unieważnieniem granic, zarówno geopolitycznych, jak i metaforycznych. Nie oznacza to utraty miejsca, lecz predyspozycję podmiotu do eksplorowania kartograficznych obrzeży wraz z unieważnieniem tradycyjnych podziałów: obce/swoje, tam/tu, peryferie/centrum.

Gilles Deleuze i Félix Guattari w pracy *Tysiąc plateau*, drugim tomie *Kapitalizmu i schizofrenii*, rozróżniają „migrantów” i „nomadów” (Deleuze 2016). Nie są to byty oddzielne i odrębne, reprezentują jednak dwa porządki: sedentarny (osiadły)

i nomadyczny. Pierwszy to wymiar „molarski”: główny, makropolityczny lub terytorializowany, to, co właśnie określa, porządkuje, kategoryzuje i różnicuje. Drugi to wymiar „molekularny”: niewielki, mikropolityczny lub deterytorializowany; wolny, nieograniczony, chaotyczny i nieokreślony. W trybie osiadłym – na przykładzie użytkowników rolnych – odrębne kawałki ziemi są rozdzielane między określoną liczbę ludzi i odgraniczane, aby własność terytorium była jasna. Każdy ruch na takim obszarze jest definiowany przez wyznaczone granice. Ten, kto porusza się zgodnie z osiadłym modelem podziału ziemi, jest migrantem. W przeciwieństwie do tego w porządku nomadycznym – którego przykładem jest obraz pustyni – pewna liczba ludzi jest rozproszona po całym obszarze ziemi, bez wyraźnych granic i bez wyłącznej własności. Niektórzy mogą pozostać w jednym miejscu przez długi czas, a nawet na zawsze. Jednak ich związek z miejscem, które zajmują, jest zawsze pośredni lub wtórny do zasady ruchu. Nie są definiowani przez miejsce i nie różnią się w odniesieniu do ziemi od tych, którzy podróżują. „Jako antyteza rolnika, nomada gromadzi, zbiera i wymienia, ale nie eksploatuje” (Braidotti 2011). Zgodnie z ideą Deleuze’a, *nomos* jest zasadą podziału ziemi, która przeciwstawia się władzy *polis*. Przemoc nomadyczna przeciwstawiana jest przemocy aparatu państwowego.

Współcześni Tatarzy krymscy są w niniejszym artykule rozpatrywani jako migranci, chociaż ich pozycja w społeczeństwie jest bardziej skomplikowana. Mogą oni być jednocześnie uznani za banitów, ponieważ niektórzy z najwybitniejszych przywódców i działaczy Tatarów krymskich dostali zakaz wjazdu na Krym i zmuszeni są przebywać na wygnaniu. Poza tym mogą być traktowani jako uchodźcy, ponieważ zaznali prześladowań. Pojęcie „migranta” jest tu stosowane jako zbiorcze, bez rozróżnienia politycznych, ekonomicznych czy społecznych przyczyn zostawiania domu. Migrant jest wygnany ze swojego miejsca donikąd – i pragnie powrócić. Znajduje się w stanie bycia pomiędzy, ale pragnie ten stan pokonać. Towarzyszy temu uczucie niemożliwej teraźniejszości i niedostępnych możliwości, nieprzyjazne nastawienie do kraju, w którym przebywa, nieugaszona chęć powrotu do domu.

Jeśli chodzi o nomadę, to sytuuje się on poza wszelkimi klasyfikacjami, jest rodzajem jednostki bezklasowej. Wyraża nielogocentryczny, *rizomatyczny* styl myślenia, dokonuje przejść bez teleologicznego celu. Ilustruje pragnienie samości utworzonej ze stanów przejściowych, następujących po sobie przesunięć, skoordynowanych zmian. Należy zwrócić uwagę, że tożsamość nomadyczna nie jest rozproszona to spójność, której źródłem są powtórzenia, cykliczne ruchy, rytmiczne przemieszczenia pomiędzy stanami przejściowymi i przesunięciami. Świadomość nomadyczna jest rodzajem oporu politycznego wobec homogenicznych i wykluczających ujęć podmiotowości.

Żeby jeszcze precyzyjniej zdefiniować nomadę, warto sięgnąć po rozróżnienie Zygmunta Baumana z prac *Turyści i Włóczędzy* (Bauman 2000, 92–121) i *Etyka ponowoczesna* (Bauman 1994, 41–42). Kondycji nomadycznej tożsamości filozof przeciwstawia figury turysty, włóczęgi i pielgrzyma. Turysta charakteryzuje się dystansem wobec każdego miejsca podróży. Nie wchodzi w żaden kontakt z tubylcami, którzy są tam zakorzenieni, ponieważ nie chce zostawiać tam żadnego śladu swojej obecności. Dąży do epizodyczności, bo nie znosi ciągłości. Turysta jest kolekcjonerem wrażeń, tak jak *flaneur* Waltera Benjamina lub człowiek estetyczny Kierkegaarda (Benjamin 2001, 237). Figura ta wskazuje na niemożliwość zadomowienia: turysta wszędzie będzie traktowany jako obcy. Postacie włóczęgi lub pielgrzyma (tutaj Bauman nie podaje dokładnego rozróżnienia) charakteryzują się nieograniczoną mobilnością, każde miejsce jest traktowane jako punkt chwilowego postoju, żeby tylko nie dać się zdefiniować. To jest właśnie nomada, który nieustannie przenosi się z miejsca na miejsce.

Romskie społeczeństwo było koczownicze do połowy lat 60., chociaż pozostaje mobilne do dzisiaj. „W bardziej tradycyjnych ujęciach jednym z najważniejszych elementów romskiej kultury jest etos wędrowki, idealizowany jako najwartościowsza postać romskiego życia, realizujący wartości wolności i witalności. W rzeczywistości wędrowny tryb życia był, historycznie biorąc, tylko jednym ze sposobów przetrwania. Tam, gdzie istniały warunki do osiedlania się i gdzie występowało duże i stabilne zapotrzebowanie na produkty i usługi oferowane przez Romów, osiedlali się oni dość chętnie” (Kaprański 2012, 105). Romowie stanowią przykład typowej „społeczności nieterytoryjalnej”, takiej która nie posiada własnego terytorium etnicznego i nie zgłasza żadnych ambicji narodotwórczych oraz terytorialnych od innych państw. Są oni mniejszością w Europie, ale mniejszością zróżnicowaną, nie jednorodną.

Romowie realizują, moim zdaniem, europejskie ideały mobilności⁴ i otwartości i stanowią przykład podmiotowości nomadycznej, która jest tożsamością w ruchu. Braidotti argumentuje, że nomadyczna Unia Europejska to taka, w której nie ma migrantów ani stałych mieszkańców. Każdy związek z miejscem jest przygodny, zdolny do zmiany. Dom romski wędruje i przekształca się, dopasowując do otoczenia wraz z podróżującym, jako część jego nomadycznej świadomości.

5. Podsumowanie

Problem obcości nabiera szczególnego znaczenia w związku z globalizacją i kwestią tożsamości narodowej. Obcość i swojskość stanowią podstawowe kategorie naszej

4 W dokumentach Rady Europy z 1993 r. Romów zaczęto opisywać jako „prawdziwych Europejczyków” i nieterytoryjalną mniejszość niewpisującą się w definicję mniejszości narodowych.

interpretacji świata. Napotykanie transgresji, czyli czegoś, co wykracza poza naszą zwyczajną wiedzę, wskazuje na żywotność i elastyczność procesów globalizacji. Wszelkie formy mobilności nowoczesnej: migracja, podróż, wygnanie, wyjazd, ekspedycja powodują uczucie bycia obcym w obcym kraju. Globalizacja wytwarza dwa przeciwne przekonania: z jednej strony – że cały świat lub każde miejsce na świecie może stać się domem, z drugiej strony – że dom ogranicza się do najbliższych osób, stanów psychicznych czy sposobu bycia. Nie jest natomiast konieczne zakorzenienie w żadnej lokalnej czy narodowej wspólnoty.

Wytwarzanie tożsamości jest procesem aktywnym. W artykule przedstawiono trzy główne stanowiska teoretyczne w kwestii tożsamościowej: substancjalne, relacyjne i procesualne. Z analizy zebranego materiału wynika, że krymskotatarska tożsamość może być określana jako synteza wspólnoty pochodzenia (wspólna więź etniczna z czasów chanatu), wspólnych wartości kulturowych i politycznych (Medżlis i *kurultaj*) oraz spójności historii i miejsc pamięci (czasy chanatu krymskiego, *Sürgün* i aneksja Krymu przez Rosję). Tatarzy krymscy stanowią współczesny przykład wygnańców, są gośćmi na własnej ziemi. Egzemplifikują tożsamość terytorialną, której rdzeń stanowi konkretne miejsce na mapie. Romską tożsamość określa z kolei problem przemocy symbolicznej pojęć „Cyganie” i „Romowie”, ustanawianych przy udziale nie-Romów. Rdzeń tej tożsamości stanowią wspólne „indyjskie pochodzenie”, występujące w roli legitymizującego mitu założycielskiego, wspólne wartości kulturowe *romanipen* i pamięć prześladowanych.

Jak już zauważyłam, Romowie realizują europejskie ideały mobilności i otwartości jako podmiotowości nomadyczne, w ciągłym ruchu. Każde ich przywiązanie do miejsca jest przygodne, może ulec zmianie. Związki z miejscem pozostają ważnym składnikiem tożsamości, lecz są to związki szczególnego rodzaju. Dom romski wędruje wraz z podróżującym jako część jego nomadycznej świadomości. Domem staje się przede wszystkim własna, wewnętrzna przestrzeń, właściwy sposób bycia. Życie w domu związane jest ze zorganizowanymi wzorami rutyny, składa się z zespołu nawyków i tradycji, innymi słowy określa je habitus.

Tatarzy krymscy i Romowie funkcjonują jako mniejszości w społeczeństwie większości. W związku z tym zmuszeni są dokonywać wyboru między asymilacją a wykluczeniem. Są bezdomni w wymiarze społecznym, ale nie w wymiarze duchowym lub kulturowym. Te dwa narody zostały wybrane celowo, ponieważ ich historia jest ciągle bardzo słabo zbadana. Pasuje tutaj słynne powiedzenie Karla Valentina: „Wszystko już powiedziano, ale wciąż jeszcze nie wszyscy powiedzieli wszystko”. Romowie i Tatarzy krymscy są nowoczesnym ucieleśnieniem Obcego w ujęciu Georga Simmela. Są bliscy terytorialnie i żyją wśród nas od stuleci, ale pozostają nieznani. Wciąż niewiele wiemy o ich historii, kulturze i wartościach, są ciągle obcy.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. 2000. *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bauman, Zygmunt. 1994. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa.
- Barbey, Gilles. 2018. Towards a phenomenology of the home. *Arch. & Comport. /Arch. Behav.*, Vol. 5, no. 2: 99–102. https://lasur.epfl.ch/wp-content/uploads/2018/05/BARBEY_Introduction_en.pdf
- Bauman, Zygmunt. 2000. „Turyści i Włóczędzy”. In *Globalizacja*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy Benjamin, Walter.
2001. „Powrót Flaneura. O Spacerach po Berlinie Franza Hessela”. tłum. A. Konopacki, In *Literatura na świecie*, n. 8–9.
- Bollnow, Otto Friedrich. 2011. *Human space*. trans. Ch. Shuttleworth, London: Hyphen Press.
- Braidotti, Rosi. 2007. „Poprzez nomadyzm”. *Teksty Drugie*, no. 6 (108): 107–127.
- Braidotti, Rosi. 2011. *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Budakowska, Elżbieta. 2007. „Współczesny migrant: nomada czy lokalny współkreator?”. In *Migracje i społeczeństwa współczesne. Migracje i społeczeństwo*. ed. J.E. Zamojski. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Bulska, Dominika. 2018. *Stereotypy dotyczące Romów w Polsce. Wyniki sondażu internetowego*. Warszawa: Centrum Badan nad uprzedzeniami.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. 2016. *Tysiąc plateau*, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Douglas, Mary. 2007. *Czystość i zmaza*. trans. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ficowski, Jerzy. 1981. „List do braci Cyganów”, *Życie Warszawy*, no. 5–6.12.
- Gay y Blasco, Paloma. 2002. “Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective”. *Social Anthropology*, no. 10 (2).
- Gheorghe, Nicolae. 1977. “The social construction of Romani identity”. In *Gypsy Politics and Traveler Identity*. ed. T. Acton. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Goffman, Erving. 2007. *Piętno. Rozważania o tożsamości zranionej*. trans. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Grossberg, Lawrence. 1996. „Identity and cultural studies: Is that all there is?”. In *Questions of Cultural Identity*. ed. S. Hall, P. du Gay. London: Sage Publications.
- Hancock, Ian. 1991. “Gypsy history in Germany and neighboring lands. A chronology leading to the Holocaust and beyond”. In *The Gypsies of Eastern Europe*. ed. D.M. Crowe, J. Kolsti. Armonk, New York, London: M.E.Sharpe, Inc.
- Kapralski, Sławomir. 2009. „Problem zagłady Romów w czasie II wojny światowej. Próba ujęcia syntetycznego”. In *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość*,

- historia, kultura, edukacja*. ed. P. Borek. Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum.
- Kapralski, Sławomir. 2012. *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kenrick, Donald, Grattan Puxon. 1972. *The Destiny of Europe's Gypsies*. New York: Basic Books.
- Klimová-Alexander, Ilona. 2005. *The Romani Voice in Word Politics. The United Nations and Non-State Actors*. Aldershot.
- Kristeva, Julia. 2007. *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. trans. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lemkin, Rafał. 2013. *Rządy państw Osi w okupowanej Europie. Prawa okupacyjne, analiza rządzenia, propozycje zadośćuczynienia*, trans. A. Bieńczyk-Missala, P. Grzebyk, B. Lanckoroński, M. Madej, Warszawa 2013.
- Liégeois, Jean-Paul. 1987. *Gypsies and Travelers: Socio-cultural Data, Socio-political Data*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Löw, Martina. 2018. *Socjologia przestrzeni*. trans. I. Drozdowska-Broering, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mirga, Andziej. 2009. „Holocaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej: o godne miejsce wśród ofiar”. In *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*. ed. P. Borek. Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum.
- Ni Laoire, Caitriona. 2008. “Challenging host-newcomer dualisms: Irish return migrants as home-comers or newcomers?”. *Translocations: Migration and Social Change*, no. 4(1). Nowicka, Ewa. 2008. *Hermes, Odyseusz i greckie powroty do ojczyzny*, Kraków, Nomos.
- Nowicka, Ewa. 2011. „Związki żywe i zaskakujące. Europejscy Romowie i społeczeństwo Nepalu”. In *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*. red. P. Borek. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Nowicka, Ewa, Michał Witkowski. 2018. „Cygan czy Rom? Antropologiczna interpretacja sporu o słowa”, *Studia Socjologiczne* no. 3, 230: 179–203.
- Okely, Judith. 1983. *The Traveller Gypsies*. Cambridge University Press.
- Schutz, Alfred. 2008. „Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej”. In *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. trans. B. Jabłońska. 213–24. Kraków: Nomos.
- Schutz, Alfred. 2008. „Powracający do domu”. In *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. trans. B. Jabłońska. 203–12. Kraków: Nomos.
- Simmel, Georg. 2005. „Obcy”. In *Socjologia*. trans. M. Łukasiewicz. 300–4. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Stewart, Michael. 1997. *The Time of the Gypsies*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Streck, Bernhard. 2008. *Romani/Gypsy Cultures in New Perspectives*. eds. F.Jacobs , J. Ries. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Sutherland, Ann. 1975. *Gypsies: The Hidden Americans*, London: Tavistock.
- Wagenaar, Aad. 2016. *Settela*. trans. J. Eliot. Marshwood: Lamorna Publications.
- Waldenfels, Bernhard. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. trans. J. Siodorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Возгрин, В.Е. 2013. *История крымских татар: очерки этнической истории коренного народа Крыма в четырёх томах*. Симферополь: Издательский дом „Тезис”.
- Гайворонский, О. 2016. *Повелители двух материков*. Київ: Майстерня книги.
- Смирнов, В.Д. 1889. *Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты в XVIII столетии*. Одесса.
- Amnesty International. 2019. “We stand with Oleg Sentsov”. January 11, 2019. <https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2018/07/oleg-sentsov/>.
- Auschwitz – Birkenau. 2019. „Dzień Pamięci o Zagładzie Sinti i Romów”. 2 sierpnia, 2019. <http://auschwitz.org/muzeum/aktualnosci/dzien-pamieci-o-zagladzie-sinti-i-romow,2072.html>.
- Coynash, Halya. 2015. “Crimean Tatar rights activist „deported” from his native Crimea”. *Human Rights in Ukraine. Website of the Kharkiv Human Rights Protection Group. Human Rights Abuses In Russian-Occupied Crimea*. January 24, 2015. <http://khpg.org/en/index.php?id=1422062944>. Deutsche Welle. 2014. “Tatar leader: referendum’s results „predetermined””.
- Dzhemilev, Mustafa. 2015. “10,000 Crimean Tatars flee Crimea since Russian annexation”. *Unian.info*. August 2, 2015. <http://www.unian.info/politics/1107260-dzhemilev-10000-crimean-tatars-flee-crimea-since-russian-annexation.html>.
- EU-MIDIS. 2009. *Badanie UE na temat mniejszości i dyskryminacji*. Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej (FRA). https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/413-EU-MIDIS_ROMA_PL.pdf
- <https://www.pravda.ru/news/world/formerussr/ukraine/07-03-2014/1197759-homiakov-0/>.
- Interview by Andreas Brenner. February 16, 2014. <http://www.dw.com/en/tatar-leader-referendums-results-predetermined/a-17500078>.
- OSCE. 2015. „Opening remarks by Astrid Thors OSCE High Commissioner on National Minorities to the Human Dimension Implementation Meeting”. September 30, 2015. <https://www.osce.org/odihr/187141?download=true,>

- Putin, V.V. 2014. "Address by President of the Russian Federation". *Kremlin.ru: President of Russia*. February 18, 2014. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/20603>.
- YouGov Survey Results 2015. *Badanie postrzegania mniejszości: Romów, Żydów, muzułmanów, osób orientacji homoseksualnej oraz ciemnoskórych*. https://d25d2506sfb94s.cloudfront.net/cumulus_uploads/document/g96awulgzv/Eurotrack_Minorities_W.pdf
- Zamyatina, Tamara. 2016. "Crimean Tatars – Mejlis may be outlawed for extremism." *TASS: Russian News Agency*. February 16, 2016, <http://tass.ru/en/opinions/857074>.
- Громенко, Сергій. 2016. „Розвінчання міфу про ототожнення кримських татар з монголо-татарами”. *Главком*. 1 sierpnia 2016. <https://glavcom.ua/columns/sgromenko/rozvinchannya-mifu-pro-ototozhnennya-krimskih-tatar-z-mon-golo-tatarami-364676.html>
- Хомяков, Владимир. 2014. „ Эксперт: Проблема Крыма – это не вопрос “имперских амбиций”, это - условие выживания России”. *Interview for Pravda.ru*. February 9, 2014.
- Шрамович, Вячеслав. 2018. „Почему в Украине громят таборы ромов?”. *BBC News Ukraine*. 8 czerwca, 2018. <https://www.bbc.com/ukrainian/features-russian-44413849>

Abstract

Contemporary forms of alienation. Identity in movement: migrant and nomad

The purpose of this article is to present an analysis of the contemporary narrative of home, based on an example of two nations: the Crimean Tatars and the Romani people. The two nations are territorially close and have lived among us for centuries, but still remain unknown. The Crimean Tatars are considered as migrants or exiles who are on the verge of homelessness and are still fighting for their home. The Romani people are an example of rootless belonging – a nomadic identity. The issues presented in this article reflect different perspectives on contemporary identity and its relation to the absolute and relative space defined by Martina Löw.

Keywords: the Other, Crimean Tatars, Romani people, home, homelessness

Biogram / Biographic note

Tamara Nehrub – studentka studiów drugiego stopnia w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania obejmują zagadnienia z zakresu filozofii kultury, etyki oraz fenomenologii Obcego.

Tamara Nehrub – student of Master studies on Philosophy in the University of Warsaw. Her academic interests are the issues from philosophy of culture, ethics, and phenomenology of the Other.

Inny, uchodźca – współczesne formy obcości

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1261>

 Joanna Hańderek, Uniwersytet Jagielloński

Niniejszy tekst jest próbą ukazania kim są w dzisiejszym świecie ludzie wykluczeni. Ponieważ w kulturze Zachodu możemy obserwować coraz większą niechęć wobec Obcych, jakimi są uchodźcy, migranci, w moim tekście staram się pokazać, czym jest ta obcość i dlaczego uchodźcy traktowani są jako niechciani i zagrażający Inni. Odwołując się do takich badaczy, jak Will Kymlicka, Aleksander Betts, Amin Maalouf i Benjamin Barber, pokazuję, w jaki sposób język uprzedzeń czy pewien mit obcości zaczyna konstytuować nasze myślenie. Odrzucenie innego, stygmatyzacja uchodźcy równocześnie oznacza konieczność przepracowania samej Inności i naszego stosunku do wykluczenia. We współczesnym świecie coraz bardziej potrzebne jest nam zrozumienie Obcego i budowanie dialogu oraz inkluzji.

Słowa kluczowe: inny, wykluczenie, stygmatyzacja, uchodźca

Rok 2015 okazał się czasem wielkiej gorączki i hysterii wywołanej „falą uchodźców”, którzy mieli „zalać Europę”, „zniszczyć tożsamość”, „zislamizować świat”. Do tego trzeba dodać polityczne napięcia w Unii Europejskiej, przedwyborczą kampanię kandydatów na urząd prezydenta Stanów Zjednoczonych, wojnę na Ukrainie, aneksję Krymu, naloty wojsk rosyjskich na Syrię, terroryzm tzw. Państwa Islamskiego (ISIS). Z jednej strony, można powiedzieć, że te wydarzenia miną, jak wiele innych w historii, a to, do czego one doprowadzą, jest jeszcze nieznanne. Z drugiej strony, rozwój kultury uczy nas, iż każda nowość, każde wydarzenie może zmieniać świadomość człowieka, obraz świata, relacje społeczne i państwowe. Kultury mają charakter dynamiczny, ciągle rozwijającej się i ciągle ewoluującej struktury – dlatego nie wiemy, do czego doprowadzić nas mogą wydarzenia 2015 czy 2016 r. Możemy jednak zakładać, że pojawi się wiele zjawisk, dyskusji i problemów, z którymi przyjdzie nam się mierzyć. Dlatego pomimo świadomości, iż najtrudniej jest pisać o czasach obecnych, zaryzykuję próbę analizy współczesnych wydarzeń. Nawet bowiem gdy

czas przyniesie nowe interpretacje – to, co wydarza się teraz, i nasze nastawienie do problemu budują rzeczywistość kulturową. To przede wszystkim formułowanie się nowego Innego, budowanie nowych relacji My–Inni, gdzie Obcy staje jeszcze raz przed nami i my jeszcze raz uczymy się go nazywać i poznawać. Czy będzie to dobra zmiana prowadząca do inkluzji i zrozumienia inności, czy może pojawią się kolejne getta kulturowe, kolejne wykluczenia, a Inny, Obcy będzie napiętnowany raz jeszcze i zostanie wygnany ze wspólnoty? Jest to pytanie o to, kim jest Obcy i jak można rozwijać współczesną etykę wobec Innego.

W przypadku kultury zachodniej współczesne wydarzenia kształtujące myślenie o człowieku i świecie, o Innym i o Tożsamym, toczą się wobec dwuznacznej tradycji. Z jednej strony ciągle żywych zachodniocentrycznych przekonań o wysokiej wartości europejskiego dziedzictwa (z założeniem, że tylko kultura europejska stworzyła wartości, prawo, etykę, jest elitarna, a przedstawiciele innych kultur znacząco odstają pod względem cywilizacyjnym)¹, a z drugiej strony równie starym kosmopolitycznym podejściem do człowieka i świata (poszukującym możliwości relacji w dzisiejszym multikulturowym świecie). Z jednej strony mamy zatem do czynienia z tradycjonalistami, walczącymi o zachowanie „czystości” etnicznej i wartości właściwych dla kultur europejskich (czy szerzej zachodnich), postrzegających tożsamość kulturową jako stałą i wartą ochrony. Z drugiej zaś strony kosmopolityczne otwarcie połączone z postkolonialną świadomością, gdzie tożsamość człowieka rozumiana jest jako relacyjna, kształtująca się wobec Innego i potrzebująca różnorodności. Te dwie tradycje i dwie postawy wzajemnie się wykluczają, często powodując społeczne lub intelektualne napięcia i konflikty. Uchwycenie tego fenomenu wydaje się szczególnie ważne, pozwala bowiem zrozumieć, dlaczego część społeczeństwa z lękiem patrzy na to, co inne, i w każdej zmianie widzi zagrożenie swojej tożsamości. Europocentryczne nastawienie, jak każdy etnocentryzm, przynosi postawy nacjonalistyczne i ksenofobiczne, z brakiem szacunku i tolerancji dla czegokolwiek innego, budując przekonanie, że walka o „zachowanie” własnej tożsamości jest najważniejsza i uświęcona. Co więcej, postawa taka może dominować nawet wtedy, gdy nikt i nic nie zagraża tożsamości. Świadomość **stanu obleżenia i zagrożenia** w postawach etnocentrycznych jest niezwykle częsta i ma niewiele wspólnego z empiryczną rzeczywistością. Z drugiej strony kosmopolityzm jest światopoglądem umieszczającym kulturę, z którą się identyfikujemy, w całym spektrum kultur świata, bez wyróżnienia którejkolwiek. W efekcie kosmopolityzm prowadzi do odcięcia się od postaw etnocentrycznych, czyniąc z obywatela świata człowieka otwartego na to,

¹ Myśl ta jest ciągle żywa, czemu daje wyraz choćby Roger Scruton (2003) w swojej książce *Zachód i cała reszta*.

co inne i nowe. W ten sposób buduje się postawa nie tylko samej otwartości wobec obcości, ale i krytycznego nastawienia do własnej tradycji.

Sprawa tradycji myślenia europejskiego nie daje się jednak tak prosto ująć w powyższej dychotomii. Mity, symbole, religie² – współtworząc tradycję – dookreślają kolejne płaszczyzny światopoglądów. Szacunek do przeszłości, muzea, kolekcje, biblioteki, rodowody, poszukiwanie przodków, powoływanie się na autorytet, na historyczne wydarzenia – to stałe elementy kultury Zachodu. Co za tym idzie, potrzeba odwołania się do przeszłości, sankcjonowanie tradycją teraźniejszości, jak i niepokój, że zmiany mogą zniszczyć prawdziwe wartości, tworzą stale powracającą postawę, a wartościowanie tego, co minione, staje się przyczyną odrzucenia nowości i zmiany. Spojrzenie w przeszłość w poszukiwaniu dawnej świetności lub właściwych wartości niesie jednak w sobie pewnego rodzaju niebezpieczeństwo, jakim może się stać przekłamanie historii. W założeniu, że **dawniej było lepiej**, kryje się niechęć do rewizji przeszłości czy sprostania jej negatywnym aspektom. Można też, podążając za takim myśleniem, wyprzeć fakt, że każda kultura ma dobre i złe strony. Zapominając o agresji, wypierając lub marginalizując kolonializm, wojny krzyżowe, podboje i uprzedmiotowienie ludzi niespełniających założonych norm i standardów, tworzy się obraz wspańskiego złotego okresu, gdzie ludzie żyli zgodnie z wartościami i boskimi przykazaniami. Krzywda wyrządzona drugiemu człowiekowi, zło, które pojawiło się w świecie i zmieniło oblicze wielu pozaeuropejskich narodów, na całe pokolenia, pozostaje przemilczane. To milczenie o wyrządzonym złu powoduje z kolei niezrozumienie teraźniejszych napięć i konfliktów. Bardzo wyraźnie widać to na przykładzie współczesnych konfliktów bliskowschodnich, a ogólniej w podejściu do Obcych, w stygmatyzowaniu Innych.

Generalizacje utożsamiające islam z terroryzmem czy niechęć wobec uchodźców jako niosących falę zagrożenia, narracje mówiące o „brudzie”, „lenistwie”, „postawie roszczeniowej” stanowią efekt neokolonialnego myślenia. Pomijanie czynników historycznych często bywa zgubne w diagnozowaniu współczesnych konfliktów. Rola Europejczyków w kształtowaniu się współczesnego obrazu świata była naznaczona kolonialną agresją. Amin Maalouf, libańsko-francuski pisarz, analizując w książce *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów* zapiski arabskich kronikarzy z okresu wypraw krzyżowych, ukazuje ich drugie oblicze (Maalouf 2001). W jego pracy głos arabski uświadamia zachodniemu czytelnikowi zupełnie inną rzeczywistość. Nie sięgając jed-

2 Liczba mnoga jest tutaj bardzo ważna: w Europie chrześcijaństwo nie jest i nie było jedyną religią wpływającą na paradygmaty kulturowe. Od średniowiecznych katarów, albigensów, bogumilców przez obecność muzułmanów po niezwykle ważny udział Żydów i religii żydowskiej, pozachrześcijańskie religie zajmowały znaczące pozycje w kształtowaniu zachodnich tradycji. Nie mówimy w tym miejscu o dominacji religii, lecz o religiach wpływających na kształt kultury – co również jest ważne.

nak tak daleko w historię, już w czasach kolonialnych widać, w jaki sposób najeźdźcy tworzyli współczesne konflikty. Sam fakt konstruowania państw w oparciu o interesy imperiów europejskich (czego bardzo bolesnym przykładem w teraźniejszości jest Syria, tak samo jak wiele państw afrykańskich) łączył w jednym organizmie państwowym odmienne i nierzadko skonfliktowane społeczności. Do tego należy dodać adaptację gospodarki państw kolonizowanych do potrzeb kolonizatorów, wreszcie ustanawianie rządów i porządku prawnego, które łamały prawa ludności rdzennej.

Z drugiej strony kultura zachodnia wykształciła mit wiecznej zmiany i dążenia do nowego, lepszego świata. Na początku pojawił się on w utopiach i dystopiach, kreujących modele możliwego, acz nieistniejącego świata. Przecistawiając się zaginionej Atlantydzie, mitowi złotego okresu ludzkości, utopie sięgały nie ku przeszłości, lecz ku przyszłości, odnosiły się do możliwości drzemiących w naturze człowieka, a przy dobrym planowaniu – mogących wydobyć z rodzaju ludzkiego to, co najlepsze. Okrutny paradoks idei rozwoju pozostaje jednak ukryty. Rozwój gospodarczy Europy, zarówno służący rozwojowi idei liberalnych, jak i budujący ekonomię i politykę nowego wymiaru – pozafeudalną i nowoczesną – stał się możliwy dzięki kolonialnemu wyzyskowi. Te imperia europejskie, które posiadały kolonie, mogły się rozwijać ekonomicznie i politycznie. Tania siła robocza, nieograniczony dostęp do surowców materialnych, nowe rynki zbytu, nowe miejsca pracy dla ludności oraz dowartościowanie Europejczyka jako panującego, stały się razem przyczyną dostatku materialnego Anglii, Francji, Holandii, Hiszpanii, Belgii.

Na mity kulturowe i wciąż obecne paradygmaty myślenia nakładają się nowe wymagania nowoczesności. Jak opisał ów proces Jean Baudrillard, mamy do czynienia z nieustającą zmianą. Zmianą, która ma charakter swoistej mutacji wcześniejszych koncepcji ewolucji kulturowej i postępu ludzkości. W ten sposób XX i XXI w. przynoszą zmianę w kolejnych odsłonach wiary w postęp kultury i progres społeczeństwa. Jak pokazuje Richard Sennett, już od lat 80. i 90. następuje zmiana prowadząca do pojawienia się nie tylko płynnej rzeczywistości, ale i dynamicznych struktur demokracji. „Stara struktura instytucjonalna faktycznie została rozmontowana w niezwykle elastycznych organizacjach” (Sennett 2010, 65). To, co w przeszłości było ceniowane – tradycja, kunszt, przywiązanie do jednej posady, do jednego miejsca pracy i do jednego miejsca, z którym człowiek się utożsamiał – zostało przewartościowane i zmienione. Mobilność, szybkość przystosowania się do zmian i wymagań okoliczności, potencjał intelektualny, zawodowy, ciągle poszukiwanie niestandardowych form działania i pracy stały się nową rzeczywistością. Według Sennetta to kluczowa zmiana współczesnej kultury, która buduje nowe postawy i myślenie człowieka: kierującego się coraz mocniej odpowiedzią na potrzeby chwili, żyjącego z przekonaniem, że ma

się nieustannie sprawdzać, podejmować nowe wyzwania, cały czas nastawionego też na ocenianie przez innych, ewaluację i społeczny *feedback*.

Wobec tych dwóch ścierających się tendencji: tradycjonalistów i poszukiwaczy nowych możliwości, konserwatystów i liberałów, etnocentrycznie myślących i multi-kulturowych obywateli świata – pojawia się miejsce na nowy humanizm. Zrywający z tradycyjnym rozumieniem człowieka jako stałej i nieziennej istoty, zmieniający samą koncepcję człowieczeństwa jako nadrzędnej wartości i wnoszący więcej pytań niż odpowiedzi; prowadzący do wątpliwości, pokazujący konstytuowanie człowieka i jego rozwój w świecie. Bardzo dobrze pokazuje to Michael Schmidt-Salomon (2012) w *Humanizmie ewolucyjnym*. Moim zdaniem ta współczesna odpowiedź na zmiany i wyzwania naszego świata wypływa z krytycznego nastawienia wobec tradycji oraz próby uchwycenia współczesnych możliwości człowieka. Widać to w formułowaniu się nie tylko humanizmu ewolucyjnego, ale – ujmując zjawisko szerzej – w tworzeniu humanizmu świeckiego czy filozofii posthumanistycznych. Choć są to trzy różne koncepcje, przyświeca im wspólna idea: człowieka jako istoty zmiennej, ewoluującej (kulturowo, społecznie, egzystencjalnie), zależnej od swego środowiska kulturowego i naturalnego.

Schmidt-Salomon wskazuje na „fundamentalne krzywdy, jakie nauka wyrządziła narcystycznej miłości człowieka”: kopernikańska, darwinowska, etologiczna, epistemologiczna, socjobiologiczna, ekologiczna, kulturowo-relatywistyczna, kosmologiczno-eschatologiczna, paleontologiczna, neurobiologiczna (Schmidt-Salomon 2012, 14–15). Co tak naprawdę jest tutaj skrzywdzone? Stara humanistyczna myśl o człowieku jako stworzeniu niezwykłym, może i w wielu względach słabym, ale – jak chciał Pascal – ostatecznie niezwykle wytrzymałym, o wyjątkowej, według wskazań metafizyków, istocie duchowej. Skrzywdzona jest miłość własna człowieka. Przed Kopernikiem i Darwinem człowiek był istotą boską, żyjącą w centrum wszechświata. Przed rewolucją epistemologiczną, socjobiologiczną i ekologiczną był istotą dominującą, dzieckiem bożym, które miało zapanować nad światem, nie licząc się z ekosystemem oraz innymi żyjącymi bytami.

Do krzywd, które spotkały **narcystyczną miłość człowieka**, dodałabym jeszcze krzywdę kolonializmu. Postkolonializm jako ruch społeczny, polityczny, filozoficzny i kulturowy pokazał, że humanizm często był tylko przykrywką dla brutalnej polityki wobec innego, obcego – człowieka, który nie spełniał kategorii humanistycznych ukształtowanych w myśli europejskiej. Postkolonializm ukazał historię, o której Europa chciałaby zapomnieć, ta amnezja może jednak przynosić złe skutki, zwłaszcza jeżeli próbujemy zrozumieć współczesne problemy i chcemy poradzić sobie z zaistniałą sytuacją migrantów.

Fundamentalne krzywdy, o których mówi Schmidt-Salomon, mogą być też nazywane momentami zmiany paradygmatów kulturowych Europy i Zachodu. Wycho-
dząc od ugruntowanego w metafizycznym myśleniu przeświadczenia o centralnym
miejscu Ziemi, jak i ugruntowanego w religii centralnego miejsca człowieka, można
zobaczyć, jak rewolucje najpierw Kopernika, a później Darwina zmieniły sytuację
gatunku ludzkiego. Po Koperniku człowiek musiał przełknąć gorzką prawdę, że świat,
w którym żyje, nie leży w centrum – nie jest miejscem wyznaczonym przez boga
(*logos, kosmos*) jako punkt centralny i najważniejszy. Darwin natomiast rozpoczął
nowy rozdział w myśleniu o człowieku, budując wiedzę o jego ewolucji i pozycji jako
jednego z gatunków biologicznych zintegrowanych z biologicznymi uwarunkowania-
mi. Człowiek rozumiany jako zwierzę stał się kimś innym niż człowiek rozumiany
jako wyjątkowa, boska istota, władająca światem i diametralnie odróżniająca się od
świata zwierzęcego. Trzeba do tego dodać jeszcze jedną ważną rewoltę, która zaczęła
się – bardzo cicho – w XIX stuleciu, by w wieku XX stać się siłą polityczną i intelek-
tualną, której nie można ani zatrzymać, ani się jej sprzeciwić: rewolucję sumienia.
Wizja człowieka jako istoty wyjątkowej była bowiem zarezerwowana dla białego,
wierzącego w odpowiednią religię mężczyzny (kobieta wprawdzie miała w Europie
status człowieka, a więc istoty z duszą, długo jednak była postrzegana jako niepeł-
na, niesamoistna i wymagająca męskiego dopełnienia). Rewolucja postkolonialna
spowodowała jednak, że Inni, nie-Europejczycy (nie tylko mężczy), zostali włączeni
w strukturę kulturową i w myślenie o człowieku jako o bycie godnym i ważnym *per se*.
Postkolonializm przyniósł przekonanie, że nie wolno Innego deprecjonować, nie
ma do tego bowiem ani racjonalnych, ani moralnych podstaw.

Wprawdzie już w XVII w. można usłyszeć głosy sprzeciwu wobec obrazu świata,
gdzie niewolnictwo sankcjonowane jest na mocy założenia o supremacji białe-
go człowieka, niemniej prawdziwy ruch abolicjonistów zaczyna się w XVIII w.,
głosami takich działaczy i działaczek jak: Josiah Henson, Sojourner Truth, Wil-
liam Wilberforce, William Cowper. W XIX w. pojawiły się z kolei takie postaci
jak William Lloyd Garrison, Solomon Northup, Harriet Beecher Stowe, Harriet
Tubman, Frederick Douglass, Elizabeth Cady Stanton, które rozwinęły walkę
z niewolnictwem, twierdząc, że jest to krzywda dla całej ludzkości, a ludzie o innym
kolorze skóry i innym etnicznym pochodzeniu wcale nie są jakąś przejściową,
niepełną formą człowieka. Pojawienie się takich działaczy i nauczycieli jak Booker
T. Washington, Martin Robison Delany, William Edward Burghardt Du Bois,
Ida Bell Wells-Barnett, Marcus Mosiah Garvey Jr. bardzo szybko ujawniło, że
niewolnicy wcale nie są osobnikami o brakach intelektualnych i emocjonalnych,
lecz pełnoprawnymi ludźmi, i w związku z tym powinni być też pełnoprawnymi

obywatelami. Booker T. Washington w swoim pamiętniku *Up from Slavery* wskazał na socjotechniki utrzymujące niewolników w zniewoleniu psychicznym i intelektualnym, równocześnie pokazując, jak dla ludzi w niewoli, w tym dla niego samego, gdy jeszcze był niewolnikiem, brak poczucia godności stał się jednym z pierwszych i poważniejszych problemów. Sam Washington poświęcił życie edukacji dzieci niewolników i wyzwolenców. Co ważne, w jego doświadczeniu wyraźnie widać potrzebę odzyskania przez byłych niewolników godności, człowieczeństwa. To samo dotyczy Solomona Northupa, który w swoim pamiętniku z niewoli pokazuje, w jaki sposób człowieka można łamać, upokarzać, jak można odbierać mu człowieczeństwo. Pamiętniki z okresu niewolnictwa uczą nas, współczesnych, jak świadomość człowieka może zostać zdegradowana i równocześnie jak człowiek, który doświadcza niewoli, próbuje za wszelką cenę w pierwszej kolejności odzyskać wolność – która nie tylko ma charakter fizyczny, ale staje się wolnością sumienia, świadomości, budowania siebie samego.

Do rewolucji rozpoczętej w XIX w. dołączają myśliciele i politycy XX w. Frantz Omar Fanon, Aimé Fernand David Césaire, Edward Said, Achille Mbembe, Léopold Sédar Senghor, Albert Memmi – by wymienić najważniejszych – rozpoczynają nowy sposób myślenia o człowieku i człowieczeństwie. Zachód po raz pierwszy uczy się inaczej myśleć o innych kulturach, europocentryczna perspektywa po stuleciach dominacji zostaje przełamana. Nie oznacza to jednak, że problem niewolnictwa znika. Stulecia dominacji i intelektualnego wsparcia powodują, że europocentryzm nie ginie od razu (obawiam się, że rasizm, deprecjacja drugiego człowieka ze względu na kolor skóry i pochodzenie, nie jest możliwy do wyeliminowania ze społeczeństwa). Za długo Europejczycy (jak cała kultura Zachodu) przyzwyczajali się do supremacji. Ten fenomen bardzo dobrze pokazał Edward Said (2018) w *Orientalizmie*, wymieniając cechy, z którymi Europa jest utożsamiana: prawość, kulturalność, logiczność, społeczne wartości, instytucjonalność, cnotliwość. Z kolei Orient (a wraz z nim kultury pozaeuropejskie) staje się synonimem tego, co złe, bez kultury, logiki myślenia, bez praw społecznych, bez instytucji, bez wartości. Ten podział, utrwalony w czasach kolonialnych, stał się źródłem uprzedzeń i stereotypów w XX w. Widoczny jest zwłaszcza we współczesnym języku nienawiści i stereotypów, gdzie migrantów z Bliskiego Wschodu często piętnuje się kategoriami brudu, roszczeniowości, braku inteligencji i wiedzy, braku zdolności do przestrzegania prawa, lenistwa. Mowa nienawiści wyrasta wprost ze starych europejskich przesądów o obcych, z dawnych rasistowskich uprzedzeń i z kolonialnego modelu deprecjacji innych etniczności. Inny cały czas przedstawiany jest jako gorszy i wrogi, dziki i zagrażający. Fenomen ten, okrutny i niesprawiedliwy, świadczy o tym, że lekcja postkolonialna nie przyniosła

upragnionej zmiany w mentalności, a neokolonialne i rasistowskie myślenie tkwi ukryte w przesądach i lękach społeczeństw.

Trzeba jednak dodać, że w XX w. neokolonialne i rasistowskie uprzedzenia piętnowano moralnie i zostały one zabronione przez prawo. Mimo oporu i zdziwienia czy agresji wobec abolicjonistów i myślicieli postkolonialnych, mimo wrogości wobec samych idei równości nie można było zatrzymać działań społeczników, tak samo jak nie można było odwrócić tendencji wyzwoleniczych i uzyskiwania niepodległości przez dawne kolonie. Ruch niosący poszanowanie wobec Inności, walka z deprecjacją rozpoczęta na dobre w XIX stuleciu w XX weszła, wraz z prawami człowieka, na stałe do kultury Zachodu. W ten sposób, pomimo ciągłego oporu i wciąż powracającej mowy nienawiści, postaw rasistowskich i ksenofobicznych, dokonała się moim zdaniem – po Koperniku i Darwinie – trzecia wielka rewolta rozbijająca obraz człowieka europejskiego. Bardzo dobrze pokazuje to Rosi Braidotti (2014), gdy dekonstruuje model człowieka witruwiańskiego – doskonałe proporcje, wpisanie człowieka w koło i kwadrat, a więc w porządek ziemski i boski, jest wedle tej filozofki modelem jednostronnego spojrzenia, które łączy człowieczeństwo z pięknem ciała jednego typu: białego, zdrowego mężczyzny. W ten sposób chorzy, osoby z niepełnosprawnościami, kobiety, ludzie z innych kultur, o innym kolorze skóry, wszyscy ci, którzy nie spełniają tego modelu, nie mieszczą się również w samym człowieczeństwie – i pozostają mniej ludźmi. Postkolonializm w wydaniu Roberta Younga, Anii Loomby, Lali Gandhi czy Homiego Bhabhy pokazuje jednak, że prawda o człowieku leży gdzie indziej, prawa człowieka oznaczają różnorodność, wieloaspektowość, a co najważniejsze samo człowieczeństwo jest ideą, którą ciągle się przepracowuje na różne sposoby.

*

Wróćmy do kulturowej sytuacji, w jakiej obecnie się znaleźliśmy. Wiek XX wraz z dojrzałą globalizacją przyniósł wzmożone ruchy migracyjne, a także intensywne dyskusje dotyczące tożsamości i dziedzictw kulturowych. Imigracja (istniejąca od zawsze) stała się widocznym i coraz częstszym zjawiskiem. Intensywność migracji zaczęła zmieniać pejzaż kulturowy krajów zachodnich i całej Europy. W tym miejscu trzeba sobie uświadomić pewną istotną zmianę. Jak pokazuje Paul Scheffer, gdy w złotym wieku Amsterdamu (XVII w.) imigranci stanowili około 70 procent społeczeństwa, przez handel i rzemiosło rozbudowując to miasto, w jego radzie zasiadali sami rodowici amsterdamczycy. Ówczesna imigracja była po prostu niewidoczna³. W XX i XXI w.

3 Widać to w wielu miastach Europy. Na przykład jeszcze w XIX w. w Krakowie człowiek, który nie potrafił wykazać, że jego rodzina od pokoleń mieszka w tym mieście, nie mógł nabyć na własność ziemi.

sytuacja się odwraca, imigranci wpisując się coraz wyraźniej w swoją nową ojczyznę, coraz mocniej zaczęli na nią oddziaływać. Pojawienie się w parlamentach imigrantów lub ich dzieci zmienia relacje społeczne i polityczne. Do tego dochodzi aktywność migrantów, zwłaszcza ich dzieci, które nie chcą godzić się na bycie pariasami w swoim społeczeństwie. Wielotygodniowe zamieszki w Paryżu z 2005 r. niosły w sobie bolesne doświadczenie wykluczenia i brutalnej na nie reakcji, pokazały też, że spychanie migrantów do gett i na obrzeża miast stanowi niebezpieczną politykę. Ujawniające się frustracja, radykalizacja religijna, przemoc i agresja powodują, że konieczne tak dla polityki, jak i dla społeczeństwa staje się przepracowanie raz jeszcze polityki migracyjnej; stosunek do Innego, jego wykluczenie i deprecjacja, jest bowiem fundamentem tego typu negatywnych zjawisk. Obecności migrantów nie można przemilczać, a zachowań agresywnych nie można wytłumaczyć rasistowską retoryką.

Wiek XXI przynosi kolejne zmiany: kryzys ekonomiczny i kolejne intensyfikacje ruchów migracyjnych, co budzi napięcia, niepewność i etnocentryczne myślenie. Arjun Appadurai (2009) w *Strachu przed mniejszościami* zwrócił uwagę na ów szczególny moment kulturowy. Z kolei zdaniem Kwamego Anthony'ego Appiaha (2008) współczesność musi zmierzyć się z niekorzystnymi czynnikami kulturowymi. Sam kryzys ekonomiczny w 2008 r. zaczął proces radykalnych zmian, nie tylko w życiu społecznym, ale i w świadomości człowieka. Problem w tym, jak pokazał Appadurai, że ciągle życie w ruchu, ze świadomością, że w każdej chwili można stracić pracę, zostać zatrudnionym w innym oddziale na innym stanowisku, może powodować napięcia i frustracje. Do tego, według Appaduraia, pojawia się nowa rzeczywistość kulturowa. Dzień 11 września 2001 r. staje się dla induskiego myśliciela oczywistą datą symboliczną, która zmienia oblicze kulturowych relacji. Jak skomentował to tragiczne wydarzenie Benjamin Barber, terroryści wygrali, ponieważ ludzie Zachodu zaczęli się bać, zaczęli zmieniać swoje stanowisko wobec obcych, często radykalizując postawy (Barber 2005). Dla Appaduraia ważne jest nie tylko zradykalizowanie postaw, ale i odnowienie się szowinizmu kulturowego i rasizmu. Strach przed innymi kulturami podsycany polityczną gorączką i działaniami militarnymi może zdaniem Appaduraia prowadzić do skrajnych postaw, ksenofobii i wykluczenia, a także etnocentrycznego spojrzenia na świat, gdzie pojęcie obcości, inności zaczyna oznaczać to, co wrogie i niebezpieczne, jako przychodzące z zewnątrz, by zmienić „nasz” świat na gorsze i zagrozić „naszej” tożsamości. Inność, jak pokazuje Appadurai, zaczyna być zatem traktowana jako niebezpieczna i zagrażająca, a co za tym idzie w społeczeństwie pojawia się przekonanie, że powinna zostać usunięta, co w skrajnej wersji prowadzić może do ideobójstwa (wykluczanie i wymazywanie obcych kulturowo wzorców). Od ideobójstwa jest już mały krok do radykalnych, agresywnych postaw wobec obcych,

a ostatecznie ludobójstwa. Co istotne ta radykalizacja bardzo często wiąże się z rosnącym poczuciem zagrożenia, które zwykle nie ma realnego charakteru. Zło, jakie ma rzekomo płynąć od obcych, pozwala w kontekście mowy nienawiści i ideologii, którą nazwałabym ideologią strachu, wyłonić kozła ofiarnego. W ten sposób inni (migranci, mniejszości narodowe, obcy kulturowo) mogą stać się katalizatorem złych emocji, narastających w społeczeństwie z powodu różnych niepowodzeń i frustracji.

W tym miejscu należy zauważyć swoisty paradoks. Zdaniem Appaduraja strach przed imigracją, innymi etnicznie ludźmi wynika z niepewności, braku stabilizacji, gdzie agresja rekompensuje utraconą pewność, społeczną stabilizację (najbardziej nienawidzą ci, którzy się boją). Paradoksalność całej sytuacji polega jednak na tym, że często taka postawa – pełna urazy i niepewności, ksenofobii wynikającej z potrzeby samoobrony, ideologii strachu – wymierzona jest w ludzi, którzy sami potrzebują wsparcia. Co więcej, położenie uchodźców niejednokrotnie jest wynikiem najpierw kolonialnych, a później neokolonialnych i neoimperialnych działań.

Na strach, jaki budzi w nas Inny, można jednak popatrzeć w jeszcze inny sposób. Jeżeli przyjrzymy się nacjonalistycznym i skrajnie szowinistycznym kulturowo postawom, możemy dostrzec nie tylko brak zrozumienia sytuacji innych ludzi, nie tylko obojętność na los drugiego człowieka, ale także strach przed wykorzeniem. Wielu zresztą ludzi niechętnych migrantom powtarza, że napływ przedstawicieli obcej kultury może spowodować utratę rodzimej tożsamości. Piotr Kuncewicz (2005) w *Legendzie Europy* zauważył pewną bolesną prawdę dotyczącą chyba każdego z nas. Zakorzenie w danej przestrzeni, często legitymizowane grobami naszych przodków i naszych bohaterów, daje poczucie stabilizacji. Pojawienie się innego człowieka może prowadzić do zachwiania równowagi, uprzytamnia nam, że kiedyś i nasi przodkowie dotarli w to miejsce jako obcy. Uświadamia nam więc, że nasze poczucie posiadania jest ulotne. Dla niepewnych swojej tożsamości Inny zmienia obraz przestrzeni, w której żyją, rzuca wyzwanie przyzwyczajeniom, kwestionuje wcześniejsze nawyki i normy. Ksenofobia i agresja wobec Innych wyrasta często nie tylko z nieznamości kultur obcych ludzi, ale również z braku świadomości, że dla nich to „nasza” ojczyzna staje się „ich” nową ojczyzną. Mit jedności narodowej, mit, który nazywam mitem homogeniczności, całkowicie wypiera procesy wielokulturowości świata. Dlatego ludzie skrajni w swych poglądach i wykluczających postawach nie dostrzegają, że w ich narodzie od pokoleń, od stuleci mieszkają Inni. Więcej nawet, nie widzą, że sami wobec siebie jesteśmy Inni. Ci, którzy wierzą w mit homogeniczności, bardzo często ignorują też fakt, że świat staje się coraz bardziej wielokulturowym przepływem ludzi, zdarzeń i idei. Dla Kuncewicza strach przed Innym w naszej ojczyźnie budzi lęk o tożsamość, o własną kondycję i prawo

do posiadania przestrzeni, w wymiarze tak dosłownym, jak i symbolicznym (cf. Kuncewicz 2005). Przypomina nam niechcianą prawdę o ludzkiej kondycji, którą stanowią zmiana i droga: *homo viator*.

Skrajne postawy wiążą się jednak nie tylko ze strachem przed wykorzenieniem, przed uświadomieniem ludziom, że to, co nazywają swoją ojczyzną, ojcowizną, kiedyś do nich też nie należało, a zostało pozyskane przez ich przodków. Wiążą się one również z czynnikami ekonomicznymi (kryzys, wzrost bezrobocia), edukacyjnymi (brak wiedzy o innych kulturach, brak wiedzy o własnej kulturze), politycznymi (zmiany systemowe, niepewność, kryzys społeczny), ideologicznymi (pojawienie się społecznych demagogów, rozwój idei ksenofobii i własnej wyższości wobec pozostałych narodów). Przyglądając się skrajnym ugrupowaniom politycznym (Złoty Świt, ruch Marine Le Pen, Partia Wolności Geerta Wildersa czy Alternatywa dla Niemiec, różni neofaszyści – by wymienić największe ekstremum europejskiego społeczeństwa), można zobaczyć to nawarstwienie wielu czynników kulturowych, społecznych, ekonomicznych czy nawet religijnych. W takiej sytuacji Inny staje się kozłem ofiarnym w myśl zasady, że winni niepowodzeń, kryzysu, niepewnych czasów nie jesteśmy **my, nasz naród**, wręcz nie możemy być winni z powodu naszych wysokich kwalifikacji moralnych i wyższości względem reszty ludzi.

Gdyby jednak przekroczyć ten lęk, rozbić mit jedności narodowej, można by dostrzec korzyści z wielokulturowości, z wieloaspektowości kodów danych kultur, która im towarzyszy. Przedstawiciel innej kultury może wnieść do nowej ojczyzny odmienne wartości, wzbogacające wzorce kulturowe, co dla Clifforda Geertza (2006) jest naturalnym procesem rozwoju kulturowego i rozwoju ludzi żyjących w wielokulturowych środowiskach. Takie wzbogacenie może się odbyć pod warunkiem, że otworzymy się na Innego. Pozostawienie ludzi samych sobie w koszmarnych warunkach obozów dla uchodźców, napiętnowanie ich jako złych, odrzucenie społeczne mogą prowadzić do separacji my–inni, a w efekcie do antagonizmów, nienawiści i przemocy. Każda segregacja i wykluczenie może eskalować konflikty i pogłębiać niechęć. Szansa na wielokulturowość wzbogacającą społeczeństwo musi być zatem nie tyle wykorzystana, co najpierw stworzona, a to wymaga przepracowania zarówno postaw społeczeństwa przyjmującego migrantów do swego państwa, jak i traumy samych uchodźców. (Wprowadzenie w szkołach lub w miejscach pracy programów edukacyjnych o kulturze migrantów, tak samo jak szkolenia uchodźców dające im wiedzę o kulturze nowej ojczyzny powinny być standardem – kultury bowiem można się nauczyć, a wiedza o innej kulturze, drugim człowieku sprzyja budowaniu relacji społecznych). Należy pamiętać, że zamknięci w obozach dla uchodźców, a później napiętnowani, migranci zostają poddani kolejnej traumie, co pogłębia tylko ich

poczucie obcości i utraty własnego życia, a zwrotnie może prowadzić do skrajnych postaw i fanatyzmu, które rodzą się z rozpacz i braku szansy na lepsze jutro.

Chcąc skorzystać z różnorodności, należy również zweryfikować mit homogeniczności. Bardzo często nacjonaliści, skrajni w swych poglądach i wierzący w „czystość narodu”, nie dostrzegają wewnętrznej różnorodności. Tymczasem każda kultura jest wieloraka w swych obyczajach i każda kultura zbudowana jest z wielorakich tradycji (w Polsce mit narodu katolickiego przysłaniać może fakt, że kulturę narodową współtworzyli polscy Żydzi czy protestanci, że naszymi obywatelami od dawna są również muzułmanie i prawosławni, a Polska długie stulecia czerpała z kultury niemieckiej, włoskiej, francuskiej – by wymienić tylko najbardziej ewidentne wpływy). Dlatego według Geertza „zagadki inności wyrastają nie tylko na granicy naszych społeczeństw, gdzie przy takim (antropologicznym) podejściu można ich było oczekiwać, lecz wewnątrz ich własnych granic. Obcość zaczyna się nie na brzegu oceanu, ale na granicy skóry” (Geertz 2006, 99). W dalszym fragmencie Geertz pisze: „Świat społeczny nie rozpada się wzdłuż swoich spoin na jednoznacznych nas i enigmatycznych innych. Inny pojawia się, nim doszliśmy do skraju naszej wsi” (Geertz 2006, 99). Wedle Geertza najważniejsze jest uzmysłowienie sobie, że każda kultura jest wieloaspektowa, a tym samym żaden naród, żadna wspólnota narodowa, etniczna nie stanowi jedności.

Wielokulturowość jest dla Geertza przestrzenią możliwości – inspirując różnorodnymi wzorcami, wartościami, ideami, pluralizując tradycję i jej wzorce. Nie są to jednak proste inspiracje i łatwe interakcje. Przede wszystkim wymaga od ludzi otwarcia, a to – jak pokazuje Geertz – jest już złożonym procesem. Różnorodność kulturowa wymaga zrozumienia własnej kultury, jak i chęci czy próby zrozumienia kultury obcej. Oznacza to pewien szczególny stan świadomości, w którym człowiek nie tylko jest nakierowany na to, co inne, ale również wrażliwy na wieloaspektowość otaczającego go świata. W postawie tej nie ma zamknięcia, które sprowadzałoby wszystko do jednego wymiaru własnej kultury, do jednego spektrum wartości i wzorców postępowania. Wielokulturowość może być zatem inspirująca, może pomóc budować nowe, niestandardowe modele postępowania, może wspomóc rozwój kultury, pod warunkiem że zostanie zachowana plastyczność świadomości człowieka, jego życiowych postaw. Plastyczność tę możemy jednak wypracować, uświadamiając sobie prosty fakt, że to, co wydaje nam się znajome i oczywiste, może wcale takim nie być. Zrozumienie, że **inność zaczyna się na granicy naszej skóry**, czy inaczej mówiąc: **tożsame i znajome kończy się na granicy naszego myślenia**, pozwala na dostrzeżenie różnic egzystencjalnych, społecznych, prywatnych potrzeb i pragnień. Takie spostrzeżenie może rozpocząć naukę inności, szacunku do tego, co

różnorodne, bowiem w tej odmienności kryje się tak naprawdę drugi człowiek. I nie jest ważne, czy przynależy etnicznie do tej samej grupy społecznej czy też do całkiem innej – ważne jest, że wraz z pojawieniem się w świecie wnosi nowe możliwości.

*

W świecie różnorodności potrzebne są odpowiednia polityka i budowanie instytucji wspierających zarówno tych, którzy od dawna identyfikują się z daną kulturą i zamieszkiwaną przestrzenią, jak i tych, którzy właśnie przybyli do nowej ojczyzny; tych, którzy mają poczucie przynależności do większej całości, narodu, społeczeństwa, jak i tych, którzy są lub czują się wkluczani, traktowani jako mniejszość. Oznacza to budowanie narzędzi prawnych pozwalających na integrację.

Postawy zamknięcia i ksenofobii są uwarunkowane przez niepewność i niezrozumienie innych, mitologizację ich obecności jako zagrażającej i zawłaszczającej „naszą” przestrzeń. Konflikty czy agresywne zachowanie ze strony imigrantów i uchodźców również mają swe przyczyny: w lęku o przyszłość, w niepewności, w braku godności, w poczuciu utraty praw i możliwości normalnego życia, w zaburzeniu poczucia norm i moralności w związku ze zderzeniem z nowymi, nieznanymi zasadami społecznymi. Dlatego potrzebne są edukacja i programy pozwalające ludziom na wzajemne relacje i zrozumienie. I jedna, i druga strona muszą nauczyć się żyć obok siebie, jak również nauczyć się siebie nawzajem⁴. Według mnie jest to imperatyw konieczny do realizowania stabilnego społeczeństwa. Aby prawa człowieka nie stały się fikcją, potrzebna jest realna polityka umożliwiająca migrantom, uchodźcom, ludziom wykluczonym społecznie inkluzję i przynależność, dostęp do pełnoprawnego obywatelstwa. Potrzebna jest też zmiana naszego nastawienia do Innych, pojawienie się szacunku i zrozumienia, chęci współpracy i dzielenia się kulturowymi doświadczeniami.

Funkcjonowanie społeczeństwa, jego struktura i wzajemne relacje wymagają kolejnego przepracowania, zbudowania programów, dzięki którym ludzie będą się wzajemnie poznawać. Ważne jest też dostrzeżenie i zrozumienie motywów rządzących migracjami, nierzadko zmuszających ludzi do ucieczki z ich kraju. Klęska ekologiczna, wojny, polityka prowadząca do wyniszczenia kraju to najczęstsze przyczyny uchodźstwa. Ludzie nie mogą pozostać na terenach objętych katastrofą ekologiczną, gdyż grozi im śmierć głodowa, nie mogą normalnie żyć na terenach objętych wojną i terrorem politycznym, gdyż grożą im śmierć, tortury, więzienia

4 Alexander Betts (2017) uświadamia w swoich książkach, że uchodźcy już podczas procedury uzyskania zgody na legalny pobyt w obozach dla uchodźców muszą być edukowani kulturowo. Aby integracja się powiodła, uchodźcy muszą dostać wsparcie psychologiczne, językowe a przede wszystkim kulturowe.

czy obozy. Należy sobie uświadomić, że imigranci i uchodźcy pojawiają się z całym bagażem traumy, nieszczęścia i niepewności, jakich doświadczyli w swoich ojczyznach. Fakt, że przynależą do innych kultur, a co za tym idzie – ich wartościowanie rzeczywistości jest odmienne, mają inne potrzeby i rozumienie świata niż mieszkańcy ich nowej ojczyzny (czy miejsca ucieczki), tworzy dodatkowe napięcia.

Will Kymlicka (1995) wskazuje na konstrukcję narodu jako złączenie struktur społecznych, norm, prawa, obyczajów, ale także języka czy przekonań. W sytuacji gdy te czynniki różnią się od siebie – w poszczególnych środowiskach etnicznych, społecznych – pojawia się ważne pytanie, w jaki sposób można budować jedność narodu z tych odmiennych elementów. Kymlicka z jednej strony uświadamia pewną umowność i arbitralność samej kultury i jej obyczajowości oraz budowanych na niej wspólnoty i narodu. Z drugiej strony mówi o ludziach, w których obowiązujący powszechnie język czy wzorce będą budzić sprzeciw lub poczucie marginalizacji. Społeczeństwo multikulturowe nie powinno o nich zapominać, nie powinno wykluczać mniejszości narodowych czy etnicznych. Dlatego Kymlicka jest za tym, aby pozwolić na kulturowanie specyfiki poszczególnych etniczności i wspierać swoiste cechy kulturowe różnych grup przy równoczesnym wypracowywaniu mechanizmów współpracy i wzajemnej kooperacji. To model, który można nazwać „**razem w różnorodności**”, rozwijający się w takich wspólnotach, w których dzieci chodzą razem do szkół z nauczaniem w języku urzędowym, a w weekend uczęszczają do szkół językowych swojej kultury. Więcej nawet, Kymlicka wskazuje na wagę takiego zrównoważonego rozwoju w szkołach państwowych, gdzie powinno być dopuszczone obchodzenie różnych świąt w zależności od religii uczęszczających do nich dzieci. W ten sposób z jednej strony dziecko nie zostaje brutalnie odcięte od swoich korzeni (Boże Narodzenie, Chanuka, ramadan czy jakiegokolwiek inne ważne święto dla poszczególnych kultur powinno być zaznaczone w przestrzeni szkoły). Pozwala to również dzieciom integrować się z różnymi kulturami – mały chrześcijanin, muzułmanin czy buddysta może tym samym zobaczyć, że obok jego wierzeń i przekonań pojawiają się inne, równie ważne i równie wartościowe. Dla Kymlicki to wspólne celebrowanie różnych świąt w jednej szkole staje się alfabetem późniejszego wspólnego życia w państwie obywatelskim, gdzie różnorodność nie jest egzotyką czy zagrożeniem, lecz normą.

Państwo „konstytuuje kontekst wyborów, w ramach którego jednostka rozwija poczucie swojej społecznej i grupowej tożsamości dostarczającej modeli życia, spośród których jednostka wybiera, czyniąc je swoimi własnymi” (Kymlicka 1995, 82–84)⁵. Państwo traktowane jest przez Kymlickę jako system instytucji, reguł

5 Tłum. Aut.

i praw pozwalających współobywatelom na tworzenie społeczeństwa. Pamiętając, że wielokulturowość jest czymś naturalnym (w każdym społeczeństwie znajdziemy w mniejszym lub większym stopniu koegzystencję różnych etniczności, a tym samym przedstawicieli różnych kultur), multikulturalizm staje się w tym kontekście polityczną, a później społeczną odpowiedzią na wielokulturowość. Państwo jako system prawa i instytucji ma zatem tworzyć formalny punkt odniesienia dla wielokulturowego społeczeństwa w formułowaniu wzajemnych mechanizmów istnienia.

Kymlicka nie zapomina o jeszcze jednym, bardzo ważnym aspekcie: sytuacji imigrantów przybyłych do nowego kraju. Współcześnie ten właśnie aspekt ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia dramatu, jaki rozgrywa się dookoła nas. Imigrant (a jeszcze bardziej uchodźca) często jest człowiekiem strauumatyzowanym. Jak pokazuje globalny raport głodu z 2014 r.: „Ponad dwa miliardy ludzi na świecie jest niedożywionych, 800 milionów głoduje” (Jeppesen 2014). Za tym idą choroby, skrócony okres życia, wysoka śmiertelność dzieci. Do tego należałoby się przywrzec konfliktom zbrojnym na świecie, od razu możemy wymienić: wojnę na Ukrainie, konflikty i wojny w Afryce Północnej (ciągłe walki w Libii i w Egipcie stanowią tylko dwa przykłady), walki w Sudanie, walki na Bliskim Wschodzie (krwawa wojna w Syrii, Jemenie) związane z pojawieniem się ISIS. Wymienione rejony są miejscami niezwykle wysokiego ryzyka, gdzie ludzie nie tylko mogą w każdej chwili stracić życie, aleczęsto są poddawani torturom, wcielani do armii, głodują, żyją w reżimie bezwzględnie decydującym o ich egzystencji i śmierci. Kraje te przestają być domem, a stają się polem bitwy i przestrzenią terroru, tym samym są miejscem, z którego się ucieka. Uchodźcy często właśnie w ucieczce znajdują jedyną możliwość przeżycia (własnego lub, co dla wielu ważniejsze, rodziny). Sama ucieczka nie rozwiązuje jednak problemów. Emigranci trafiają najpierw do obozów dla uchodźców. Wielu z nich spędza tam nieraz całe swoje życie – w prowizorycznie przygotowanej przestrzeni, w skupisku ludzi często im obcych, z niedostosowaną dla osób starych, schorowanych i dzieci infrastrukturą, bez odpowiednich lekarstw, bez wsparcia. Nierzadko obozy zamieniają się w upiorne „przechowalnie”, gdzie nikt nie przejmuje się sytuacją ludzi, dlatego głód, przemoc, strach, uprzedmiotowienie są ich codziennością. Dotarcie do nowej ojczyzny to nie koniec żmudnej drogi.

Wiek XXI postawił przed nami szczególne zadanie moralne: zrozumienie Innego, nadanie mu wymiaru etycznego. Emigrant, uchodźca, człowiek, który stracił swój dom, który stał się nomadą podróżującym przez bogaty zachodni świat, jest naszym wyzwaniem. Jeżeli zdołamy mu podołać, zdołamy również zbudować inkluzję i dialog, przewartościowanie obrazu Innego.

Bibliografia

- Appiah, K.A. 2008. *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, trans. J. Klimczyk. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Appadurai, A. 2009. *Strach przed mniejszościami. Esej z geografii strachu*, trans. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barber, B. 2005. *Imperium strachu*, trans. H. Jankowska, Warszawa: Muza.
- Betts, A. 2017. *Refuge: Rethinking Refugee Policy in a Changing World*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Betts, A. 2017. *Refugee Economies: Forced Displacement and Development*, Oxford, Oxford University Press.
- Braidotti, R. 2014. *Po człowieku*, trans. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz, C. 2006. *Zastane światło*, trans. Z. Pucek. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Jeppesen, H. *Globalny raport głodu 2014: Dwa miliardy ludzi na świecie jest niedożywionych*, trans. E. Stasik. <http://www.dw.com/pl/globalny-raport-g%C5%82odu-2014-dwa-miliardy-ludzi-na-%C5%9Bwiecie-jest-niedo%C5%BCywionych/a-17993765> [1.03.2016].
- Kuncewicz, P. 2005. *Legenda Europy*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Maalouf, A. 2001. *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, trans. K.J. Dąbrowska. Warszawa: Czytelnik.
- Said, E. 2018. *Orientalizm*, trans. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zys i S-ka.
- Scruton, R. 2003. *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, trans. T. Bieroń. Poznań: Zys i S-ka.
- Schmidt-Salomon, M. 2012. *Humanizm ewolucyjny. Dlaczego możliwe jest dobre życie w złym świecie*, trans. A. Lipiński. Słupsk: Wydawnictwo Dobra Książka.
- Sennett, R. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*, trans. G. Brzozowski, K. Osłowski. Warszawa: Wydawnictwo Muza.

Abstract

Other, a refugee – contemporary forms of strangeness

The present paper attempts to reveal who constitutes the group of excluded people in the contemporary world. Since within the Western culture one can witness a significant increase of hostility towards outlanders, i.e. refugees, in this paper I attempt to shed some light on the problem of otherness and thereby disclose the reasons for treating refugees as unwanted and malevolent

others. Through invoking the ideas of scholars such as Will Kymlicka, Aleksander Betts, Amin Maalouf, and Benjamin Barber, I reveal how the language of prejudice and a certain myth of otherness contribute to our way of thinking and our attitude towards exclusion. The reality of the contemporary world demands from us to understand the other, to build dialogue and create inclusion.

Keywords: the other, exclusion, stigmatization, refugee

Biogram / Biografic note

Joanna Hańderek – dr hab., prof. UJ, zainteresowana filozofią kultury i filozofią współczesności. Organizuje cykl wykładów i spotkań o wykluczeniu „Kultura wykluczenia?”. Pisze filozoficznego bloga.

Joanna Hańderek – PhD, prof. at the Jagiellonian University, interested in philosophy of culture and philosophy of modern times. Organizes meetings “Culture of Exclusion?”, writes a philosophical blog.

Stosunek do Innych w dzisiejszej Polsce. Cień Zagłady?¹

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1262>

 Andrzej Leder, Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Stosunek do Innego rzutuje i będzie rzutował na konkretne wybory i losy polskiego społeczeństwa. Podejmując dyskusję znanej uwagi J.T. Grossa, łączącej podejście do imigrantów z nieprzepracowanym problemem polskich „marginesów Zagłady”, autor próbuje umieścić ją w kontekście kwestii upodmiotowienia Polaków jako zbiorowości. Stawia tezę, że historycznie uwarunkowana, słaba umiejętność zbiorowego podejmowania odpowiedzialności za trudne sprawy w podobny sposób określa oba zagadnienia. Tak wzięcie odpowiedzialności za przeszłość, jak podjęcie jej za teraźniejsze wybory, wymaga bowiem takiej zbiorowej umiejętności. Słabość w tej sferze ogranicza samą możliwość praktykowania zalecanej przez Jacques’a Derridę „gość-inności”.

Słowa kluczowe: uchodźcy, Zagłada, gościnność, zbiorowa odpowiedzialność, J.T. Gross, J. Derrida, Z. Ginsburg-Ginczanka

Czy tym jest gościnność? Czy nie jest ona raczej otwarciem się na nawiedzenie, na przybycie innego, który nie jest ani zaproszony, ani oczekiwany i który rozpakuje się, zanim przygotuję dla niego jakąkolwiek strukturę przyjęcia?

Jacques Derrida

Stosunek do Innych jest jednym z fundamentalnych problemów współczesnego polskiego społeczeństwa. Jest przede wszystkim problemem etycznym. Ale nie dotyczy tylko tej sfery. Albo raczej: o tyle, o ile ramy etyczne, w których pewne społeczeństwo się porusza, określają jego podstawowe zachowania w wielu zupełnie praktycznych dziedzinach, stosunek do Innego² rzutuje i będzie rzutował na konkretne wybory

1 Duże fragmenty tego tekstu znajdują się w publikacji związanej z odbytą w 2016 r. konferencją na temat poezji Zuzanny Ginczanki, która ukaże się pod redakcją Agaty Araszkiewicz.

2 Słowo Inny zapisuję wielką literą, gdy odwołuje się do rozumienia wprowadzonego w filozofii przez Emmanuela Levinasa (1998; 2000). Gdy zapisane małą literą, oznacza rozumienie potoczne.

i losy polskiego społeczeństwa. Już choćby, kluczowy dla rozwoju ekonomicznego, problem „rąk do pracy”. Pokazuje on, jak stosunek do potencjalnych przybyszy będzie określał zdolności rozwojowe Polski. Niechęć i pogarda do imigrantów, nie mówiąc już o otwartej przemocy wobec części z nich, będą powodowały marnotrawienie ogromnego potencjału, jakim dla każdego społeczeństwa są przybywający zdolni, zmotywowani i często młodzi ludzie. Syryjscy inżynierowie i ukraińskie pielęgniarki uciekną na zachód i północ, jeśli będą mieli poczucie, że traktuje się ich z pogardą i agresją. Albo że wilcze spojrzenie większości mierzy ich z nieposkromioną chciwością.

Jeśli więc gorzkie podsumowanie Zuzanny Ginczanki, podsumowanie stosunku większości do mniejszości w czasie okupacji: „Niech więc rzeczy żydowskie twoja dłoń wyszpera/ Chominowo, lwowianko, dzielna żono szpicla” (Ginczanka 2017, 168) nie zostanie świadomie przyjęte i przemyślane, Polacy nie wybrną z uwikłania we własną małość.

Połączenie tych dwóch tropów – przybywających, niechcianych uchodźców i zdradzanych, niechcianych Żydów – nasuwa oczywiście znana uwaga Jana Tomasza Grossa (2015), mówiąca o tym, że brak rozliczenia moralnego z doświadczenia udziału w Zagładzie determinuje stosunek polskiego społeczeństwa do uchodźców z Syrii. (Nie)pamięć własnej bezwzględności w stosunku do ludzi uciekających kiedyś przed gazem, który miał ich zabić, rzutuje bezpośrednio na bezwzględność w stosunku do tych dzisiejszych, również uciekających przed gazowaniem, przed bombami i pociskami rozrywającymi ich ciała. Tłumaczeniem miałby być znowu strach; wtedy strach przed niemiecką represją, dziś – przed terrorystycznym zagrożeniem. Ale w tle jest pogarda, pogarda wobec słabych, tych w mniejszości, różnych od nas.

W tym właśnie momencie rozpoczyna się moja dyskusja zagadnienia. Sądzę bowiem, że nie tyle (nie)pamięć własnego udziału w Zagładzie jest przyczyną dzisiejszej postawy wielu, większości, Polaków wobec uchodźców, ile oba te zjawiska mają wspólną, głębszą przyczynę. Tą przyczyną jest brak upodmiotowienia Polaków jako zbiorowości. Co oznacza również, że nieobecna jest tutaj zdolność do podjęcia wspólnej odpowiedzialności za trudne decyzje. Za takie decyzje, w których dobro okupione będzie jakimś ciężarem, jakimś kosztem, jakąś niewygodą. I w których trzeba ważyć potencjalne złe konsekwencje dobrych aktów. A przecież, jak przenikliwie zauważa Jacques Derrida, „sytuacje czystej gościnności zawierają (...) wewnętrzną tragedię” (Derrida 2004, 257). Problem w tym, że większość poważnych decyzji ma właśnie taki charakter. Decyzje podejmowane bez tej świadomości, nawet jeśli pociągają dramatyczne skutki, pozostają niepoważne.

Trudność i moralny ciężar obu zagadnień, o których mówimy, wiąże się z ich nieodwracalnym charakterem. Są nieodwracalnie obecne w naszym świecie, nie możemy tego zmienić, musimy się do nich tak czy inaczej odnieść. Choćby udając, że ich nie ma, tworząc lukę naszej bierności w świecie nabrzmiewającym wezwaniem. To zresztą właśnie powoduje, że niosą ze sobą wyzwanie tragiczne; jak Edyp od Tejrezjasza odwracamy od nich wzrok, ale nieuchronnie czeka nas „rozpoznanie” (w sensie *Poetyki* Arystotelesa), albo, mówiąc bardziej współcześnie: „przebudzenie”³. Możemy więc je widzieć lub nie, możemy zamykać oczy, odwracać głowę, chować za siebie ręce – tak czy inaczej ich obecność określa nas w naszej istocie. „Podmiotowość jest [przecież – AL] ustrukturuwana **jako inny w Toż-samym**” (Levinas 2000, 46).

Uchodźcy z objętego wojnami Maghrebu i Lewantu nieuchronnie przybywają w ogromnej liczbie. Dopóki tam trwa wojna, będą przybywać, bo człowiek w obliczu wojny szuka schronienia, nawet jeśli schronienie jest za morzem i wie, że nie jest mile widziany. Wielu innych ciągnie do Europy z obszarów głodującej Afryki, degradującej się Azji Środkowej, uciekają przed nędzą i przed opresją miejscowych tyranów i nie zniechęca ich nawet śmiertelnie trudna droga. Bogate i w miarę uporządkowane kraje Europy, również Polska, będą musiały radzić sobie z coraz gęstszą obecnością tych ludzi, którzy przenikają przez lepiej lub gorzej strzeżone granice. Nawet budowa muru i założenie na nim drutów kolczastych ich nie powstrzyma.

Gdy zaś przybędą, szukają środków do życia, podejmują pracę, ale też tworzą społeczności, praktykują swoje obyczaje i religię. To również nieuchronne. Czasem te obyczaje wydają nam się przejrzyste, czasem zaczynają nas uwierać. To się dzieje i będzie się dziać. Kolorowe twarze, skośne oczy, kebaby i hummusy, hidżaby i burki, słowa i melodie, to wszystko powoli, ale nieuchronnie zmienia nasz świat, szczególnie świat dużych miast. Widać to na co dzień, również w Warszawie.

Derrida postuluje: „jest tylko taka czysta gościnność, w której przyjmuję nie zaproszonego gościa, ale nieoczekiwanego przybysza, takiego, który w pewnej mierze wtargnie do mnie, zanim zdążę się przygotować” (260). Mówi coś więcej: „przecież ten, kogo przyjmuję, może być gwałciicielem, mordercą, może wprowadzić nieporządek do mojego domu: taka ewentualność też nie może być wykluczona” (Derrida 2004, 258).

Część z przybyłych przynosi więc ze sobą swoją wojnę i zaczyna ją toczyć. U nas i z nami. Bowiem nie można sąsiadować z wojną, przyglądać się jej – tak jak to robimy – i nie zostać przez nią obryzganym. Nie da się chronicznej wojny utrzymać daleko od naszego świata. Można zmniejszać i ograniczać skalę tego zjawiska, jakim jest przenikanie wojny do naszych miast, ale nie da się całkowicie go powstrzymać.

3 „(...) przebudzenie musi rozpoczynać każdą prezentację historyczną; owszem, ta właściwie nie może traktować o niczym innym” (Benjamin 2003, 511).

Szczególnie, że podjęcie wojny przeciw społeczeństwu gospodarzy przez przedstawicieli mniejszości często wiąże się z poczuciem upokorzenia i podrzędnym miejscem, które przybyszym i ich dzieciom oferują Europejczycy.

Trzeba więc widzieć, że przyjmowanie uchodźców i imigrantów, obowiązek moralny, przyniesie dobro – zaangażowanie wielu z nich w nasze życie i wdzięczność – ale też zmieni nasz świat, a zmiany te mogą często być trudne i niechciane. Są jednak nieuchronne.

Inny charakter ma nieodwołalność tego, co przychodzi z przeszłości. Wydarzenie Zagłady nie powinno się zdarzyć, ale się zdarzyło i musimy z nim żyć. Żyć z ciężarem okrucieństw i zaniechań, indywidualnych decyzji i zbiorowych przemilczeń, całej tej hipoteki win, którą dziś próbuje się zagadać. Uznanie tamtej przeszłości byłoby trudne, odbierałoby blask polerowanej usilnie polskiej postaci, owemu Kmicicowi, którego każdy z nas w sobie ma hodować. Ale uznanie jej jest konieczne i, powtórzę, nieuchronne. Bo przeszłości nie da się zmienić; to, co się stało, jest nieodwracalne, można tylko zmienić swój do tego stosunek, podejmując próbę winy i wstydu. Albo zamykać oczy i lukrować przeszłość.

*

Z góry muszę zaznaczyć, że nie piszę o indywidualnym poczuciu odpowiedzialności. Z tym Polacy radzą sobie tak jak inni; niektórzy lepiej, niektórzy gorzej. Jednak każda wspólnota musi czasem brać odpowiedzialność zbiorową, jako jeden podmiot. Podejmować decyzje, które będą rzutować na jej przyszłość albo uznawać swoje czyny z przeszłości i przyjmować na siebie ich konsekwencje. Otóż w takich sytuacjach dający się w Polsce słyszeć głos przechodzi zwykle w lament: „nie my, nie my, my niewinni!”.

Ten głos był już słyszalny od dawna w sprawie uchodźców: „to nie nasz problem, nie jesteśmy niczemu winni, niech inni to rozwiążą, to oni mieli kolonie i polityczną poprawność...”. I pomrukiwania: „chcą nas w to wrobić, a my nie, nie damy się!”. Istna retoryka braci Kiemliczów, z ich „niegodniemy...” w obliczu obrony Jasnej Góry. Ten sposób myślenia jest na tyle powszechny, że łączy liberalną stronę sporu politycznego w Polsce ze stroną konserwatywną i narodową. Tylko młoda lewica wyłamuje się z tego chóru.

Jeśli zadać sobie pytanie, jaki podmiot mówi w ten sposób, odpowiedź jest jasna. To retoryka podmiotu, który czuje się słaby. Podmiotu, który boi się nadużycia i obciążenia winą. To retoryka społeczeństw, które przez długi czas były pozbawione politycznej suwerenności; sprawczości w swoich zbiorowych sprawach.

Zatrzymajmy się, sprawa odpowiedzialności rozumianej w wymiarze zbiorowym i jej związku z polityczną suwerennością wymaga bowiem omówienia. Otóż każdy podmiot, również ten zbiorowy, dla rozwoju poczucia odpowiedzialności musi być wolny. W teorii politycznej ta wolność to suwerenność. Oznacza to, że w sprawach ważnych umie podjąć decyzję i ma środki, by ją zrealizować. Więcej jednak, oznacza to, że podmiot zbiorowy posiada ten rodzaj krytycznej samoświadomości – albo inaczej: swobody obiegu informacji pomiędzy wewnętrznymi instancjami – który pozwala przedstawić sobie realne konsekwencje podjętych decyzji, by później je ocenić. Dla zbiorowości o charakterze państwa taką decyzją jest np. kwestia zakresu obywatelstwa – kto jest, a kto nie jest obywatelem, jak obywatelem można zostać, jak obywatelstwo można stracić...

Żeby wspólnota mogła więc stawać się odpowiedzialna, musi mieć instytucje i praktyki, które pozwalają uzgodnić – a czasem narzucić – w ważnych sprawach poglądy, musi mieć „urządzenia” (w sensie Deleuze’a) (Herer 2006, 11), które te decyzje potrafią zamienić w działanie, musi mieć wreszcie taki rodzaj wewnętrznego obiegu informacji, który te działania i ich skutki potrafi odzwierciedlić. Musi mieć coś jeszcze: poczucie, dotyczące co najmniej dużych grup obywateli, że identyfikują się z tymi wszystkimi instytucjami, praktykami i „urządzeniami” oraz mają na nie wpływ. Że są częścią tej samej podmiotowości.

Tego wszystkiego pozbawione są wspólnoty zniewolone. Właściwie każdy etap tego skomplikowanego procesu, jakim jest podmiotowość, przebiega dla nich w sposób niesprzyjający wzrastaniu poczucia odpowiedzialności. Decyzje ich dotyczące podejmowane są w sposób całkowicie dla nich nieprzejrzysty, często wbrew poglądom, potrzebom i interesom większości ich członków. Wdrażane są zaś w sposób pełen nadużyć, bez najmniejszego szacunku dla poszczególnych osób i grup. Wspólnoty takie rzadko też mają szansę na rzeczową analizę konsekwencji tego, co wskutek takich wydarzeń im się zdarzyło. Najczęściej za kłopoty – a kłopoty są zawsze – obwiniane są one same, w postaci swoich mniej lub bardziej przypadkowo wybranych przedstawicieli. Za obwinieniem nieuchronnie zaś idzie represja.

Podstawową reakcją na wszelkie sytuacje trudne jest więc próba chronienia się i ucieczki od przewidywanego obwinienia. Mieszanka uników, usprawiedliwień i agresywnych, „wyprzedzających” oskarżeń tworzy język tej reakcji i tej postawy. Wiąże się z nią fundamentalna nieufność, a często też, gdy jest po temu okazja, mściwa bezwzględność.

Taki sposób reagowania może rozwijać się we wspólnotach pozbawionych suwerenności państwowej, ale też w takich, które są mniejszościami uciskanymi przez hegemoniczną większość, czy w takich, które podlegają opresji o charakterze klasowym. Szczególnie gdy funkcjonują w warunkach skrajnego wyzysku.

Tradycyjna polska historiografia wiązała to zjawisko – ucieczkę od politycznej odpowiedzialności – z okresem zaborów. Gdy narody zachodniej Europy kształtowały nowoczesne państwowości, polskie społeczeństwo zmagало się z presją państw zaborczych, a przez to odrzucało instytucjonalny porządek, z nowoczesną państwowością związany. Jeszcze częściej – i powiedziałbym, że rytualnie – historycy i badacze nauk społecznych wiążą ten rys polskiego charakteru z dziedzictwem okresu Polski Ludowej. Słynny *homo sovieticus* miał być efektem ustroju, w którym obywatele, pozbawieni przez partyjną nomenklaturę wpływu na swój własny los, nie potrafili czuć się odpowiedzialni.

Zadziwiająco rzadko wspomina się o trzystuletnim dziedzictwie pańszczyzny. O „wewnętrznej kolonizacji”, której I Rzeczpospolita poddała ogromną większość swoich mieszkańców⁴. O tym, jak ukształtowani w ten sposób ludzie dopiero w połowie XIX w. stali się wolni. Z jakim trudem wychodzili z nędzy i jak długo obyczaj ukształtowany w relacji pan–poddany determinował wszystkie społeczne zachowania (Leder 2016). Jak wreszcie cechy te, przeniesione przez XIX w., wiek zaborów, znakomicie współgrały z sowieckim modelem ustrojowym.

Zapomina się też o tradycji szlacheckiej rebelii, mającej zawsze ograniczać wpływ władzy centralnej, ale w ten sposób uniemożliwiającej tworzenie wspólnej podmiotowości.

Zupełnie inaczej rozwijał się model zbiorowej odpowiedzialności w kilku wspólnotach Zachodu, które najwcześniej ukształtowały nowoczesny model suwerenności politycznej, oparty na polityce masowej⁵. Model mniej lub bardziej skutecznie włączający obywateli we wspólną podmiotowość.

Zapisuję: w kilku wspólnotach, bo w gruncie rzeczy wydaje się, że jest to model unikalny, mniejszościowy. Dotyczy Francji, Anglii, Niemiec, USA i może kilku krajów bezpośrednio z nimi związanych, choćby przez Wspólnotę Europejską. A jednak jest to model mający ogromny wpływ na rzeczywistość polityczną w skali globalnej. Dotyczy bowiem wspólnot – jak na razie – hegemonicznych⁶ dla dyskursu i narracji, którymi posługuje się większość. I choć żyjemy w okresie fundamentalnych

4 Ostatnio pojawia się coraz więcej omówień tego okresu (cf. Sowa 2011).

5 Znakomitym źródłem jest tu np. historia III Republiki Francuskiej przedstawiona przez Maurice'a Agulhona (1990a).

6 Hegemonicznych w sensie Chantal Mouffe i Ernesto Laclau'a (2007), odwołujących się do terminu Gramsciego.

przesunięć tej tektoniki i związanej z nimi kontestacji dotychczasowej hegemonii, to nadal perspektywy tworzone w krajach Zachodu określają normy dla całego świata.

W drugiej połowie XX stulecia zdolność do wzięcia etycznej odpowiedzialności za swoje winy, za swoje przeszłe zbrodnie stała się kamieniem probierczym dojrzałości instytucjonalnej społeczeństw. Zaczęło się od Niemiec na początku lat 60., w związku z procesem Eichmanna i następującymi zaraz potem procesami frankfurckimi, w których sądzeni byli strażnicy z Auschwitz (cf. Arendt 2006). We Francji w tym samym okresie doszło do głębokiego kryzysu moralnego związanego z konsekwencjami wojny w Algierii, ujawnieniem stosowanych tam tortur i masowych represji (Agulhon 1990b, 300 i n.). W USA ruch praw człowieka kontestował dotychczasowy oparty na segregacji porządek. Dynamikę tego procesu wzmacniała, a może określała ją, młodzieżowa rewolta przełomu lat 60. i 70., określona przez ideały lewicy.

W dominującej narracji elit, które ukształtowały się w ruchu zmian kulturowych tego okresu pojawiła się nowa miara instytucjonalnej dojrzałości społeczeństw i państw: **duma z tego, że jest się zdolnym do wstydu**. Oznacza to, że jest się zdolnym do tego, żeby stanąć twarzą w twarz ze swoją winą. Społeczeństwa i politycy, którzy tego nie potrafili, oceniani byli jako „niedojrzały”. Taka krytyka spotykała wielokrotnie Turcję za to, że nie chciała zmierzyć się z rzezią Ormian, do której doszło w czasie pierwszej wojny światowej.

Z punktu widzenia „reszty świata” problemem okazało się to, że dyskurs ów ukształtował się w najbogatszych społeczeństwach świata. Tych właśnie, które w końcówce XX w. najbardziej skorzystały na globalizacji. Utworzyły one wówczas szczególnie konglomerat łączący – w duchu Friedricha von Hayeka, poprzez ideę praw człowieka i obronę indywidualnej wolności – narrację moralnej odpowiedzialności wspólnot i ekonomicznej racjonalności społeczeństw, też zresztą łączonej z odpowiedzialnością. Krótko mówiąc: jeśli jesteś dość odpowiedzialny, by wziąć na siebie swoje dawne winy, zapewne również będziesz spłacał swoje długi. Przenikliwie pisze o tym David Graeber (2017).

W ten sposób etyczna zasada odpowiedzialności utraciła dziewictwo.

Co więcej, dyskurs ten stał się znamiem dominującego wówczas sojuszu neoliberalnej władzy finansowej i liberalnej „klasy kreatywnej”. Nawet w obrębie najsilniejszych społeczeństw Zachodu grupy pozostawione przez ten sojusz na marginesie po cichu kontestowały jego założenia. Co dopiero te, które będąc poza tym klubem najbogatszych państw, musiały się do niego dostosować, jeśli chciały zostać doń przyjęte, jak np. państwa Europy wschodniej, w 1989 r. wychodzące zza żelaznej kurtyny.

Gdy rozpoczął się kryzys 2008 r., wszystkie te grupy i społeczeństwa, często poddane brutalnym przemianom związanym z globalizacją, zareagowały otwartym odrzuceniem tego konglomeratu. Odrzuceniu neoliberalnej racjonalności ekonomicznej coraz częściej towarzyszyło – i towarzyszy – jednak kwestionowanie liberalnej w duchu doktryny praw człowieka i wymogu, by dźwigać ciężar odpowiedzialności za swoje dawne winy. Tak jak w Polsce, wymóg tego rodzaju odpowiedzialności przestał być – co najmniej w dyskursie części polityków – okazją do doświadczenia dumy ze swej etycznej odwagi, stał się domniemanym pretekstem do moralnego niewolenia polskiego społeczeństwa.

Wielkie odłamy wspólnoty poszły za tym głosem. Odruch „ucieczki od odpowiedzialności”, poczucie, że ktoś nas chce w coś zrobić, pulsujące poczucie krzywdy, wszystko to złożyło się na tępe „nie, bo nie”, wyraz oporu, zaprzeczenia i obwiniania innych; co nazwane zostało „wstawaniem z kolan”. Wraz z tym „wstawaniem” zapomniano, że winy i zobowiązania pozostają nieodwracalne. I idą przed nami, niezależnie od tego, jak bardzo byśmy im zaprzeczali.

*

Różnica w postawach etycznych, w sposobie odnoszenia się do Innego, przecinając się z kwestią asymetrii sił, tworzy dziś całkowicie wykluczające się dyskursy. Ci, którzy nauczyli się być dumni ze swego wstydu, stają naprzeciwko tych, którzy tego rodzaju postawę traktują jako upokorzenie. Jak dwa plemiona, które gromadzą się wokół swoich totemów, jedni wpatrują się w wizerunki **pierwotnych scen** chwały, inni – w **pierwotne sceny** mordu. Nie ma zapośredniczenia, a to oznacza, że nie może być porozumienia.

Skąd to nieprzejednanie? Znikło bowiem zapośredniczenie przez przyszłość.

Znikło ono gdzieś w latach 80. XX stulecia. Rozpoznanie w połowie lat 70. zbrodni stalinowskiego komunizmu, związane z opublikowaniem na Zachodzie i ogromnym zasięgiem oddziaływania *Archipelagu Gułag* Aleksandra Sołżenicyna, a potem echem, jakie wywołała wiedza o polach śmierci w Kambodży czerwonych Khmerów, skompromitowało przyszłość. A w każdym razie spowodowało, że głoszenie ideału przyszłego braterstwa równych i wolnych ludzi jawiło się jako co najmniej podejrzane, jeśli nie po prostu groźne. Im więcej miejsca w wyobraźni zajmowały przeszłe zbrodnie, tym mniej pozostawało na wizje przyszłości. Samo głoszenie utopijnych wizji zostało objęte moralną anatemią. Nie wolno bowiem przecież snuć wizji przyszłości w miejscu, gdzie nie wystygły jeszcze prochy umarłych.

Ten klimat uwarunkował znany „zwrot pamięciowy”, który zdominował teorię humanistyczną w latach 80. Jeden z kluczowych dla tego zwrotu myślicieli, Pierre Nora, ostrzegał jednak, że pamiętanie może stać się nieruchomą topografią wzajemnych resentymentów: „rewindykowanie pamięci jest w swej zasadzie wołaniem o sprawiedliwość. W swych skutkach stawało się często wezwaniem do mordu” (Nora 2001, 43). Tożsamości, opierając się na genealogiach, zawieszono są w beczasowej terażniejszości, z której nie mogą się wyrwać w żadnym ruchu rozwojowym. Pozbawione przyszłości, mogą tylko odnosić się do innych tożsamości, równie nieruchomo pozycjonowanych. Zasoby pamięci stają się arsenałem dumy, obu jej rodzajów: zarówno tej dumnej z przeżywania wstydu, jak i tej owego przeżycia pozbawionej.

W Polsce myślenie przyszłości nie jest łatwe. Tożsamość określona przede wszystkim przez pamięć krzywd, które narodowi szlacheckiemu wyrządzili obcy, przez fantazje o chwale tego narodu w zamierzchłej przeszłości ma skłonność do budowania się przez wyobrażenie rekonstrukcji, powrotu, odradzania czegoś dawno straconego. Epopeja emancypacyjna, mierząca ku przyszłej, a nie przeszłej wielkości, nie została opowiedziana. Między innymi dlatego tak trudno dostrzec innych jako członków przyszłej wspólnoty. By było to możliwe, nie wystarczy zmiana aktualnej koniunktury politycznej. Musi się zmienić dużo więcej, musi się zmienić podstawowa topografia naszej wyobraźni.

Bibliografia

- Agulhon, M. 1990a. *La République*, t. 1: 1880–1932. Paris: Hachette.
- Agulhon, M. 1990b. *La République*, t. 2: 1932 à nos jours. Paris: Hachette.
- Arendt, H. 2006. „Kilka zagadnień filozofii moralnej”. In eadem, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, trans. W. Madej, M. Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Benjamin, W. 2003. *Pasaże*, trans. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Derrida, J. 2004. „Gościnność nieskończona”, trans. P. Mościcki. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3: 257–61.
- Ginczanka, Z. *Non omnis moriar...*, [in:] eadem, *Mądrość jak rozkosz. Wiersze wybrane*, ed. A. Araszkiewicz, Warszawa, Czuły Barbarzyńca Press 2017, s. 168.
- Graeber, D. 2017. *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, trans. B. Kuźniarz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Gross, J.T. 2015. „Wschodnioeuropejski kryzys wstydu”. *Krytyka Polityczna*, 17 września, 2015. <http://krytykapolityczna.pl/kraj/wschodnioeuropejski-kryzys-wstydu/2015/> [26.02.2019].

- Herer, M. 2006. *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Mouffe, Ch., E. Laclau. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, trans. S. Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Nora, P. 2001. „Czas pamięci”, trans. W. Dłuski. *Res Publica Nowa* 7: 134–41.
- Leder, A. 2016. „Relacja folwarczna”. *Krytyka Polityczna*, 24 grudnia, 2016. <http://krytykapolityczna.pl/kraj/leder-relacja-folwarczna/> [25.02.2019].
- Levinas, E. 1998. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*. trans. M. Kowalska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998
- Levinas, E. 2000. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, trans. P. Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sowa, J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Abstract

The attitude towards the Other in Poland today. The shadow of Holocaust?

The attitude towards the Other determines and will determine important choices and - more generally - the fate of the Polish society. The author refers to the discussion initiated by Jan Tomasz Gross, when he proposed that the ambiguity of Poles towards immigrants has a direct link with the problems of Shoa, not worked through in Poland. The author's standpoint is that the difficulty to recognize the truth about the past and the contemporary reluctance to face the refugee issue both have the same roots. For historical reasons, Poles as a community did not develop a strong agency, a capacity to assume responsibility for difficult challenges. This weakness makes difficult the practice of hospitality in the sense recommended by Jacques Derrida.

Keywords: Refugees, Shoa, hospitality, collective responsibility, J.T. Gross, J. Derrida, Z. Ginsburg-Ginczanka

Biogram / Biografic note

Andrzej Leder – dr hab., prof. w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, psychoterapeuta, wykładowca w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Autor wielu książek, ostatnio *Był kiedyś postmodernizm*.

Andrzej Leder – PhD, Professor in the Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, psychotherapist, professor at the Graduate School for Social Research (PAS). Author of many books, recently *Był kiedyś postmodernizm* [Once there was postmodernism].

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. Upprzedmiotowanie 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 nieznaną drogę, 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 społeczeństwo, 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”. Przeciętą indywidualną 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 doświadczenie 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 dostrzegał – 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 wyrażeń, 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.

Marański uniwersalizm. Benjamin, Derrida i Buck-Morss o kondycji uniwersalnego wygnania¹

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1264>

Agata Bielik-Robson, Instytut Filozofii i Socjologii PAN
Piotr Sadzik (tłum.)

Esej ten kreśli nową strategię uniwersalizacji historii, która wyłania się z analizy żydowskiej praktyki filozofowania w erze nowożytnej. Nazywam ją „strategią marańską”, budując analogię między sytuacją *conversos*, którzy zostali zmuszeni do przyjęcia chrześcijaństwa, przechowując przy tym judaizm „utajony”, a filozoficzną interwencją nowoczesnych myślicieli żydowskich, którzy wkroczyli w idiom zachodniej filozofii, jednocześnie nasycając go motywami wywiedzionymi z ich „partykularnego” kontekstu: nie po to jednak, by podważyć perspektywę uniwersalistyczną, lecz po to, by ją przekształcić. Dla Waltera Benjamina i Jacques’a Derridy właściwy uniwersalizm okazuje się równoznaczny z „zadaniem tłumacza”: projektem sklejanego rozbitej całości od środka, horyzontalnie, przez wysiłek wielojęzyczności, czyli bez przyjmowania wyniosłej pozycji ogólnego metajęzyka, który mógłby uzurpować pozycję hegemonu.

Słowa kluczowe: Jacques Derrida, język, Susan Buck-Morss, przekład, historia uniwersalna, uniwersalizm, Walter Benjamin.

*And God scattered them –
Through the cities of Medes, beside the waters of Babylon...
And God looked and saw the Hebrews,
Citizens of the great cities,
Talking Hebrew in every language under the sun.

Like Solomon,
I have married and married the speeches of strangers.*

Charles Reznikoff, *Jerusalem the Golden*²

1 Tekst napisany w ramach projektu NCN Opus 13 „Fenomen maranizmu: żydowska «tradycja ukryta» i nowoczesność”, zarejestrowanym w systemie OSF pod numerem 2017/25/B/H52/02901.

2 „I Bóg ich rozproszył –/ poprzez miasta Medesu, poza rzeki Babilonu.../ I Bóg spojrział i zobaczył Hebrajczyków,/ Obywateli wielkich miast,/ Jak mówili po hebrajsku we wszystkich językach pod słońcem... Jak Salomon, wżeniałem się w mowy obcych” (Reznikoff, Cooney 2005, 113). Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady z literatury obcej pochodzą od autorki.

W eseju chciałabym zarysować nową strategię uniwersalizacji historii, która wyłania się z analizy żydowskiej praktyki filozoficznej w nowożytności. Nazywam ją „strategią marańską” i opisuję ją, budując analogię między religijnymi praktykami późnośredniowiecznych Żydów sefardyjskich, którzy zostali zmuszeni do przyjęcia chrześcijaństwa, przechowując przy tym judaizm „utajony”, a filozoficzną interwencją nowoczesnych myślicieli żydowskich, którzy wkroczyli w idiom zachodniej filozofii, jednocześnie nasycając go motywami wywiedzionymi z ich „partykularnego” kontekstu (cf. Bielik-Robson 2014). Wbrew temu, co uparcie twierdzą antysemita, to sekretne przenikanie języka filozoficznego wątkami tradycji ukrytej nie odbywało się w imię zniszczenia perspektywy uniwersalistycznej, lecz w celu jej przekształcenia. Dla ostatnich spadkobierców tej marańskiej linii, Waltera Benjamina i Jacques’a Derridy, właściwy uniwersalizm okazuje się równoznaczny z postbabelelicznym projektem sklejanego rozbitej całości od środka, **horyzontalnie**, przez wysiłek wielojęzyczności, czyli bez przyjmowania wyniosłej pozycji ogólnego metajęzyka, który mógłby uzurpować pozycję hegemonu. Tej marańskiej strategii alternatywnej uniwersalizacji przyjrze się również od strony nowego uniwersalizmu historycznego, rozwiniętego przez Susan Buck-Morss w jej inspirowanej Benjaminem krytycznej odpowiedzi na postmodernistyczną fragmentację tożsamości i tradycji. W mojej interpretacji strategia marańska antycypuje ideę nowego uniwersalizmu *avant la lettre*. Zamiast pozwolić żydowskiemu dziedzictwu na rozpuszczenie się w pozornie uniwersalnej abstrakcji filozoficznej, strategia ta ma na celu uczynić je uniwersalnym na modłę – jak nazywa go Buck-Morss – „otwartego dostępu”, który upowszechnia poszczególne tradycje oddolnie, wynajdując i wzmacniając w nich tendencje dążące do przekraczania granic i wzajemnego przekładu.

Zadanie tłumacza

Na czym polegałaby zatem „chęć bycia maranem”, którą Héléne Cixous (2007, 55) przypisuje Derridzie? Jednym z jej wymiarów jest bez wątpienia pragnienie uniwersalizacji własnego przekazu; pragnienie, za którym ukrywa się obawa, że jeśli przekaz ten będzie wyrażony w sposób zbyt „tożsamościowy”, natychmiast zostanie on oskarżony o partykularyzm, wykluczający z właściwej „konwersacji ludzkości”. Wydawałoby się, że po krytyce, jakiej poddano dawną szkołę uniwersalizmu, opierającego się zarazem na stałej substancji (naturze ludzkiej) i równie stałych procedurach formalnych (rozumie ludzkim), chęć ta – wykonanie gestu uniwersalizacji jako zadania i jako horyzontu-celu własnej praktyki językowej – powinna jawić się jako stanowisko niekontrowersyjne. Nic jednak dalszego od prawdy. W istocie apel

o uniwersalizację dynamiczną, opartą na pragnieniu komunikacji, która zastąpiła by dawną teorię uniwersalizacji statycznej, opartej na rzekomych powszechnych ludzkiej natury, jest wciąż aktualny – choćby dlatego, że nieustannie kwestionowany. Wystarczy rzut oka na jeden fragment ze Slavoj Żižka (2006, 28), żeby przekonać się, że „żydowska interwencja” we współczesnej humanistyce, przeważnie łączona z nazwiskami Levinasa i Derridy, została po raz kolejny odrzucona właśnie ze względu na brak właściwie pojętego uniwersalizmu. Pisząc o problematycznej obecności tematyki religijnej w dzisiejszej akademii, która podobno nie sprzyja chrześcijaństwu, faworyzując za to albo pogaństwo albo judaizm, Żižek zauważa: „W obrębie tego schematu zawieszony wiary dozwolone są dwie, tzw. **postsekularne**, opcje: pozwala się komuś albo słać bogactwo politeistycznych przednowoczesnych religii przygniecionych potem judeochrześcijańską, patriarchalną spuścizną, albo też tkwić przy wyjątkowości dziedzictwa żydowskiego, przy jego wierności wobec spotkania z radykalną Innością, w kontraście wobec chrześcijaństwa” (2006, 28). Według Żižka żydowski projekt dekonstrukcyjny, przedsięwzięty przez duet Levinasa i Derridy, doprowadził do ustanowienia **hegemonii partykularyzmu** – quasi-mistycznego wsłuchiwanie się w nieskończone rozproszenie głosów napływających z wezwań niezliczonej pojedynczych Innych – kosztem starego, dobrego, ortodoksyjnie chrześcijańskiego uniwersalizmu, który nigdy nie przywiązywał wagi do niczego mniej stałego niż wspólna natura ludzka, nieznająca *ani Żyda, ani Greka*. Żižek ubolewa nad tym pyrrusowym zwycięstwem, starając się przypomnieć Żydom, że lepiej było im z ich „kibucowym socjalizmem”, który był dobrą praktyką społeczną, niemającą – szczęśliwie – nic wspólnego z filozofowaniem. Kiedy bowiem podejmują się go myśliciele żydowscy, okazuje się ono szkodliwe, potencjalnie niszczycielskie, a nawet katastrofalne. Dlaczego? Ponieważ infiltrowane ono uniwersalistyczną formację zachodniej myśli swoją partykularną stronniczością, która przejawia się zarówno w zbyt zwracaniu uwagi na „życie pojedyncze” w jego cielesnej nieprzewidywalności pełnej „przygodnych parafernaliów”, jak również w gnostycko-anarchicznym lekceważeniu obiektywnego ducha ogólnych pojęć i instytucji, który wedle Żižka stanowi największe osiągnięcie cywilizacji chrześcijańskiej. Mówiąc wprost: Żydzi nigdy nie nauczyli się właściwego uniwersalizmu, dlatego do ich filozoficznej interwencji trzeba podchodzić z największą ostrożnością. Gdy zatem odrzuci się poprawność polityczną jako przejaw obeszwałniającej cenzury, blokującej awangardę filozoficznej spekulacji, odwieczne widmo żydowskiej niezdolności do myślenia w kluczu prawdziwie uniwersalnych pojęć filozoficznych powraca niezawodnie, jak bumerang.

W tej sytuacji prawdziwym wyzwaniem jest nie tyle ponowne przywołanie politycznej poprawności w wątpliwym geście samoobrony, ile otwarte stawienie czoła

Žiřkowi poprzez próbę przekonania go, że żydowski sposób myślenia nie jest wcale obcy duchowi uniwersalizmu, ale że negocjuje z nim w inny sposób: nie jako z gotową deklaracją uniwersalnej esencji, lecz jako z odbywającą się stale i niekończącą się praktyką, za którą stoi – nazwane tak przez Waltera Benjamina – „zadanie tłumacza”.

Dla Benjamina „żydowska filozofia” – lub „filozofia judaizmu” – jest w pierwszej kolejności problemem językowym: mówieniem jednym językiem z pomocą innego, przypadkiem równoczesnej dwujęzyczności (Scholem 2008, 138). Natychmiast przychodzi to na myśl kłopotliwe położenie marana: kondycję iberyjskich Żydów zmuszonych do przyjęcia chrześcijaństwa, którzy mimo to przechowali swoją sekretną żydowską wiarę, marański judaizm utajony, gdzie niewypowiedziany język hebrajski zaburzał, ale też przeświecał przez otwarcie wypowiedziany dialekt narzuconej „mowy obcych”, jaką w tym wypadku była religia chrześcijańska (patrz motto z Reznikoffa). Nie jest przypadkiem, że pierwsi żydowscy myśliciele, którzy wkroczyli do świata nowoczesnej myśli Zachodu, byli przeważnie z pochodzenia maranami: radykalnymi zwolennikami Szabetaja Cewiego, którzy ogłosili mesjańską rewolucję i masowo przechodząc na islam i chrześcijaństwo, opuścili żydowskie getta wschodniej i południowej Europy, by rozsiewać rewolucyjne wieści (co doprowadziło w końcu niektórych z nich do wzięcia aktywnego udziału w rewolucji francuskiej), ale także tak wybitnymi jednostkami jak Uriel da Costa, Isaac la Peyrère i *last but not least* Baruch Spinoza. Ostatni z tej wielkiej filozoficznej linii, Jacques Derrida (2009, 139), otwarcie przyznawał się do bycia „rodzajem marana francuskiej kultury katolickiej” – deklaracja ta naprowadziła go na szlaki „trzeciego języka” filozoficznego maranizmu, który nie tylko nie stara się rozplątać Joyce’owskiego pomieszania Żydogreka i Grekożyda, ale próbuje obrócić je na swoją korzyść.

Benjamin, który również umieszcza siebie na marańskiej linii, pragnie podkreślić szczególny charakter **wszelkiej** jednojęzycznej tradycji, niezależnie od jej otwarcie uniwersalistycznych deklaracji, czy to greckiej, czy chrześcijańskiej, i pokazać, w jaki sposób prawdziwa uniwersalność wyłania się tylko w wyniku starć – lub mariaży – dwóch lub więcej oddzielnych idiomów. Żeby zbliżyć się do uniwersalności, języki muszą infekować siebie nawzajem i pozostawiać swoje ślady w języku innego, tym samym zaburzając iluzję jego językowej czystości i autarkii. Prawdziwie uniwersalny język nie może być więc nigdy wypowiedziany jako taki, czyli jako homogeniczny idiom; ani grecka filozofia, ani chrześcijańska religia nie potrafią anulować destrukcji wieży Babel, która przyniosła skutek w postaci rozsiania i partykularyzacji języków. Sytuacja babelicznego rozproszenia języków jest więc faktem, ale nie przekleństwem. Choć nie istnieje żaden metajęzyk, który mógłby wychynąć ponad zgiełk różnic, ludzie wciąż są zdolni do „wżeniania się w mowę obcych”, a tym samym do sklepania

pękniętej całości na poziomie horyzontalnym. Nie osiągają uniwersalności w sposób „wertikalny”, czyli poprzez odrzucenie własnej partykularności lub wyrośnięcie ponad nią. W opowieści o wieży Babel droga – ta, która miała wznieść się ponad płaszczyznę ludzkich różnic – została jednoznacznie wskazana jako błędna. Mimo to pokusa, by powtórzyć błąd wieży Babel, nie ustępuje, a łatwa, zbyt łatwa uniwersalność filozofii, która twierdzi, że jest transparentnym językiem każdego człowieka jako *animal rationale*, czy też Pawłowe chrześcijaństwo, które utrzymuje, że nie zna „ani Żyda, ani Greka”, lecz tylko jedno ogólne „Boże dziecko”, jest dobrym przykładem tego uporu. Tymczasem jedyna droga do osiągnięcia uniwersalności wiedzie horyzontalnie, nigdy nie pretendując do opuszczenia przestrzeni tego, co partykularne; jest to bowiem droga wiodąca przez – jak ujął to Walter Benjamin w eseju o *Zadaniu tłumacza* – tłumaczenie i dopełnienie (*Übersetzung und Ergänzung*), zderzanie i konfrontowanie ze sobą różnych języków, żenienie ich, zaprzysiężanie, mieszanie i doprowadzanie do spotkań między nimi (cf. Benjamin 2012b).

Benjamin wciąż jeszcze podchodzi do rozproszenia języków ambiwalentnie, niepewny, czy uznawać je za błogosławieństwo czy przekleństwo. Ale już Derrida – ruszając zdecydowanie w kierunku marańskim – interpretuje zadanie tłumacza w całkiem nienostalgiczny sposób. W *Tours de Babel* [Wieże Babel], eseju częściowo poświęconym Benjaminowi, wskazuje na niemożliwość „uniwersalnego języka” i wychwala babeliczną dyseminację jako pierwszy upragniony gest dekonstrukcji: „Figura wieży Babel nie odnosi się wyłącznie do nieredukowalnej wielości języków: sugeruje także niekompletność, niemożliwość ukończenia wysiłku ich totalizacji w porządku jednej budowli, wspartej na jednym architektonicznym fundamencie” (Derrida 2002, 107). Co więcej, Derrida posuwa się do stwierdzenia, że Babel jest w istocie jednym z boskich imion: „imię własne pomieszania [Babel] jest znakiem i pieczęcią Boga” (Derrida 2002, 107). Dlatego legenda o Babel opowiada alternatywną historię boskiego objawienia, gdzie „pomieszanie” (*confusion*) przemienia się w Jego imię własne, być może nawet bardziej rzeczywiste niż to, które objawił na górze Synaj. Zaznać pomieszania i przepracowywać pomieszanie w sposób horyzontalny, bez jakichkolwiek wertykalnych dróg ucieczki w abstrakcyjną uniwersalność – oto zadanie tłumacza, żeniącego ze sobą języki obcych, jak również zadanie nowoczesnego myśliciela.

W ten sposób strategia marańska, będąca początkowo jedynie negatywną taktyką zawiści i resentymetu wobec hegemonicznej uniwersalności reprezentowanej przez filozofię i chrześcijaństwo, staje się pozytywną taktyką alternatywnej praktyki uniwersalizacji, która jawnie wyrasta ze źródeł żydowskiego mesjanizmu. Mesjanizm ten nie jest powtórzeniem Pawłowego „ustanowienia uniwersalizmu” (jak nazwał to Alain Badiou [2007]), które opierało się na prostym anulowaniu „babelicznej kata-

strofy”. Choć mierzy w ten sam cel, pragnie osiągać go inaczej. Filozoficzni marani wiedzą, że prawdziwy uniwersalizm nie może być ustanowiony poprzez deklarację – „nie masz ani Żyda, ani Greka” – a potem opieczętowany akceptacją filozoficznego metajęzyka, jak to przydarzyło się w chrześcijaństwie, a następnie w Hegłowskiej „wielkiej narracji”, która posłużyła za schemat wszystkich nowoczesnych systemów uniwersalizacji. Droga do powszechności nie wiedzie przez puryfikacyjne ani-ani, lecz przez mariaże, a więc przez **konfuzje**, **koniunkcje** i **kontaminacje** Joyce’owskiego Żydogreka; Grekożyda. Nie przez bezpośredniość abstrakcji, które chcą wydestylować czysto uniwersalną ludzką naturę, ducha lub rozum, ale przez kolizje różnic, które wydarzają się cały czas na powierzchni językowych spotkań.

Nowa Aleksandria

Idea nowego uniwersalizmu, inspirowana Benjaminowskim pojęciem postbabelicznej „mieszaniny” jako nadrzędnej wobec Hegłowskiej unifikującej syntezy, wyłania się w jeszcze jednym późnym tekście Derridy: *Wierze i wiedzy*, eseju napisanym w 1994 r. (Derrida 1999). Tym razem to właśnie Hegel staje się głównym punktem odniesienia, ponieważ to on jako pierwszy obwieścił zniesienie religii w filozofii, tym samym gwarantując transfer partykularnej treści chrześcijaństwa do uniwersalnego idiomu pojęć filozoficznych. Chociaż chrześcijaństwo, powiada Hegel, jest „religią otwartą” (*offenbare Religion*), obstającą przy „uniwersalnym dostępie” i adresującą siebie potencjalnie do każdego, jest – **jako** religia – wciąż ograniczona partykularnym obrazowaniem, które krępuje jego potencjał absolutnej uniwersalizacji; jego *Vorstellungsdenken*, „myślenie przedstawieniowe”, czyni je wciąż zależnym od obrazów mitycznych wytworzonych przez partykularny kult, miejsce i czas, które jako przeszkody spowalniają bieg chrześcijańskiej nowiny, niemogącej rozchodzić się po całym świecie z prędkością światła (Hegel 2010)³. Dlatego też muszą one zostać rozpuszczone w sublimującym elemencie ducha, który dopiero wtedy osiąga jasność i czystość prawdziwie uniwersalnego pojęcia, zdolnego obieć i zawojować cały świat. I kiedy tylko praca ta zostanie wykonana, chrześcijaństwo osiągnie swoje spełnienie w powszechnym ustroju, który XX-wieczny heglista Alexandre Kojève w jednej z pierwszych refleksji nad naturą globalizacji nazwał „uniwersalnym państwem homogenicznym” (Strauss 2009, 163): zglobalizowanym politycznym podmiotem, w którym każdej jednostce zostaną przyznane równe prawa, niezależnie od tego, co konstytuuje ją jako jednostkę. Od kiedy uznanie – stwierdza Kojève (tamże) –

3 Hegłowską wersją „wiary i wiedzy”, do której Derrida intensywnie się odnosi, jest tekst *Glauben und Wissen* (Hegel 1986).

przestaje być kwestią walki, a staje się wrodzonym uprawnieniem, różnice ustanawiające nasze jednostkowości nie będą się już liczyć. Wraz z godnością przyznawaną apriorycznie abstrakcyjnemu bytowi ludzkiemu jego bycie Żydem lub Grekiem, mężczyzną lub kobietą wypadnie poza ramy politycznej kalkulacji. Państwo stanie się więc homogeniczne nie dlatego, że różnice znikną, ale dlatego, że przestaną mieć znaczenie polityczne, wycofają się w sferę prywatnej gry samostwarzania – dokładnie tak, jak w przypadku Rortyańskiej „liberalnej ironistki”. Triumf chrześcijańskiej uniwersalnej abstrakcji w jej zeświecczonej wersji uzna tym samym wszelkie walki podejmowane w imię partykularnych różnic za nieważne i nadaremne. Globalne państwo, określone abstrakcyjną formą liberalno-demokratycznych praw człowieka, będzie jedynie „bawiło się” wielokulturową różnorodnością, dodając estetycznego sznytu formalnej homogeniczności, która do różnicy nie przywiązuje już żadnej wagi.

Uniwersalne państwo homogeniczne jest dla Kojève’a wynikiem dialektycznej negacji transcendentnej, chrześcijańskiej idei *civitas dei*, która wiedzie do jej zeświecczenia i immanentyzacji. Ta wtórna immanencja nie powinna być jednak mylona z grecką formą uniwersalności opartej na pierwotnie „immanentnej istocie”:

w tym miejscu ponownie odnajdujemy odległe korzenie idei politycznej [uniwersalnego państwa homogenicznego – przyp. ABR] w uniwersalistycznej koncepcji religijnej, obecnej już u Echnatona i osiągającej szczyt u św. Pawła. Jest to idea **fundamentalnej równości** wszystkich wierzących w tego samego Boga. Ta transcendentna koncepcja równości społecznej radykalnie różni się od sokratejsko-platońskiej koncepcji tożsamości wszystkich istot posiadających tę samą **immanentną** „istotę”. Dla Aleksandra, ucznia greckich filozofów, Grecy i barbarzyńcy mogą w tym samym stopniu domagać się politycznego obywatelstwa w Imperium, w jakim mają tę samą ludzką (tj. racjonalną, logiczną, dyskursywną) „naturę” (istotę, ideę, formę itp.) lub w jakim „istotowo” **utożsamiają się** ze sobą w następstwie prostego („bezpośredniego”) „pomieszania” wrodzonych im właściwości (osiągniętego przez biologiczne połączenie). Dla św. Pawła nie ma „istotowej” (nieredukowalnej) różnicy między Grekiem a Żydem, ponieważ obaj mogą się stać chrześcijanami, a mogą to uczynić nie dzięki „mieszaniu” greckich i żydowskich właściwości, lecz **negując**; przez tę negację „dokonując syntezy” tychże w homogeniczną jedność, która nie jest wrodzona czy dana, lecz (w sposób wolny) **stworzona** przez „nawrócenie”. Ze względu na negujący charakter tej chrześcijańskiej „syntezy” nie ma już niezgodnych czy nawet „sprzecznych” (wzajemnie się wykluczających) „właściwości”. Dla Aleksandra, greckiego filozofa, żadne „połączenie” Pana i Niewolnika nie było możliwe, ponieważ byli oni swoimi „przeciwieństwami”. Dlatego też **uniwersalne** Państwo,

które zniosło rasy, nie mogłoby być **homogenicznym** w sensie zniesienia także „klas społecznych”. Z kolei dla św. Pawła negacja (...) opozycji pogańskiej Pańskości i Niewolnictwa może ustanowić „istotnie” **nową** chrześcijańską jedność (...), zdolną zapewnić podstawę nie tylko politycznej uniwersalności Państwa, lecz także jego społecznej homogeniczności (Strauss 2009, 162–63).

W analizie Kojève’a immanentny wymiar mieszaniny i melanżu, osiągnięty za sprawą biologicznego zjednoczenia (choć tylko do pewnego stopnia), przeciwstawia się transcendentnemu wymiarowi negacji i syntezy, osiągniętemu na drodze antynaturalistycznej abstrakcji, która odwołuje wszystkie naturalne różnice jako nieistotne. Podczas gdy immanentna mieszanina nie anuluje poróżnień (rasa może już nie grać żadnej roli, ale klasowy z istoty podział na Pana i Niewolnika wciąż wytwarza sztywną hierarchię), transcendentna abstrakcja rodzi niezróżnicowaną, „homogeniczną jedność” „człowieka bez właściwości” – ten, jako byt naturalny, wciąż może być mieszaniną sprzecznych jakości, które jednak zostaną zneutralizowane i zdezaktywowane ze względu na jego transcendentny status (nieśmiertelna dusza). Dlatego też mamy dwa różne modele uniwersalizacji: aleksandryjski, oparty na mieszaninie i kontaminacji, który wciąż przechowuje elementy „naturalnej” hierarchii, ponieważ różnice nadal się w nim liczą, oraz judeochrześcijański, w którym nie ma żadnej hierarchii, ponieważ „naturalne” różnice nie grają w nim żadnej roli. Kojève, rzecz jasna, a próbuje ten pierwszy, ale bynajmniej nie z racji właściwej temu modelowi mieszaniny, która pozwala żydogreckim obywatelom imperium identyfikować się ze sobą na poziomie horyzontalnym, lecz **tylko** z uwagi na jego hierarchiczną strukturę, dzięki której wciąż jest o co zabiegać, konkurować i prowadzić polityczne walki. Tymczasem postchrześcijańskie uniwersalne państwo hegemoniczne samo uznając się za cel-koniec historii, nie pozwala, by istniały jakiegokolwiek inne cele, o które można byłoby walczyć: wraz z rozwiązaniem wertykalnej różnicy i osiągnięciem ideału abstrakcyjnej równości państwo to oferuje swoim obywatelom jedynie życie „ludzkiego zwierzęcia”, przepędzane pod biopolitycznymi auspicjami w poszukiwaniu szczęścia.

Kojève może być tym samym postrzegany równocześnie jako gorzki, krytyczny diagnosta postchrześcijańsko-zachodniego modelu globalizacji i jako natchniony prorok nowego uniwersalizmu realizowanego w neoaleksandryjski sposób, gdzie „rasy” z ich statycznymi różnicami nie mogą się już dłużej liczyć, ale „klasy” z ich społecznymi ruchomymi różnicami wciąż pozostawiają dużo miejsca dla owocnych antagonizmów, walk i napięć. W tej ostatniej sprawie Derrida pozwala sobie mieć zdanie odmienne (Derrida 1999, 15). Choć zgadza się z diagnozą Kojève’a na temat zagrożenia tkwiącego w idei abstrakcyjnej równości w „zglobalatynizowanym” im-

perium, nie zabiega o powrót „różnicy-jako-hierarchii”. Dla Derridy stawka jest inna. Nie jest nią kojèveowska walka o uznanie, w której Panowie są wciąż gotowi ryzykować życiem, żeby dowieść swojej nadrzędności nad Niewolnikami, ale pragnienie, by żyć i przeżyć; pragnienie, by nie roztopić się w globalnym rozproszeniu, lecz pomimo kondycji **uniwersalnego wygnania** „ocalić imię” (co jest jednym z możliwych znaczeń jednej z ulubionych fraz Derridy: *sauf le nom*). Zarazem jednak jego wizja nie jest wcale tak odległa od Kojève’a, ponieważ chodzi w niej o tę samą Nową Aleksandrię, tyle tylko, że popieraną ze względu na inny jej aspekt: nie jako imperium, w którym hierarchie wciąż mają znaczenie, ale jako imperium, które stawia na mieszaniny i rośnie na kontaminacjach. Pytanie Derridy brzmi więc: czy możemy ponownie włączyć się w proces kontaminowania reaktywującego różnice, których nieważność ogłoszono w chrześcijańskim modelu uniwersalizacji, nie przywracając przy tym greckiej walki o uznanie i hierarchię? Czy możemy mieć jedno i drugie: **zarówno** różnice, które się liczą, **jak i** czysto horyzontalną płaszczyznę ich spotkań, spięć, wymian i mariaży, jak w pięknej marańskiej metaforze Charlesa Reznikoffa?

Wbrew pozorom, które dają o sobie znać szczególnie w dość popularnej recepcji metody dekonstrukcyjnej, Derrida nigdy nie był guru multikulturalizmu. W *Wierze i wiedzy* otwarcie przyznaje, że „łączy nas jednak również (...) bezwzględne upodobanie, jeśli nie bezwarunkowa preferencja, do tego, co w polityce określa się mianem demokracji republikańskiej jako modelu potencjalnie powszechnego” (Derrida 1999, 15). Choć więc Derrida pozostaje krytyczny wobec post-Hegłowskiego idiomu uniwersalności, który zdefiniował jako „globalatynizację”⁴, czyli globalną rzymsko-(post)chrześcijańską liberalno-demokratycznego imperium w stylu Francisca Fukuyamy, z całą mocą przeciwstawia się izolacji kultur podejmowanej w imię ich iluzorycznej czystości. W istocie całą ideę tego eseju da się podsumować ironiczną parafrazą sławnego tytułu książki Mary Douglas *Purity and Danger: purity is danger* „czystość jest zagrożeniem”⁵. Prawdziwe niebezpieczeństwo dla przeżycia kultur i religii nie leży w kontaminacji własnego z obcym, lecz w obsesyjnym wystrzeganiu się widma nieczystości. „Radykalne zło” procesu globalatynizacji polega zatem na gwałtownym starciu dwóch abstrakcji: formalnej czystości „pewnego typu (post)chrześcijaństwa” i jego hegemonicznej strategii uniwersalizującej, które mierzy się z samoobronną czystością rdzennych kultur, chroniących się przed kolonizacją.

Właśnie to Derrida nazywa paradoksem nieposzkodowania. Wprowadzając analogię z mechanizmem autoimmunizacji (*auto-immunité*), pokazuje on, że wszystkie

4 W polskim przekładzie termin ten funkcjonuje jako „mondialatynizacja”. Decyduję się na rozwiązanie idące za przekładem angielskim (*globalatinization*), ze względu na jego związek z utrwalonym w polszczyźnie terminem „globalizacja” (Derrida 1999, 63).

5 Polski tytuł książki Douglas brzmi *Czystość i zmasa* – przyp. red.

tradycyjne systemy, które inwestują przesadnie w ideał „nieposzkodowanej czystości”, skazane są na samozniszczenie pod naporem przestymulowanej samoobrony. Tak samo jak organizm, który nadmiernie broni się przed infekcją i produkuje zbyt wiele przeciwciał, które następnie obracają się przeciw niemu, tradycje przesadnie bronią się przed kontaminacją czymkolwiek obcym i pozbywając się wszelkich elementów nieczystych, ostatecznie zaczynają walczyć same ze sobą. Albo niszczą wszelkie ciało obce, którym w wyniku tego niepoahamowanego procesu samooczyszczania stają się także jej wewnętrzne treści – albo też stają się całkowicie bezbronne wobec zewnętrznej inwazji, co w ostatecznym rozrachunku daje ten sam wynik: niezdolność do dalszego przeżycia, czyli *survivre* lub (u Derridy w angielskim oryginale) *living-on*. Aporetyczna logika zawarta w autoimmunizacji polega tu na nieszczęsnym sparowaniu pragnienia przeżycia z ideą wewnętrznej czystości, czyli na mechanizmie tak dobrze opisanym przez Reného Girarda w jego teorii kozła ofiarnego (Girard 1987): tak jak organizm, który pragnie ochronić **siebie**, ale w procesie budowania samoochrony alienuje całość tego, czym obecnie jest, przez wzgląd na abstrakcyjny ideał własnej „samowsobności” – tradycje popełniają błąd, opierając swoje przeżycie na odsuwaniu wszelkiego zagrożenia nieczystością i kontaminacją przez wzgląd na wyidealizowaną, wyabstrahowaną, hiperczystą esencję ich tożsamości, która z samej definicji nie może być naruszona przez nic obcego. Ta abstrakcja czystego i nieposzkodowanego ideału, która **alienuje** całość obecnego życia tradycji, żąda zatem destrukcji-poświęcenia wszystkiego, co obce i podejrzane – koniec końców łącznie z życiem. W ten sposób tradycje, odgrozione wszystkimi chroniącymi je murami, upadają i umierają, rozpętując wpierw gwałtowne czystki obejmujące tak innych, jak i siebie. Albo też na odwrót: zaczynają chronić siebie przeciwko własnym przestymulowanym mechanizmom obronnym i jeśli ta tendencja do autoimmunizacji wymyka się spod kontroli, tradycje wchodzą na tor samobójczy; kiedy bowiem organizm traci ostatecznie zdolności samoobrony, traci też odrębność i stapia się ze swoim otoczeniem. W obydwu wypadkach autoimmunizacja – czyli z jednej strony obronna tendencja do **samooczyszczenia**, z drugiej zaś samobójcza tendencja do **samorozpuszczenia**, będąca reakcją na tę pierwszą – wiedzie do paradoksalnego „przeciwsuktu”: nie nieskończonego przeżycia, lecz **śmierci**⁶.

6 Derridiańskie refleksje nad nowym typem uniwersalizmu, bazującego nie na homogenicznej abstrakcji, ale kontaminacji, pojawiły się także u Jeana-Luca Nancy’ego, który w 1993 r. (rok przed ukazaniem się *Wiary i wiedzy*) napisał esej *Eulogy for the Méléé (For Sarajevo, March 1993)*. W tej emocjonalnej reakcji na wojenne czystki etniczne na Bałkanach Nancy tworzy wielką apologię dynamicznej horyzontalnej mieszaniny jako przeciwieństwa wszelkiej iluzorycznej czystości: „Kaźda kultura jest w samej sobie **wielokulturowa**, nie tylko dlatego, że zawsze istniała poprzednia akulturacja i z tego względu nie ma żadnego czystego i prostego źródła, lecz na głębszym poziomie, ponieważ gest kultury sam jest gestem przemieszany: znieważa, konfrontuje, transformuje, zbacza, rozwija, rekonstruuje, łączy, przekierowuje (...). Język jest zawsze

Jeśli więc nowa strategia uniwersalizacyjna, alternatywna dla globalatynizacji, ma się powieść, syndrom autoimmunizacji, który dotyka tradycje globalnie, stawiając je przed wyborem – albo obrona przed obcą kolonizacją, obstawiająca fantazmatyczny ideał kultury czystej i absolutnie endogennej, albo całkowita rezygnacja z tego, co własne, kończąca się samobójstwem odrębnej tożsamości na rzecz kolonizującego hegemonia – musi ulec dekonstrukcji. Dlatego też część krytyczna *Wiary i wiedzy* podejmuje się cierpliwego demontażu fantazmatu czystości, co zarazem tłumaczy powód, dla którego Derrida zainteresuje się religią, bo to właśnie w tradycji religijnej ideał nieposzkodowania (*indemnité*) – Derrida nazywa go „całym i zdrowym”: bezpiecznym i pewnym, integralnym i świętym, nietkniętym w swej samowsobności – jest obiektem sakralnej czci i jako taki formuje tożsamościowe jądro każdej kultury. Z drugiej strony to również religia – szczególnie w jej Pawłowo-Hegłowski, globalatynińskim wydaniu – pozwala wyłonić się mesjańskiemu ruchowi uniwersalizacji, także w jej nowoczesnym, zsekularyzowanym lub na wpół zsekularyzowanym wariantcie. Dla Derridy zatem religia, którą umyślnie rozważa on w „najbardziej abstrakcyjnych terminach”, zawiera w sobie aporetyczne napięcie między partykularnością a uniwersalnością: tak samo jak kabalistyczny Bóg Izaaka Lurii, o którym Derrida pisze w *La dissémination*, stale waha się między kontrakcją, kiedy to defensywnie wycofuje się do swojej „najbardziej własnej” tożsamości, i ekspansją, kiedy to sięga poza siebie i mesjańsko zawłaszcza element obcy (Derrida 2007; cf. Wolfson 2002 – bardzo kompetentny tekst na temat kabalistycznych elementów u Derridy).

W *Gwieździe zbawienia* Franza Rosenzweiga (1998), którą Derrida znał i często komentował, oscylacja ta przybiera formę podziału pracy wewnątrz judeochrześcijańskiego przymierza. Podczas gdy rolę judaizmu jest „kontrakcja” i utrzymywanie objawionego przekazu każdej religii Abrahamowej w formie możliwie źródłowej,

mêlée języków, czymś w połowie drogi i pośrodku Babel jako formy pomieszania i glosolalii (lub mówienia językami), jako formy bezpośredniej przejrzystości. (...) Czysty idiolekt byłby idiotyczny, całkowicie pozbawiony relacji i dlatego też tożsamości. Czysta kultura, czysta własność byłaby idiotyczna”. Tak samo zatem jak w analizie Derridy to właśnie fantazmat czystości staje się odpowiedzialny za samodestrukcyjny paradoks przeżycia: „z całym należyty rygorem, kto był kiedykolwiek **czysty** na tyle, by być Aryjczykiem godnym tego słowa? Wiemy, że pytanie to mogłoby doprowadzić prawdziwego nazistę, nazistę całkowicie utożsamiającego się ze swoją sprawą do sterylizacji czy nawet samobójstwa (...). Absolutne i przyprowadzające o zawrót głowy prawo **tego, co własne** polega na zawłaszczaniu swojej własnej czystości, alienowaniu siebie w sposób **czysty** i prosty”. Dlatego też ostatecznie to, co może istnieć, żyć i przeżyć, nie jest nigdy niczym czystym i istniejącym jako samo w sobie, ale zawsze już skontaminowanym: „**mieszanina** nie istnieje bardziej niż czystość istnieje. Nie ma żadnej czystej mieszaniny ani czystości, która jest nietknięta. Nie tylko nie ma czegoś takiego, takie jest samo prawo **nieistnienia**: gdyby istniało coś, co byłoby czyste i nietknięte, nie byłoby niczego. Nic nie istnieje, to znaczy jest **czystym**, które nie wchodzi w **kontakt** z innym, nie dlatego, że musi z czymś graniczyć, jak gdyby było to czysto przypadkową kondycją, ale dlatego, że sam dotyk eksponuje granice, na których tożsamość i ipseicność może **odróżnić się** od innej, z inną, pomiędzy inną, spośród innej. *Mêlée* nie jest czymś przypadkowym, jest źródłowa. Nie jest ewentualna, jest konieczna. Ona nie **jest**, raczej stale się wydarza” (Nancy 2000, 152, 154, 156).

rolą chrześcijaństwa jest „ekspansja”, czyli rozprzestrzenianie się – nawracanie i podbijanie pogańskich kultur – ale również nieuchronne zagrożenie kontaminacją (cf. Rosenzweig 1998 – zwłaszcza rozdział *Zbawienie*). Zdaniem Rosenzweiga judaizm pozostaje czysty, ale płaci za to cenę w postaci braku światowej aktywności, podczas gdy chrześcijaństwo jest mesjańsko aktywne, ale przypłaca to ryzykiem zatracenia siebie w obcym. Derrida również myśli w kategoriach judeochrześcijańskiego przymierza, lecz w inny sposób rozpisuje role. Inaczej niż Rosenzweig postrzega chrześcijaństwo – od Pawła przez Kanta nawet po Hegla – jako abstrakcyjną, zinternalizowaną wiarę, która przez samą naturę swojej formalnej abstrakcyjności opiera się wszelkiej kontaminacji z elementami „nieczystymi”. Dlatego też jeśli ten uniwersalizujący wariant chrześcijaństwa wiąże się z radykalną internalizacją prawa moralnego (tzw. religia moralna Kanta), to Żydzi są ostatnią, stawiającą jej opór przeszkodą, przy czym osobiście nie z **zewnątrz**, ale z **wnętrza** judeochrześcijańskiej koalicji. To właśnie, twierdzi Derrida, trafnie dostrzegł Nietzsche: „Żydzi i europejski judaizm miałyby, jego zdaniem, stawiać jeszcze rozpaczliwy opór – przynajmniej wtedy, gdy opór w ogóle się pojawia – ostatni wewnętrzny protest przeciw pewnego rodzaju chrześcijaństwu” (Derrida 1999, 19). Derrida portretuje więc europejski judaizm na sposób marański jako **wewnętrzną** opozycję walczącą o inną formę judeochrześcijaństwa, nieredukowalnego do abstrakcyjnej internalizacji, w imieniu której występują święty Paweł i Kant⁷. Żydzi, zawsze oskarżani o „cielesne” ciągoty, które czyniłyby ich materialistycznymi i niewystarczająco duchowymi, noszą znamię swojej partykularności (Žižek!), ale w odczytaniu Derridy nie stanowi to wady, lecz szansę: szansę na pomyślenie w sposób pozytywny o momencie kontaminacji przeciwko fantazmatowi duchowego puryzmu.

I rzeczywiście Derrida wspomina o maranach, kiedy zastanawia się nad „żydowskim przeżyciem”, które postrzega jako głęboko subwersywne wobec wszelkich fantazmatów czystości. Przeżycie to jest dlań zaszyfrowane w figurze „hiszpańskiego marana, który utracił – a w istocie rozproszył i pomnożył – wszystko, łącznie z pamięcią o swym własnym sekrecie” (Derrida 1999, 96 – przykład zmieniony). Wbrew pozorom nie jest to uwaga negatywna. W istocie stanowi ona zawołaną pochwałę marańskich *conversos*, którzy jedynie powierzchownie utracili wewnętrzną prawdę swojej żydowskiej tożsamości, w istocie zaś dokonali jej rozproszenia, rozumianego nie jako roztrwonienie lub utrata, lecz jako pomnożenie, które biblijny topos afirmuje, widząc w nim właściwy sposób postępowania, czyli znak **udanego przeżycia**. *Marrano* (z hiszpańskiego „świnia”) jest symbolem nieczystości: kimś, kto utracił

7 Być może jest tym „innym chrześcijaństwem”, które jeszcze nie odsłoniło swojej istoty, a o którym mówił Derrida w *Donner la mort* przy okazji refleksji nad *Esejami heretyckimi z filozofii dziejów* Jana Patočki (1998).

pamięć o swej wyjątkowej różnicy i sprzeniewierzył się tradycji, która teraz nie jest już Jednym (*echad*), lecz właściwie *plus d'Un*, „więcej niż jednym”, pomnożonym i rozproszonym także wewnątrz, skontaminowanym na tyle, że nie sposób już powiedzieć, co jest w niej własne, a co obce. Maran jest więc chodzącą nieczystością, ale też – **żyje**. W przeciwieństwie do żydowskiego męczennika, który umarł z rąk Inkwizycji z *Szema Jisrael*, *Adonaj Eloheinu*, *Adonaj Echad* na ustach, maran, choć pomieszany i skontaminowany, ocalał i tym samym umożliwił „żydowskie przeżycie”.

Może więc ta pozornie najbardziej wzdarczona kondycja marańska oferuje klucz do nowej formy uniwersalizacji – czegoś w rodzaju **marańskiego uniwersalizmu**? Niewykluczone, że to właśnie to ma Derrida na myśli, kiedy stawia wiodące pytanie eseju: „Jak zatem myśleć – w granicach samego rozumu – religię, która nie stając się **religią naturalną**, byłaby dzisiaj faktycznie powszechna? I która z tego też powodu nie ograniczałaby się już do paradygmatu chrześcijańskiego ani nawet Abrahamowego?” (Derrida 1999, 23). Wciąż zatem chodziłoby tu o religijność „abstrakcyjną”, umieszczającą się między „naturalną religią” jednej, uniwersalnej natury ludzkiej i „objawioną religią” partykularnie wybranego narodu. Jej abstrakcyjność postrzegana byłaby jednak inaczej niż w Kantowskim formalizmie „religii moralnej” czy w Heglowskim uniwersalnym zniesieniu następującym w jednej, globalnej „religii ducha” jako „pewnego typu chrześcijaństwa”, w którym „prawo moralne odciska się w naszych sercach niczym wspomnienie Męki Pańskiej” (Derrida 1999, 19). Nie byłaby pozbawiona treści, ale wciąż miałyby możliwość „odrywania się od swoich źródeł” i angażowania się w uniwersalizujące procesy, gdyż, jak stwierdza Derrida, „odrzucając tradycję, która ją unosi, ateologizując ją, abstrakcja ta wyzwala, nie przecząc wierze, powszechną racjonalność i polityczną demokrację, która jest z nią nierozzerwalnie związana” (Derrida 1999, 30). Z tego względu to nie abstrakcja jako taka niesie ryzyko „radikalnego zła” (Derrida 1999, 68), ale jedynie formalna abstrakcja agresywnej sekularyzacji, która dosłownie zabija Boga na ateistyczną, nietzscheańską modłę: wypiera się wiary, wykorzenia tradycje we wrogi im sposób, „ateologizuje” religie za pomocą brutalnego przymuszania ich, aby dostosowały się do czystego rozumu. **Inna** abstrakcja pozwala tradycjom wyjść na drogi nomadycznego wygnania, gdzie muszą one przybrać skondensowaną postać „przenośną – jak w judaizmie, gdzie zwój Tory musi zrekompensować zburzenie Świątyni i śmierć żyjącego w niej Boga; każdy bowiem może zabrać ze sobą ten kawałek pergaminu zawsze i wszędzie, kiedy tylko więź ze świętą przestrzenią i bożą obecnością w niej zostaje zerwana. Już judaizm jest zatem cokolwiek marański, podczas gdy maranizm realizuje zasadę nomadyczną w pełni: unosi swoją religijność w formie „sekretną”, który potrafi przetrwać i przeżyć w każdych warunkach, nawet tak niesprzyjających jak ateistyczne oświecenie.

Ten rodzaj **marańskiej abstrakcji** nie jest zatem **wiedzą** apriorycznie wrogą **wie-rze**. Przeciwnie, jeśli wykorzenia i ateologizuje, pozbawiając tradycję zewnętrznych oznak kultu, jednocześnie zapewnia jej prawdziwe przeżycie. Jak otwarcie przyznaje Derrida w marańskich rozmyślaniach nad Yosefem Yerushalmim w *Gorączce archiwum*, tylko „przenośny” judaizm, który kulminuje w doświadczeniu marańskim, jest także „judaizmem nieskończonym”: jedynym zdolnym do bezgranicznego przeżycia. Kiedy judaizm – a ten należy potraktować tu jedynie jako przykład tradycji zatroskanej o własne przeżycie – pozostaje zbyt zakorzeniony w swoich rytuałach i przejęty wewnętrzną czystością, kiedy usilnie wskrzesza utraconą, uprzywilejowaną przestrzeń i czas Świątyni, kiedy za bardzo zagrzebie się w swoich archiwach, kostnieje, umiera i sam siebie składa w krypcie „judaizmu skończonego”, skazanego na zniszczenie w momencie śmierci Boga. Jedynie ten judaizm, który odrywa się od własnych źródeł, śmiało przeskakuje ponad „zasiekami wokół Tory”, wzniesionymi przez nadmiernie chroniących ją rabinów, konfrontuje się z innymi tradycjami, żeni ze sobą wszystkie języki pod słońcem i pozwala – tak jak czynili to marani wedle Charlesa Reznikoffa – mówić im skrycie po hebrajsku, pozwala tradycji przeżyć. Ponieważ tradycja, jak sugeruje sama etymologia, istnieje jedynie dzięki **zdradom** – *tradere*, czyli „przekazywać”, i *trahere*, czyli „zdradzać”, wywodzą się z tego samego łacińskiego rdzenia – umiera zaś od zbytowego respektu, wierności i nietykalnego „nieposzkodowania” (Derrida 2016, 51–122).

Ta marańska tradycja-zdrada, która jednocześnie przenosi to, co najcenniejsze, i zdradza wszystko to, co wydaje się jej nieistotne, dąży więc do tego, by ulec jak najdalej idącej kondensacji-abstrakcji, ściągającej ją do jej najbardziej gęstego, „przenośnego” minimum. Kurcząc się w akcie radykalnego *cimcum*, naśladuje tym samym „boską kontrakcję”, o której pisali kabaliści, tworząc pierwszy obraz śmierci Boga na długo przed Heglem i Nietzschem. Zdaniem Derridy dopiero w stanie *cimcum*, w którym obumiera każdy zewnętrzny przejaw kultu (w tym wyobrażenie Boga jako kosmicznego suwerena), tradycja abrahamowa staje się nauczaniem uniwersalnej mesjańskiej sprawiedliwości: „Ta sprawiedliwość, którą odróżniam od prawa, sama pozwala mieć nadzieję, ponad **mesjanizmami**, na zdolną do powszechności kulturę bytów jednostkowych, kulturę, w której abstrakcyjna możliwość niemożliwego przekładu mogłaby mimo wszystko zaistnieć” (Derrida 1999, 29). Tu po raz kolejny staje się jasne, że uniwersalność można osiągnąć jedynie z partykularnego punktu widzenia, nawet jeśli jest to tylko punkt wyjścia do finalnego aktu „palenia archiwów” i zgody na to, by przeżyły one wyłącznie w postaci popiołów (co stanowi główny temat Derridiańskiej *Gorączki archiwum*). Ten dialektyczny ruch między partykularnością a uniwersalnością – albo chęć bycia maranem jako pragnienie wydostania

się poza getto własnej tradycji i jej upowszechnienia – jest wedle Waltera Benjamina samą istotą *Tradierbarkeit*: „przekładalności”, czyli przekazywania tradycji przez jej nieuchronne zdradzanie. Otwierając tradycyjnie wyizolowaną pulę genów na pomieszanie i kontaminację, tłumaczenie jednocześnie ocala ją i wystawia na zagrożenie, lecz zagrożenie to jest niczym innym jak tylko samym **życiem**. Rozproszone języki i tradycje pochodzą z różnych czasów i przestrzeni i choć wszystkie Świątynie mogą ulec zniszczeniu i wszystkich bogów może spotkać śmierć, **pamięć** o ich źródłowej partykularności trwa, ocalając te cenne kulturowe osobliwości (*singularités*) od roztopienia się w uniwersalnym państwie homogenicznym. Zadanie tłumacza może być więc niemożliwe, bo nigdy nie osiągnie całkowitego pojednania poróżnionych idiomów – zarazem jednak sama ta niemożliwość **doskonałego** tłumaczenia daje miejsce marańskiej zasadzie przeżycia. Najlepiej bowiem przeżywają nie te tradycje, które okopują się w swoim partykularyzmie i bronią przed przekładem, ale te, które same ryzykownie otwierają się na zdrady w **poszukiwaniu** (nie osiągnięciu) powszechnika. W tym sensie maranizm, zdrada i tradycja w jednym, stanowi uniwersalny model przeżycia dla wszystkich form kulturowych w dobie globalizacji.

Taka mogłaby być odpowiedź Derridy na idee Kojève’a: jeśli walczysz o uznanie, możesz nostalgicznie lub buntowniczo uczeplić się fantazmatu własnej czystej tożsamości, ale jeśli twoim podstawowym zadaniem jest przeżycie, musisz wejść w świat powszechnego pomieszania (*mêlée*).

Uniwersalizm żałoby

Ta Benjaminowsko-Derridańska strategia innej uniwersalizacji znalazła echo w pracy jednej z najlepszych żyjących badaczek Benjamina Susan Buck-Morss, której niedawny projekt, nazwany wprost „nowym uniwersalizmem”, próbuje nawigować między postmodernistycznym odrzuceniem Hegłowskiej historii uniwersalnej a aprobatą dla wszelkiego rodzaju małych narracji, które wiodą do coraz dalszej fragmentacji tożsamości i tradycji, a tym samym coraz bardziej uszczuplają wspólny grunt możliwych spotkań. Buck-Morss, nie inaczej niż Derrida, jest przekonana, że to właśnie **fantazmat czystości** stanowi największe zagrożenie i że kultury rozkwitają raczej dzięki spotkaniom niż izolacji (nawet jeśli ta ostatnia może być całkowicie zrozumiała jako reakcja na nadużycia uniwersalistycznych wielkich narracji). Dlatego proponuje podjęcie raz jeszcze namysłu nad ideą nowej historii uniwersalnej: przeciwko Hegłowi, ale i wraz z nim, przeczytanym – zgodnie z intencjami Benjamina – „pod włos”. Nowa historia uniwersalna byłaby tym samym równoznaczna z radykalną rewizją heglizmu, pod warunkiem że dawałaby miejsce różnorodności

historycznych linii, opowieści, zdarzeń i źródeł, czyli historii wyobrażanej raczej jako „wielogłowa hydra” niż jako jedna narracja o duchu, zmierzającym równomiernie w jednym kierunku (cf. Linebaugh, Rediker 2013). Hegła trzeba więc raz jeszcze przeczytać w taki sposób, by wyszły na jaw partykularne i wcale nie europejskie źródła jego głównej filozoficznej abstrakcji, czyli dialektyki Pana i Niewolnika: haitańska rewolucja czarnych niewolników przeciwko ich białemu panu, Napoleonowi. Stąd tytuł, który na swój sposób stawia Hegła z powrotem na nogi: *Hegel, Haiti i historia uniwersalna* (Buck-Morss 2014). Innymi słowy: historia uniwersalna – tak, ale tylko gdy ściągniemy Hegłowskiego ducha dziejów na ziemię i zapośredniczymy ją przez partykularną tradycję haitańskich buntowników.

Rozpatrywana w tym kontekście strategia filozoficznych maranów, którzy jako pierwsi wprost zmierzili się z Hegłowską uniwersalnością, antycypuje nowy uniwersalizm *avant la lettre*. Maran filozoficzny bowiem to myśliciel, który nie porzuca swojego żydowskiego dziedzictwa na rzecz „lodowej pustyni abstrakcji”, jaką jest język uniwersalnej filozofii (Benjamin, cyt. za: Adorno 1986, 4), lecz zwraca się ku własnej żydowskiej tradycji i pracuje nad jej uniwersalizacją w trybie „wolnego dostępu”. Zamiast godzić się na kolonizację przez jedną uniwersalną opowieść heglowską, rozmontowuje on „zasieki wokół Tory”, które strzegły mesjańskiego, żydowskiego nauczania przed wtargnięciem profanów, i – jak mówi Derrida w *Gorące archiwum* – otwiera archiwa dla każdego, kto chciałby się nimi posłużyć w chwili Benjaminowskiej „poznawalności” (*Erkennbarkeit*). To gigantyczne przepracowywanie żydowskiej tradycji, celem którego jest uczynienie jej znacząco-rozpoznawalną dla **każdego, wszędzie, kiedykolwiek**, zrywa pieczęcie ograniczonego dostępu i czyni ją „cytowalną” w innych, odległych konstelacjach myślowych, co znaczy także, zgodnie z ukrytym podwójnym znaczeniem słowa „tradycja”, że otwiera ją na „zradę”, „sprzeniewierzenie się”, na inherentną „niewierność”, która tu wcale nie budzi negatywnych skojarzeń. Przeciwnie, Buck-Morss mówi wręcz o „wspañialej rozwiązłości” nieograniczonych zasobów tradycyjnych archiwów, które raz przeobrażone w ten sposób, mogą produkować nowe konfiguracje idei: proces przekładu przemienia ich pozornie ustaloną dogmatyczną aktualność w znacznie bardziej plastyczną i otwartą potencjalność (stąd liczne, jak nazywa je Samuel Weber, Benjaminowskie „-alności”: *Erkennbarkeit, Zitierbarkeit, Tradierbarkeit*, czyli „poznawalność”, „cytowalność”, „przekładalność”, których celem jest tego rodzaju potencjalizacja tradycyjnych treści) (Weber 2010).

Ruch ten jest więc dwojaki. Polega nie tylko na otwieraniu zapieczętowanych dotąd archiwów **własnej** tradycji, czyli na jej wywłaszczeniu, lecz także na próbie przemienienia tzw. myśli uniwersalnej, która pretenduje do bycia pozbawioną ko-

rzeni, wolną od presupozycji (*voraussetzunglos*) i z tego powodu jedynie słuszną⁸. Hegłowski manewr – „zniesienie wszelkich religii i tradycji w jednej filozofii”, wiodący ku najwyższej syntezie myśli w sposób właściwy myśli uniwersalnej – musi zostać otwarty przez przeciwstawny mu ruch, który proponuje **synkrezę** zamiast **syntezy**. Nowy uniwersalizm przypominałby zatem Benjaminowską kolekcję złożoną z heterogenicznych elementów: kolekcję języków, które wzajemnie wspierają swój „rozwój” i w ten sposób „wzrastają razem”, jak sugeruje samo pojęcie *syn-cresis*.

„Nowy historyk” z jego „nową historią uniwersalną” musi zatem być rozumiany jako kolekcjoner heterogenicznych elementów, które choć zebrane razem, nigdy nie tracą swojej odrębności. **Synkreza** kolekcji pozwala na „bycie-razem”, które nie opiera się na żadnym wspólnym mianowniku czy nawet rodzinnym podobieństwie; jej wiodącym tropem nie jest bowiem metafora, lecz metonimia, figura bliskości i powinowactwa niezbudowana na abstrakcyjnej cesze wspólnej. Tak jak *mêlée* u Nancy’ego i kontaminujące spotkania między tradycjami u Derridy, kolekcja wyrasta z pierwszeństwa dotyku nad wzrokiem. Jak mówi Benjamin w sekcji *H Pasaży*: „**Posiadać i mieć** to pojęcia ze sfery dotyku, stojącej w niejakiej sprzeczności ze sferą wzrokową. Kolekcjonerzy to ludzie z rozwiniętym instynktem dotyku (...). *Flaneur* – wzrokowiec, kolekcjoner – dotykowiec” (Benjamin 2005, 234 [H 2, 5]). W przeciwieństwie do metafory, która dotyczy wertykalnej abstrakcji, metonimia jest tropem ruchu horyzontalnego, który przybliża sobie elementy kolekcji, zarazem odsuwając je od miejsca ich pochodzenia, co znów współgra z naciskiem, jaki Derrida kładzie na tradycje zdolne do odrywania się od swoich korzeni:

W kolekcjonerstwie rozstrzygające znaczenie ma fakt, że **obiekt zostaje uwolniony od wszystkich swoich pierwotnych funkcji** i wchodzi w możliwie najściślejszy związek z obiektami sobie podobnymi. Jest to diametralne przeciwieństwo użytkowości, mieszczące się w osobliwej kategorii kompletności. Czymże jest „kompletność”? Otóż jest pełną rozmachu próbą przewyciężenia całkowitej irracjonalności nagiego bytu obiektu poprzez włączenie go w **historycznie nowy, specjalnie ukształtowany system – kolekcję**. A dla prawdziwego kolekcjonera każda poszczególna rzecz staje się w tym systemie encyklopedią wszelkiej wiedzy o epoce, krajobrazie, przemyśle, właścicielu, od których ona pochodzi... **Kolekcjonerstwo to forma praktycznej**

8 Buck-Morss pisze: „Kiedy przestaniemy traktować aktorów historycznych tak, jakby odgrywali swoje teatralne role, ich ludzkie dylematy staną się bardziej uniwersalnie dostępne. Być może najmocniejszym ciosem, jaki moglibyśmy wymierzyć imperializmowi, byłoby ogłoszenie wierności idei historii uniwersalnej poprzez odrzucenie założenia, że jakakolwiek polityczna, religijna, etniczna, klasowa czy cywilizacyjna zbiorowość stanowi ucieleśnienie tej idei, posiadłszy ją na własność. Wiara w zasadność takiego zawłaszczania to polityczne szaleństwo. *Loa* wolności (...) nie może zostać spętane ani pojmane niczym wojenne trofeum, ani kupione przez tego, kto licytował najwyżej” (Buck-Morss 2014, 162).

pamięci i najbardziej chyba przekonująca spośród świeckich manifestacji „bliskości” (Benjamin 2005, 234 [H 1a, 2] – wyróżnienie Aut.).

Tradycje, które stają się obiektami tego alternatywnego systemu historycznego, otwierają się na nowy typ „rozpoznawalności”: stają się „dostępne” od zewnątrz, poskładane w nowej formie encyklopedycznego montażu, który pozwala tasować nimi, jak gdyby były przedmiotami przestrzennej kolekcji, a nie wydarzeniami wewnątrz linearnej czasowej opowieści, wpisującej je w partykularne małe narracje. W rezultacie nie powstaje ani nienaruszona jedność, ani całkowity chaos, ale raczej „pewien twórczy bałagan [który] jest kanonem kolekcjonera” (Benjamin 2005, 234 [H 1, 5]) i który jest zawsze znakiem życia, tej życiowej nieczystości, która, jak pamiętamy z Derridy, czyni tradycję zdolną do przetrwania. Kompletowanie kolekcji przez kolekcjonera jest tu aktem analogicznym do „uzupełniania” (*Ergänzung*) języków w przekładzie, jakiego dokonuje tłumacz. Elementy kolekcji stają się tu synekdochami tradycji, która za nimi stoi, a jednocześnie – stykając się z innymi elementami – przekraczają ich poszczególne granice. Sprowadzone do roli „obiektów” tradycje kurczą się, przybierając formę „przenośną”, *pars pro toto* „całej wiedzy epoki”, która jako taka nie może zostać w całości wprowadzona w synkretyczną *mêlée*, ale wciąż żyje w swoich częściach. Być może Susan Buck-Morss poszłaby nawet dalej, nazywając je „częściami zamiennymi” – wymiennymi elementami, w pewnej mierze uwolnionymi od swoich właściwych źródeł, których tradycje mogłyby sobie nawzajem używać w potrzebie, czyli w kryzysie ich własnych środków ekspresji.

I faktycznie przykład, który Buck-Morss podaje, może sugerować taki obraz zamiennych *partes pro toto*, które mogą być wypożyczane i używane przez inne tradycje do lepszego wyartykułowania pewnych uniwersalnych doświadczeń świata globalatynizacji: utraty, rozproszenia, śmierci Boga, detradycjonalizacji i wygnania. Buck-Morss wprowadza swoje kluczowe rozróżnienie na synkretyczne i syntetyczne modusy uniwersalizacji przy okazji opisu haitańskich kultów wudu. Znając Scholemowski opis kabały luriańskiej, jak również jego przechwycenie przez Benjamina w książce o *Trauerspiel* (gdzie żydowski motyw „pęknięcia naczyń”, które pozostawiają świat, tradycję i ludzkość w stanie kryzysu wygnania, zostaje zastosowany do wrażliwości chrześcijańskiego baroku), używa ich w opisie wudu ze swobodą godną zasady „rozwiązłej cytawalności”:

Wudu powstało w wyniku alegorycznego sposobu widzenia, poprzez który doświadcza się historii jako katastrofy. Dla tych, którzy zostali pokonani przez historię, których społeczne relacje zostały zerwane i którzy żyją na wygnaniu, znaczenia wy-

ciekają z przedmiotów należących do świata, który opuścili, zubożałego, bo odległego i naznaczonego osobistą stratą. W wudu załamaniu uległo zbiorowe życie przedstawicieli nie jednej, ale wielu kultur, które przetrwały jako ruiny, w stanie rozkładu. Symbole są wydrążone; ich znaczenia stają się arbitralne. Czaszka i skrzyżowane piszczele – jeden z wariantów powszechnego symbolu trupich główek – symbolizują nie tylko kruchość życia, ale także kruchość znaczenia, nietrwałość samej prawdy. Bogowie są radykalnie odlegli, opuścili żyjących (Buck-Morss 2014, 143–44).

Dalekie od tego, by reprezentować jakąkolwiek zasadniczo odmienną rdzennie afrykańską kulturę, emblematy wudu poddają się uniwersalizacji, która uderza w struny podobieństwa z innymi, także na pierwszy rzut oka partykularnymi, odległymi historiami kulturowego kataklizmu. W tym wypadku błysk Benjaminowskiej rozpoznawalności-bliskości przebiega między XIX-wiecznymi narracjami o haitańskich czarnych niewolnikach, XVI-wieczną doktryną kosmicznej katastrofy Izaaka Lurii, reagującego na traumatyczne wydarzenie wygnania Żydów z Hiszpanii w 1492 r., a XX-wiecznym Benjaminowskim *Trauerspiel*, z jego nastrojem „permanentnej katastrofy” – aby złączyć je w jedną kolekcję-konstelację. Pozornie wewnętrzna historia mesjańskiego żydostwa odzywa się echem w zdumiewająco nowoczesnym opisie egzotycznego kultu, który sam z kolei odbija się w doktrynie luriańskiej, a ze swoim otwarciem pesymistycznym obrazowaniem „gruzowiska i rozkładu” kwestionuje idylliczny obraz „chasydzkich opowieści”, który zawdzięczamy Martinowi Buberowi. W konstelacji tej „powygnañczy” hiszpańscy marani, „popogromowi” polscy chasydzi i „poniewolniczy” czarni Haitańczycy żenią ze sobą „mowy obcych”, języki i obrazy ich poszczególnych tradycji, żeby przekazać doświadczenie zmierzchu bogów, którzy wycofali się i porzucili opiekę nad stworzeniem. Dzięki tym kolekcjonerskim zabiegom zarówno luriańska narracja, jak i dziedzictwo wudu zbliżają się do siebie i od teraz „wzrastają razem” w synkretycznym zbliżeniu, stając się częściami zamiennymi tej samej historii uniwersalnej – historii utraty, rozproszenia, wygnania, ale i przeżycia – i nie rezygnując przy tym z własnych wyróżników. Wyjęte na chwilę z własnych małych narracji, uczestniczą we wspólnej przestrzeni symbolicznej, w której stykają się w rozpoznaniu wzajemnej bliskości.

Zaproponowana przez Buck-Morss interpretacja zarówno luriańskiej kabały, jak i wudu to nie tylko doskonały formalny przykład nowej strategii uniwersalizacji opartej na wzajemnym przekładzie, cytowalności i otwartej dostępności obydwu tradycji, oddanych swobodnej i niczym niechronionej transmisji. Podpowiada ona również konkretny przykład postulowanego przez Derridę w *Wierze i wiedzy* maranizmu jako nowego uniwersalizmu (Derrida 1999, 15), czyli po marańsku zinterpretowanego doświadczenia śmierci Boga jako wykorzenia i utraty źródła partykularnej

tradycji. Buck-Morss także podziela opinię Derridy, że nad kondycją **uniwersalnego wygnania** nie należy lamentować. My wszyscy, po krańce świata – nieważne, Żyd czy Grek, Europejczyk czy Haitańczyk – doświadczyliśmy tej samej utraty znaczenia, jednojęzyczności, integralności, zakorzenienia i rytualnego sensu tego, co „całe i zdrowe”. Wszyscy zostaliśmy wygnani ze wspólnotowych łąk i rozproszeni po postbabelicznym świecie; wszyscy dzielimy podobne doświadczenie permanentnego exodusu i błędzenia po pustyni, która zdaniem Derridy jest dziś jedyną możliwą przestrzenią religijnego doświadczenia. Wszyscy zatem uczestniczymy w losie maranów, w uniwersalnie podzielanym sensie podatności na kryzys, katastrofę i rozproszenie, ale los ten jest niczym innym niż po prostu **życiem**: życiem jako **przeżyciem**, czyli nieobliczalnym ryzykiem ciągłej kontaminacji i ekspozycji jako przeciwieństwa martwoty, którą zawiera w sobie iluzoryczna czystość. Słowami Derridy: „nieskończona żałoba – oto samo życie” (Derrida 2005, 35). Dlatego doświadczenie to nie ma charakteru **negatywnego**, który kierowałby nas nostalgicznie w utraconą przeszłość. Przeciwnie, jest **nowym**, zorientowanym na przyszłość doświadczeniem koniec końców pozytywnym, które użycza struktury alternatywnemu, konkretnemu sensowi uniwersalności. Fakt, że wszyscy utraciliśmy nasze nieproblematyczne tradycje (jeśli takie kiedykolwiek istniały), może być doświadczeniem wspólnym, lecz to, **jak** je utraciliśmy, pozostaje kwestią partykularną, która jako taka uparcie stawia opór abstrakcyjnej uniwersalizacji. Konkretna pamięć śmierci tak wielu bogów wkracza w obszar tego uniwersalnego doświadczenia melancholii zawsze częściowo, lecz nigdy niezatarta całkowicie.

Nowy uniwersalizm Derridy i Buck-Morss używa Benjamin przeciwko Hegłowi, ale gest ten można także postrzegać jako korektę Hegłowskiej historii uniwersalnej, która tak łatwo stała się powszechna dlatego, że – jak stwierdził Benjamin w swoich tezach w *O pojęciu historii* – napisana została przez zwycięzców, a zatem z perspektywy Panów, zdobywców świata, którzy rozprzestrzeniają się i mnożą, nie napotykając żadnych granic, pęknięć lub kryzysu, wiedzeni przez wszędzie sięgającego i wszystko penetrującego ducha, *der angreifende Geist* (Benjamin 2012a). Tym, czemu, idąc za Benjaminem, Derrida i Buck-Morss chcą udzielić wsparcia, jest uniwersalna historia ofiar-Niewolników, których tradycje doświadczyły traumatycznego zerwania i z tego powodu pozamykały się w sobie, chroniąc ekskluzywizm własnych poszczególnych traum w typowo narcystycznym geście małych i zranionych kultur. Ich propozycja nie akcentuje jednak momentu katastrofy: wyrzucenia z raju, zburzenia wieży Babel czy wygnania. Mimo pełnego wyczulenia na cierpienie partykularnych kultur, zwracają uwagę na niebezpieczeństwa kielkujące w nostalgicznej pogoni za utraconą własną, tradycjonalistyczną czystością. Proponując nowy uniwersalny idiom „pracy żałoby”,

próbują przemienić tę ostatnią w pozytywny, proleptyczny i afirmujący życie gest, a tym samym znaleźć alternatywną drogę upowszechnienia, której nie wieńczyłoby ostateczne unieważnienie źródłowych różnic. Dlatego nowa historia uniwersalna powinna być postrzegana nie jako heglowska, **syntetyczna** triumfująca wielka narracja, gdzie partykularność zostaje nieodwracalnie zaprzepaszczona, ale jako benjaminowska **synekretyczna** kolekcja, stworzona z pamiątek, które choć odcięte od swoich źródeł, przenoszą ich praktyczną pamięć, albo jako zadanie tłumacza, gdzie partykularne źródło języków współistnieje z ideałem uniwersalnej komunikacji.

Bibliografia

- Adorno, T.W. 1986. *Dialektyka negatywna*, trans. K. Krzemieniowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Badiou, A. 2007. *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, trans. J. Kutyla, P. Mościcki. Kraków: Korporacja Ha!art 2007.
- Benjamin, W. 2005. *Pasaże*, trans. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benjamin, W. 2012a. *O pojęciu historii*. In idem, *Konstelacje. Wybór tekstów*, trans. A. Lipszyc, A. Wołkowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Benjamin, W. 2012b. *Zadanie tłumacza*, trans. A. Lipszyc. In idem, *Konstelacje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielik-Robson, A. 2014. *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*. London: Routledge.
- Buck-Morss, S. 2014. *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, trans. K. Bojarska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Cixous, H. 2007. *The Stranjew Body*. In eadem, *Judéités. Questions for Jacques Derrida*, ed. J. Cohen, R. Zagury-Orly, trans. B. Bergo, M.B. Smith. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. 1981. *Dissemination*, trans. B. Johnson. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. *Wiara i wiedza*. 1999. In idem, G. Vattimo et al., *Religia. Seminarium na Capri*, trans. M. Kowalska et al. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. 2002. *Des Tours de Babel*. In idem, *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar. London: Routledge.
- Derrida, J. 2005. *On Touching – Jean Luc Nancy*, trans. Ch. Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. 2009. *Obrzeznania*. In idem, G. Bennington, *Jacques Derrida*, trans. V. Szydłowska-Hmissi. Warszawa: Wydawnictwo Genesis.

- Derrida, J. 2016. *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, trans. J. Momro. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Girard, R. 1987. *Kozioł ofiarny*, trans. M. Goszczyńska, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie
- Hegel, G.W.F. 2010. *Fenomenologia ducha*, trans. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hegel, G.W.F. 1986. *Glauben und Wissen*, vol. 3: *Jenaer Kritische Schriften*, ed. H. Buchner, H. Brockard. Frankfurt am Main: Meiner.
- Linebaugh, P., M. Rediker. 2013. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Nancy, J.-L. 2000. *Being Singular Plural*, trans. R.D. Richardson, A.E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.
- Patočka, J. 1998. *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, trans. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Reznikoff, Ch., S. Cooney, red. 2005. *The Poems of Charles Reznikoff: 1918–1975*. Jaffrey, New Hampshire: Black Sparrow Books.
- Rosenzweig, F. 1998. *Gwiazda zbawienia*, trans. T. Gadacz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Scholem, G. 2008. *Lamentations of Youth: The Diaries of Gershom Scholem, 1913–1919*, ed. and trans. A. D. Skinner, Cambridge: Belknap of Harvard University Press
- Strauss, L. 2009. *Tyrania i mądrość*. In idem, *O tyranii. Zawiera korespondencję Strauss–Kojève*, trans. P. Armada, A. Górniewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Weber, S. 2010. *Benjamin's -abilities*. Cambridge–Massachusetts: Harvard University Press.
- Wolfson, Elliot R. 2002. "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida". *Journal of the American Academy of Religion* 70 (3): 475–514.
- Žižek, S. 2006. *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, trans. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz–Warszawa–Wrocław: Oficyna Wydawnicza Branta.

Abstract

Marrano universalism. Benjamin, Derrida, and Buck-Morss on the condition of universal exile

In this article, I would like to outline a new strategy for the universalization of history, which emerges from an analysis of the modern Jewish practice of philosophizing. I call it a Marrano strategy, building an analogy between the religious practices of the late-medieval Sephardic Jewry, which was forced to convert to Christianity but kept Judaism "undercover," and the philosophical

intervention of modern Jewish thinkers who spoke the seemingly universal idiom of Western philosophy but, at the same time, impregnated it “secretly” with the Jewish contents.

Keywords: Jacques Derrida, language, Susan Buck-Morss, translation, universal history, universalism, Walter Benjamin.

Biogram / Biografic note

Agata Bielik-Robson – profesor filozofii w IFIS PAN, profesor studiów żydowskich w Uniwersytecie w Nottingham. Autorka m. in. książki: *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos* (Routledge, 2014).

Agata Bielik-Robson – a professor of philosophy at IFIS PAN, a professor of Jewish Studies at the University of Nottingham. Author of the book: *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos* (Routledge, 2014).

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 niewytlumaczalną 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 – posilkuje 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, fizykalny, 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 fizykalnemu „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. Witczak, *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).

Inny w nas. Kwestia Innego w świetle koncepcji cienia Carla Gustava Junga

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1266>

 Mirosław Piróg, Uniwersytet Śląski

W artykule przedstawiam zastosowanie Jungowskiej koncepcji cienia do problematyki Innego. Wskazuję na możliwości teoretyczne, jakie otwiera przed refleksją etyczną Jungowska koncepcja cienia, oferująca możliwość intrapersonalnego rozważenia tego problemu. Koncepcja ta daje możliwość odmiennego i pełniejszego spojrzenia na kwestie wolności, równości i odpowiedzialności.

Słowa kluczowe: cień, psychologia analityczna, Inny, cień kulturowy.-

Ludzkość to wieloraki tłum. Mimo że jest konsolidowana przez kultury, grupy i instytucje, nie sposób ująć jej złożoności w jednym sformułowaniu teoretycznym. Do uchwycenia tej wielorakości najlepiej zatem pasuje różnorodność podejść teoretycznych. Tu swoje zadanie ma zarówno filozofia, jak i socjologia. Dużo do powiedzenia ma też psychologia, rozwijająca się w rozmaitych nurtach od ponad półtora wieku, czyli w okresie, gdy ludzkość weszła w pierwszą fazę globalizacji. Początkowo koncentrując się na patologicznej stronie osobowości człowieka, z czasem psychologia otwarła się także na inne aspekty jego funkcjonowania, starając się zrozumieć np. zróżnicowanie indywidualne czy odmienności kulturowe. Jedną z najwcześniejszych prób takiego podejścia znajdujemy w psychologii Carla Gustava Junga, rozwijanej do dziś w aspektach teoretycznym i praktycznym jako psychologia analityczna. Jungowska koncepcja archetypów, zbiorowych czynników aktywnie kształtujących doświadczenie każdego człowieka, będących swego rodzaju zbiorową pamięcią ludzkości, stanowi użyteczne hermeneutyczne narzędzie w rozpatrywaniu rozmaitych problemów, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, zwłaszcza w wymiarze kulturowym. Jak pokażę, także w kwestii Innego możemy skorzystać z jednego z pojęć psychologii analitycznej, mianowicie z pojęcia cienia. Oferuje ona ciekawe podejście intrapersonalne, które – w odróżnieniu

od zwykłego podejścia interpersonalnego – pozwala rozpatrywać problematykę Innego nieodłącznie od funkcjonowania psychiki ludzkiej. Najpierw jednak parę uwag ogólnych.

Obecne czasy charakteryzuje nie tyle zróżnicowanie kultur, które zawsze było obecne, ile szybkość kontaktów pomiędzy ludźmi z różnych kultur. W parę godzin możemy przenieść się samolotem w całkiem odmienny krąg kulturowy. Pomimo wszechobecnej homogenizacji technicznej owocuje to zwykle mniejszym lub większym szokiem kulturowym. Podobnie nawet nie wsiadając do samolotu, można spotkać tłumy ludzi przybyłych do miejsca, w którym żyjemy, na chwilę lub na stałe. Tak czy inaczej spotkanie Innego nie jest współcześnie wyjątkiem, ale regułą. Inny charakteryzuje się tym, że nie rozpoznajemy jego twarzy, że postrzegamy go jako obcego, właśnie nierozpoznanego. Można zatem metaforycznie powiedzieć, że mamy do czynienia ze swoistą dla współczesności, powszechną dziś prozopagnozją. Prozopagnozja to zaburzenie neurologiczne polegające na upośledzeniu zdolności rozpoznawania twarzy osób znajomych lub kiedyś widzianych. Współcześnie cierpimy wszyscy na jej ciekawą odmianę, spowodowaną nie przez dysfunkcję naszych mózgów, lecz przez strukturę społeczeństw, w których żyjemy. Przechodząc co dzień przez duże miasto i spotykając po drodze setki, a nawet tysiące ludzi, nie zdajemy sobie sprawy z pewnego bardzo oczywistego faktu. Nie uświadamiamy sobie, że nie znamy tych wszystkich ludzi, że widzimy ich po raz pierwszy i prawie na pewno po raz ostatni w życiu. Nie rozpoznajemy ich twarzy, są dla nas obcy. Według antropologa Robina Dunbara możemy utrzymywać satysfakcjonujące społeczne kontakty tylko z ograniczoną liczbą ludzi, która wedle jego badań wynosi około stu pięćdziesięciu osób (tzw. liczba Dunbara) (Dunbar 2009, 88–101). To naturalna wielkość żytej i współpracującej ze sobą, a zatem znającej się dobrze grupy ludzi. Grupa o większej liczebności rozpada się na podgrupy, które mogą ze sobą rywalizować, walczyć lub, w najlepszym wypadku, separować się od siebie. Tymczasem od czasu neolitu, wraz z rozwojem rolnictwa i powstaniem pierwszych osad miejskich, żyjemy w coraz większych grupach, wystawiając tkanę naszych kontaktów społecznych na postępujący proces destrukcji. Obecnie, gdy więcej niż połowa ludzkości żyje w miastach, cierpimy na to, co metaforycznie nazwałem wyżej współczesną prozopagnozją. Prawie wszyscy ludzie w miastach są dla nas obcy, a zatem są potencjalnie kimś, kto nam zagraża. Czy możemy się więc dziwić narastaniu rozmaitych wrogich zachowań w społeczeństwie, szukaniu wroga i bezlitosnym walkom politycznym? Nie, to po prostu efekt tego, że nie znamy większości ludzi i nie możemy z nimi, choć napotykamy ich na co dzień, utrzymywać normalnych kontaktów. Człowiek, którego twarzy nie rozpoznajemy,

jest dla nas tylko abstrakcyjną jednostką, przedmiotem projekcji naszych najgorszych cech¹.

Do teoretycznego ujęcia problemów związanych z relacjami międzyludzkimi w kontekście współczesnego życia społecznego zastosuję kategorię cienia. Cień to w myśli Junga ta część naszej osobowości, której nie jesteśmy świadomi, a która zawiera wszelkie stłumione pragnienia i impulsy, moralnie niskie instynkty, infantylne fantazje i resentymenty, słowem – cały zestaw cech o mniejszej wartości (Jung 1997, 18). To te nieświadome aspekty jednostki, które stłumiła albo których nigdy nie uznała za swoje. Cień można najkrócej scharakteryzować jako „to, czym człowiek nie chce być” (Jung 2007, 293). Jest tym, co nazywamy indywidualną nieświadomością w jednostce. Budujemy swoją tożsamość wokół akceptowanych społecznie cech, tłumiąc te nieakceptowane. Proces tłumienia odbywa się oczywiście pod wpływem procesów socjalizacji i wychowania, zawartość cienia jest więc najczęściej rewersem wartości uznawanych przez daną kulturę za istotne i godne praktykowania. Im bardziej tłumimy cień, tym staje się on „gęstszy”. Cień stanowi „człowieka niższego i prymitywnego” (Jung 2005, 85) w nas, jest zatem naszym brzemieniem, które bardzo chętnie – w imię hołubionej przez nas wyższej kultury i moralności – odrzucamy i tłumimy. Prezentowane przez niego cechy uznajemy za złe, ale jak pisze Jung: „Cień jest jednak z reguły tylko tym, co niskie, prymitywne, nieprzystosowane i przykre, nie zaś absolutnie złe” (Jung 2005, 87). Tłumienie nie jest jednak skutecznym psychologicznie sposobem radzenia sobie z cieniem, bowiem ujawnia się on w projekcjach, które dokonują się dalej nieświadomie. Wskutek projekcji te cechy, których jesteśmy w sobie nieświadomi, widzimy w innych osobach. Gdy tłumimy, dajmy na to, swój gniew, starając się być spokojnymi, łagodnymi ludźmi, by w ten sposób zyskać akceptację społeczną, nasz nieświadomiony gniew projektujemy na innych. Wydaje się nam wówczas, że to inni są pełni gniewu, że nam zagrażają. Poprzez projekcję cechy podmiotu widziane są w przedmiocie, jako stanowiące jego charakterystykę (Jung 1997b, 510).

Analityczka jungowska Marie-Louise von Franz pisze:

Wszystkie projekcje zaciemniają obraz naszych bliskich, zniekształcają obiektywny ogląd, a przez to psują wszelką możliwość szczerych, ludzkich relacji. Jest jeszcze jedna wada wynikająca z projekcji naszego cienia. Jeśli utożsamiamy cień dajmy na to z komunistami albo kapitalistami, to część naszej własnej osobowości pozostanie

1 Projekcja to termin techniczny psychologii analitycznej. To proces nieświadomy, dzięki któremu „trudne emocje i nieakceptowane części osobowości mogą zostać ulokowane w osobie lub obiekcie zewnętrznym wobec podmiotu. Problematyczna treść pozostaje w ten sposób pod kontrolą i jednostka czuje (tymczasową) ulgę, co przywraca dobre samopoczucie” (Samuels, Shorter, Plaut 1994, 152).

po przeciwnej stronie. W efekcie wciąż będziemy działać wbrew sobie (choć nie-intencjonalnie), co wspiera tę drugą stronę, a przez to mimowolnie będzie pomagać naszemu wrogowi. Jeśli zaś zauważymy projekcję i potrafimy omawiać problemy bez strachu lub wrogości, z wrażliwością traktując drugą osobę, to istnieje szansa na wzajemne zrozumienie albo przynajmniej na rozejm (Franz 2018, 217–18).

Zatem to, czy osoba będąca nośnikiem cienia – Inny – jest naszym przyjacielem czy wrogiem, w dużej mierze zależy od nas samych. Dosłownie tworzymy sobie wrogów, ignorując mroczne części nas samych. W tym kontekście grecka zasada: „Poznaj samego siebie”, podjęta na nowo w koncepcji cienia przez Junga, mogłaby stać się fundamentem naprawy relacji społecznych. Jest bowiem podstawą sprawnego zarządzania sobą w płynnym świecie, w którym nieustannie jesteśmy wystawieni na zmiany naszych przyzwyczajzeń i utartych sposobów reagowania na Innych. Samo zarządzające „ja” także powinno być płynne, otwarte na impulsy z nieświadomości, a szczególnie na owego „niższego człowieka”, którego w sobie nosimy.

Aktywowanie cienia w procesie projekcji oznacza, że jednostka przerzuca kontrolę nad nim ze swojego wnętrza na Innego i tym samym stara się go kontrolować. Ponieważ cień odpowiada zwykle charakterystyce niższej, podrzędnej osobowości, gdyż jest zbudowany ze wszystkiego, co nie odpowiada świadomym pragnieniom, jest projektowany na osoby stanowiące dla nas obraz tego, czym nie chcemy być. Budzi to duże emocje, niechęć, nienawiść, gniew, odrazę – a one wszystkie wydają się mieć oczywistą podstawę w Innym. To przecież on wydaje się być kimś, kto reprezentuje te wszystkie cechy, których nienawidzimy. Nie jesteśmy jednak świadomi, że tych właśnie cech nie znosimy, nie dlatego, że ich nosicielem jest Inny, ale dlatego, że nienawidzimy ich najpierw w sobie. Inny staje się w ten sposób kozłem ofiarnym, którego obciążamy wszystkim, czego sami nie chcemy znieść.

W psychologii analitycznej znajdujemy ważne zróżnicowanie poziomów manifestowania się cienia. Mamy tu do czynienia z cieniem: osobowym, kolektywnym i archetypowym (Casement 2006, 94–113)². Dotychczasowy podany przez mnie opis cienia odpowiada głównie perspektywie osobowej. Ale podobnie jak każdy człowiek ma swój cień, tak ma go też każda kultura. Cień stanowi zawsze fundamentalny kontrast wobec ideału osobowościowego kreowanego przez daną kulturę. Skrajnym, acz nader obrazowym przykładem jest tu projekcja cienia na Żydów w kulturze europejskiej. Ma ona długą historię, która znalazła haniebną koniec w faszystowskich ustawach norymberskich i Holokauście. Żyd stał się legitymizowanym przez

2 Kwestii cienia archetypowego, związanego z kontaktem człowieka ze złem jako takim, w tym artykule nie podejmuję (cf. Jung 1997a, 20).

zwyczaj kulturowy Innym, którego należy usunąć z obszaru życia społecznego i eksterminować. Z psychologicznego punktu widzenia charakterystycznego dla Junga oznacza to projekcję cienia w wymiarze kulturowym. Innym przykładem cienia kulturowego jest kultura Ameryki Północnej: Analizując psychologię Amerykanów Jung stwierdził, że ich cieniem kulturowym jest Indianin albo Murzyn (Jung 2009, 513).

Według analityków jungowskich Jürgena W. Kremera i Donalda Rothberga materiał psychiczny związany z cieniem kolektywnym (kulturowym) znajdujemy we wszelkiego rodzaju represjach, wojnach, ludobójstwach i masakrach, ale też w aktywnościach innego typu, czasem nie mniej okrutnych: nawracaniu przez misjonarzy, „cywilizowaniu” ludów prymitywnych, reedukacji, handlu, modernizacji itp. (Kremer, Rothberg 1999, 2). Projektowany na innych cień przyczynia się do powstania takich zjawisk społecznych jak okrucieństwa, epidemie, niedożywienie, bieda i przestępczość. Na poziomie indywidualnym (psychologicznym) cień jest odczuwany przez ludzi, na których dokonywana jest projekcja jako poczucie beznadziei, depresji, nienawiści do siebie i swojej kultury. Rodzi się też wtedy nienawiść do prześladowców, pragnienie, by poczuli to samo, co osoby przez nich represjonowane. Zjawiska społeczne wywoływane przez projekcję cienia kulturowego to także: niewolnictwo, apartheid, ludobójstwo Indian Ameryki Północnej czy – przykład być może mniej oczywisty – współczesny kryzys ekologiczny. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z projekcją cienia kolektywnego na przyrodę i uosabiających ją ludzi, takich jak wspólnoty plemienne czy aktywiści ekologiczni.

Erich Neumann, uczeń Junga, zaproponował w napisanej w 1949 r. książce *Tiefenpsychologie und Neue Ethik* termin „nowa etyka”. Wykorzystał w niej kategorie Jungowskie, by przedstawić propozycję etyczną, którą nazywa także etyką holistyczną. W odróżnieniu od „starej etyki”, nastawionej na rozdzielanie, zróżnicowanie i rozszczepienie, nowa etyka ma dążyć do integracji osobowości, do przekroczenia rozdziału na świadomość i nieświadomość, który jest wedle psychologii analitycznej głównym źródłem problemów psychicznych, a zatem również moralnych i społecznych współczesnego człowieka. Naczelny cel postulowanej przez siebie etyki Neumann ujął następująco: „Głównym zdaniem nowej etyki jest integracja psychiki, jej pierwszym celem jest nadać zdolność do integracji rozszczepionym częściom, wrogim życiowemu systemowi jednostki. Koegzystencji przeciwieństw, która stanowi całość dającego się doświadczyć świata, nie można już zastępować zwycięstwem jednego członu i stłumieniem drugiego; miejsce koegzystencji tych przeciwieństw może zająć tylko ich synteza” (Neumann 1982, 231). Neumann

wprowadza także bardzo ważne pojęcie „zaraźliwości” psychicznej: „Nowa etyka nie kładzie nacisku przede wszystkim na to, by jednostka była «dobra», lecz by była autonomiczna jako osobowość, tzn. zdrowa i produktywna, jak również by nie oddziaływała zaraźliwie pod względem psychicznym na inne” (Neumann 1982, 232). Główne wartościowanie w nowej etyce jest następujące: „To, co prowadzi do całości (pełni) psychiki, jest dobre, to zaś, co prowadzi do jej rozszczępienia, jest złe” (Neumann 1982, 249). Człowiekiem niemoralnym jest zatem ten, kto nie zintegrował swojego cienia i dokonuje jego projekcji na Innego. Sam Jung nigdy nie chciał formalizować swoich rozważań etycznych w jakiś nowy system. Cokolwiek by jednak sądzić o propozycji Neumanna, stanowi ona jedną z prób stworzenia siatki pojęciowej mającej ujmować problemy współczesnego świata, którego dominującą charakterystyką jest wszechobecny podział społeczeństw, wynikający z podziałów obecnych w psychice tworzących je jednostek. Jest on obecny zwłaszcza w wymiarze międzykulturowym, ale podstawą do etycznej refleksji nad nim może być rozszczępienie na świadomość i cień, które psychologia analityczna pierwotnie odnajduje w jednostce.

Rasizm w jego silnym, biologicznym wymiarze nie jest już dziś tak powszechny jak dawniej. Dziś mamy raczej do czynienia z rasizmem, który można nazwać kulturowym, dającym się ująć właśnie w kategoriach cienia kulturowego. Dzięki koncepcji cienia kulturowego możemy odnieść się do kwestii Innego nie tylko w sposób opisowy, teoretyczny, ale też autoterapeutyczny. Biblijna zasada, by nie czynić drugiemu, co nam niemiłe, zostaje tym samym ujęta w odmiennej perspektywie. Oznacza teraz, że czynienie czegoś złego Innemu to czynienie tego samemu sobie, że właściwie jest to agresja skierowana na nieakceptowane części własnej osobowości. Można się tu także odwołać do zasady współczucia jako podstawy etyki – ranienie Innego staje się tożsame z ranieniem samego siebie. Ostatecznie wszelka przemoc odciska się w równym stopniu na jej podmiocie, jak i na przedmiocie. Jeśli atakując Innego, tak naprawdę atakuję samego siebie, to znaczy, że chcę zniszczyć tę część mnie, którą widzę w Innym. Nie ma bardziej negatywnego stanu emocjonalnego niż przewlekłe żywienie nienawiści i przeżywanie gniewu wobec Innego, którego chcę zlikwidować, wyeliminować. Te destrukcyjne emocje przekładają się, jak to już wyżej opisałem, na destrukcję w wymiarze zarówno osobistym, jak i społecznym, na konflikty i rosnącą na świecie falę nacjonalizmu.

Dzięki koncepcji cienia możemy też odkryć niejawną równość pomiędzy ludźmi. Pozwala ona bowiem zauważyć, że to, co jeden człowiek ma w cieniu, drugi człowiek ma w świadomości. Pewien zestaw cech dla kogoś charakterystycznych, z którymi ta osoba się utożsamia, u innej osoby stanowi zawartość cienia. Treści tej

sfery nie są bowiem złe same w sobie, lecz jedynie relatywnie. Zatem każda osoba integrująca swój cień odkrywa w pewnym sensie w sobie samej inne osoby, stając się ich bliźnim w nader intymnym tego słowa znaczeniu.

Dzięki integracji cienia człowiek może poszerzyć także obszar swojej wolności. Uwalnia się bowiem od nieświadomego przymusu żywienia niechęci do innych. Zwiększa też zakres własnej sprawczości, biorąc odpowiedzialność za swoje nieświadome zachowania i działania. Możemy bowiem źródło rozmaitych problemów, które zwykle postrzegamy jako wypływające z relacji międzyludzkich, wskazać w naszym wnętrzu. Dlatego integracja cienia jest osiągnięciem moralnym, jak to często powtarzał Jung. Nie mogę zatrzymać imigracji spowodowanej przez globalne ocieplenie, ale mogę zmienić swój stosunek do uchodźców, zwłaszcza jeśli był on z początku negatywny; mogę zobaczyć owego „uchodźcę w sobie” i zawrzeć z nim przymierze. Przeszanę widzieć w uchodźcach terrorystów, gdy uświadomię sobie mego „wewnętrzny terrorystę”. Dzięki koncepcji cienia unikamy jakże prostych i zarazem niebezpiecznych jednoznacznych kwalifikacji moralnych. Nie ma już dobrych i złych, decyzje moralne stają się trudniejsze, ale przez to bardziej adekwatne w kontekście złożoności współczesnego świata.

To tworzone przez nas opowieści kształtują nasze życie, stanowią jego tkanekę – a ich wspólną cechą jest ograniczoność. Każda narracja, jaką stworzymy, jest ograniczona, z jednej strony przez naszą biografię, z drugiej strony przez narracje kultury, społeczeństwa, mediów. W tej sytuacji, co może zabrzmieć paradoksalnie, odwołanie się do nieświadomości stanowi punkt odniesienia i oparcia dla jednostki, udostępniając jej możliwość pracy nad własną psychiką. Koncepcja cienia staje się swego rodzaju metanarracją, która prowadzi do metanoi. Jak twierdzi analityk jungowski Eugene Pascal: „Psychologia Junga jest psychologią etyczną” (Pascal 1998, 116), co oznacza dla niego fundamentalne nakierowanie tej psychologii na innego człowieka. Owego Innego odnajdujemy w sobie i praca nad sobą jest w tej perspektywie pracą nad pomyślnością całej społeczności.

Bibliografia

- Casement, A. 2006. „Shadow”. In *The Handbook of Jungian Psychology*, ed. R.K. Papadopoulos, 94–113. London–New York: Routledge.
- Dunbar, R. 2009. *Pchły, plotki a ewolucja języka*, trans T. Pańkowski. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Franz, M-L. von. 2018. „Proces indywiduacji”. In C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, trans. R. Palusiński, 217–318. Katowice: Wydawnictwo Kos.

- Jung, C.G. 1997b. *Typy psychologiczne*, trans. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota.
- Jung, C.G. 1997a. *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, trans. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1997.
- Jung, C.G. 2005. *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, trans. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2005.
- Jung, C.G. 2007. *Praktyka psychoterapii*, trans. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, C.G. 2009. *Przełom cywilizacji*, trans. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kremer, J.W., D. Rothberg. 1999. „Facing the Collective Shadow”. *ReVision* 22 (1), Summer: 2–4.
- Neumann, E. 1982. „Cele i wartości nowej etyki”, trans. J. Prokopiuk. *Literatura na Świecie* 128–129 (3–4): 230–51.
- Pascal, E. 1998. *Psychologia jungowska*, trans. G. Skoczylas. Poznań: Zysk i S-ka.
- Samuels, A., B. Shorter, F. Plaut. 1994. *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, trans. W. Bobeck, L. Zielińska. Wrocław: Wydawnictwo Unus.

Abstract

Other in us. The issue of the Other in the light of the concept of Carl Gustav Jung's shadow

The article presents the application of the Jungian concept of the shadow to the problem of the Other. I point to the theoretical possibilities open for the ethical reflection of the Jungian shadow concept, offering the possibility of intrapersonal consideration of this problem. Jung's conception gives us a possibility of different and fuller view of issues of freedom, equality and responsibility.

Keywords: shadow, analytical psychology, Other, cultural shadow.

Biogram / Biografic note

Mirosław Piróg – dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii UŚ. Autor książek *Psyche i symbol* i *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*. Zainteresowania badawcze: filozofia i psychologia religii, psychologia C.G. Junga.

Mirosław Piróg – dr hab., Assistant Professor at the Institute of Philosophy of the University of Silesia. Author of the books *Psyche i symbol* and *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*. Research interests: philosophy and psychology of religion, C.G. Jung's psychology.

Próbowanie innych Michela de Montaigne

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1267>

 Jakub Dadlez, Uniwersytet Warszawski

W artykule rozważono historyczny przykład myślenia o tym, co inne. Są nim *Próby* Michela de Montaigne, które jako dzieło z wczesnej nowożytności stawia poważne problemy w interpretacji współczesności jako epoki nowoczesnej, czyli rzekomo bardziej otwartej, mniej dogmatycznej i mniej wrogiej obcym. Omówione zostają cztery figury inności, wobec których Montaigne już w XVI w. wykazywał szczególną otwartość: innowiercy, „dzikiego”, kobiety i zwierzęcia. Jak się okazuje, *Próby* skłaniają człowieka współczesnego do rewizji jego poczucia historycznej wyższości wobec ludzi z wcześniejszych epok, a zarazem pozwalają mu wypracować bardziej sprawiedliwą relację z innymi doby obecnej.

Słowa kluczowe: Michel de Montaigne, inny, obcy, heretyk, dziki, kobieta, zwierzę, nowoczesność

W XXI w. myślowe nurty poprzedniego stulecia są wciąż silne, nawet jeśli ich rozwinięciom daleko jest do oryginałów. Na przykład koncepcja Edmunda Husserla pozostaje żywa, albo raczej: półżywa, skoro szczególnie często wraca się do krytycznego momentu jego fenomenologii, czyli piątej medytacji kartezjańskiej (Husserl 2009). To tam Husserl mierzył się z fundamentalną trudnością swej teorii, mianowicie relacją subiektywności do innego, do drugiego podmiotu. Husserlowskie *ego* okazało się niedołączne bez własnego *alter ego* – prawda zjawiska wymaga także innej perspektywy. Namysł nad innością czy różnicą jako podstawową zasadą rzeczywistości, tyleż transcendentálną, co empiryczną, rozpowszechnił się w XX w. wraz z nowatorskimi rozwinięciami takich nurtów intelektualnych jak fenomenologia, strukturalizm, ale też psychoanaliza i marksizm. Ta rosnąca i trwająca do dziś, choćby w ramach tzw. posthumanistyki, popularność refleksji nad tym, co obce, z uwzględnieniem jego osobliwości, szła w parze z historycznymi zmaganiem europejskich społeczeństw z innością: od kolonializmów i faszystowskich reżimów po walki o prawa mniejszości, od reakcji po rewolucje, od antysemityzmu po włączającą politykę migracyjną, od

religii państwowej do sekularyzacji, od rasizmu po ideę poprawności politycznej, od globalnego kapitalizmu po silne uzwiązkowienie, od liberalizmu po etatyzm, od masowych, wielkoobszarowych hodowli po certyfikowane produkty ekologiczne. Innymi słowy od zabijania po afirmację wszelkiego rodzaju innych: Żydów, kobiet, homoseksualistów, Czarnych, niższych klas, ateistów, muzułmanów, mieszkańców Wschodu lub Południa, proletariatu, zwierząt, ludzi bez dokumentów itd.

Czy zatem współczesny świat, a dokładniej nowoczesny Zachód, zasadza się na zmianie stosunku do tego, co inne? Nie tylko na zaakceptowaniu, ale na włączeniu tych, których dotychczas odsuwano na margines ludzkich dziejów jako obcych? Taka teleologia zdaje się ciągle aktualna, można ją dosłyszeć w wezwaniach do ratowania postępowego kursu – ku mniejszemu dogmatyzmowi i większej sprawiedliwości – który rzekomo obraliśmy. Pojawia się tu jednak drugie pytanie: czy rzeczywiście przed nowoczesnością mieliśmy do czynienia z zamknięciem na innego? „Nienawiść wobec obcych była [we wczesnej nowożytności – aut.] tak powszechna, że można by się zastanawiać, czy zwykłym ludziom z tamtych czasów nie należy przypisać tak zwanej w psychologii «osobowości autorytarnej», czyli konstrukcji psychicznej łączącej w sobie posłuszeństwo wobec władzy z agresywnością w stosunku do ludzi spoza własnej grupy” (Burke 2009, 203). Czy uogólniając w ten sposób mentalności dawnych epok, nie dopuszczamy się zdrady własnego ideału? Historyczny inny, np. autor sprzed wieków, wrzucony w ramy przednowoczesności okazuje się kimś, kogo trzeba pokonać. Wyobrażenie o przeszłości stanowi punkt odbicia dla terażniejszej nadziei na nie tylko poznawczy, ale i moralny postęp. Tymczasem przekonanie, że kiedyś w pewien sposób nie dało się pomyśleć, przez co człowiek nie był zdolny do szacunku dla innego i przyznania mu równego statusu, może przynieść paradoksalny rezultat: nienawiści do terażniejszego innego. W ten sposób piewcy globalnej demokracji stają się, wbrew wyjściowym deklaracjom, siewcami strachu przed rzekomym zderzeniem cywilizacji. Należałoby zatem przemyśleć raz jeszcze historię, nasz stosunek do tradycji, do minionych tekstów i ich autorów, byśmy sami – jako ciągle znów różni – nauczyli się żyć z innymi.

Niniejsza próba ma na celu pokazanie, że możliwości myślenia otwartego na to, co obce i różne, niekępowanego dogmatyzmami przecinają w poprzek czas i przestrzeń, różne epoki i geografie. Każde terytorium ma swoją, by posłużyć się pojęciem Gilles’a Deleuze’a, linię ujścia, na której zawsze czyha jakiś odstępca, heretyk, dysydent – i wykracza poza obowiązujące schematy. Ciągle napędzane takimi drobnymi poruszeniami koło historii toczy się dalej. Można by też powiedzieć, odwołując się z kolei do Jacques’a Derridy, że każda epoka zawsze już się dekonstruuje: struktury mentalne (lub dyskursywne) rządzące ludzkimi umysłami

(wypowiedziami) rozspajają się w osobliwych punktach – w ideach i działaniach pewnych jednostek, w tekstach krytycznie nastawionych autorów. Krytyka uprawiana przez indywidualnych myślicieli nie jest czymś, co mogło zaistnieć dopiero w nowoczesności, czy to wraz z Kartezjańskim zwrotem ku subiektywności, czy później z Kantowską filozofią transcendentną, przy wsparciu korzystnych przemian społeczno-polityczno-gospodarczych. Zamierzając dowieść uniwersalności (jakkolwiek paradoksalnej) owej możliwości myślenia afirmującego inność, przyjrzymy się czasom sprzed wspomnianych cezur, czyli XVI stuleciu, w szczególności zaś myśli Michela de Montaigne.

*

Pięćset lat temu w Europie dochodziło do licznych przemian, gwałtownych i na wielu płaszczyznach (cf. Delumeau 1987; Wójcik 1991). Po pierwsze dzięki ponownemu odkryciu wielu starożytnych pism upowszechniał się humanizm, czyli krytyczno-afirmatywne studia nad pogańskimi tekstami. Ten definiujący okres renesansu fenomen dokonał głębokich przewartościowań w dziedzinie pracy intelektualnej. Odwrót od scholastyki i nauk skupionych wokół problemów teologicznych współtowarzyszył stanowczym ruchom odnowy chrześcijaństwa, znanym jako reformacja. Kryzys władzy kościelnej szedł znów w parze z urbanizacją i wykształcaniem się nowych grup społecznych: ogólnie mieszczaństwa, które dzięki przyrastającemu gronu kupców i urzędników wywierało coraz silniejszy wpływ na rządzących książąt i królów. Populacje zwiększały się, wzrastała rola handlu międzynarodowego, poszukiwano nowych rynków wymiany – w rezultacie odkrywano nowe lądy, nieznanne dotąd kontynenty. Atmosfera w europejskich społeczeństwach gęstniała, hierarchiczny ład, oparty na relacjach inności między podległymi i rządzącymi, z transcendentnym Innym, czyli Bogiem, na tronie został zaburzony przez zalew odmienności – innych idei i światopoglądów, wierzeń, stosunków władzy, obyczajów, podstaw legalności władzy, kultur, ludzi... Można by w tym momencie stwierdzić: właśnie, oto zbieg wydarzeń, dzięki któremu ludzkie umysły, po otrzeźwieniu, mogły, a wręcz musiały, wkroczyć na drogę nowoczesności, gdyż tak silnie doświadczyły różnorodności świata. Tak miałyby się narodzić antydogmatyzm. Wcześniej myśliciele nie byli w stanie, i tak naprawdę jeszcze przez kilka wieków nie będą, wyobrazić sobie, że inność nie wymaga zanegowania jej na rzecz prawdziwej, jedynej tożsamości – taka świadomość mogła się wyłonić, podążając za tą wizją, dopiero po pewnych dziejowych doświadczeniach.

Tymczasem należy pamiętać, że historia jest zawsze opowieścią na miarę dostępnych źródeł (cf. Veyne 1985). Rzeczywiście próżno byłoby szukać, dajmy na to,

tekstów ateistycznych pochodzących ze średniowiecza. Ale nie dlatego, że innowierstwo i bezbożność były nie do pomyślenia – w każdym razie takiego wniosku nie można wyciągnąć z samego braku traktujących o tym wprost tekstów. Pisanie pełniło niegdyś inne funkcje, było podporządkowane innym celom, służąc wąskiemu gronu rządzących i podległych im intelektualistów. Tę sytuację zmienił XVI w., ale nie przez postęp ludzkiej świadomości, tylko – jeśli już kłaść silniejszy nacisk na jeden czynnik – przez wydarzenie technologiczne: wynalazek druku (do jego upowszechnienia doszło kilkadziesiąt lat po powstaniu) (cf. Eisenstein 2004). Gwałtowny wzrost produkcji tekstów zmienił funkcje pisma, wpłynął na autonomizację środowisk naukowych i poszerzenie się rynku czytelniczego. Kontrola nad dominującymi dyskursami i formowaniem ludzkich poglądów wymknęła się dotychczasowym monopolistom. Wyrażany publicznie stosunek otwartości wobec tego, co inne, jawne podważanie narzucanej powszechnie tożsamości stało się możliwe nie tyle do pomyślenia, ile do zapisania – i w rezultacie mogło dotrzeć do naszych czasów jako źródła. Stąd też w niniejszym tekście wybór tej, a nie innej epoki – jeszcze nie nowoczesności, choć jej progę, za to pierwszego okresu, w którym europejscy wolnomyśliciele mogli pisać o swej nieteologicznej afirmacji dla różnorodnego świata.

Kimś takim był Michel de Montaigne, znający już siłę książki, piszący na granicy akceptowalności mimo wciąż krępujących więzów dla wyrażania myśli i związanych z tym zagrożeń (włącznie ze splonięciem na stosie). Trzeba wszak pamiętać, że do pełnej wolności głoszenia poglądów – nie w sensie rozwinięcia się mentalności nowoczesnej, ale zapanowania nowoczesnych stosunków władzy¹ – było wciąż daleko. Jeszcze przez wieki w Europie będą brzmiały echa walk z reformacją, ostrej cenzury, prześladowań i morderstw na tle ideowym, kulturowym czy rasowym; prawno-obyczajowy ucisk w wielu względach rozluźni się dopiero w XIX–XX w., zaś kolonialna agresja Zachodu ustanie (przynajmniej oficjalnie) dopiero po drugiej wojnie światowej. We wczesnej nowożytności mieliśmy do czynienia z bardzo wyrazistymi figurami innego czy obcego względem dominujących tożsamości. Kobiety były podrzędne wobec mężczyzn, tak w domach rodzinnych, jak i na forum publicznym – były innym, gorszym człowiekiem. Różnowiercy lub bezbożnicy mogli w najlepszym razie żyć na marginesach chrześcijańskich wspólnot. Tak zwani dzicy nie zasługiwali na równe prawa z białymi kolonizatorami. Rzesze biedoty były dla elit poddanymi o niższej z istoty godności. Zwierzęta stanowiły według hierarchii bytów podrzędną kategorię stworzeń. W tej pełnej niuansów panoramie wykluczania tego, co obce lub odmienne, zjawiły się *Próby* Montaigne'a, w których odnajdujemy – wbrew

1 Jak pokazywał zwłaszcza Michel Foucault, otwarcie się społeczeństw i rządzących na różnice nie prowadzi jednoznacznie do osłabnięcia stosunków władzy, lecz wiąże się ze zmianą ich charakteru.

dominującym dyskursom czy poglądom – szczerą afirmację inności (Montaigne 1985a; 1985b; 1985c; 1985d). Montaigne traktował różnych i obcych jako równych sobie, sobie z natury zmiennemu i niejednorodnemu.

*

Michel de Montaigne często pojawia się w gronie wielkich bohaterów europejskiej myśli. Jest przy tym bardzo wysoko ceniony przez literaturoznawców, ale już w historii filozofii występuje dużo rzadziej². Dlaczego nie jest uwzględniany w tej tradycji historiograficznej, czemu jest innym powszechnej wizji rozwoju ludzkiej myśli? Być może dlatego, że owa wizja opiera się właśnie na rozwoju ku coraz mniejszemu dogmatyzmowi, na niemal heglowskim postępie rozumu ku lepszemu samopoznaniu. Zostawmy jednak tę kontrowersję na boku. Co do Montaigne’a polski kontekst jest tu wymowny. Nie doczekał się on wydania w „Bibliotece Klasyków Filozofii” ani monografii w serii „Myśli i Ludzie”. Jedyne współczesne polskie opracowania jego życia i twórczości napisali literaci Józef Hen (2009) i Stefan Bratkowski (2012)³. Co prawda kilka stron poświęcił mu w *Historii filozofii* Władysław Tatarkiewicz, ale raczej w ramach wstępu do właściwej filozofii nowożytnej, nazywając go moralistą-psychologiem⁴. W opracowaniu francuskiej filozofii sceptycznej XVI i XVII w. Izidora Dąmbska pisała z kolei: „Montaigne nie był ani uczonym, ani może nawet filozofem w ścisłym tego słowa znaczeniu” (Dąmbska 1958, 24). O ścisłe znaczenie nie warto kruszyć kopii – dyskurs pod mianem „filozofia” zmieniał swoje oblicze i dziedzinę przedmiotową w ciągu dwóch i pół tysiąclecia. Z pewnością jednak w *Próbach* mamy do czynienia z konkretnymi myślami, z bogatą i złożoną refleksją, która znajdowała oddźwięk i która zawiera w sobie do dziś godne uwagi treści, w tym dotyczące kwestii poruszanych przez niebudzących kontrowersji „filozofów”.

Montaigne cytował i komentował Platona i Arystotelesa, Senekę, Plutarcha, Cyncerona, Sekstusa Empiryka i Lukrecjusza. Rozwijał wątki i poglądy stoickie, sceptyczne i epikurejskie. Krytykował teologię i dogmatyczną filozofię, która popadała w moralizatorstwo lub abstrakcyjne spekulacje. Cenił ostrożny racjonalizm i bliski

2 Studia nad Montaigne’em jako filozofem są raczej świeżym podejściem (cf. Maclean 1996). O rosnącym obecnie zainteresowaniu Montaigne’em wśród filozofów mówiła prof. Véronique Ferrer podczas seminarium „Montaigne, penseur de la première modernité”, Instytut Romanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 5–22 marca 2018, Warszawa.

3 Dobre wprowadzenie do filozofii Montaigne’a stanowi wstęp do polskiego wydania *Prób* (Gierczyński 1985).

4 „Pisał dla własnej przyjemności, po amatorsku, notując po prostu obserwacje nad życiem i ludźmi, a nie myśląc o teoriach i konstrukcjach naukowych. (...) [wywody Montaigne’a] były neutralne wobec zagadnień najbardziej poruszających filozofów” (Tatarkiewicz 1983, 14).

codziennym doświadczeniom empiryzm, szydził z odwołań do mocy pozaświatowych, do rzekomo niosących wiedzę pism i autorytetów, atakował zabobony i naiwną wiarę w przewidywania przyszłości, polemizował z ideą nieśmiertelności duszy i z odrzucaniem czy choćby umniejszaniem cielesności. Przedstawiał spójną wizję rzeczywistości, zwykle określanej przezeń pojęciem natury, jako dynamicznej różnorodności, wielości ciągłych zmian, od jednostkowej myśli w człowieku przez społeczności i relacje międzyludzkie po ogół bycia. Przy czym samo to przedstawienie na kartach *Prób* świadomie poddawał omawianym fluktuacjom, pozwalając nieraz na sprzeczności między różnymi fragmentami, na różnice między myślami w różnych momentach, zależnie od własnego stanu czy nastroju. Pisząc tekst, celowo unikał jednoznaczności, raczej nie przeprowadzał dedukcyjnych wywodów, lecz pozwalał sobie wędrować dygresjami wokół napoczętych tematów, albo opisywać jako równorzędne sprawy przyziemne z wzniosłymi; dawał się najść przez ulotne emocje lub przygodne skojarzenia. Zapraszał bezwiedne idee, by pochłaniały go, zagarniały jego świadomość – jak obcych gości w głowie autora, innych we mnie. *Próby* można zatem czytać jako dzieło otwarte i o otwartości na to, co inne. Otwartość ta bowiem, przemieszczająca się bezustannie i na różnych płaszczyznach różnica, była dla Montaigne'a paradoksalną zasadą jednej natury⁵.

Prześledźmy kilka jej konkretnych oblicz, uwzględniając zarysowany wyżej kontekst XVI w.

*

W mrocznych czasach domowych wojen religijnych we Francji główny wróg był zarazem najbliższą osobą. Antagonizacja prowadząca do wzajemnych mordów, z apogeum w nocy świętego Bartłomieja w 1572 r., poucza, jak łatwo brat lub siostra może się przerodzić w radykalnie innego, którego należy zanegować. Francuski przypadek był oczywiście lokalną wersją ogólnoeuropejskiego zjawiska rozłamu na tle religijnym (cf. Delumeau 1987, 113–24). „Trudno powiedzieć, która ze stron była bardziej okrutna i w którym kraju wymyślono najbardziej wyrafinowane tortury (...) nietolerancja była podówczas regułą” (Delumeau 1986, 123). Innowierstwo było prześladowane przez całą historię chrześcijaństwa, które skądinąd u swych początków samo padało ofiarą analogicznych represji. W XVI w. ruchów heretyckich nie udawało się już stłumić, jak jeszcze 100 lat wcześniej husytyzm. Inny wkroczył na scenę i zaczął domagać się należnego mu miejsca – inny, który przecież był

⁵ Znakomite ogólne omówienie *Prób* stanowi książka Michel de Montaigne. *Les Essais* Marie-Luce Demonet (1985).

jeszcze do niedawna swój. Montaigne wyraźnie nie mógł sobie poradzić z nowymi ruchami religijnymi – zwolennicy Kalwina czy Lutra budzili jego nieufność, drażnili go. Czy jednak świadczy to o zamknięciu Montaigne'a na innowierców, w mocnym sensie niezdolności do wyobrażenia sobie współżycia z ludźmi, którzy zachowywali się i myśleli inaczej w sprawach religii?

Odpowiedź na to pytanie jest oczywiście przecząca. Montaigne mówił wprost: „Nie dbam o to, jaką religię wyznają mój lekarz i adwokat” (Montaigne 1985b, 300). Obawiał się natomiast agresywnego w praktyce zastępowania tradycyjnych obyczajów przez nowy, rewolucyjny dogmat. Pamiętajmy, że reformatorzy, słusznie krytykujący Kościół katolicki za rozpasanie, politykierstwo i hipokryzję, byli nieraz ideowymi radykałami. Z drugiej strony wielu ich zwolenników wykorzystywało konflikty dla własnych interesów. Z perspektywy Montaigne'a, jak i wielu innych przeciętnych mieszkańców i mieszkanki XVI-wiecznej Francji, którzy żyli w realiach regularnych epidemii, życia o jedną trzecią krótszego niż na Zachodzie w XXI w., wysokiej śmiertelności dzieci i okresów niedożywienia, wojny w imię rzekomo bliższego prawdziemu dogmatu mogły się jawić jako pogłębiające niedolę wichrzycielstwo. Wichrzycielstwo, które przeradzało się w festiwal okrucieństwa, tak nieznośnego dla Montaigne'a. Nie krytykował on zatem głosicieli religijnej odnowy za bezbożność, lecz właśnie za zbyt silną wiarę, fanatyczną, głoszącą rzekomą prawdę i przekonaną do swej absolutnej racji: „wielkie to zarozumienie o sobie i pycha szacować swoje mniemania aż do tego stopnia, aby dla narzucenia ich ważyć się obalać spokój publiczny, wprowadzać tyle nieuniknionych nieszczęść, i owo tak straszliwe skażenie obyczajów, jakie przynoszą wojny domowe i odmiana porządku w rzeczach tak wielkiej wagi: wprowadzać to wszystko do własnego kraju!” (Montaigne 1985b, 237). Zgodnie z zasadą sceptycyzmu sam zawieszał sąd co do słuszności tradycji, w której żył – taka, jaka była, zapewniała względny spokój. Jego niechętna teoretycznym czy doktrynalnym nowinkom postawa wiązała się, co na pierwszy rzut oka może się wydać hipokryzją, z afirmacją różnorodności ludzkich postaw. Był to wyraz niezgody na ideologiczne podporządkowanie jednostek i głos broniący tych swobód, które można realizować, omijając rozpoznane już – bo występujące w znanych realiach – ograniczenia. Bronił zatem nie tradycję dla niej samej⁶, lecz wieloraką rzeczywistość, która bez rewolucji kulturowych przekształca się wbrew ludzkim wysiłkom „rządzenia, przepisywania i stanowienia o prawdzie” (Montaigne 1985c, 188, 334 i n.).

Omówmy dokładniej stosunek Montaigne'a do panującej tradycji. Montaigne z jednej strony dawał wyraz przekonaniu o relatywizmie kulturowym, o przygodności

6 „(...) co mnie mierzi, to ta osobliwa płochosć, z jaką dają się tak łatwo mamić i oslepiać powadze obecnego zwyczaju” (Montaigne 1985b, 383).

zwyczajów; afirmował wielość równych sobie stylów życia: „Różnice obyczajów między jednym a drugim narodem przyczyniają mi jeno rozkoszy odmiany. Każdy zwyczaj ma swoje racje” (Montaigne 1985d, 212). Z drugiej strony jednak sprzeciwiał się – przez co słynie jako konserwatysta – gwałtowi wobec obowiązującego prawa. Nagła zmiana wiąże się bowiem z reakcją, rodzi wzajemną przemoc, co skutkuje przywyknięciem ludzi do okrucieństw i zapanowaniem chaotycznej antywspólnoty krwawych konfliktów (Montaigne 1985b, 228; 1985d, 261)⁷. Wolność była dla Montaigne’a bez wątpienia jedną z najważniejszych stawek⁸, ale jej osiągnięcie nie może się dokonywać przez brutalne niszczenie ładu, w którym żyjemy, na rzecz wyobrażonych utopii: „Można żałować lepszych czasów, ale nie umykać przed dzisiejszymi” (Montaigne 1985d, 220). Mieszają się tu kwestie pychy, okrucieństwa, dogmatyzmu rewolucjonistów i opresji tyranii, siły przyzwyczajenia i niesionych przez nie zarówno uprzedzeń, jak i bezpieczeństwa. Poszanowanie tradycji wiąże się więc z obroną tych zakresów wolności, które gwarantuje dany ład społeczny, mimo wszystkich jego wad (Montaigne 1985b, 41–42)⁹. Nie ma (innych niż dogmatyczne) powodów do rewolucji, skoro prawo i obyczaje zmieniają się naturalnie wraz z pomniejszymi oporami jednostek, choćby samego Montaigne’a: „Gdziekolwiek chcę dojść, wszędzie trzeba mi zgwałcić jakąś zaporę obyczajów: tak starannie zagrodziły one wszelkie przystępy!” (Montaigne 1985b, 325), w toku „niepewności i zmienności rzeczy ludzkich, które całe nieznacznym poruszeniem odmieniają los z jednego stanu w zgoła inny” (Montaigne 1985b, 199).

Samego Montaigne’a często uznaje się za człowieka szczerze wyznającego chrześcijańską wiarę, nawet jeśli krytycznego wobec instytucji Kościoła. Uchodzi przy tym za fideistę, gdyż nie dawał nigdzie wyrazu szczególnej pobożności ani nie opowiadał z pokorą o rytuałach (cf. Busson 1954; Popkin 2003, 56; Kruszyńska 2011). Do modłów wstawienniczych odnosił się krytycznie, podobnie jak do teologii, o ile ta rościła sobie pretensje do ludzkiej wiedzy pewnej o tym, co boskie (Montaigne 1985b, 200, 404; 1985c, 128 i n.). Co więcej, w instytucji religii widział przede wszystkim moc rządzenia ludźmi: „Wszelkie mniemanie dość ma siły, aby się mogło człowiekowi stać droższe nad własne życie. (...) Nie ma religii, która by nie mogła dostarczyć takich przykładów” (Montaigne 1985b, 178); próbę ugruntowania

7 Przy czym nie jest to klasyczny (i słaby) argument etyczny o równi pochyłej, lecz opis doświadczenia realiów wojny domowej, w których żył Montaigne.

8 „Trzeba sobie znaleźć jakiś zakamarek, wyłącznie nasz, zupełnie wolny, w którym byśmy pomieścili prawdziwą swobodę” (Montaigne 1985b, 338); „Prawdziwa wolność to móc wszystko ze sobą uczynić” (Montaigne 1985a, 1022; 1985b, 264 – przekład zmodyfikowany: *pouvoir toute chose sur soy* przetłumaczono jako „móc wszystko osiągnąć po sobie”). Zauważmy też, że nieprzypadkowo jego najlepszym przyjacielem był autor traktatu *O dobrowolnej niewoli*.

9 Montaigne nie był bezkrytyczny wobec monarchii (cf. Montaigne 1985b, 35 i n.). Relacja między jego pragmatycznym monarchizmem a pochwałą republikanizmu wymagałaby osobnego omówienia.

moralności: „Religię naszą ustanowiono dla wykorzenia występków” (Montaigne 1985b, 133 – przekład zmodyfikowany, *vices* przetłumaczono jako „grzech”); fundament lęku przed śmiercią: „Toż i religii naszej najpewniejszą ludzką podstawą jest pogarda życia” (Montaigne 1985b, 211); a wreszcie jej społeczno-polityczną funkcję: „Religia chrześcijańska posiada wszystkie cechy najwyższej sprawiedliwości i użyteczności, ale w niczym nie odbija się to jaśniej niż w zaleceniu posłuchu dla urzędów i podtrzymywania władzy” (Montaigne 1985b, 237–38). W poganach widział ludzi nieraz przewyższających szczerością najwierniejszych chrześcijan, w uchodzącej za wyznawanie wiary *Apologii Rajmunda Sebonda*, jak i w całym dziele, cytował przede wszystkim pogańskich twórców. Wyżej nawet cenił – co było wówczas szczególnie odważną sugestią – ateistę, który jest szczerzy z samym sobą i z innymi, niż wierzącego, który próbuje mamici otoczenie rzekomą pobożnością (Montaigne 1985b, 400)¹⁰. Nie wahał się przytoczyć obrazoburczej genealogii religii: „Inne znowuż rzeczy [niż wizje pierwszych przyczyny, jak atomy, idee czy liczby – aut.] napisali [filozofowie starożytni – J.D.] dla potrzeb społeczności” (Montaigne 1985c, 194). W końcu chrześcijaństwo Montaigne’a można podać w wątpliwość, skoro narracja działalności Boga była dla niego teologiczną interpretacją świeckich pojęć fortuny, losu czy przypadku (Montaigne 1985b, 404)¹¹. Krytykował doszukiwanie się w człowieku boskości, które miałyby go wywyższać nad resztę świata, jak też jednych ludzi nad drugich – zgodnie z tym najbardziej wiarygodny był dlań sens Boga jako „potęgi niepojętej, pierwotnej i utrzymującej wszelki rzeczy” (Montaigne 1985c, 195), przez całe *Próby* określanej krótko jako „natura”.

Różnice religii nie miały dla Montaigne’a charakteru zasadniczego: „bierzemy naszą religię jedynie na swój sposób i swymi rękami, jak przyjmuje się inne religie. Urodziliśmy się w kraju, gdzie była w użyciu; albo też baczmy jej dawność, albo powagę tych, co ją ustanowili; albo lękamy się gróźb, jakimi ściga niedowiarków, albo idziemy za jej obietnicami. (...) Jesteśmy chrześcijanami z tego samego tytułu, jak jesteśmy Perygordczykami lub Niemcami” (Montaigne 1985c, 134). Zatem

10 Ustęp zawierający krytykę ateizmu jako, wydawałoby się, wyraz poglądu Montaigne’a jest rozwinięcie stanowiska Platona, które Montaigne przytacza w ramach krytyki hipokryzji ateistów, którzy gdy przychodzi chwila próby, bez wahania wracają do pobożności: „Ucieszna wiara, która w to, w co wierzy, wierzy jeno dlatego, iż nie ma odwagi niewierzenia. (...) Widziało się dosyć takich, którzy przez próżność i przez pychę wyznawania zasad niepospolitych i reformujących świat udawali dla pozorów takie mniemania; wszelako chociaż są dość szaleni, nie są dość mocni, aby je utrwalić w swoim sumieniu. Pchnijcie ich tylko dobrze szpadą w pierś; w tej chwili nie omieszkają wyciągnąć ręki ku niebu” (Montaigne 1985c, 134). Dodajmy tu nieco prowokacyjnie, że według Montaigne’a „[t]rzeba dopuścić w sobie nieco szaleństwa, kto nie chce popaść w tyleż i więcej głupoty” (Montaigne 1985d, 221).

11 Zaraz po tym zestawieniu napotykamy przykład autocenzury pod postacią wyjaśnienia: „Podaję wymysły ludzkie i swoje własne, ot jeno jako ludzkie wymysły i doraźne roztrząsania”. Oddzielenie mowy świeckiej od boskiej pozwalało mu sprowadzić odniesienie do transcendencji do wymiaru codziennego życia w świecie, zarazem unikając gróźby prześladowań ze strony inkwizycji.

różnowierca jako taki, przedstawiciel innych obyczajów religijnych, był dla Montaigne'a przyczynkiem dla ciekawości międzykulturowej, a nie powodem do strachu, który miałyby skłaniać do sięgnięcia po miecz. Chyba że ów inny napadał go z wrogością, by w imię tworów wyobraźni narzucić swoją wolę i stłumić odmienne życie, czyli ogólniej: by zaburzyć naturalną różnorodność w jej przepływach. „Żałosna to choroba, tak mocno zawierzać samemu sobie, aby wmówić w siebie, iż nikt nie może wierzyć w coś przeciwnego!” (Montaigne 1985b, 401 – przekład zmodyfikowany: *se croire* przetłumaczono jako „mniemać o swym rozumie”; cf. Montaigne 1985a, 305).

*

Jak można już było dostrzec, relatywizm w odniesieniu do religii jest u Montaigne'a bezpośrednio związany z relatywizmem w odniesieniu do kultur różnych społeczeństw. „Jestem przekonany, że nie jest zdolna imaginacja ludzka wymyślić tak dziwacznej chimery, która by nie istniała w rzeczywistości jako jakiś obyczaj, i której by ten sam rozum nasz nie uznał i nie utrwalił” (Montaigne 1985b, 229). Obcokrajowiec, człowiek mówiący w innym języku, inaczej wyglądający, z innymi nawykami, stylem życia, poglądami niósł dla Montaigne'a raczej możliwość zyskania nowej nauki niż niebezpieczeństwo. „Przestrzegam w swoich podróżach tej praktyki, aby się zawsze nauczyć czegoś z obcowania z drugimi [*communication d'autrui*] (co jest jedną z najlepszych szkół, jakie istnieją)” (Montaigne 1985a, 71; 1985b, 194). Zresztą właśnie na otwartości na drugiego człowieka, w tym na konflikt, byle toczył się on z wzajemną szczerością i uczciwością, chciałby Montaigne oprzeć wychowanie dzieci: „W owej szkole obcowania z ludźmi często zauważyłem tę wadę, iż miast starać się poznać drugiego [*autrui*], silimy się tylko, aby dać poznać siebie (...). Niech [uczeń – aut.] unika (...) ambicji podawania się za lepszego, dlatego że jest inny [*pour estre autre*]” (Montaigne 1985a, 153; 1985b, 266). Cały proces edukacji człowieka polega na napotykaniu tego, co różne, rolę zaś nauczyciela ma być pomoc – bez prostego wykładania surowej wiedzy – w zadaniu, które będzie ponawiane aż do śmierci: „odkryć samego siebie: może będę inny [*autre*] jutro, jeśli nowe jakie doświadczenia [*apprentissage*] mnie odmienią” (Montaigne 1985a, 147; 1985b, 261). Właśnie kontakt z innymi, równorzędnymi kulturami, „obcowanie z ludźmi i zwiedzanie cudzoziemskich krajów: (...) aby w nich sobie przyswoić głównie mniemania narodów i ich obyczaje i aby pocierać jakoby i szlifować własną mózgownicę [*cervelle*] o cudzą” (Montaigne 1985a, 152; 1985b, 265), jest sednem wychowania. Montaigne sugeruje więc edukację człowieka pokornie przyjmującego inność, skoro ów zawsze już sam jest i będzie różny wobec siebie. Inny człowiek,

gość z zewnątrz lub gospodarz za granicą, jest potencjalnym nauczycielem, który ukazuje nam prawdy i fałszywe własnej praktyki życiowej.

W tym duchu Montaigne przedstawiał swoje podróże po Europie – jako nie tyle wzbogacające o jałową wiedzę o faktach, lecz jako wystawiające podmiotowość na ciągłe próby (Montaigne 1985d, 178–81). Zgodnie z tą perspektywą jego krytycyzm wobec kolonialnych poczynań Europejczyków był wyjątkowo ostry. Szukając człowieka jak najbardziej naturalnego, nieuwikłanego w oczekiwania dworskiego życia publicznego i obojętnego na rzekomą uczoność, Montaigne afirmował prostą codzienność francuskiej biedoty (Montaigne 1985d, 259). Podobny był jego stosunek do „dzikich” mieszkańców Nowego Kontynentu. Nie ludził się przy tym, że ludzie ci byli istotowo prawdziwsi, pełniejsi – byli jednak mniej zakłamanymi, mniej pochłonięci staraniami o publiczne uznanie i sławę, bliżsi przyziemnej egzystencji¹². Była to różnica stopnia, z czym wiązało się przekonanie o równości między spotkanymi ludźmi a Europejczykami co do ogólnej natury: w racjonalności, w cnotach i namiętnościach, w ciekawości i szukaniu rozkoszy, w odwadze i zmaganiu się z przeciwnościami, w życiu i śmierci (Montaigne 1985d, 146–152). Na tym gruncie Montaigne, zwłaszcza w słynnym rozdziale *O pojazdach*, otwarcie i bez kompromisów krytykował przemoc zadawaną rdzennymi Amerykanom: „Tyle miast zrównanych z ziemią, tyle narodów wytraconych, tyle świata spustoszonego od handlu perłami i pieprzem? Handlarskie to zwycięstwo!” (Montaigne 1985d, 148); „aż do zupełnego zniweczenia nazwisk i śladów dawnych siedzib posunięto się w okrucieństwie podboju, niesłychanym zaiste i bezprzykładnym!” (Montaigne 1985c, 333). „Nie tyle oburzają mnie dzikie ludy, które pieką i zjadają ciała umarłych, ile ci, którzy dręczą i prześladują ludzi jeszcze żywych” (Montaigne 1985c, 123).

Pod względem mądrości „dzicy” okazują się nawet bardziej trzeźwi w swych osądach i w podejściu do życia (cf. Montaigne 1985b, 315). Nie wikłają się w jałowe spekulacje, religijne fanatyzmy, miraż o postępie cywilizacji i uczynieniu sobie Ziemi – z wszystkimi zamieszkującymi ją innymi – poddaną. Umieją troszczyć się o życie jako takie, nie zaś o próżne zaszczyty, bogactwa czy oderwaną od rzeczywistości wiedzę teoretyczną: „wedle tego, co mi powiadano, nie ma nic barbarzyńskiego ani dzikiego w tamtym ludzie, chyba że każdy zechce mienić barbarzyństwem to, co różni się od jego obyczaju. (...) Oni są dzicy tak samo jak dzikimi nazywamy owoce, które natura wydała z siebie i naturalnego rozwoju; gdy w istocie raczej winni byśmy nazwać dzikimi te, które myśmy skazili swymi wymysłami i odwrócili od przyrodzonego porządku [*l'ordre commun*]. W owych mieszczą się w pełnej żywości

12 Wyższa wartość życia prostego względem dworskiego czy uczonego pojawia się w próbie *O sławie* [*De la gloire*] (Montaigne 1985c, 291 i n.). George Hoffman przekonująco omawia związek krytyki kanibalizmu z niejawną, poddaną autocenzurze krytyką hipokryzji europejskich religii (cf. Hoffmann 2002).

i krzepocie prawdziwe, użyteczne i przyrodzone cnoty i właściwości; w naszych zbę-karciliśmy je, stosując do potrzeb naszego zepsutego smaku” (Montaigne 1985a, 203; 1985b, 311). Nie są tak skrupowani zwyczajami i nawykami ani wolą poznania świata w jego rzekomej absolutnej jedności, lecz żyją w zgodzie z własnymi namiętnościami i pragnieniami, z różnorodnością i zmiennością przyrody.

W niewątpliwie ogromnych różnicach, jakie dzielą style życia czy funkcjonowanie społeczeństw, ujawnia się wielość możliwości, na jakie otwarta jest ludzka egzystencja. Otwarcie to może jednak zrealizować się wówczas, gdy nie poddało się fantazmatom stałości. Współczesne Montaigne’owi życie publiczne Europy było przesycone udawaniem i troską o dobre imię, pustosłowną retoryką, scholastycznym mędrkowaniem, moralizatorstwem, przekonaniem o jednoznaczności wiedzy. Ztracono sens naturalnego współżycia, ludzie nie potrafili już patrzeć na obcych jako równych sobie w różnorodności. Montaigne, podobnie jak później Jean-Jacques Rousseau czy Claude Lévi-Strauss, nie nawoływał jednak do powrotu do stanu natury – konkretna natura jednostek zamieszkujących Stary Kontynent była już bowiem uformowana w taki, a nie inny sposób, jako „cywilizowana”, z wszystkimi tego wadami i zaletami. Nie mamy tu do czynienia z wizją rdzennej substancji, lecz ze względnie trwałymi tożsamościami, z których jedne – proste/„dzikie” – są bliższe światu w jego codziennym przemijaniu, drugie zaś – dworskie, elitarne/europejskie – opierają się na prawie że maniackalnym zwodzeniu i maskowaniu siebie przed sobą, przed innymi, przed sobą jako innym. Jedni potrafią przedstawiać się w sposób uczciwy, drudzy zaś, jako ofiary przygodnej kultury politycznej i intelektualnej rozwiniętych krajów Europy, pokazują swój jak najlepszy wizerunek i bronią go z zacietrzewieniem, aż sami weń uwierzą. „Rozsądek ludzki jest to barwiczka, domieszana mniej więcej w jednakowej wadze do wszystkich naszych mniemań i obyczajów, jakiej bądź byłyby one postaci; a są one nieskończone w materii, nieskończone w różnorodności” (Montaigne 1985b, 230). Spotkanie z innymi kulturami nie było dla Montaigne’a tylko możliwością wypróbowania samego siebie, własnych granic i uprzedzeń, ale wręcz nieuchronną sytuacją relacji z innością, koniecznością tych prób. Drugi człowiek, z perspektywy dominujących gdzie indziej zwyczajów szalony czy prymitywny, jest raczej obrazem naszych potencji, dzięki któremu – właściwie używając rozsądku, nie poddając się mu, lecz uwzględniając swe namiętności i wolę – możemy lepiej namalować samych siebie¹³. Lepiej, czyli większą ilością barw, adekwatniej oddając nasze własne ciągle przemiany. „Rzekłem to wszystko, aby stwierdzić owo podobieństwo, jakie istnieje

13 Metafora malowania siebie, obok podróžowania lub szacowania własnej wartości, ekonomii siebie, powtórza się przez całe *Próby*, od apostrofy do czytelnika: „Chcę, aby mnie widziano w mim prostym, przyrodzonym [*naturelle*] i pospolitym obyczaju, bez wymuszenia i sztuki [*artifice*]; siebie bowiem maluję tutaj” (Montaigne 1985a, 2; 1985b, 139).

w ludzkich rzeczach, i aby porównać nas i mieszać z powszechnością. Nie jesteśmy ani o tyle wyżej, ani o tyle niżej od reszty. (...) Jest niejaka odmienność, są rangi i stopnie; ale pod wspólną postacią tej samej przyrody” (Montaigne 1985c, 146).

*

W XVI-wiecznej Europie mieliśmy do czynienia z powszechnym wykluczeniem innowierstwa i poniżaniem nowo poznanych ludów, których skutkiem były prześladowania, wyzysk i mordy. W schemat ten wpisują się również losy kobiet, uzależnionych od woli rodzin i mężów, a czasem uznawanych przez inkwizytorów za czarownice i palonych na stosach w całej Europie. Jakkolwiek straszny wydaje się sam pomysł, by figurą inności miała być kobieta – takie niestety były realia wczesnej nowożytności. Tożsamość dominująca tak politycznie, jak i społecznie była męska: „był to świat, którego struktura organizacyjna i publiczna tożsamość dotyczyły wyłącznie mężczyzn” (Davies 2011, 49; cf. Delumeau 1987, 335–39, 462). Na tym tle znów wyróżniają się *Próby* Michela de Montaigne. I w tym przypadku mamy do czynienia ze spisanyymi doświadczeniami różnicy czy inności, która nie zostaje ani stłumiona, ani uprzedmiotowiona.

Co do polowania na domniemane czarownice opinia Montaigne’a była jednoznaczna: „Czarownice w mojej okolicy popadają w niebezpieczeństwo życia za przyczyną każdego nowego autora, który używa ciała ich majakom. (...) Aby zabijać ludzi, trzeba mieć na to oczywiste i jasne światło: życie nasze jest zbyt realną i istotną rzeczą, aby na nim szukać rękojmi takich nadnaturalnych i fantastycznych wydarzeń” (Montaigne 1985d, 251–52)¹⁴. Mimo krytyki niesłusznego okrucieństwa wobec kobiet, czytając *Próby* w całości, na pierwszy rzut oka mamy jednak do czynienia z typową mizoginią. Czy można Montaigne’a wybronić ze stwierdzeń, które pokazują jednoznaczność, wartościującą różnicę między płciami? Nie jest to, jak sądzę, kwestia obrony, lecz opisanie kolejnego wątku Montaigne’owskiej ekonomii inności. Przytoczmy kilka zdań: „kobieta z natury swej nie jest zazwyczaj zdatną odpowiedzieć takiemu obcowaniu i spójni [przyjaźni – aut.] (...); dusza ich zda się nie dość mocna, aby wytrzymać ucisk więzów tak ciasnych i trwałych”; „kobiety nie są zgola zdadne do traktowania materii teologalnych”; „[t]en sam niesforny smak i chore zechcenie, jakie mają w swej brzemienności, też same mieszkają ustawicznie w ich duszy”; „[c]zegóż im [dobrze urodzonym kobietom – aut.]¹⁵ trzeba więcej niż żyć w miłości

14 Nie kryje się tu przyzwolenie na karę śmierci, gdyż niemożliwe jest takie „oczywiste i jasne światło”.

15 Tłumaczenie Boya-Zeleńskiego zwozdi polskiego czytelnika, ponieważ *bien-nées* przekłada on jako „dusze niewieście z urodzenia dobrze ukształtowane” (Montaigne 1985a, 800; 1985d, 69).

i we czci?"; „ich [kobiet – aut.] powab, stroje, nauka, słowa, całe i ich wychowanie spoziera jeno ku temu celowi [rzemiosłu miłości – aut.]” (Montaigne 1985b, 295, 405; 1985c, 98; 1985d, 69, 99). O ile zatem w przypadku odmiennych religii i kultur mieliśmy do czynienia z różnicą przekonań i wierzeń, tradycji i stylów życia, o tyle między kobietami a mężczyznami Montaigne wskazuje na różnicę duszy czy natury. Z pozoru więc zostaje tu przyjęta substancjalna różnica na niekorzyść płci żeńskiej, mniej pojętej, ograniczonej emocjonalnie, kłamliwej i przebiegłej.

Dogmatycznie substancjalny charakter sugerują pojęcia natury czy duszy. Te jednak u Montaigne'a mają znaczenie dalekie od stałej esencji. Montaigne przyznaje, że „widział ludzi, mężczyzn, kobiety i dzieci, tak włożonych od urodzenia, iż (...) pod razami ani nie pisną, ani brwi nie zmarszczą”, „jest to bowiem najczęstszy błąd (...) wszystkich ludzi, iż wzrok swój i krok stosują do porządku, w jakim się urodzili” (Montaigne 1985b, 265, 382–83). Porządek ten, owo „włożenie” w formę, uformowanie przez panujące zwyczaje – oto względna trwałość życiowej postawy człowieka. Zarazem Montaigne stwierdza: „zważywszy wszelako przyrodzoną niestałość obyczajów i mniemań, zdawało mi się często, iż nawet dobrzy pisarze błędzą, upierając się przy tym, aby nas ukształtować w jakąś trwałą i mocną budowę” (Montaigne 1985c, 43). Niestalałość ta wynika z napięcia między skłonnościami, duszą, naturą a narzucanymi od urodzenia schematami kulturowymi. Dusza, owa *forme maîtrise*, ma właściwą sobie dynamikę i nieraz wszystko to, czym próbuje się ją wypełnić lub okryć, ulega przewartościowaniom. Natura jednostki w toku życia doznaje nieprzewidywalnych zmian, wbrew staraniom rządzących i uczonych w cnotach filozoficznych lub religijnych, czy to wraz z wiekiem, czy to w wyniku codziennych wydarzeń, nastrojów i chorób (Montaigne 1985c, 229). Toteż ani urobione od najmłodszych lat, konwencjonalne zwyczaje i schematy myślowe (kultura), ani codzienne namiętności i żądze przeciwne skłonnościom jednostki (fortuna) nie determinują nigdy w pełni natury. „Wychowanie wspiera i umacnia [albo neguje – J.D.] naturalne skłonności; ale nie zmienia ich i nie przewycięża. (...) Nie wydziera człowieka onych pierwotnych właściwości [*qualitez originelles*], jeno odziewa je i kryje” (Montaigne 1985a, 788; 1985d, 59 – przekład zmodyfikowany: *inclinations naturelles* przetłumaczono jako „wrodzone skłonności”).

Według Montaigne'a „nie ma człowieka, by, zajrzawszy do swego wnętrza, nie odkrył tam sobie tylko właściwej i głównej formy [*forme maistraille*], która walczy przeciw wychowaniu i przeciw burzy przeciwnych jej namiętności” (Montaigne 1985d, 60). Mamy więc pewne skłonności od urodzenia, np. ogólne cechy kobiece. One również ulegają jednak zmianom, choć najoporniej, nawet wówczas gdy są negowane albo wzmacniane przez kulturę i przez różne bodźce. Mimo że naturalna forma

tkwi tak głęboko, można ją przekroczyć, choć – inaczej niż obyczaje czy żądze – na zasadzie uświadomienia i jak gdyby reorientacji przez nowe uzupełnienie, nowe myśli i doświadczenia. Jak pokazuje np. rozdział *O wychowaniu dzieci*, przemijająca ludzka jednostka ulega wielu istotnym procesom. Jej naturalne skłonności mogą być tłumione (lub wzmacniane), ale też całkowicie przemieszczone, dusza bowiem nie jest ponadcielesną, nieśmiertelną i jednolitą *haecceitas*. Montaigne nawoływał do formowania tożsamości otwartych, zgodnych z rzeczywistością różnic i zmian: „kto sobie uprzytomni, jakoby w malowidle, wielki obraz matki natury w całym jej majestacie, wyczyta w jej twarzy ową powszechną i stałą różnorodność [*generale et constante varieté*]; kto ujrzy w niej siebie, ba, nie tylko siebie, ale całe królestwa, jakoby punkcik, nakłuty bardzo delikatnym ostrzem, ten bliski jest widzenia rzeczy wedle słusznych proporcji” (Montaigne 1985a, 157; 1985b 269). Jednostkowa główna forma byłaby rzeczywiście trwała, ale nie niezmienna, w wymiarze historycznym zależy bowiem od wielu czynników: „jeśli natura w granicach swego zwyczajnego postępu zamyka wraz z innymi rzeczami także wiary, sądy i mniemania ludzi; jeśli one mają swój obrót, swoje pory, narodziny i śmierć, jak nie przymierzając kapusta; jeśli niebo porusza nimi i obraca je swoim szlakiem, jakąż zwierchnią i niezłomną powagę możemy im przypisywać? Z doświadczenia widzimy jak na dłoni, iż kształt naszej istoty [*forme de nostre estre*] zależy od aury, klimatu i gleby” (Montaigne 1985c, 252). Natura, dusza, matryca ludzkich działań i myśli stanowiłaby więc możliwość i ograniczenie: gwarantuje ramy działań i względną swobodę ich wypełnienia lub okrywania czymś innym, a przez to być może modyfikacji również jej samej, czyli w efekcie myślenia i życia zupełnie inaczej. „Najpiękniejsze dusze są te, które mają najwięcej różnorodności i giętkości. (...) Życie to ruch, nierówny, nieregularny i **przyjmujący wiele form** [wyróżnienie moje – J.D.]” (Montaigne 1985d, 66 – przekład zmodyfikowany: *irregulier et multiforme* przetłumaczono jako „nieprawidłowy i różnorodny”; cf. Montaigne 1985a, 796)¹⁶.

Po tym objaśnieniu wróćmy do kwestii inności kobiet. Jedną z fundamentalnych instytucji nowożytnej Europy było małżeństwo. Obowiązek wychodzenia za mąż, nieraz wbrew woli, bez miłości ani przyjaźni, i zajmowania się niechcianym partnerem był zmorą kobiet, z drugiej strony małżeństwo gwarantowało im pozycję społeczną i bezpieczeństwo¹⁷. Jak jednak zauważał Montaigne, „jest to pakt pełen

16 Wyjaśnijmy tu, że afirmowana przez Montaigne'a naturalność „dzikich” polegała właśnie na podążaniu za skłonnościami bez wysiłków zwalczania ani ich przygodności (dogmatyzmy), ani względnej trwałości (nowinki, czcze mody); a w związku z tym bez konieczności wypracowania omówionej wyżej ekonomii skłonności, przyzwyczajzeń i nagłych pragnień, niezbędnej dla nieszczerych, ludzących się co do siły rozumu i sfrustrowanych Europejczyków (w tym Montaigne'a).

17 Jako przykład warto tu przywołać historię Bertrande de Rols (Davies 2011).

tylu przetrudnych okoliczności, iż prawie nie sposób, aby chęci kobiety wytrzymały w nim długo” (Montaigne 1985c, 394). Dlatego też „[k]obiety nie rozumują zgoła krzywo, kiedy odrzucają prawidła życia, jakie rozsiadły się w świecie; ile że sami mężczyźni ustanowili je, nie pytając o zdanie”. Małżeństwo to układ przymusowy, nakazujący wierność, oparty na wyuczony miłości, której efektem jest zazdrość – i o tyle kobieta z mężem nie mogą się zaprzyjaźnić (Montaigne 1985b, 295; 1985d 111–13). Przypisywana duszy niezdolność do zawierania specyficznej relacji przyjaźni wiązała się z długą historią społecznej opresji, czyli wychowywania kobiet na cnotliwe żony: „Kształtujemy [*dressons*] kobiety od dzieciństwa do rzemiosła miłości” (Montaigne 1985a, 834; 1985d, 99). Montaigne, rozpoznając różnice między płciami, tak jak między przedstawicielami różnych wyznań i światopoglądów czy między kolonizatorami a podbijanymi ludami, zarazem podkreślał, że pewne istotne cechy zostały w kobietach utrwalone mocą dawnego zwyczaju, który w tej szerokości geograficznej i epoce przybrał już postać stałych skłonności. Podobnie jest z wiedzą teologiczną i naukami w ogóle: „Nie wystarczy jeno przyczepiać wiadomości do duszy, trzeba je w nią wcielać [a więc wpływać na samą naturę na duszę poprzez ćwiczenia ciała – J.D.]” (Montaigne 1985b, 254–55)¹⁸. Z powodu tej odmienności przygodnych, tylko względnie trwałych natur, a nie w związku z rzekomym przekonaniem o uniwersalnej głupocie płci żeńskiej, Montaigne odradzał kobietom zainteresowanie naukami. Ale i dlatego, że sama erudycja była według niego rzeczą jałową, liczyła się zaś praktyczna mądrość¹⁹. „Kiedy je widzę zaprzątnięte retoryką, prawoznawstwem, logiką, podobnym bakalarstwem, tak czcym i bezpożytecznym dla ich potrzeby, obawiam się mocno, iż ludzie, którzy je k'temu popychają, czynią to, aby móc burmistrzować im z tego tytułu” (Montaigne 1985d, 69). Pamiętajmy też, że był to świat, w którym nauka była zajęciem męskim, tymczasem Montaigne zachęcał kobiety do zajmowania się historią, poezją lub filozofią moralną (Montaigne 1985d, 70), które cenił znacznie wyżej niż teologię, prawoznawstwo czy medycynę.

Zamiast więc dążyć do zrównania z mężczyznami w wiedzy teoretycznej, kobiety powinny dbać o własną wolność, być asertywne, nie poddawać się biernie skłonnościom, a tym bardziej zwyczajom i pragnieniom. Tak jak Marie de Gournay, późniejsza redaktorka trzeciego, pośmiertnego wydania *Prób*, którą Montaigne uważał za szczególnie bliską mu duszę. Pisał o niej bez ogródek: „dusza ta będzie

18 Dalej czytamy: „Może to jest przyczyna, iż my sami i również teologia nie żądamy wiele nauki od kobiet. Franciszek Pierwszy, książę Bretanii, (...) kiedy mu wspomniano o małżeństwie z Izabelą, księżniczką szkocką, z uwagą, iż wychowano ją po prostu i bez wszelkiego ćwiczenia w naukach, odparł, iż woli ją taką i że biała głowa dosyć jest uczona, jeśli potrafi odróżnić męzowską koszulę od kaftana”.

19 Między innymi wychwalał Sokratesa za to, że „sprowadził mądrość ludzką z nieba, gdzie traciła jeno czas, aby ją oddać człowiekowi, gdzie jest jej najsprawiedliwsze, najbardziej czynne i użyteczne zatrudnienie” (Montaigne 1985d, 257).

zdatną do najpiękniejszych rzeczy; między innymi zdatną do doskonałości w świętym uczuciu przyjaźni, do której nie czytaliśmy jeszcze, aby jej płęć wzbić się potrafiła” (Montaigne 1985c, 329)²⁰. Rzeczywistość mogłaby mieć inną historię, ruch ogólnej natury mógłby utrwalić inne rodzaje natur jednostkowych, odmienne stosunki między różnymi innymi. Podległa rola kobiet w XVI w. jest według Montaigne’a związana z dziejami kultury, nie zaś z jakąś absolutną substancją – współcześnie takie ujęcie różnicy płciowej określilibyśmy mianem *gender*. Gdyby nie przypadek, zbieg różnych okoliczności i sił, sytuacja kobiet mogłaby wyglądać inaczej, co widać wyraźnie w skądinąd niekontrowersyjnym dla samego Montaigne’a przykładzie Amazonek: „Aby uniknąć panowania samców, członkinie owej republiki niewieściej okaleczały im w dzieciństwie ręce, nogi i inne członki dające przewagę nad samczkami i posługiwały się mężczyzną tylko do tego, do czego my posługujemy się kobietą gdzie indziej [w Europie – J.D.]” (Montaigne 1985d, 254). Jak zatem widać, również w przypadku różnicy płci inność nie jest różnicą jednolitych substancji ani czymś stałym, nawet gdy sięga najgłębszych sfer natury. Albowiem natura jest wielością możliwości, która aktualizuje się w ciągle nowych, innych kształtach.

*

Ostatnią rozważaną tu figurą tego, co inne, jest zwierzę (cf. Giocanti 2010). Przemieszczamy się zatem w obszar jeszcze ogólniejszej różnicy: między istotami rozumnymi a nierozumnymi. W tym kontekście Montaigne był nie mniej jednoznaczny niż w przypadku nowo odkrytych ludów. Z jednej strony oczywiście dostrzegał odmienność między człowiekiem a zwierzęciem – pod względem ludzkiego typu rozumności, która jednak nie była dla Montaigne’a powodem do uznania hierarchicznego porządku bytów. Bez wątplenia Montaigne cenił rozum, jednak tylko wówczas, gdy był dobrze wykorzystywany, a więc nie do tłumienia naturalnych skłonności w imię wykoncypowanych dogmatów, nie do manipulacji, lecz dla trafnego sądu rzeczy, krytyki zabobonów, próżności i uprzedzeń: „abyśmy, mając w imaginacji tę ciągłą odmienność rzeczy ludzkich, nabrali o nich bardziej roztropnego i statecznego sądu” (Montaigne 1985b, 382–83). Montaigne sprzeciwiał się tyranii rozumu, którą grozi tendencja, by poddawać mu wolę i pragnienia, by wyobrażenia i teorie traktować jako jedyne drogowskazy dla powszedniego życia. Charakterystyczne dla człowieka uogólnianie i rozważanie zjawisk z użyciem języka (cf. Montaigne 1985b, 366 i n.) nie jest złem *per se*, nieprzypadkowo jednak doprowadziło do przeczących

²⁰ Montaigne oczywiście dość krytycznie wyrażał się o prawdach zawartych w książkach, jako rzekomo wy-czerpujących obraz rzeczywistości (Montaigne 1985c, 104 i n.).

doświadczanemu światu efektów, między innymi odrzucenia cielesności, nadziei na nieśmiertelność, wiary w cuda, wróżby, czarną magię czy astrologię.

Prostota natury została przykryta chaosem pozornie racjonalnych mniemań, które – jako, mimo wszystko, część ogólnej dynamiki – same ulegając zmianom, próbują dokonywać kolejnych rewolucji i ustanowienia nowego, ścisłego i niewzruszonego ładu. Rozumność zatem, będąc elementem ogólnego ruchu wszechrzeczy, desperacko próbuje go powstrzymać – niesłusznie, bowiem „[s]tałość nawet nie jest niczym innym, jak bardziej powolnym chwianiem” (Montaigne 1985d, 54). Nie powinno więc dziwić stwierdzenie Montaigne’a:

Pięknie jest patrzeć, jak owi mędracy, pełni tylu pięknych wiadomości, muszą brać za wzór nieuczzone prostactwo, i to w naśladowaniu pierwszych zasad cnoty. Mądrość nasza czerpie od zwierząt samych najpożyteczniejsze nauki w największych i najpotrzebniejszych sprawach: jak trzeba nam żyć i umierać, gospodarować swoim dobrem, kochać i wychowywać dzieci, przestrzegać sprawiedliwości. Osobliwe świadectwo ludzkiej choroby! Ten rozum, którym się posługujemy wedle naszej woli, który zawsze wynajduje coś nowego i odmiennego, snadź nie zostawia w nas żadnego śladu natury. Ludzie (...) skazili ją tyloma racjami i argumentami z zewnątrz (...), iż trzeba nam szukać dłań świadectwa zwierząt, niepodległego uprzedzeniom, zepsuciu ani różności mniemań (Montaigne 1985d, 268)²¹.

Montaigne idzie jeszcze dalej w otwarciu na zwierzęcą inność. W słynnej *Apologii Raymonda Sebonda*, sceptycznym manifestie, w którym autor dosadnie pisze o ułomnościach rozumu i nierozstrzygalności ludzkich prawd, niemało miejsca poświęcił właśnie zwierzętom. Rozważał je nie jako bezmyślne maszyny, którą to wizję sto lat później ugruntował Kartezjusz, lecz jako istoty być może myślące w sposób niedostępny dla człowieka. Zwracał uwagę na przepaść komunikacyjną, która nie pozwala nam poznać tej obcości, przez co umniejszamy ją i traktujemy jako punkt wyjścia dla naszej ontologicznej wyższości. Tymczasem: „widzimy to bardzo jasno, iż między nimi samymi istnieje doskonale i pełne porozumienie (...), i to (...) w odmiennych rodzajach (...). U zwierząt nawet, które nie mają głosu, (...) możemy przypuścić łatwo inny jakiś sposób porozumienia (...). Tak samo dobrze, jak u nas niemowy dysputują, argumentują i opowiadają historie znakami” (Montaigne 1985c, 141 – przekład zmodyfikowany: *voix* przetłumaczono jako „dźwięk”). Jak zgodnie z tym zauważa Montaigne: „Trzeba nam zważyć równość [*remarquer la parité*], jaka istnieje między nami: mamy niejaki przymierne rozu-

21 „Nowość i odmienność”, „różność”, wielość „racji i argumentów” byłyby zgodne z naturą, jednakże owe efekty rozumu są nakierowane, każde na swój oryginalny, rzekomo prawdziwszy i definitywny sposób, na osiągnięcie absolutnej jedności.

mienie ich zmysłów, tak samo i zwierzęta naszych”. Nie mamy żadnych podstaw, by wykluczyć, że przez ów defekt porozumienia „równie dobrze one by mogły uważać za bezrozumnych [*bestes*] nas, jak my je [uważamy – aut.]” (Montaigne 1985c, 141)²². Dalej Montaigne zwraca uwagę na inne, rzekomo specyficznie ludzkie cechy u zwierząt, jak zdolność do łączenia się we wspólnoty, nawet lepsze niż nasze, kreatywność i zaradność czy wreszcie stosunek do śmierci (Montaigne 1985b, 179, 223). Różnice w formach przyznanych różnym stworzeniom przez naturę nie pozwalają stwierdzić żadnej wyższości jednych nad drugimi (Montaigne 1985c, 142–43). To nie zwierzęta powinniśmy zatem sprowadzać do porządku ludzkiego, lecz człowieka do porządku natury, niezdradzanej przez pozbawione skazy rozumu istoty żywe (cf. Montaigne 1985b, 306).

Temu niedogmatycznemu behawioryzmowi Montaigne’a towarzyszy krytyka licznych przejawów wyższościowego stosunku człowieka do zwierząt. Zagorzały przeciwnik okrucieństwa, nie umiał „patrzeć bez przykrości nawet na pościg i zabójstwo zwierzęcia niewinnego, i bez obrony, które w niczym nas nie obraziło” (Montaigne 1985c, 125). Sam zaś, choć nie wypierał się satysfakcji z polowań, podkreślał, jak gdyby usprawiedliwiająco: „Rzadko zdarza mi się pochwycić żywego zwierza, bym go z powrotem nie wypuścił w pole” (Montaigne 1985c, 122, 125). Niepokoiło go powszechne zobojętnienie na cierpienie zwierząt, które z łatwością przechodzi w analogiczny stosunek do ludzi – wystarczy tylko uznać ich za innych. Zarazem nie dziwiły go przejawy szacunku dla zwierząt w różnych kulturach, których przytoczeniem zamknął rozdział *O okrucieństwie* (Montaigne 1985c, 126–28). Montaigne zauważał bowiem możliwość wielu różnorodnych sposobów doznawania rzeczywistości, które są udziałem innych gatunków (Montaigne 1985c, 266–67). Pozbawiony dostępu do nich człowiek nigdy nie osiągnie poznania prawdy o różnorodności istnienia, nie ma więc prawa rozporządzać innymi stworzeniami, tak jakby posiadał wiedzę o właściwym stanie rzeczy i o przeznaczeniu ludzi do władania przyrodą wedle swej woli. Wbrew takiemu pogładowi (za to w zgodzie ze współczesnym mainstreamem ekologicznym) Montaigne uważał, że „jest wszelako jakiś wzgląd, który nas wiąże, i ogólny obowiązek ludzkości, nie tylko względem zwierząt, które żyją i czują, ale względem drzew nawet i roślin” (Montaigne 1985c, 127).

Montaigne’owskie ujęcie odmienności zwierząt i ludzi, bez wartościowania tej różnicy, wskazuje na jego sprzeciw wobec antropocentryzmu. Podjął on mniemanie Plutarcha, „iż mniejszy jest przedział między zwierzęciem a zwierzęciem niż między

22 Zauważmy grę słów Montaigne: *beste* (dziś *bête*) znaczy po francusku „głupi”, ale też „bestialski” czy wreszcie po prostu „zwierzęcy”.

człowiekiem a człowiekiem”, i to pod względem naturalności ducha (Montaigne 1985b, 352). Zwykle bowiem ludzie zamiast nauczyć się żyć w świecie różnorodności i zmian, wabią się nawzajem bogactwami i zaszczytami, a co gorsza próbują tę rzeczywistość podporządkować swym rojeniom o stałości, o trwałym panowaniu. Wyobrażając sobie transcendentną boskość, do której jest im rzekomo najbliższej spośród wszystkich ziemskich stworzeń, próbują zakryć naturę – przyrodę, jak i własną duszę – hierarchicznymi układami. „Zarozumienie [*presomption*] jest naszą wrodzoną i pierworodną [*naturelle et originelle*] chorobą. Najbardziej opłakanym i kruchym ze wszystkich stworzeń jest człowiek, a zarazem najpyszniejszym. (...) Przez tę samą próżność i urojenie przyrównuje się Bogu, przypisuje sobie boskie przymioty, wyróżnia sam siebie i oddziela od ciżby stworzeń, odmierza działy zwierzętom, swoim współbraciom i kompanom, i rozdziela im takie porcje sił i cnót, jak jemu się podoba” (Montaigne 1985c, 140).

*

Jak być może udało się pokazać, warto studiować *Próby* Michela de Montaigne jako historyczne świadectwo ciągłej pracy nad relacją z innymi. Zaproponowane odczytanie może oczywiście trafić na punkty oporu samego tekstu, jak niepoddające się mu momenty konserwatyzmu i mizoginii – na tym jednak również polegała owa praca, by nie ukrywać sprzeczności pod płaszczykiem spójnej myśli, by nie udawać nieskazitelności, braku uprzedzeń, gdy te pojawiają się znienacka. Poza omówionymi tu pokrótce figurami rozwinięcia domaga się wiele Montaigne’owskich relacji z innymi, przede wszystkim: autora z jego własnym tekstem, z czytelnikiem, duszy z cielesnością, myślenia z filozofią, Montaigne’a z rodziną, z przyjacielem Étienne’em de La Boétie, z chorobą, z ojcem, ze śmiercią, a wreszcie z nim samym jako zawsze już innym, o wielu obliczach. Ale czy wówczas, po uwzględnieniu tych wątków, nie doszlibyśmy ostatecznie do zwrotu ku samemu sobie jako fundamentu tego dzieła? A więc, mimo wszystko, do niechlubnej, sprzecznej z postulowaną sprawiedliwością redukcji inności do narcystycznego podmiotu? „Największa rzecz na świecie to umieć należeć do siebie” (Montaigne 1985b, 339) – podobne deklaracje padają na kartach *Prób* wielokrotnie. Montaigne wyznawał, że troszczył się przede wszystkim o własny spokój i dobre, przyjemne życie. Bez wątplenia skupiał się na jak najlepszej ekonomii siebie. Ekonomia ta jednak nie była formą skrajnego indywidualizmu. Punktem odniesienia była bowiem zawsze inność, ciągła wymiana doświadczeń, myśli i gestów, która nie tyle zachodzi między podmiotowym wnętrzem a zewnętrzem, lecz która wciąż tworzy każdą jednostkę. Jednostka zaś jest odbiciem

rozmaitości świata: poznając, co dzieje się pod imieniem Michel de Montaigne, ciągle próbując – smakując, eksperymentując, sprawdzając²³ – i to próbowanie oddając do lektury szerokim rzeszom, poprzez siebie ukazywał świat w ogóle jako różnorodność²⁴. Pismo Montaigne'a daje przykład życia w otwartości na innych: innego siebie, który popełnia błędy i kieruje się nieraz uprzedzeniami, oraz obcą istotą żywą, której nawet przy najlepszych chęciach nie potrafilibyśmy zrozumieć. Bez tej otwartości trwamy w mroku rzekomo wyższych racji i cnót, w najgorszym zaś razie tym mrokiem zasnuwamy wszystko wokół; bez niej toczy my jałowe wojny, wykrzykując abstrakcyjne hasła rzekomej prawdy, z innymi, którzy przecież zawsze już nadchodzą.

Innowierca, mieszkaniec Nowego Kontynentu, kobieta, zwierzę – te cztery figury tego, co inne w XVI w., omówiliśmy nieprzypadkowo. Współczesna rzeczywistość wciąż przeniknięta jest wieloma formami wykluczenia z ludzkich wspólnot: w wielu krajach ateizm jest karany śmiercią, a po rzekomo najbardziej cywilizowanej Europie krążą islamofobiczne i antysemickie stereotypy; rasizm we wszelkich możliwych formach nie traci na sile; choć feminizm osiągnął wiele, na całym świecie mamy do czynienia z pełną paletą antykobiecych zjawisk – od zwykłego, bezwiednego nawet szowinizmu przez molestowanie po honorowe zabójstwa niewiernych żon; zwierzęta wreszcie nigdy nie były wystawione na taką skalę cierpienia, a liczba zgonów w wartościach bezwzględnych nie znała przed XX w. podobnych rozmiarów, efektu masowych hodowli, laboratoryjnych badań komercyjno-naukowych czy wywołanych przez ludzką działalność gospodarczą zmian klimatu (a może nawet antropocenu). Jesteśmy nieraz przekonani, że postęp ku lepszemu światu trwa – jednak taka racjonalizacja nie wytrzymuje zestawienia ze źródłami historycznymi. Przykładem jest właśnie Montaigne, który już w XVI stuleciu, epoce rzekomo mroczniejszej intelektualnie, jeszcze przed progiem emancypacji tego, co inne względem dominujących tożsamości, zmagał się z trwającą po dziś dzień ksenofobią. Zwolennik idei postępu nowoczesności powie być może: ot, wyjątek od reguły! Nie warto pochyłać się nad tak słabym argumentem. Należałoby raczej, i to w imię imperatywu otwarcia na wielość, na istniejące tu i teraz różnice oraz wydarzające się zmiany, dostrzec, że historia jest falującą mozaiką różnorodności: istnienia i przemijania, w tym ludzkich myśli, obyczajów i działań. Jak uczy nas Montaigne, ta paradoksalna uniwersalność,

23 Taki zakres znaczeniowy ma wszak tytułowe pojęcie *essai*, podobnie jak polska „próba”.

24 „Zresztą sztuka życia z ludźmi (...) otwiera bramę ku uczeniu się z przykładu drugich i spożytkowaniu, i objawieniu przykładu własnego żywota, **jeśli jest w nim coś pouczającego i godnego udzielenia** [wy różnienie moje – J.D.]” (Montaigne 1985b, 175). „Ostatecznie cały ten bigos mojej tu pisaniny jest nie czym innym, jak tylko rejestrem prób mego życia, które mogą posłużyć za niezły przykład dla czyjś dusznego zdrowia, byle zeń czerpał naukę na wspan” (Montaigne 1985d, 293; cf. Montaigne 1985d, 231).

czyli wspólna, choć wieloraka i dynamiczna rzeczywistość, jest faktem. Trzeba jednak bronić jej przed agresją ludzkich dogmatyzmów i uprzedzeń, które mimo że są tylko walką z wiatrakami, doprowadzają do namacalnego zła. Bronić zatem wolności stawania się zawsze już innym.

„Ja, który chępię się [*me vante*], iż tak skrzętnie i troskliwie chwytam uprzyjemnienia życia, przypatrzwszy się bystro, nie znajduję w nich nic prawie, jeno sam wiatr [*vent*]. Ale cóż? My cali jesteśmy wiatrem: a jeszcze wiatr, roztropniej od nas, cieszy się tym, by szumieć i hałasieć; i zadowala się własną przyrodą [*en ses propres offices*], nie pragnąc stałości i trwania, przymiotów nie na jego miarę” (Montaigne 1985a, 1087; 1985d, 319).

Bibliografia

- Bratkowski, S. 2012. *W drodze do Montaigne*, Czytelnik, Warszawa.
- Burke, P. 2009. *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, trans. R. Pucek, M. Szczubińska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 203.
- Busson, H. 1954. „La pratique religieuse de Montaigne”. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 16, nr 1: 86–95.
- Davies, N.Z. 2011. *Powrót Martina Guerre'a*, trans. P. Szulgit. Poznań: Zysk i S-ka.
- Dąbbska, I. 1958. *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*. Toruń: Towarzystwa Naukowe w Toruniu.
- Delumeau, J. 1986. *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku*, t. 1, trans. J.M. Kłoczowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Delumeau, J. 1987. *Cywilizacja Odrodzenia*, trans. E. Bąkowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Demonet, M.-L. 1985. *Michel de Montaigne. Les Essais*. Paris: PUF.
- Eisenstein, E. 2004. *Rewolucja Gutenberga*, trans. H. Hollender. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Gierczyński, Z. 1985. *Montaigne (wstęp)*. In: M. de Montaigne, *Próby*, t. 1–3, trans. T. Boy-Żeleński, 5–81. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Giocanti, S. 2010. *Montaigne et l'animalité*. http://ecole-thema.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Article_Giocanti-2.pdf (dostęp: 12.05.2018).
- Hen, J. 2009. *Ja, Michał z Montaigne*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Hoffmann, G. 2002. „Anatomy of the Mass: Montaigne's «Cannibals»”. *PMLA* 117, nr 2: 207–21
- Husserl, E. 2009. *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, trans. A. Wajs. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Kruszyńska, S. 2011. *Michel de Montaigne: Niewiara wiary pospolitej*. W: Kruszyńska, S., *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*, 107–48. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Maclean, I. 1996. *Montaigne philosophe*. Paris: PUF.
- Montaigne, M. de. 1985a. *Essais*. W: Montaigne, M. de, *Œuvres complètes*, oprac. A. Thibaudet, M. Rat, 11–1097. Paris: Gallimard.
- Montaigne, M. de. 1985b. *Próby*, t. 1, trans. T. Boy-Żeleński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Montaigne, M. de. 1985c. *Próby*, t. 2, trans. T. Boy-Żeleński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Montaigne, M. de. 1985d. *Próby*, t. 3, trans. T. Boy-Żeleński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Popkin, R. 2003. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. New York Oxford University Press.
- Tatarkiewicz, W. 1983. *Historia filozofii*, t. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- Veyne, P. 1985. *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Editions du Seuil.
- Wójcik, Z. 1991. *Historia powszechna. Wiek XVI–XVII*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Abstract

Trying others by Michel de Montaigne

The article reconsiders a historical example of thinking about otherness. The example is the *Essays* by Michel de Montaigne, a piece of work from the early modern times which undermines the interpretation of the contemporary times as a modern age, i.e. supposedly more open, less dogmatic, and less hostile towards strangers. Four figures of otherness are taken into account: an infidel, a “savage,” a woman, and an animal, proving Montaigne’s particular openness. It turns out that the *Essays* induce a contemporary man to revise his sense of historical superiority in regard to men from the previous centuries; they also let him develop a more just relationship with others of the present times.

Keywords: Michel de Montaigne, other, stranger, infidel, savage, woman, animal, modernity

Biogram / Biografic note

Jakub Dadlez – doktorant w Instytucie Filozofii UW. Zajmuje się myślą współczesną i nowożytną, w tym Michelem de Montaigne. Publikował w polskich czasopismach naukowych i tomach pokonferencyjnych.

Jakub Dadlez – PhD student in the Institute of Philosophy at the University of Warsaw. Interested in modern philosophy, including M. de Montaigne. Published several articles in journals and proceedings.

Hume i radykalny priorytaryzm

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1268>

 Karol Gromek, Uniwersytet Jagielloński

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, jakie miejsce powinny zająć osoby gorzej sytuowane w społeczeństwie. Autor wykorzystuje etyczną teorię Hume'a oraz współczesną zasadę priorytaryzmu do stworzenia nowego projektu polityki współodczuwania. Celem projektu jest całkowite odwrócenie ról z uwzględnieniem obopólnych korzyści: wszyscy ci, którzy do tej pory byli wykluczeni, stają się administratorami dóbr, a reszta społeczeństwa przekształca się w osoby od nich zależne.

Słowa kluczowe: Hume, priorytaryzm, niepełnosprawność, współczucie

Problem, który będziemy tutaj rozpatrywać, związany jest z szeroko rozumianą dystrybucją dóbr. Jest to zadanie, które **musi** być realizowane w każdej wspólnocie chcącej w jakimś stopniu utrzymać lub wytworzyć etyczne wartości współmierne dla wszystkich jej członków. Dobra muszą zostać odgórnie rozdzielone także w celu zachowania porządku. Ten praktyczny wymiar przysłania inny ważny aspekt wewnątrzspołnotowej dystrybucji: odgrywa ona rolę mediatora między wszystkimi członkami danej społeczności. Dystrybucja dóbr określa relacje między silniejszymi i słabszymi jednostkami. Właśnie ta kwestia będzie nas szczególnie interesować. Pytanie, które będzie tutaj rozważane, brzmi: czy można jakoś przeformułować samą dystrybucję dóbr – nie tylko jej efekty, ale samo administrowanie – by sytuacja osób wykluczonych uległa poprawie?

Wstępny opis projektu polityki współodczuwania, do której postulowania zmierzają ten artykuł, jest skierowany raczej ku przyszłości. Jego celem jest zrewidowanie etycznych podstaw dystrybucji dóbr ze szczególnym uwzględnieniem odczuć, afektów czy odruchów skłaniających każdy ludzki podmiot do wspierania tych, którzy pozostawieni są na marginesie społeczeństwa i którzy w wyniku tego wykluczenia stają się najbardziej reprezentacyjnymi Innymi. Przy czym inność będzie tutaj rozpatrywana przede wszystkim jako fizyczna lub psychiczna niesprawność i jako cecha, która odróżnia podmioty wewnątrz społeczności.

Rozpocznę od omówienia podstawowych założeń etycznej teorii Hume'a, następnie skupię się na koncepcji priorytaryzmu z uwzględnieniem zasady współczucia. W ostatniej części artykułu przedstawię, jak te koncepcje wzajemnie się oświetlają, i spróbuję znaleźć uzasadnienie dla przymiotnika poprzedzającego priorytaryzm w tytule tego eseju.

I

Dla porządku zacznę od Hume'owskich impresji i idei, bo właśnie one są podstawą jego koncepcji etycznej. Te pierwsze jawią się przed nami nagle – w wyniku zmysłowej percepcji lub emocjonalnego stosunku wobec świata. Są one bazą dla powstania tych drugich: bez empirii żadna abstrakcyjna myśl nie mogłaby w ogóle zaistnieć. Idee to „kopie impresji” (Hume 2005, 13).

Mamy więc odczuwanie i refleksję: odczuwanie wydarza się bez naszej zgody i świadomości. Dalej impresje dzieli się na zmysłowe i refleksyjne: te pierwsze to „wszystkie impresje zmysłowe oraz wszelkie przykrości i przyjemności cielesne”, a drugie: „uczucia oraz inne emocje, które są do nich podobne” (Hume 2015, 355). Mamy tutaj analogiczną relację jak w głównym podziale form poznawczych: impresje zmysłowe są konieczne do wytworzenia się impresji refleksyjnych. Na przykład fizjologiczny bodziec rozbudza całą gamę emocji: „Atak podagry wywołuje długi ciąg uczuć, takich jak smutek, nadzieja, obawa, lecz nie wywodzi się bezpośrednio z żadnego przeżycia emocjonalnego ani z idei” (Hume 2015, 356).

Kolejny uszczegółwiający podział, jaki proponuje Hume, to rozdzielenie uczuć na bezpośrednie i pośrednie. Różnica między nimi opiera się na złożoności tych emocji. Uczucia pośrednie – na przykład miłość i nienawiść – są mieszaniną uczuć bezpośrednich, takich jak „pożądanie, wstręt, smutek, radość, nadzieja, obawa, rozpacz i poczucie pewności” (Hume 2015, 357).

Dla nas szczególnie ważne jest to, że impresje – a więc i emocje – są czymś naturalnym, bezwarunkowym. Są one odruchem psychofizycznym, a więc obchodzą się bez fałszywych, mamiących pośredników. Kiedy coś mnie boli, to samym rozumowym ujęciem nie jestem w stanie tego odczucia wyciszyć; ale też nie jestem w stanie po prostu go wywołać (mogę to zrobić mechanicznie, nigdy jednak za pomocą rozumu). Jedną z takich **reakcji organizmu** jest sympatia, będąca korelatem uczuć bezpośrednich. Można ją rozumieć:

- 1) jako zdolność przejmowania uczuć i postaw innych ludzi (współodczuwanie);
- 2) jako synonim zyczliwości (chęć niesienia pomocy, gościnność i altruizm).

Sympatia jest więc własnością każdego ludzkiego podmiotu. Spełnia ona dwa zadania: po pierwsze, jest narzędziem podejmowania słuszných etycznych wyborów. Po drugie, pozwala rozpoznać, które zachowania są cnotliwe (bo są godne szacunku i naśladowania), a które zasługują na dezaprobatę (bo są odrażające).

Należy jednak podkreślić, że sympatia, tak jak każda inna właściwość, wymaga wejścia w relację. Jak to dobitnie obrazuje Quentin Meillassoux: „Wyraźnie (...) istnieje stała więź łącząca elementy rzeczywistości i wywołane przez nie wrażenia; bez rzeczy zdolnej wywołać wrażenie czerwieni nie ma percepcji czerwonej rzeczy; bez rzeczywistego ognia nie ma wrażenia sparzenia” (Meillassoux 2015, 12). I dalej: „Afektywne czy perceptywne, to, co zmysłowe, istnieje zatem wyłącznie jako stosunek; stosunek między światem a istotą żywą, którą jestem. Zmysłowość naprawdę nie jest ani po prostu «we mnie» niczym sen, ani po prostu «w rzeczy» niczym jej wewnętrzna właściwość; jest samą relacją między rzeczą a mną” (Meillassoux 2015, 12). Kluczowa jest owa kwestia relacyjności: nawet jeśli każdy ludzki podmiot ma wbudowane uczucie sympatii, to nie zjawi się ono samoistnie – potrzebuje ono bodźca, impulsu. Sympatia pojawia się wobec czegoś (aktualizuje się lub rozbudza na widok rzeczy, zdarzenia, drugiego człowieka) i podpowiada poprawną reakcję. Można by nawet powiedzieć, że jest rodzajem zmysłu-przewodnika.

Obok sympatii drugą ważną wartością etyczną jest sprawiedliwość. Podobnie jak życzliwość i współczucie, realizuje się ona dopiero w spotkaniu z innym. Dla Hume’a miejscem skutecznego realizowania życia etycznego jest wspólnota. Uznając, że sprawiedliwość jest „niezbędnym fundamentem społeczeństwa” (Hume 1975, 45), domaga się wytworzenia konkretnych praw, kodeksów i zasad, podczas gdy sympatia jest raczej indywidualnym (choć dostępnym każdemu) pouczeniem etycznym. Zachowanie zasad sprawiedliwości w społeczeństwie nie byłoby konieczne lub byłoby wręcz bezużyteczne jedynie w trzech przypadkach: (1.) gdyby natura była niewyczerpywalna i nie trzeba by było zajmować się podziałem dóbr, ponieważ wszystkiego byłoby w nadmiarze; (2.) gdyby w społeczeństwie panowało ogólne braterstwo polegające na przeniesieniu sytuacji i relacji rodzinnej na całą społeczność; (3.) gdyby panowała anarchia wywołana głodem lub wojną (Hume 1975, 20–23). Jako że żadna z tych trzech opcji nie opisuje obecnego stanu społeczeństwa, sprawiedliwość musi być brana pod uwagę jako kluczowa wartość w kwestii dystrybucji dóbr. Celem zachowania sprawiedliwości jest według Hume’a (1975, 31) „dobro ogółu” przeciwstawione interesom jednostki¹.

¹ Człowiek według Hume’a nie jest pozbawiony cech negatywnych. Jedną z nich jest egoizm. On również jest dla jednostki czymś naturalnym: chęć posiadania jak największej ilości dóbr musi być poskramiana właśnie zbiorem prawnych zasad, które wynikają z uznania sprawiedliwości jako istotnej, etycznej cechy społecznej (Hume 1975, 25).

Hume podkreśla: „Cnota ta temu służy i do tego zdąza, aby utrzymać w społeczeństwie porządek, a tym samym zapewnić mu szczęście i bezpieczeństwo” (Hume 1975, 23). Można odnieść wrażenie, że współodczuwanie nie zyskuje w tej teorii etycznej aż tak wysokiej rangi i nie odgrywa tak istotnej roli w kwestii dystrybucji dóbr, jak sprawiedliwość. Być może niesłusznie. Pytanie, które będzie tutaj decydujące, brzmi: **czy odczuwanie sympatii lub wręcz współodczuwanie z innymi jest zobowiązujące?**

II

Póki co jednak zostawmy to pytanie w zawieszeniu i przejdźmy do drugiej koncepcji etycznej, którą można zestawić z teorią Hume’a. Priorytaryzm (*a priority view*) to teoria, która pierwszy raz została opisana w artykule Dereka Parfita *Równość i pierwszeństwo* (Parfit 2015, 111–32). To nowe spojrzenie na etyczny wymiar równości wywodzi się z teorii egalitaryzmu, która przyjmuje, że **sprawiedliwe** znaczy **równe**.

Hasło społecznej równości każdego członka wspólnoty pozostaje pustą, niepraktyczną frazą, póki nie ustali się, na czym miałyby opierać się stosowany system ważenia: jakie przyjmuje się jednostki miary i skalę, jakie cechy osobowe są brane pod uwagę, przede wszystkim zaś – wobec czego lub kogo równość miałyby się realizować? Przykładowo: pięć tysięcy złotych dla osoby bezrobotnej to duża suma pieniędzy, podczas gdy dla milionera jest to mały odsetek; albo: posiadanie własnego lokum dla osoby bezdomnej jest nieosiągalnym luksusem, a dla osoby bogatej – sprawą oczywistą; albo: możliwość bezpłatnego oglądania spektakli teatralnych dla jednych będzie dużym ułatwieniem w korzystaniu z dóbr kultury, a dla innych zbytecznym dodatkiem, z którego nigdy nie skorzystają. Innymi słowy kategoria równości domaga się konkretów: co komu dać, by wyrównać poziom dobrostanu?

Parfit tłumaczy ideę priorytaryzmu na przykładzie zaczerpniętym z artykułu *Równość* Thomasa Nagela. Sprawa dotyczy się małżeństwa, które posiada dwoje dzieci: zdrowe i niepełnosprawne. Rodzice muszą zdecydować, czy powinni przeprowadzić się do centrum miasta czy na jego przedmieścia. W pierwszym przypadku większą korzyść osiągnie dziecko niepełnosprawne, w drugim – dziecko zdrowe. Jednak korzyści dziecka z niepełnosprawnością w pierwszym przypadku będą mniejsze niż korzyści zdrowego dziecka w przypadku drugim. Nagel i Parfit są zgodni co do jedynej słusznej decyzji: rodzina powinna zamieszkać w centrum. Ich argumentacje jednak różnią się.

Dlaczego rodzice powinni tak postąpić? Według Nagela, który przyjmuje stanowisko egalitaryzmu, najważniejsza jest różnica w poziomie dobrostanu mię-

dzy dzieckiem zdrowym i tym niepełnosprawnym. To ona domaga się – choćby nieznacznego – wyrównania. Według Parfita etyczna waga decyzji rodziców nie powinna opierać się na próbie zniwelowania różnic między poziomem dobrostanu zdrowego i niepełnosprawnego dziecka, ponieważ równość sama w sobie nie jest wartością. Parfit pisze: „Nie uważamy, aby było samo w sobie złe lub niesprawiedliwe, że niektórzy ludzie znajdują się w gorszym położeniu niż inni” (Parfit 2015, 124). Priorytarystów nie interesuje skala lub porównywanie dobrostanów poszczególnych jednostek. Na przykład: „Osoby przebywające na większych wysokościach mają trudności z oddychaniem. Czy jest tak dlatego, że znajdują się wyżej niż inni? W pewnym sensie owszem. Ale oddychałoby się im równie ciężko, nawet gdyby nie istnieli żadni inni ludzie znajdujący się niżej niż oni” (Parfit 2015, 124). A więc – wracając do pierwszego przykładu – kluczową kwestią jest gorsza sytuacja dziecka niepełnosprawnego niezależnie od porównywania jej z dobrostanem zdrowego dziecka. Decyzja rodziców zostaje uznana za słuszną, ponieważ jest ona zgodna z zasadą pierwszeństwa, która brzmi: „przysparzanie ludziom korzyści jest tym ważniejsze, im gorsza jest ich sytuacja” (Parfit 2015, 123).

Wokół tak postawionej sprawy narosło wiele kontrowersji, między innymi przedstawiono argument z Beverly Hills. Jego autorem jest Roger Crisp. Szkicuje on następującą sytuację: musimy zdecydować, jak rozdysponować pewne dobro między bogaczy i superbogaczy. Tym dobrem jest drogie wino. Albo trafi ono do dziesięciu bogaczy i nieznacznie podniesie ich dobrostan, albo do dziesięciu tysięcy superbogaczy – wtedy ich dobrostan wzrośnie o tyle samo, co w przypadku bogaczy, ale będzie obejmowało większą liczbę osób. Crisp nie podaje „poprawnej” odpowiedzi, bo też nie o to tu chodzi. Prawdopodobnie każdy intuicyjnie wyczuwa pewną nieprzystawalność etycznych rozważań do tego typu problemów. Niemniej w tym argumentie zarysowuje się konkretny problem: **bycie gorzej sytuowanym wymaga dookreślenia**. Z jednej strony widzimy, że bogacze są gorzej sytuowani, niż superbogacze, ale intuicja nam podpowiada, że chyba jednak to gorsze położenie w ich przypadku nie jest wcale aż takie złe. Jaka jest więc propozycja Crispa, by rozwiązać ten impas? Co musi posiadać osoba, która w podejmowaniu decyzji będzie uwzględniała w pierwszej kolejności osoby gorzej sytuowane? „Odpowiedź brzmi: współczucie – obserwator stawia się na miejscu każdego uczestnika rozważanej sytuacji i jest tym bardziej poruszony, im czyjaś sytuacja jest gorsza” (Crisp 2015, 178). I w ten oto sposób Crisp formułuje nadrzędną zasadę dystrybucji dóbr:

Zasada współczucia: absolutne pierwszeństwo w podziale korzyści przysługuje jednostkom znajdującym się poniżej granicy wyznaczonej współczuciem dla bliźnich.

Poniżej tego progu pomaganie im jest tym ważniejsze, im gorsza jest ich sytuacja, im więcej jest takich jednostek i im znaczniejsze są oferowane korzyści. Powyżej progu, a także w przypadku nieznaczących korzyści poniżej owej granicy, nie ma uzasadnienia dla żadnego pierwszeństwa (Crisp 2015, 179).

Włączenie do dyskursu współczesnej myśli etycznej kategorii współczucia jest w gruncie rzeczy powrotem do koncepcji Hume'a. Tak Crisp, jak i Hume naznaczają to uczucie szczególnym autorytetem. A cały czas należy pamiętać, że współczucie nie wynika z analizy danej sytuacji, lecz jest **mimowolną reakcją**.

Wróćmy jeszcze na chwilę do pierwszego przykładu, z którego korzysta Parfit. Skąd w ogóle bierze się myśl, że dziecko niepełnosprawne jest gorzej sytuowane? Kwestia ta wydaje się – i słusznie – oczywista, ale należy ją tutaj podkreślić. Czy nie jest ona idealnym przykładem realizowania się hume'owskiej sympatii?

Być może bez potencjalności współodczuwania część lub większość społeczeństwa nawet nie pochyliłaby się nad tym problemem, zakładając, że stan, w którym znajduje się niepełnosprawne dziecko, jest dla niego czymś naturalnym, ponieważ jest immanentną własnością jego życia i nie może ulec znacznej poprawie (mówimy tutaj o osobie niepełnosprawnej, nie tymczasowo chorej, a więc celem jakiegokolwiek działania na jej rzecz nie jest uleczenie; niepełnosprawność jest cechą niezbywalną). Jego psychofizyczne uwarunkowanie jest dla niego (i dla każdego innego człowieka) bazą doświadczeń i możliwości, które nie wymagają korekty (tak jak ono, powiedzmy, nie może się samodzielnie poruszać, tak ja – posiadając sprawne kończyny – nie mogę latać, ale nie jest to coś, na co się skarżę). Większość kontra mniejszość: być może sympatia jest po prostu pochodną dostrzegania różnic między tym, co powszechnie uznane za normalne (zwyczajne, funkcjonalne, zdrowe), a tym, co inne (nienormatywne, nieporęczne, chore). Różnica staje się szczególnie wyraźna przez proste porównanie lub zestawienie. Kiedy podmiot posiadający zdrowe ciało dostrzega drugiego człowieka, którego ciało jest w jakiś sposób niepełnosprawne, staje wobec prostego spostrzeżenia: to ciało jest **inne**, bo jest **inne, niż moje**. Dopiero drugim krokiem jest wartościowanie, na przykład poprzez obserwację funkcjonowania tego drugiego ciała i dostrzeżenia jego ograniczeń.

Ta rozbieżność w wyniku porównania siebie i innego budzi afekty, które z kolei w różnym stopniu generują reakcje. Od poczucia dyskomfortu do odruchu (a więc czegoś instynktownego, niespekulacyjnego) niesienia pomocy. Wrażliwość na cudze cierpienie jest konsekwencją obcowania z innością. Wszystkie reakcje, których celem jest pomoc osobie w jakimś wymiarze słabszej, są dla Hume'a naturalne.

III

Pora teraz przetestować zastosowanie teorii Hume'a i koncepcji priorytaryzmu z uwzględnieniem zasady współczucia. Posłużymy się bardzo osobliwym fragmentem z *Badań dotyczących zasad moralności*:

Przypuśćmy, że istnieje pewien gatunek żyjących pospołu z ludźmi istot, rozumnych wprawdzie, ale tak w porównaniu z nami **słabych na ciele i umyśle**, że są niezdolne do jakiegokolwiek oporu i nawet w odpowiedzi na najgorsze traktowanie nie potrafią dać nam odczuć swojej animozji; miałyby to, jak sądzę, ten konieczny skutek, że zasady człowieczeństwa kazałyby nam wprawdzie dobrze się z istotami tymi obchodzić, jednakże, ściśle biorąc, nie obowiązywałyby nas w stosunku do nich **żadne restrykcje prawne**, one zaś same nie miałyby ani praw, ani własności, te bowiem stanowiłyby wyłączny przywilej panów. Naszego współzycia z nimi nie można by nazwać społecznym, gdyż społeczeństwo zakłada jakiś **stopień równości**, lecz raczej mówić by tu należało o **absolutnym panowaniu z jednej strony, a niewolniczym posłuszeństwie – z drugiej**. Czegokolwiek byśmy zapragnęli – tego one musiałyby się w jednej chwili wyrzec. Nasze przyzwolenie dawałoby im jedyny tytuł posiadania czegoś na własność; nasze **współczucie** i dobroć – jedyną możliwość powściągnięcia naszego bezprawia; a ponieważ sprawowanie władzy tak dobrze ufundowanej w naturze rzeczy nie sprawia nigdy żadnych kłopotów, przeto restrykcje, jakie nakłada sprawiedliwość i własność, byłyby najzupełniej **bezużyteczne** i w warunkach tak pozbawionego równości związku gatunków nie pojawiłyby się nigdy (Hume 1975, 28–29 – wyróżnienie aut.).

1. Kim są członkowie tej wspólnoty? Dzielą się oni na dwie grupy: tych, którzy są pełnoprawnymi obywatelami, i tych, którzy są **słabi na ciele i umyśle**. I jedni, i drudzy są rozumni, ale ci ostatni, ze względu na swoją niepełnosprawność, nie uczestniczą w życiu społecznym w pełnym wymiarze². Mamy więc z pewnością do czynienia z osobami gorzej sytuowanymi. Ich dobrostan jest pomniejszony w najbardziej fundamentalnej kwestii, która dotyczy kondycji ich organizmów – a więc tego, co jest źródłem wiedzy o rzeczywistości.

2. Dowiadujemy się, że pełnoprawnych obywateli nie obowiązują **żadne restrykcje prawne** wobec tych gorzej sytuowanych. Moglibyśmy powiedzieć, że jest to teza niezgodna z rzeczywistym stanem rzeczy: istnieją instytucje i organizacje,

² Ten podział uwidatnia interesującą zależność: owe dwie grupy są definiowane przez wzajemne przeciwwagi. Pierwsza grupa – pełnoprawni obywatele, druga – słabi na ciele i umyśle, uzupełnieniem tych opisów byłoby więc dodanie, że pierwsza grupa to silni na ciele i umyśle, a druga – niepełnoprawni obywatele.

których celem jest pomoc jednostkom słabszym. Nie jest to jednak jedyna forma budowania relacji wewnątrz społeczności. Instytucje i organizacje są pośrednikami; nas natomiast interesuje bezpośredni kontakt. Nie jest on w żaden sposób regulowany. Nikt nie jest przymuszany odgórnie do niesienia pomocy lub do bycia pomocnym czy otwartym na inność. Kwestia ta wymyka się prawnym zapisom, ale nie przestaje z tego powodu tracić swojej moralnej wagi. Relacje jednostkowe są budowane na podstawie sądów etycznych, a tychże – jak już wiemy – nie można oddzielić od uczuć.

3. **Kwestia równości:** dla Hume'a jest ona szczególnie ważna, podczas gdy priorytaryści negują jej nadrzędne znaczenie w etycznych rozważaniach. Nie oznacza to jednak, że dla priorytarysty problem równości znika zupełnie z horyzontu pytań etycznych. Nie interesuje go równość między jednostkami, ale stan jednostki **w ogóle**. Być może nie byłoby przesadą zinterpretować równość w ujęciu priorytarystycznym jako niewyrażoną wprost potrzebę **rekompensaty** dotyczącą tych, których dobrostan jest pomniejszony. Hume natomiast wcale nie oczekuje, by społeczeństwo obdarowywane było dobrami wszelkiego rodzaju po równo – chce, by podział dóbr (zewnątrznych, niezależnych od człowieka) brał pod uwagę dobra, które są immanentne dla każdej ludzkiej istoty (jej charakter, cnoty, umiejętności) (Hume 1975, 34). Innym powodem, dla którego bezwzględna równość nie może zostać wprowadzona, jest to, że jej rezultatem byłoby odrzucenie jakiegokolwiek władzy, a to przybliży nas do anarchii: konieczny jest „stosunek podporządkowania” (Hume 1975, 33), który zapewnia wewnątrzspołeczny porządek. Priorytarysta z pewnością utrzymuje również, że musi być ktoś, kto odpowiada za administrowanie dobrami zewnętrznymi.

4. **Współczucie** – nadrzędna kategoria łącząca priorytaryzm i Hume'a. Pozwala ona określić osoby gorzej sytuowane poprzez wykorzystanie wrodzonego instynktu: uczucia, które ujawnia się w momencie spotkania drugiego człowieka, w jakiś sposób słabszego. Współczucie jest tym, co **kieruje nas** ku działaniu na rzecz tych osób i robi to w sposób naturalny, a nie wymuszony prawnym zapisem.

5. Hume pisze o **absolutnym panowaniu z jednej strony, a niewolniczym posłuszeństwie z drugiej**. Ten fragment można interpretować dwojako. Pierwsze rozumienie – takie, które zdaje się zgodne z intencją autora — opisuje i obarcza największym znaczeniem energię (siłę, witalność) jednostek sprawnych. To one, będąc w lepszej kondycji, panują nad słabszymi. Ale może należałoby na tę sytuację spojrzeć inaczej i odczytać ją wbrew Hume'owskim intencjom? Jaka własność osób gorzej sytuowanych może okazać się ich siłą? Paradoksalnie to ich niesprawność ma predyspozycje do stania się czołowym argumentem na ich korzyść. **Ich słabość coś na nas wymusza**. Jest właśnie tym kluczowym bodźcem prowokującym jednostki

silne do działania na rzecz słabszych. Jednocześnie nie sposób utożsamiać takie podejście z przemocą, chociażby dlatego, że nie jest to rzecz planowana: słabość jest ich immanentną cechą, jest czymś, co posiadają a nie wytwarzają.

Należy dodać jeszcze jedno. Nie istnieje żadna duża społeczność ludzka, która składałaby się jedynie ze sprawnych i zdrowych jednostek. Stanem naturalnym wspólnoty jest wewnętrzna różnorodność. Członkami społeczności są więc zawsze osoby pełnosprawne i niepełnosprawne. Ten podział nie jest czymś incydentalnym. Występowanie osób zdrowych i „słabych na ciele i umyśle” to stan permanentny każdej wspólnoty ludzkiej. Jednostki gorzej sytuowane wyłaniają się w społeczeństwie samoistnie. Osoby zdrowe płodzą jednostki słabsze, ci słabsi dają życie osobom w pełni sprawnym – nie ma żadnej reguły, która pozwalałaby to przewidzieć lub powstrzymać. Mamy więc do czynienia ze wspólnotą składającą się z dwóch grup społecznych, które bezustannie zyskują nowych członków. Opisana wyżej relacja między słabymi i silnymi nie jest epizodem lub nagłym zjawiskiem w historii ludzkości. Nie jest jednorazowym zdarzeniem, na które trzeba coś zaradzić. Jest raczej naturalną cechą każdej wspólnoty, rozwiązanie problemu relacji między jednostkami o różnym poziomie dobrostanu wymaga więc wytworzenia sposobu, w jaki owa wspólnota ma funkcjonować.

Przechodzimy teraz do kwestii kluczowej. Zgadamy się co do tego, że współczucie jest odpowiednim narzędziem do stworzenia sprawiedliwego systemu dystrybuowania dóbr i że korzyści przysparzane tym, którzy są gorzej sytuowani, mają większą moralną wartość. Najważniejszym zatem, nadrzędnym dobrem, które powinno być wtedy dystrybuowane, staje się sam przywilej władzy. **Władza jest metapoziomem dystrybucji:** dotyczy podziału dóbr, ale jest też jednym z nich. Myślę tutaj o rozwiązaniu polegającym na przekazaniu władzy jednostkom gorzej sytuowanym. Administrowanie dobrami stałoby się ich udziałem: decydowałiby o przyznaniu korzyści sobie, ale też, w dalszej kolejności, rozporządzałiby nimi wobec wszystkich członków wspólnoty.

Podstawowe predyspozycje osób gorzej sytuowanych związane są z ich psychofizycznymi uwarunkowaniami. Są one wyposażone w sposób naturalny w bardziej czuły (wyczulony) system zarządczy: ich organizm, przez który filtrowany jest odbiór rzeczywistości, jest bliższy tym sferom, które w etycznych i politycznych sporach są przecież kluczowe. Ich doświadczenie świata jest uwrażliwione na krzywdę, niesprawiedliwość, cierpienie lub wykluczenie. Wszystkie te kategorie są częścią ich bezpośredniego doświadczenia, a nie – jak często w przypadku jednostek zdrowych – teoretycznym konceptem. Perspektywa odwraca się: to nie my patrzymy na nich, to oni obserwują nas.

Słabość jednostek gorzej sytuowanych może i powinna stać się narzędziem politycznej gry. Nie takiej, która opierałaby się na z gruntu fałszywej koncepcji reprezentacji. Fałszywej, bo przecież niemożliwej. Być może sympatia wymyka się całkowicie obecnej strukturze władzy; prawdopodobnie **polityka współodczuwania** nie może – choćby w semantycznym wymiarze – wciąż być nazywana **polityką**. Nie mówimy tutaj o drobnej modyfikacji; stawką jest cały system rozporządzania dobrami wewnątrz społeczeństwa. Wrażliwość ludzi słabszych, lepiej rozwinięta niż u osób zwanych sprawnymi, ma większą szansę sprostać budowie nowych struktur współodczuwającej formy władzy. Współ-odczuwanie to nie tylko pochylanie się nad słabszym. Jest to również umiejętność stawiania się w sytuacji innego, niezależnie od jego położenia. Współodczuwanie w tym pierwszym, potocznym sensie jest związane z kategoryzacją: wyraźnie zarysowują się pozycje silniejszego i słabszego podmiotu. W odwróconej sytuacji ten typ ludzkiej wrażliwości pozbawiony jest stygmatyzacji: nie jest już zarezerwowany tylko dla jednostek lepiej sytuowanych, ale staje się uczuciem uniwersalnym, dostępnym całej wspólnotie. Dopiero wtedy osoby gorzej sytuowane będą nie tylko przedmiotami sądów moralnych, ale też ich podmiotami.

* * *

Inni: osoby niewidome, słabe, starsze, nieporadne życiowo, samotne, przykute do łóżka, wykluczone, pozbawione możliwości godnego życia. Listę wszystkich „innych” można by rozwijać dalej, uwzględniając różne aspekty inności, również takie, które w mniejszym stopniu zapisują się na widzialnej powierzchni, na przykład inność etniczna, seksualna, klasowa – i dla nich powyższe tezy nadal pozostaną aktualne. Oni wszyscy byli do tej pory traktowani jako przedmiot naszych rozważań etycznych. Mówiono i pisano, jak należy wobec nich postępować; jednak głos ich samych nie miał znaczenia.

Nie łączy nas podobieństwo ciała i doświadczenia. Należy więc szukać innego pola życia wspólnotowego. Taką wspólną rzeczą jest podobieństwo wartości. Jedną z nich jest współczucie, które póki co realizuje się połowicznie. A jest to przecież wartość relacyjna – rodzi się **wobec kogoś**. Potencjał współodczuwania jako naturalnego spoiwa łączącego wszystkie podmioty może jednak zostać wykorzystany w pełni dopiero wtedy, gdy uwolni się je od jednokierunkowego działania, które w okrojonej formie staje się tak naprawdę litością.

Oddajcie nam władzę lub oddajmy im władzę – powiemy w zależności od tego, po której stronie się sytuujemy. Właśnie tak miałyby się realizować radykalność projektu hume'owskiego priorytaryzmu.

Bibliografia

- Crisp, R. 2015. „Równość, pierwszeństwo i współczucie”, trans. I. Zwiech. In *Antologia bioetyki*, t. 4: *Sprawiedliwość w medycynie*, cz. 2, red. W. Galewicz, 163–85. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Hume, D. 1975. *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hume, D. 2005. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Hume, D. 2015. *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Meillassoux, Q. 2015. *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herlich. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Parfit, D. 2015. „Równość i pierwszeństwo”, trans. I. Zwiech. In *Antologia bioetyki*, t. 4: *Sprawiedliwość w medycynie*, cz. 2, red. W. Galewicz, 111–32. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

Abstract

Hume and the radical prioritarianism

The article is an attempt to address the question of the role that people who are worse off should take in the society. The author uses Hume's ethical theory and the contemporary idea of "a priority view" to create a new concept of the politics of compassion. The purpose of this concept is the complete reversal of the roles, taking into consideration mutual benefits: people who are worse off become distributors of goods, whereas the rest of society develops into their dependants.

Keywords: Hume, prioritarianism, disability, compassion

Biogram / Biographic note

Karol Gromek – mgr filologii polskiej i filozofii. Interesuje się teoriami poststrukturalizmu i filozofią ponowoczesną. Publikował w „Tekstualiach”, „Fragile” i w „Tekstach Drugich”.

Karol Gromek – MA in Polish philology and philosophy. He is interested in theories of poststructuralism and postmodern philosophy. He published in „Tekstualia”, „Fragile” and „Teksty Drugie”.

Nowa (?) nietolerancja religijna

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1269>

 Jakub Sochacki, Uniwersytet Warszawski

Martha C. Nussbaum, *Nowa nietolerancja religijna. Przewyciężyć politykę strachu w niespokojnych czasach*, trans. S. Szymański. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna.

W wydanej niedawno w języku polskim książce amerykańskiej filozofki Marthy C. Nussbaum (2018) *Nowa nietolerancja religijna* nie znajdziemy szczegółowej analizy religioznawczej możliwych źródeł konfliktu między Zachodem a islamem. Nie są również podejmowane żadne próby systemowych rozwiązań problemów, które rodzi asymilacja uchodźców (w Stanach Zjednoczonych książkę wydano w 2012 r.). Bezskuteczne byłoby szukanie w tej pracy pogłębionego namysłu nad naturą polityczności czy historią napięć między roszczeniami tronu i ołtarza; brak też filozoficznej refleksji nad fundamentalnymi zagadnieniami etycznymi, których autorka siłą rzeczy dotyka w trakcie wywodu. Nie są to zarzuty kierowane pod adresem samej filozofki. *Nowa nietolerancja religijna* powstała bowiem na kanwie dyskusji, która miała miejsce po opublikowaniu przez Marthę Nussbaum komentarza na internetowym forum opinii „The New York Times”. Stąd też charakter tej pozycji – oscyluje ona między publicystyką a rozważaniami filozoficznymi. Nie należy więc podchodzić do myśli tam zawartych z przesadną akademicką surowością, ale traktować je stosownie do formy, w której zostały ujęte.

Wychodząc od słusznego, jak się zdaje, postanowienia – aby myśl zawartą w tekście rozważać zgodnie z formą, jaką nadała jej autorka – w toku lektury czytelnik może jednak napotkać znaczne trudności. Sama bowiem autorka – jak możemy się domyślać, znając pełny tytuł książki – postawiła przed sobą niezmiernie ambitne zadanie. Dlatego też odnosi się wrażenie, że powaga podjętego przez nią tematu przytłacza wymiary tej pracy, a sposób jego potraktowania wobec skali problemu po prostu drażni powierzchownością. Nie są to jednak – powtórzmy – zarzuty stawiane bezpośrednio autorce. W tym przypadku rozdźwięk między treścią a formą

złożyłbym na karb tych kilku lat, które upłynęły między opublikowaniem *Nowej nietolerancji religijnej* w USA a wydaniem jej w Polsce. W międzyczasie rozwinął się na dobre kryzys migracyjny, scena polityczna Europy w odpowiedzi na poczucie zagrożenia uległa gwałtownej radykalizacji, miały miejsce liczne zamachy terrorystyczne, do których przyznało się tzw. Państwo Islamskie, Donald Trump zwyciężył w wyborach prezydenckich w Stanach, zaś populistyczne partie odniosły sukces w elekcjach na Starym Kontynencie. Te wydarzenia – żeby wymienić tylko najściślej związane z tematem książki – z jednej strony pokazują, iż w gruncie rzeczy trafna była diagnoza Nussbaum, wskazująca przede wszystkim na emocje, na to, co irracjonalne, jako źródło nietolerancji; z drugiej strony jej rozwiązania wobec dzisiejszej skali problemu wydają się miałkie i zamiast opierać się na gruntownych analizach, zdają się wyrażać jedynie pewne intuicje autorki.

I

Pierwszy rozdział *Religia: Czas niepokoju i podejrzliwości* wbrew skojarzeniom, jakie może budzić tytuł, nie jest krytyką religijności jako źródła dyskryminacji. Przeciwnie, autorka zdecydowanie dystansuje się od oświeceniowej manii upatrywania w ludzkiej pobożności czy instytucjach religijnych głównego rozsądnika zła na świecie. W następnych częściach książki zobaczymy, że państwem, któremu poświęca w swojej krytyce szczególną uwagę, jest szczytująca się swoją laicką tradycją Francja. Wstępnie jednak, chcąc ukazać problem w pełnym jego wymiarze, autorka zasypuje czytelnika przykładami nietolerancji religijnej, które miały lub wciąż mają miejsce w Stanach Zjednoczonych i licznych państwach europejskich. Trzeba przyznać, że materiał robi wrażenie. Czytelnik ma szansę przyjrzeć się wielu, czasem wyjątkowo groteskowemu, przypadkom dyskryminacji, do których dochodziło również na poziomie państwowym. Poza dobrze znanym referendum w sprawie minaretów w Szwajcarii warto przywołać przykład z doświadczenia amerykańskiego.

W 2011 r. w stanie Tennessee pojawił się projekt ustawy, wedle którego „stosowanie prawa szariatu byłoby przestępstwem karanym piętnastoma latami więzienia”. Biorąc pod uwagę, że prawo szariatu nakazuje m.in. alkoholową abstynencję i uczciwość w interesach, projekt razi wręcz bezmyślnością. Fakt jego zgłoszenia, jak twierdzi amerykańska filozofka, wskazuje na znaczny poziom ignorancji i podejrzliwości (silnie związanej z tą pierwszą) opinii publicznej wobec islamu.

Dla tego rodzaju zachowań – a ich przykładów Nussbaum opisuje znacznie więcej – nie sposób znaleźć żadnego uzasadnienia, które wskazywałoby na ich rozumowe

podłoże¹. To właśnie analiza poszczególnych reakcji ludzi w spotkaniu z odmienną, budzącą niepokój kulturą naprowadza autorkę *Nie dla zysku* na źródło współczesnej nietolerancji religijnej, źródło znajdujące się poza granicami racjonalności.

II

Strach – to on według Marthy Nussbaum leży u podstaw wszystkich dyskryminujących zachowań. Odniesienie się do tej emocji pozwala autorce potraktować omawiany problem w sposób bardziej uniwersalny, dotyczący człowieka jako takiego. Dzięki tej próbie sięgnięcia do spraw fundamentalnych – w tym przypadku ludzkiej natury – Nussbaum wychodzi w swojej refleksji poza tymczasowość sytuacji społeczno-politycznej.

Strach został przez nią ujęty wieloaspektowo: jako czynnik biologiczny, retoryczno-kulturowy i psychologiczny. Pozwoliło to wyjaśnić amerykańskiej filozofce m.in. wyjątkową podatność na manipulację, jakiej podlegają ludzie zainfekowani strachem, oczywiście wykorzystywaną przez polityków od tysiącleci. Chyba najważniejszy dla całości wywodu wniosek, jaki wysuwa w tej kwestii autorka, dotyczy tego, co można określić jako moralny charakter strachu. Człowiek, który doznaje ataku przestachu, przestaje koncentrować się na otoczeniu i całą uwagę skupia na sobie, na własnym ciele. Między innymi dlatego autorka określa strach mianem „narcystycznej emocji”. Warto zauważyć, że to uczucie ma nie tyle wywoływać w nas skłonność do zachowań egoistycznych, co ją potęgować. W tym miejscu Nussbaum odsłania przyjęte przez siebie założenia antropologiczne: człowiek jest istotą **z natury** egoistyczną. W wywiadzie dla „Kultury Liberalnej” możemy znaleźć taką jej wypowiedź: „Kiedyś myślałam, że nie ma czegoś takiego jak «grzech pierworodny», ale teraz uważam, że istnieje coś, co Kant nazwał «radykalnym złem». I nie jest to wytwór kultury” („Liberalizm...” 2018)².

Sądzę, że właśnie tutaj znajduje się punkt ciężkości myśli zawartej w *Nowej nietolerancji religijnej*. Sugeruje to zresztą także fragment powieści Iris Murdoch pt. *Czarny Książę*, wybrany na motto książki: „Niepokój ponad wszystko charakteryzuje istotę ludzką. Jest może najogólniejszym mianem dla wszystkich was na pewnej średniej płaszczyźnie jej działania. Jest jakby zachłannością, jakby strachem, jakby

1 Można bowiem mówić o postawach wrogości, które są uzasadnione w tym sensie, że ich motywacje mają odzwierciedlenie w rzeczywistości. Na przykład część społeczeństwa Y jest wrogo nastawiona do społeczeństwa X, ponieważ myśli, że X-owie prowadzą względem nich wyjątkowo niekorzystną politykę i **rzeczywiście** polityka zagraniczna X-ów jest niekorzystna dla Y-ów. Przypadki, które opisuje Nussbaum, z reguły takiego pokrycia w faktach nie mają, tzn. motywacje są oparte na fałszywych sądach.

2 „Radykalnym” w etymologicznym sensie, tzn. „zakorzenionym”.

zazdrością, jakby nienawiścią (...) Szczęśliwi są ci, którzy uświadamiają sobie ten problem dostatecznie, potrafią się zdobyć na choćby najmniejszy wysiłek, żeby powstrzymać to mroczące myśli zaabsorbowanie. (...) Naturalną skłonnością człowieka jest ochrona własnego Ja” (cyt. za: Nussbaum 2018, 3).

Jak każda przyjmowana antropologia, ta również obciążona jest pewną arbitralnością. Łatwo można przywołać inne popularne drogi uzasadniania ludzkiej egoistycznej interesowności. Nie chciałbym jednak podejmować polemiki z tymi poglądami autorki, gdyż, po pierwsze, na tym poziomie dyskusja zawsze nosi nieznośne piętno jałowości; po drugie, założenia te wydają mi się intuicyjne i uważam je za moralnie korzystne. Chciałbym tylko w tym miejscu zauważyć, że tak naprawdę dopiero w świetle przekonania autorki o istnieniu grzechu pierwotnego lub czegoś analogicznego zrozumiałe stają się dalsze partie książki. Chociaż problem, z którym mierzy się filozofka, ma charakter społeczno-polityczny, rozwiązanie, które proponuje, w bardzo ograniczonym sensie jest rozwiązaniem systemowym. Poza „mocnymi zasadami mówiącymi o szacunku dla ludzkiej równości” (gdzie na poziomie filozoficznym ma na myśli Rawlsa, w praktyce sądowej zaś dwie tradycje, które przeplatają się w amerykańskim rozumieniu tolerancji religijnej: Locke’owską i Rogera Williamsa), Nussbaum kładzie mocny nacisk na indywidualną pracę nad sobą. To charakterystyczny rys jej podejścia do problemów społecznych: zejście na poziom odpowiedzialności moralnej jednostki i wskazanie, że u podstaw każdej zmiany musi leżeć odpowiedni sposób kształcenia, właściwy model *paideia*.

III

Nussbaum opisując jednostkę ludzką, również w aspekcie jej emocjonalności, a więc irracjonalności, wychodzi poza tradycję liberalizmu. Wydaje się, że obok sokratejskiej kategorii „życia przemyślanego” najważniejszymi pojęciami dla jej teorii moralności jest empatia i to, co nazywa „wyobraźnią opartą na ciekawości”. Pierwsza z nich ma stanowić siłę przeciwną do naturalnego ciężenia człowieka w stronę Ja; druga pozwala ograniczać własną ślepotę na obecność innego, szczególnie tego, kto jest nam w jakiś sposób obcy. Inaczej rzecz ujmując: wyobraźnia ma otwierać przed nami obszary, co do których nie przyszłoby nam do głowy, że możemy i tam posłużyć się empatią.

Przyjrzyjmy się temu, co pisze autorka: „Musimy umieć dobrze rozsądzić, co jest obciążeniem swobodnego praktykowania religii przez innych, a to oznacza raczej uczenie się patrzenia na świat z perspektywy tej religii niż po prostu postrzeganie jej żądań jako złych albo obraźliwych wobec wartości wyznawanych przez większość” (Nussbaum 2018, 68).

Niestety w książce znajdziemy wiele tego rodzaju pouczeń, które – w mojej opinii – mówią o czymś, o czym wszyscy wiemy. Nussbaum zdaje się bagatelizować problemy fundamentalne, takie jak konflikty wartości, które bynajmniej nie są możliwe do usunięcia dzięki magicznemu działaniu empatii. Tym bardziej, jeżeli z racji utrzymywania całkiem innych przekonań druga osoba jawi się nam jako zagrożenie.

W przypadku islamu bardzo często mamy do czynienia z dezinformacją. Rzeczywiście, najpewniej pod wpływem strachu, ludzie w każdym muzułmaninie widzą niebezpieczeństwo terroryzmu – tutaj analiza autorki wydaje się trafna. Ale to, czego brakuje obecnie w społeczeństwach i na co Nussbaum nie zwraca uwagi, to narzędzia, które pozwoliłyby weryfikować i dementować fałszywe informacje. Należy pamiętać, że problem *fake newsów* nie jest zagrożeniem, które pojawiło się dopiero w czasach ponowoczesności. Sama autorka przypomina nam o biblii antysemityzmu: *Protokołach mędrców Syjonu*. Obecnie zagrożenie fałszywymi informacjami, które napędzają spiralę strachu i gniewu, dotyczy przede wszystkim skali. Siła rażenia jednej nieprawdziwej wiadomości jest znacznie większa: rozprzestrzenia się szybciej i dociera do większej liczby ludzi. Poważnych rozwiązań w tej kwestii należałoby szukać raczej na poziomie technologii (np. sztuczna inteligencja) albo regulacji prawnych (rezygnacja z części wolności na rzecz bezpieczeństwa), a zapewne na obu poziomach. Autorka jednak żadnego z tych wątków nie podejmuje. Zamiast tego zachwala zasady amerykańskiej demokracji i nawołuje do współczucia.

Trzecim obszarem działania – być może najważniejszym – byłaby edukacja. Jeżeli chodzi o szczegółowe rozwiązanie, niestety pomysły zawarte w recenzowanej książce raczej rozczarowują. Nussbaum proponuje po prostu kilka lektur, które miałyby uczyć nas odpowiedniego stosunku do ludzi obcych kultur. Znowu słyszymy tę samą pochwałę inteligencji emocjonalnej, otwartości i ciekawości świata. W tym katalogu wartości brakuje szczególnie czegoś, co chyba najśluszniej można by nazwać intelektualną uczciwością. Wydaje się, że moralnym problemem, który leży u podstaw rozpowszechniania się *fake newsów* – a jak już zaznaczyłem, odgrywają one znaczną rolę w dyskryminacji i ułatwiają politykom manipulację – jest brak dbałości o zgodność treści z przedmiotem. Ludziom bardziej zależy na indywidualnej pewności emocjonalnej niż na ponadjednostkowym światopoglądzie, który dążyłby do tego, aby wyrazić, jak jest **w rzeczywistości**. Łatwość, z jaką poddajemy się temu pragnieniu wyłącznie subiektywnej pewności, jest właśnie konsekwencją błędów w edukacji – które jednak wymagają poważniejszych środków zaradczych niż propozycje Nussbaum.

Chociaż w *Nowej nietolerancji religijnej* te wątki (dotyczące prawdy–fałszu i ludzkiego nastawienia względem nich) zostają poruszone, odnosi się wrażenie, że nie

poświęcono im dostatecznie dużo uwagi. Być może w trakcie powstawania tej książki temat tzw. postprawdy nie był jeszcze dość popularny – przecież dopiero wybory w USA były głównym bodźcem do publicznej debaty na ten temat. Niemniej jednak przemawia to na niekorzyść recenzowanej pozycji, a przynajmniej na niekorzyść wydania jej w Polsce po względnie długim czasie od pierwszej publikacji. Zdaje się bowiem, że znaczna część jej treści uległa dezaktualizacji – o co swoją drogą bardzo łatwo w naszych niespokojnych czasach.

*

Powinniśmy zatem być ciekawi świata i współczujący – takie moralne przesłanie zdaje się nieść *Nowa nietolerancja religijna* Marthy Nussbaum. Oczywiście wszystko to, o czym poucza nas amerykańska filozofka, jest niezmiernie ważne, trudno zaprzeczyć. Czy jednak czytelnicy książek Marthy Nussbaum tego nie wiedzą? Do kogo, w którą stronę kieruje się ten moralizatorski w tonie głos? Wydaje się, że zwieńczeniem owej interesującej diagnozy jest nic innego jak truizm. Coś, o czym wiemy wszyscy, ale czego – z jakiegoś powodu – nie potrafimy wcielić w życie. Nussbaum zdaje się mieć tego świadomość, pisząc: „Tak więc uczestnicząca wyobraźnia przynosi niewiele dobrego, jeśli ludzie nie mają zasadniczo dobrych zamiarów i jeśli nie przejawiają postaw zainteresowania i sympatii wobec innych istot ludzkich, które wiążą się z prawdziwym etycznym obowiązkiem niewyrządzania krzywdy” (Nussbaum 2018, 127). Jednak w tym miejscu refleksja etyczna autorki się urywa i wchodzi na tory wyznaczone przez przemyślenia znane nam już z jej wcześniejszych publikacji. Pozostawia nas ze stwierdzeniem, że współczucie może być dobre, jeżeli jest praktykowane przez dobrych ludzi (empatyczny³ psychopata jest jeszcze gorszy od oschłego – ten pierwszy wie lepiej, jak ranić, by zadać większy ból).

Najkrócej *Nową nietolerancję religijną* można określić jako transpozycję poglądów autorki – znanych już z innych jej książek – na sytuację wzmożonej dyskryminacji religijnej po atakach terrorystycznych na WTC z 2001 r. Odnosi się jednak wrażenie, że zmienił się jedynie społeczno-polityczny kontekst, przesłanie amerykańskiej filozofki pozostaje zaś niewzruszone. Po kilku latach od momentu, gdy ujawniła się skala problemu, głos nawołujący do współczucia i otwartej wy-

3 Chodzi tutaj o empatię rozumianą jedynie jako umiejętność odczytywania emocji drugiej osoby, bez przesądzenia, co z tak zdobytą wiedzą się zrobi. Słowa tego używam zatem w znaczeniu różnym od powszechnie przyjętego. Zazwyczaj zakłada się, iż człowiek empatyczny z tej racji, że *dzieli* stany emocjonalne drugiej osoby jest mniej skłonny do zachowań jej szkodzących. Tymczasem słowo “empatyczny” w przyjętym przeze mnie znaczeniu, mówi jedynie tyle, że człowiek obdarzony tą cechą potrafi rozpoznawać stany emocjonalne drugiej osoby, jednocześnie ich nie dzielając.

obraźni nie brzmi jak poważna propozycja. Co więcej, forma książki nie pozwala autorce zagłębić się w żadną kluczową dla tej sprawy kwestię. Osobom, które są zainteresowane twórczością Marthy Nussbaum, radziłbym zajrzeć do wcześniejszych prac, w których miała szansę obszerniej rozwinąć swoje filozoficzne poglądy. Tym zaś, którzy chcieliby zająć się tematyką nietolerancji religijnej, proponowałbym sięgnąć bezpośrednio do aktualnych socjologicznych analiz, prac religioznawczych i tym podobnych. *Nowa nietolerancja religijna*, chociaż trafnie wskazuje na strach jako źródło dyskryminacji, wydaje się zbyt ogólnikowym wprowadzeniem w tę szczególnie ważną dzisiaj problematykę.

Bibliografia

- Nussbaum, M.C. 2018. *Nowa nietolerancja religijna. Przewyciężyć politykę strachu w niespokojnych czasach*, trans. S. Szymański. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna.
- „Liberalizm potrzebuje miłości. Martha Nussbaum w rozmowie z Jarosławem Ku-
iszem”. 2018. *Kultura Liberalna*, 22 lipca. [https://kulturaliberalna.pl/2014/07/22/
liberalizm-potrzebuje-milosci-wywiad-martha-nussbaum/](https://kulturaliberalna.pl/2014/07/22/liberalizm-potrzebuje-milosci-wywiad-martha-nussbaum/) (dostęp: 7.05.2018).

Wymiary obcości

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1270>

 Jan Grad, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

M. Jedliński, K. Witczak, *Obcości. Szkice z filozofii i literatury*, Bydgoszcz, Oficyna Wydawnicza Epigram 2017, pp. 243.

Widniejący w tytule prezentowanej książki termin „obcość” w liczbie mnogiej sygnalizuje, że autorzy nie zajmują się konkretnie ujętym zagadnieniem obcości czy konkretnym odniesieniem przedmiotowym pojęcia obcości, lecz czynią przedmiotem rozważań wiele sensów „obcości”, może lepiej powiedzieć: konkretyzacji świadomości lub poczucia obcości. Zdają sobie bowiem sprawę z tego, jak trudno jest zdefiniować to pojęcie: „Problem obcości ufundowany jest na pewnej nieredukowalnej aporetyczności, ujawniającej się przy każdej próbie określenia pojęciowego” (Jedliński, Witczak 2017, 19) – czytamy we wprowadzeniu autorstwa Marka Jedlińskiego. Jego tytuł *Meandryczne tropy obcości* trafnie oddaje trudności z poznawczym ustaleniem istoty obcości. Wymaga to śledzenia jej rozlicznych sposobów przejawiania się w różnych kontekstach życiowo-kulturowych i tropienia sensów z nią związanych.

Podstawą semantyczną powszechnie używanego słowa „obcość”, inaczej mówiąc: odniesieniem przedmiotowym pojęcia obcości, jest „to, co nieznanne”, „nieznany danemu podmiotowi, a właściwie niepoznany jeszcze przez niego stan rzeczy”. Należy zgodzić się z Jedlińskim, że „konstytucję obcości” stanowi „poczucie pewnego braku – poznania (bądź poznawalności). Obce jest to, co (jeszcze) niepoznane (lub niepoznawalne)” (Jedliński, Witczak 2017, 10). To najogólniejsze określenie obcości, ale nie ma tak naprawdę obcości ogólnej, a tym bardziej abstrakcyjnej. Obcość jest zawsze skonkretyzowana, odnosi się każdorazowo do danych, wskazanych stanów rzeczy, ludzi czy przeżyć (na co wskazują wyrażenia: „to uczucie było mu całkowicie obce”, „nie znał tego uczucia”). Po poznaniu tego, co obce, następuje stwierdzenie, że to, co było dotąd obce, jest: (1.) pod pewnymi względami podobne lub nawet tożsame ze znanymi nam już stanami rzeczy, (2.) najczęściej bywa uznawane za „inne, odmienne”.

Obcość jako stan psychokulturowy ujęta w myślową formę pojęcia, stała się kategorią analizy i opisu poznawczego: filozoficzno-kulturoznawczego, literaturoznawczego, i krytyczno-literackiego, jak dowodzą analizy Marka Jedlińskiego i Krzysztofa Witczaka. Uważam je za bardzo interesujące i inspirujące do dalszej dyskusji nad różnymi postaciami obcości przejawiającymi się w ludzkim życiu i odzwierciedlonymi w literackiej rzeczywistości przedstawionej.

Meandryczne tropy w ustalaniu istoty obcości wiodą autorów od rozważań dotyczących pierwotnego dla człowieka – jak się zdaje – pojmowania obcości jako stanu psychokulturowego związanego z egzystencją w określonej przestrzeni geograficzno-kulturowej, którą przeciwstawia się nieznannej (niepoznanej) przestrzeni rozpostartej poza jej granicami. To właśnie przestrzeń obca. Pierwotne i rdzenne znaczenie określenia „obcy” to „cudzoziemiec”, na co wskazuje Georg Simmel (1975, 504–12), odwołując się do znaczeń niemieckiego słowa *der Fremde*: (1.) **cudzoziemiec**, (2.) **obcy**. Znakomicie oddaje to również polskie wyrażenie „obcokrajowiec”, które odnosi się do ludzi pochodzących z innych ziem, krajów, krain. Obcy zatem, to pierwotnie przybysz z innej, nie z naszej, „swojskiej” ziemi. To ludzie spoza *orbis interior* (w rozumieniu Claude’a Lévi-Straussa), czyli oswojonej kulturowo i emocjonalnie geograficznej przestrzeni życiowej (terenu zasiedlenia) danej społeczności. Są oni z *orbis exterior*, tj. obszaru geograficzno-kulturowego usytuowanego poza granicami „naszego świata”. Jako przestrzeń cudza jest ona przeciwstawiana miejscu naszego bytowania, związanemu z naszą codzienną egzystencją. To cudza ziemia, ale nie wiadomo czyja, jeżeli jeszcze nieznaną, niepoznana. Ustalenie, czyja etnicznie-kulturowo, nie pozbawia jej statusu cudzej ziemi i nie czyni jej świadomościowo bliższej. Ukonkretnia jedynie poczucie obcości względem tej przestrzeni geograficznej ze względu na jej zidentyfikowanych mieszkańców, tubylców. Poczucie obcości w tym przypadku to świadomość różnic dzielących ludzi z własnej, rodzimej ziemi i ludzi z „innych” często „dalekich stron”, przede wszystkim rzucających się w oczy różnic wyglądu fizycznego (rasa) i odmienności kulturowych uzewnętrznianych w ubiorze, sposobie zachowania i języku.

Podstawowa relacja swój – obcy to relacja ukonstytuowana na opozycji własnej i nie naszej przestrzeni geograficzno-kulturowej. „Swój” to członek macierzystej społeczności pochodzący z tej ziemi, co sygnalizują takie określenia jak „ziomek”, „krajowiec”, „krajani” czy „rodak” („z rodzinnej ziemi”). Jest on nam emocjonalnie bliski, łączy nas z nim bowiem psychiczna więź wynikająca ze wspólnego bytowania na określonym terytorium i funkcjonowania w tej samej kulturze. Słowo „obcokrajowiec” czy „cudzoziemiec” wyraża tym samym psychokulturowy dystans względem ludzi z nie naszego świata.

Obcość związana z postrzeganiem przestrzeni, gdy ujęta metaforycznie, służy do zobrazowania i charakterystyki przejawiania się obcości w innych sferach i wymiarach ludzkiego życia. To są tytułowe obcości konstytuowane w opozycji: moje, nasze, swojskie–nie moje, nie nasze, cudze, przy czym cudze jako związane ze stanem posiadania przez kogoś, byciem czyjąś własnością implikuje pewien dystans psychiczny, emocjonalny, psychokulturowy, często również poznawczy (wstrzymanie się od poznawczego kontaktu). Przeciwwstawienie to przenoszone jest w różne sfery indywidualnej praktyki życiowej i egzystencji zbiorowej, dzieląc indywidualne i grupowe „światy życia” w obrębie jednej wspólnoty na swojskie i obce.

W mnogości przestrzeni swojskości i obcości przebiega ludzkie życie, poprzez nie interpretujemy świat – uważa Alfred Schütz (2008), jeden z myślicieli, do którego idei odwołuje się Jedliński, autor pierwszej części monografii. Składają się na nią trzy rozdziały, nazwane „szkicami” i zatytułowane odpowiednio: *Przestrzeń i obcość*, *Przeżywanie granic obcości – podział binarny i jego konsekwencje* oraz *Wspólnota. Naturalno-kulturowe wymiary obcości*. Podejmują one ogólniejsze zagadnienia obcości, referując skrótowo kwestie związane z formowaniem się i funkcjonowaniem pojęcia obcości przy wykorzystaniu niektórych ujęć filozoficznych i ustaleń antropologicznych (etnologicznych). Szczególnych inspiracji dla ich analiz dostarczyła fenomenologia Edmunda Husserla. Według oświadczenia Jedlińskiego: „Zainspirowani Husserlem, proponujemy w niniejszych szkicach wyróżnić różne poziomy (porządki) ukazywania się obcości” (Jedliński, Witczak 2017, 17) – i widać to w ich rozważaniach. Wyraźnie obecna jest w nich także „fenomenologia obcego” Bernharda Waldenfelsa, najczęściej przywoływana w książce.

Percepcja obcej przestrzeni to źródłowe doświadczenie obcości, które jako stan ducha i emocji został rozciągnięty czy ekstrapolowany na inne akty partycypacji w kulturze, na indywidualny i wspólnotowy świat przeżywany. Stąd właśnie liczne poczucia obcości, które odnajduje się choćby w autorefleksji nad sobą samym, w samookreślaniu relacji z innymi ludźmi, w przebiegu indywidualnej praktyki życiowej i w postrzeganiu swojego miejsca we wspólnocie. Słusznie zatem stwierdza Jedliński:

Obcość byłaby tedy „powoływana do życia” w antynomiach (myśleniu dycho-tomicznym), definiując siebie sytuacyjnie w relacyjności, ujawniałaby swoje oblicze na (w) granicach, w dyskursach tak „metaforycznie”, jak i „realnie” przestrzennych, wciąż zmuszałaby nas do odpowiedzi, roszcząc i broniąc swego prawa do niepoznawalności. Obcość zakłada przymus dokonania wyboru, podziału (na części), głównie binarnego i wyraźnie rozdzielonego – obrazowanego przestrzennie przez niemożność jednoczesnego przebywania po obu stronach granicy (Jedliński, Witczak 2017, 14).

Życie ludzkie i doświadczanie kulturowego świata obiektywnego może być opisywane w kategoriach poznawania różnorodnej obcości.

Ze swej strony mówiłbym raczej o różnych „aspektach” obcości bądź – może jeszcze trafniej – o różnym przejawianiu się czy przejawach obcości, jeśli uznajemy, że jest ona wpisana w kondycję ludzką, jak orzekają autorzy, a więc jest czymś, co istnieje niemalże obiektywnie, faktycznie stanowi zjawisko konstytuowane przez kulturę „ludzkiego świata obiektywnego”, odwołując się do koncepcji Anny Pałubickiej (1990), w którym wszyscy partycypujemy, przeżywamy swoje istnienie i działanie w nim. Pojawia się oczywiście problem naturalnych, biologicznych źródeł ludzkiego poczucia obcości, co przywodzi na myśl – dzielone przez człowieka ze zwierzętami – poczucie (ale nie pojęcie) terytorialności, oznaczania własnego terenu egzystencji, poza którym rozciąga się obca przestrzeń. Problem ten rozważany jest przez Marka Jedlińskiego w podrozdziale szkicu pierwszego, trafnie zatytułowanym *Uwikłanie w stan natury*. Łączą się z nimi uwagi zawarte we fragmencie podrozdziału szkicu drugiego *Spontaniczne przeżywanie przestrzeni i obcości*.

Niektóre wątki poruszanych przez Jedlińskiego ogólniejszych zagadnień obcości rozwija Krzysztof Witczak, przywołując idee myślicieli, do których już nawiązywał ten pierwszy, wprowadzając też ujęcia innych autorów, by pokazać, jak pojęcie obcości związane z przestrzenią bywa użytkowane w dziełach literackich i wykorzystane jest w ich interpretacji. W szkicu czwartym *Mieszkańcy* zwraca uwagę na to, że „obcość pierwotna” uformowana jest na różnicy jako podstawowej cesze ludzkiego postrzegania świata. Różnica jest stwierdzana przez porównanie i oparta na opozycji binarnej. Przestrzeń, granice i obcość funkcjonują w opisie literackim w realistycznym i metaforycznym ujęciu, dając rozliczne możliwości przedstawienia rzeczywistości i bytowania w niej człowieka, jego losów, relacji z ludźmi, dramatu obcowania ludzi ze sobą, związania z życiem we wspólnotowej przestrzeni i poza jej kręgiem, uwikłania w swojskość i obcość, bycia obcym oraz doświadczania i przeżywania obcości. „Nieodpowiednie miejsce” symbolizuje „dramat bycia w przestrzeni”, i to najczęściej „w nieodpowiednim czasie”. Obcy bywa często bohaterem lub jedną z postaci literackich z życia wziętych lub pochodzących z fantastycznego świata, przez które buduje się bądź unaocznia jakiś dramat istnienia. Autor na odpowiednich przykładach utworów i bohaterów literackich nakreśla pewne postawy wobec obcości, sposoby mierzenia się z obcością, jej postrzegania, ujmowania i poznawania. Są to literaccy „geodeci – miernicy dystansu”, jak bohater powieści *Zamek* Franza Kafki, „podglądacze” jako podmioty poznające, wokół których organizuje się przestrzeń z dramatu Maurice’a Maeterlincka *Wnętrze*. Nie mogło tu zabraknąć nowego inter-

pretacyjno-poznawczego rozbioru powieści Alberta Camus *Obcy*. Są i inne odwołania literackie w dalszych rozważaniach.

Szkic piąty *Wspólnicy* rozpatruje relacje własne–cudze w przestrzeni wspólnoty, w której zaistniał i funkcjonuje przybysz, człowiek z obcej przestrzeni. On to według autora „[w]raz z przejściem na naszą stronę mimowolnie wchodzi w zakres doświadczenia podmiotu i stojącej na straży różnorodności wspólnoty” (Jedliński, Witczak 2017, 159). Podstawowe pytanie organizujące jego egzystencję w nowej wspólnocie brzmi: „Czym jest wspólne?” a odpowiedzi na nie zawierają rozważania w kolejnych podrozdziałach. Uświadamiają one, że ustalenie tego, co w danej społeczności wspólne dokonuje się poprzez doświadczenie przez podmiot różnorodnych obcości w relacji jednostkowe–wspólne, konieczność przynajmniej częściowej rezygnacji z posiadania siebie na rzecz bycia we wspólnocie i korzystania z jej zasobów, ale też stykanie się z brakiem zrozumienia i związane z tym poczucie osamotnienia, doświadczanie niesprawiedliwości świata, uczestnictwo w kolejnych antagonizmach i konfliktach oraz konfrontowanie się z postawami ksenofobicznymi. *Obcy* poddany jest procesowi re-socjalizowania, formowania we wzorach kulturowych nowej wspólnoty, samoustanowienia się w niej wedle jej własnego oglądu, „afirmując osamotnienie” (zgodnie z wnioskami Jeana Jacques’a Rousseau), „odkrywając nicłość” (jak bohater opowiadania *Szynel* Nikołaja Gogola), „dobrowolnie pozbawiając się tożsamości” (jak główna postać utworu Hermana Melville’a *Kopista Bartleby*). Można też uruchomić mechanizm „wytworzenia obcego”, jak w procesie formowania wspólnoty ze zbiorowości przybyszów na nieznanym wyspie (co opisują literackie narracje wyspowe).

Perspektywa wspólnoty przyjmującej obcego zarysowana została w szkicu szóstym *My*. Wspólnota stara się z jednej strony oswoić z obcym, z drugiej zaś – utrzymywać przynajmniej przez czas jakiś jego status tolerowanego obcego. Jak stwierdza autor: „Kiedy obcy przekroczył nasze granice, za wszelką cenę próbowaliśmy znaleźć różnicę, która pozwoliłaby wspólnocie odseparować intruza. Ten, przeszedłszy próg, podważył sens istnienia naszej izolacji. Jawi nam się teraz w całej okazałości – nieuchwytną właściwością, pociągającą niewiedzy i groźnej odmienności” (Jedliński, Witczak 2017, 205). Różne są więc strategie postępowania z przyjętym obcym, od dyskrecji związanej z jego przybyciem (*Przyczyny obecności obcego – konieczność tajemnicy*) do zróżnicowanego procesu jego osvajania, które polega na pozbawianiu go odmienności, i przeciwnego dążenia do usunięcia go na margines życia wspólnotowego lub wręcz wykluczenia ze społeczności. Starania o usunięcie obcego ciała ze wspólnoty znajdują swoje usprawiedliwienie w tradycyjnych wyobrażeniach o obcych, o czym traktują podrozdziały *W formie i nieforemni*, *Trzy płcie*, *Monstra*, *Stworzony, a nie zrodzony*, *Reologia*.

Trafnie dobrane przykłady utworów literackich pozwalają Krzysztofowi Witczakowi na pokazanie wielu obcości zasadzających się na rozmaitych opozycjach binarnych. Z drugiej strony mamy możliwość obserwowania, jak w jego analizach literaturoznawczych pracują pojęcia przestrzeni, granicy i obcości, używane po to, by nie tylko uzyskać wiarygodną wykładnię literackich sensów, ale przede wszystkim wydobyć z rozpatrywanych tekstów wiedzę o człowieku jako uczestniku określonej rzeczywistości społeczno-kulturowej, podzielonej na wiele ludzkich światów, w których człowiek bywa na wiele sposobów obcym, doznaje obcości, ale też czyni różnych bliźnich obcymi, objawiając postawy nietolerancji, brak akceptacji różnorodnej odmienności, niechęć, a często i nienawiść.

Monografia Marka Jedlińskiego i Krzysztofa Witczaka *Obcości. Szkice z filozofii i literatury* to dyskurs filozoficzno-kulturoznawczy z etycznymi implikacjami o człowieku w świecie kultury, która wytwarza wiele obcości na różnych poziomach, budując wspólnotę, integrując społeczności poprzez przeciwstawienie swoich innym. Autorzy rozważają szereg zajmujących zagadnień, szkicują pewne merytoryczne rozstrzygnięcia, odsłaniając różne aspekty obcości, uświadamiając ich źródła i uwarunkowania społeczno-kulturowe oraz biologiczno-psychologiczne. Przywołują w syntetycznym skrócie idee i ustalenia wybitnych myślicieli, czyniąc je punktem wyjścia lub osią swoich narracji o obcości jako zjawisku kulturowym i jako stanie świadomościowo-przeżyciowym, inaczej psychokulturowym, bo związanym z partycypacją w kulturze. Ku tej kwestii kierują ich przede wszystkim inspiracje fenomenologiczne.

Uważam, że trudno będzie w naukowej dyskusji o obcości pominąć tę książkę, która choć niewolna od „meandrycznych tropów”, systematyzuje szereg zagadnień według autorskiego zamysłu i koncepcji odzwierciedlonej w strukturze monografii. Każda próba ich merytoryczno-problemowego uporządkowania musi jednak uwzględniać złożoność zjawiska, jego zawężenie, którego teoretyczne rozwikłanie wymaga interdyscyplinarnej wiedzy oraz wnikliwości i docieklivosti badawczej. Tej autorom nie zabrakło, ale jej skutkiem jest też wspomniana meandryczność roztrząsań, która nie czyni lektury łatwą i przyjemną. Wymaga niewątpliwie znacznego wysiłku myślowego. Może jednak zainteresować grono czytelników starających się zrozumieć naturę – występującej powszechnie w wielu zakresach ludzkiej egzystencji – obcości.

Bibliografia


- Jedliński, M. i K. Witczak. 2017. *Obcości. Szkice z filozofii i literatury*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.

- Pałubicka, A. 1990. *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza.
- Schütz, A. 2008. *O wielości światów*. Kraków: Nomos..
- Simmel G. 1975. *Socjologia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

ETYKA 58, NR 1/2019

Zrozumieć fenomen Innego/Obcego

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1271>

 Jacek Warchała, Uniwersytet Śląski

Obcy Inny. Analiza przypadków. 2017, ed. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Obcy/Inny, Propozycje aplikacji pojęciowych. 2018, ed. M. Karwatowska, R. Litwiński, A. Siwiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.

Obszerna dwutomowa praca zbiorowa *Obcy/Inny. Analiza przypadków (2017)* i *Obcy/Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych (2018)* pod redakcją naukową Małgorzaty Karwatowskiej, Roberta Litwińskiego i Adama Siwca pomyślana została jako próba przybliżenia tematyki bardzo aktualnej i – by tak rzec – ciągle bardzo gorącej: jak my, współcześni Polacy, rozumiemy problem obcości; w jaki sposób kształtował się nasz stosunek do przybyszów i cudzoziemców; jak historia zdeterminowała nasze dzisiejsze rozumienie tych, którzy przychodzą do nas jako obcy; jak to się ujawnia w języku, a zatem i w systemie pojęć; jak dziś radzimy sobie z naszym stosunkiem do „ludzi stamtąd” - z emigrantami, ale też, jak się to stało, że obcym może być „ktoś z nas”, tyle że o innych poglądach i nieco innej hierarchii wartości? W obu tomach dominuje ujęcie komunikacyjne zagadnienia Obcego/Innego, a zatem nie tyle opis samego wydarzenia absorbuje uwagę autorów, co jego późniejsza interpretacja tekstowa. Autorzy, przeważnie literaturoznawcy, lingwiści, filolodzy i historycy, rekonstruują tym samym raczej dyskurs inności-obcości-wykluczenia w jego przejawach tekstowych, biorąc pod uwagę interpretacje i sposoby odczytywania faktów niż samo wydarzenie się zjawisk. W efekcie otrzymujemy szereg analiz lub mikroanaliz rekonstruujących proces kształtowania się z perspektywy historycznej pojęcia inności/odmienności, jak ewoluował i jak zmieniał się stosunek Polaków do cudzoziemców (obcych) oraz jak dziś odbieramy i rozumiemy obcość. Podstawę analiz stanowią teksty szeroko rozumiane: literackie, medialne, w tym internetowe, publicystyczne, ale także odpowiedzi na ankiety i wyniki badań sondażowych, analizy

materiału onomastycznego - analizy nazw i procesów nazwotwórczych, wreszcie nowe zjawiska tekstowe, takie jak memy. Pejzaż dopełniają lingwistyczne badania systemowe, pokazujące, jak w języku ujawnia się kategoria inności czy obcości już na poziomie gramatyki - w budowie słowotwórczej wyrazu, w zasobie leksykalnym i frazeologicznym. Monografia jest więc przeglądem stanowisk, odmiennych perspektyw i punktów widzenia, które łączy problem inności/odmienności biologicznej, kulturowej, rasowej, językowej, politycznej czy obyczajowej. I jak się nieoczekiwanie okazuje, może się tu spotkać językoznawstwo z kulturoznawstwem i neurobiologią, literaturoznawstwo z psychologią i filozofią, a nawet – co zaskoczy niejednego humanistę – z matematyką. Oczywiście dylematy, które stają przed językoznawcą mogą być różne od tych, które rozważa medioznawca czy politolog, ale dzięki tej mozaice punktów widzenia i metod analizy materiału tekstowego uzyskaliśmy bogaty i wieloaspektowy, choć nie zawsze łatwy w odbiorze, obraz kształtowania się kulturowej figury Obcego/Innego.

Zdefiniowanie, kto to jest Obcy i co to jest obcość, okazuje się niełatwe, choć pomocne mogą tu być socjologiczne i kulturowe w gruncie rzeczy kategorie otwartości i zamknięcia społeczeństw na obcość i inność. Obcym w odbiorze społecznym staje się ten, kto jest właśnie tak doświadczany, określany i odbierany przez otoczenie, w którym przyszło mu funkcjonować. Obcym, jak pokazują badania etnologów, może być nawet ten, kto jest nam bliski, a jednak z jakichś powodów uznawany został przez nas za obcego.

Jeśli wyznacznikiem „naszości” będzie przynależność do homogenicznie pojmowanej (odczuwanej) grupy, to Inny będzie kimś, kto pozostaje poza nią, jest z jakichś powodów wykluczony jako „nie nasz”, dlatego budzi niepokój, a bardzo często wrogość wynikającą z obawy, że jest zagrożeniem dla naszej tożsamości. Jak podkreśla Anna Ziębińska-Witek (2018) (*Rozumienie Obcego i Innego w perspektywie wybranych dyscyplin naukowych*), obcy jest po prostu postrzegany jako obcy „z woli grupy”. Jest to zatem subiektywne rozumienie obcości jako funkcjonalnej odmienności. Obcy staje się obcym wówczas, gdy czujemy zagrożenie z jego strony, dyskomfort związany z naszym dobrostanem, gdy spostrzeżemy sytuację konflikt wartości, postaw i stylów życia. I to od poziomu otwartości otoczenia (danej społeczności) na odmiennie zachowania i manifestowane wartości zależy stopień ich akceptacji; zamknięcie się społeczności na odmienność prowadzi wprost do negacji i odrzucenia – wówczas Obcy projektowany jest jako radykalnie Inny, nie nasz, który w skrajnych okolicznościach może przybrać mentalną postać dzikiego i barbarzyńcy.

Co ciekawe badania językowe, a konkretnie analizy leksykograficzne, słownikowe, które pokazuje Andrzej Dyszak (2018), *Leksykograficzny obraz postrzegania Innego i Obcego* nie ujawniają wciąż, a może lepiej: nie uzewnętrzniają jeszcze napięć wynikających z relacji My vs. Oni jako Obcy/Inni. A zatem słowniki, ze swej natury raczej konserwatywne, nie odzwierciedlają jeszcze napięć i konfliktów współczesnego społeczeństwa. Spośród wielu cech, jakimi określa się Obcego i Innego w zebranych materiale leksykalnym, nie ma w zasadzie cech negatywnych, ale – trzeba dodać - nie ma też pozytywnych, a zatem są przede wszystkim cechy neutralne pod względem wartościowania. Obserwację tę potwierdza analiza funkcjonalno-semantyczna słownictwa Marty Wójcickiej (2018), (*Społeczno – kulturowe funkcje Obcego/Innego*), która ujawnia, że język w tym obszarze kształtuje dwa metaforyczne ujęcia Obcego/Innego: jako „lustro”, w którym się przeglądamy i odnajdujemy, oraz jako „dostarczyciel niektórych wzorców” dla naszych własnych postaw, naszej kultury rodzinnej. A z tej perspektywy nie widać jeszcze wyraźnego konfliktu.

Wojciech Chlebda (2018) (*Rozumienie Obcego i Innego w perspektywie wybranych dyscyplin naukowych*) próbuje sięgnąć do metod etnolingwistyki, aby zidentyfikować lub zdefiniować, co to znaczy być obcym i czy w ogóle istnieje jakaś różnica między Obcym a Innym. I znów: Obcy jest zwierciadłem, w którym przegląda się „naszość”. Jesteśmy przede wszystkim sobą i szukamy siebie nawet wówczas, gdy chcemy oswoić i przybliżyć się do obcego, gdy go w jakimś sensie inkorporujemy, zwłaszcza po to, aby lepiej skonstruować nasz autowizerunek. I jest to swoisty paradoks zależności między nami i obcymi, a zarazem kulturowa rola tej zależności: istnieje bowiem potrzeba Obcego, aby można było zbudować własną tożsamość, bo dopiero w konfrontacji z Innym rozumiemy nasze bytowanie, odrębność i rozumiemy w pełni nasze wartości. W tym sensie, właśnie paradoksalnie, jesteśmy skazani na Obcego/Innego, bo tylko taka relacja ugruntowuje naszą potrzebę tożsamości i wspólnoty. Ta stała potrzeba samookreślenia wytwarza napięcie ujawniające się, gdy obcość i inność staje się kategorią rozpatrywaną i poddaną refleksji (autorefleksji) grupowej – wówczas zauważamy obcych, ale też sami czujemy, że jesteśmy lub możemy stać się obcymi wobec innych i swoich.

Tu pojawia się silnie zaznaczony w wielu artykułach motyw wykluczenia, ale też autoizolacji, samowykluczenia i wyemancypowania jednostki lub grup w ramach jednego, pozornie homogenicznego, społeczeństwa. Można być więc obcym wśród swoich, i to na dwa sposoby: można się czuć obcym z własnego wyboru i za takiego się zacząć uważać lub w pewnym momencie, można zdać sobie sprawę, że się jest obcym z woli innych, bo tak nas postrzegają, czasem lub zwykle wbrew naszej woli. Takim przypadkiem jest wykluczenie elity intelektualnej z przyczyn politycznych,

wykluczanie ludzi odmiennej orientacji seksualnej, odmiennej rasy i religii lub po prostu wszelkich obcokrajowców czy imigrantów. Traktuje się ich wszystkich jako obcych, a w skrajnych przypadkach odbiera się im lub próbuje odebrać prawo głosu, elementarne prawa obywatelskie, takie jak prawo do zgromadzeń lub manifestacji czy wychowania dzieci, prawo do kultywowania swojej odmienności np. obyczajowej. Ostatecznie prowadzi to do rasizmu kulturowego, czyli przekonania, że przedstawiciele różnych kultur nie powinni się mieszać, oraz fundamentalizmu kulturowego, w ramach którego panuje przekonanie, że kultury obce są sobie wrogie - problem podjął Michał Buchowski (2018) (*Kultura jako narzędzie dystynkcji i dyskryminacji*). W Polsce, zwłaszcza w ostatnim czasie wobec wyznawców islamu, dominuje postawa – jak pokazują badania - rasizmu i ksenofobii, często o zabarwieniu „ludowym”: „przenoszą choroby”, „wpychają się bez kolejki w sklepie”, „gwałcą i napastują”, „zagrożają naszym dzieciom”. Niestety podobne opinie są wyrażane nawet przez niektórych przedstawicieli elity politycznej i świata akademickiego. Wywołuje to reakcję społeczną określaną jako „strach kulturowy” wobec odmienności jako zagrożenia. Stajemy się niewolnikami własnej, odrębnej i wyidealizowanej kultury, rozumianej także jako „bycie kulturalnym” – w przeciwieństwie do „barbarzyńskiego uchodźcy”, który kaleczy nasz język, nie zawsze rozumie nasze poczucie humoru i nasze postępowanie w określonych sytuacjach. Przekonanie o wyższości naszej kultury nad inną prowadzi wprost do deprecjonowania Innego, do zachowań wykluczających i wrogich wobec niego. Intencję deprecjonowania pokazuje na przykład niewinne na pozór słówko „arabus” jako określenie uchodźcy z krajów islamskich, które używane jest tylko w kontekstach negatywnych i uzyskało silnie negatywne zabarwienie aksjologiczne.

*

W próbie zrozumienia i zdefiniowania, co to znaczy być obcym, ważną okazała się perspektywa historyczno-politologiczna, determinująca nasz, Polaków, stosunek do Obcego. Co zatem kształtowało postawy Polaków wobec obcych?

Z punktu widzenia historyka rozważany problem obcości nie jest bynajmniej jednoznaczny i wiąże się zarówno z postawami afirmatywnymi, jak i separatystycznymi. Stanisław Michałowski (2018) (*Znaczenie Unii Lubelskiej dla kształtowania postaw Polaków wobec innych ludów i narodów*) pokazuje, jak idea dobrowolnego połączenia się bratnich narodów, która przyświecała Unii Lubelskiej z 1569 roku, kształtowała w późniejszych czasach pozytywny stosunek do Obcych/Innych: ideę braterstwa Słowian przy wiodącej roli Polaków, ideę federacji państw skupionych

wokół Polski i koncepcję braterstwa: romantyczno-niepodległościowe idee równości, braterstwa i wolności narodów Europy. Takie idee propagowane przede wszystkim przez elitę intelektualną otwierały nas na Innych.

Robert Litwiński (2017) (*Obcy – przyjaciel czy wróg*) próbując z kolei prześledzić od czasów najdawniejszych, jak reagowaliśmy na obcość, pokazuje dwie tendencje, a może dwie strategie przyjmowane względem Innego: po pierwsze ciekawość, która otwierała bramy dla obcych zdobywcy cywilizacyjnych, co charakteryzowało się pewną (podkreślmy: pewną) otwartością wobec obcego cudzoziemca; po drugie nieufność szczególnie mocno ujawniająca się w okresie kolonizacyjnego napływu ludności niemieckiej. Ambiwalencja ciekawości i nieufności wyznaczyła według Litwińskiego nasz stosunek do cudzoziemca i ogólnie nasze widzenie Obcego, którego akceptujemy, gdy ulega akulturacji, ale żyjemy wobec niego nieufność i dopatrujemy się zagrożeń, gdy pozostaje hermetycznie zamknięty lub wyraża nadmierną aktywność w utrwalaniu własnej kultury i własnych interesów. Tutaj upatrywano zagrożeń dla interesów rodzimych elit lub całego państwa, czego dobitnym przykładem miało być zagrożenie płynące ze strony społeczności żydowskiej.

W rozważaniach historycznych trudno byłoby pominąć tradycję polskiej tolerancji okresu reformacji, potwierdzoną tak zwaną zgodą sandomierską, która w 1570 roku określiła prawne reguły koegzystencji różnych wyznań, wyznaczając późniejsze zasady dotyczące swobody wyznania, pokoju między różnowiercami, równouprawnienia, a także opieki państwa nad innowiercami. Atmosfera tolerancji determinowała też mentalne nastawienie do obcych kultur i nowinek napływających z zewnątrz. Co zresztą nie przeczyło temu, że gdy sprawa dotyczyła obrony religii katolickiej, nawet tak postępowy w swoich poglądach pisarz jak Stanisław Orzechowski używał bogatego repertuaru językowego (leksykalnego), jak dowodzi Halina Wiśniewska (2017) (*Krytykowanie innych religijnie przez Stanisława Orzechowskiego w czasach kontrreformacji*), aby walczyć propagandowo z obcymi „kacerzami”, czyli wrogami religijnymi i krytykami papieża, wprowadzając równocześnie do polskiego słownika spory repertuar frazeologicznych określeń Innego jako wroga i odstępcy; ukształtował w ten sposób nie tylko raczej negatywny wzór „mówienia o obcych”, ale i pośrednio – wpłynął na naszą mentalność w tym względzie.

Okres kontrreformacji utrwalił przejawy postępującej ksenofobii i niechęci wobec Obcego. Hasło: „Jak świat światem, cudzoziemiec nie może być Polakowi bratem” odnosiło się wprawdzie do innych wyznań, ale na długie lata, a może po dziś dzień zainfekowało polską umysłowość niechęcią do obcych i stworzyło koncepcję „Polaka katolika”, projektując niechęć oraz podejrzliwość w stosunku do obcych nacji. Skryształizował się w ten sposób obraz Obcego jako wroga. Przejął i rozwinął

to w XX wieku ruch tak zwanego integralnego nacjonalizmu, impregnujący niechęć i wrogość wobec innych niż polska grup narodowościowych, rzekomo zagrażających naszej wspólnocie narodowej – oto wnioski z analizy porównawczej publicystyki Romana Dmowskiego i Dmytro Doncowa, nacjonalistycznego działacza ukraińskiego, zaproponowanej przez Romana Wysockiego (2017) (*Rola obcego w ideologii integralnego nacjonalizmu*).

Dziś Obcy/Inny staje się obiektem i narzędziem prowadzenia polityki z jednej strony otwartości i tolerancji (liberalni demokraci), z drugiej jednak – strachu i niechęci a nawet otwartej wrogości (ugrupowania prawicowe i skrajnie prawicowe). Uprawiana w ten sposób polityka historyczna w wersji liberalnej to zgoda na polihi-storyzm, a zatem wielość i inność, w wersji konserwatywnej jednak zakłada kontrolę i odgórne sterowanie nastrojami społecznymi, wyraźne oddziaływanie strachem i kształtowanie podziałów wewnątrz społeczeństwa przez wyraziste budowanie murów zewnętrznych. Monika Napora (2017) (*Inny/Obcy w polityce historycznej III RP*) analizując wystąpienia Jarosław Kaczyńskiego, pokazała strategię zmiany polityki historycznej polskiej prawicy, która to polityka polega dziś na wyraźnej polaryzacji sceny na My i Oni, przy czym Oni to zawsze obcy - emigranci przynoszący choroby, ale i ci nasi obcy, którzy są inni ideowo i politycznie, choć mogą wywodzić się z jednego pnia ideologicznego. W tym wydaniu polityka historyczna jest połączeniem manipulacji strachem z uporczywym powtarzaniem uzasadniających ten strach półprawd i niedomówień.

W Polsce, ale także w Europie Zachodniej Obcy/Inny ma przede wszystkim twarz terrorysty i muzułmanina. Prawica, nie tylko polska, wykorzystała strach przed terroryzmem i utożsamiła islamskich uchodźców z islamskimi fundamentalistami i terrorystami, co zantagonizowało nie tylko dwie religie, ale też podzieliło narody od wewnątrz: na tych, którzy bronią się przed przyjęciem uchodźców, i tych, którzy wykazują postawę otwartą. Polityka strachu spowodowała silną polaryzację wewnętrzną, tworząc, a w zasadzie ugruntowując podziały. Maciej Mrozowski (2018) (*Inny – Obcy – Wróg. Barbaryzacja komunikowania politycznego w Polsce*), uogólniając problem obcości, konstatuje ze smutkiem, że bezpowrotnie straciliśmy okazję na stworzenie demokracji deliberatywnej, szanującej odrębny sposób myślenia i działania, na rzecz demokracji jako walki i rywalizacji o podział zasobów. W ten układ wpleciono ideologię My–Oni: My tworzymy i dzielimy się zasobami, Oni je roztrwają i chcą nam je zabrać. Kto chce zabrać? Nie ma jasnej odpowiedzi: uchodźcy, Unia Europejska, korporacje, ale też opozycja, która „jeśli wygra wybory, wszystko to, co wam daliśmy, odbierze”. Ten podział to także podział symboliczny: My to godność, sprawiedliwość, rządy prawa, Oni to defraudacje,

złodziejstwo, niszczenie państwa; wreszcie My i suweren to jedno – stanowimy większość, Oni/Inni/Obcy to mniejszość. Przy okazji ugruntowała się znamienita redefinicja pojęcia demokracji: demokracja to nie tyle rządy w imieniu ludu, co rządy większości parlamentarnej w imieniu nieokreślonego bliżej suwerena. W procesach redefiniowania ugruntowanych dotąd pojęć i idei ogromną rolę odgrywają media i wykrystalizowane przez konflikt dwa ich modele dziennikarstwa: obiektywnego i zaangażowanego; zwłaszcza ten drugi typ uprawiania dziennikarstwa, jak ujmuje to Mrozowski (2018), zawsze prowadzić będzie do antagonizowania i tworzenia opozycji: *Swój vs. Obcy*, czego efektem będzie społeczny proces dzielenia i wykluczania.

Dyskurs wykluczenia pojawiający się w polskiej prasie analizuje Barbara Sobczak (2018) (*Matryce wykluczenia*). Tytułowe matryce to: pominięcia, jednostronne perspektywizacje wraz z selekcją negatywną i retoryką generalizacji, negatywne metaforyzacje, patologizacje, insynuacje i odbieranie głosu. Negatywnymi skutkami postawy wykluczenia obciążone zostały media, przede wszystkim prawnicowe, które odchodząc od misji informacyjnej mediów, powielają stereotypy, odtwarzają mentalne matryce, reprodukują negatywne praktyki wykluczające; miast informować, raczej utrwalają stereotypy i pogłębiają negatywne emocje. To smutna konstatacja, która potwierdza, że zideologizowana prawnicza prasa dawno straciła sprzed oczu ideał informacyjności i obiektywności, a realizując zamierzenia ideowe faworyzowanych polityków, propaguje postawy ksenofobiczne, stara się zarządzać – nie bez sukcesów – lękami społecznymi, dąży do izolacjonizmu narodowego i społecznego, w końcu generuje „zwierzęcy instynkt stada zagrożonego”.

*

Interesująca wydaje się także druga zaprezentowana wyraziście obecna perspektywa badawcza, czyli zespół analiz o podłożu językoznawczym i etnologicznym, które nawiązują do osiągnięć szeroko rozumianej kognitywistyki i etnolingwistyki z centralnym problemem językowego obrazu świata i jego filologicznej rekonstrukcji. Skoro bowiem język odzwierciedla nasze myślenie, a jego kategorie z jednej strony ograniczają, ale z drugiej wyznaczają nasze widzenie świata i jego mentalną konceptualizację, to w nim, w języku - we frazeologii, w kategoriach słowotwórczych należy szukać tego, jak postrzegamy i jak konstruujemy wizję otaczającej nas rzeczywistości. Relacja *swój vs. obcy*, jak zauważa Wojciech Chlebda (2017) (*Jak w Polsce zostać Innym?*), stanowi tradycyjnie utrwaloną opozycyjnie zestawioną parę konstruującą nasz obraz świata, analogicznie do biologicznego i egzystencjalnego

przeciwieństwa: męski–żeński, góra–dół, życie–śmierć, lewo–pravo, daleko–bli-
sko; w tym zestawieniu para swój–obcy posiada szczególną rangę. Opozycja ta
ma pradawne uwarunkowania kulturowe i społeczne, a dziś na pierwszy plan
wysuwa się jej uwikłanie polityczne, i to w wymiarze globalnym. Świat, w którym
nasilają się nowe i stare ruchy społeczne na ogromną skalę, gdzie pojawiają się
globalny problem migracji, spory o terytoria, przewartościowania w pojmowaniu
przynależności narodowej, gdzie na nowo staje na wokandzie problem tożsamo-
ści, jej kształtowanie, ale i kwestia postrzeganej konieczności jej obrony w myśl
partykularnych interesów społeczności, które nie zawsze potrafią zaakceptować
niebezpieczeństwo unifikowania się wyznawanych wartości, gdy odczuwane jest
zagrożenie dla kulturowej odrębności, ukształtowanej tradycji i przyzwyczajień –
w takich realiach wzrasta ranga opozycji swój–obcy, jako kategorii naukowej. Jej
filologiczna operacjonalizacja wydaje się umożliwiać objaśnianie konfliktów na
styku kultur, ujawniających się tu różnic cywilizacyjnych, interesów społecznych
i politycznych mocno zabarwionych religijnie. Wraz bowiem z językiem nabywamy
pojęcia i wartości, a to właśnie one determinują nasz sposób myślenia i działania.
Co ważne, język wspólnoty kodyfikuje specyficzne dla niej samej widzenie świa-
ta wyrażone w słowach i zwrotach frazeologicznych, strukturach składniowych,
a nade wszystko w kontekstach, w których się pojawiają, i w konotacjach, któ-
re przywołują. I jak potwierdzają polskie badania filologiczne nad współczesną
frazologią, która ujawnia kształtujący się językowy obraz Obcego/Innego, nasz
język zarówno na poziomie użycia tekstowego, codziennego, jak i na poziomie
systemowym, w warstwie gramatycznej i leksykalnej redefiniuje opozycję swój–obcy
jako opozycję raczej swój *vs.* wróg aniżeli swój *vs.* inny/przyjaciel/obcy, mimo że
analizy leksykalne oparte na ekscerpcjach słownikowych bynajmniej przecież nie
potwierdzają istnienia w polu semantycznym „obcego” pierwiastka (*semu*) wrogości.
Zapewne trzeba stwierdzić, że słowniki nie nadążają za politycznie i społecznie
kształtującą się opozycją My–Oni, Swoi–Obcy i dynamicznie rozwijającą się sferą
wewnętrznych podziałów politycznych, które przeformułowały już tę opozycję
zgodnie z atawistyczną koncepcją plemienności na „plemię nasze i plemię nie
nasze”. To, co jeszcze nie tak dawno było tylko My, dziś jest podzielone według
osi My–Swoi i My–Oni, czyli My inkluzywne i My ekskluzywne – wykluczające
jakichś naszych, ale jednak innych. Podział swoi–obcy utracił prawdopodobnie
symboliczny charakter przeciwieństwa: wewnątrz – zewnątrz i ewoluuje w kierunku
wyraźnych podziałów wewnętrznych, które ekstrapolowane są na zewnątrz (my,
prawdziwi Polacy *vs.* oni, kosmopolitycznie i zdradziecko nastawieni zwolennicy
Unii Europejskiej, Niemcy, Żydzi. My jesteśmy zdrowi i krzepcy, oni to miłośnicy

uchodźców, LGBT, liberałowie i lewacy, zdradzieckie elity). Wszystko dzieje się w sferze narracji i politycznie kształtowanego dyskursu wykluczenia. Jeśli wczytać się w artykuły wchodzące w skład omawianej tu dwutomowej pozycji, wszystkie one postrzegają tę sytuację jako niebezpieczną w skali społecznej.

Potwierdzeniem raczej pesymistycznych przewidywań co do ewolucji postrzegania Obcego i Innego są zaprezentowane badania ankietowe Małgorzaty Karwatowskiej i Lecha Tymiakina (2017) (*Inny jako konstrukt kulturowy w świetle skojarzeń studentów*). Choć badania przeprowadzone zostały na ograniczonej grupie respondentów, którą stanowią studenci wdziałów humanistycznych, pokazują, że ci przyszli intelektualiści, grupa, która stanie się w niedalekiej przyszłości opiniotwórczą, profiluje wizję Innego nie jako tego, który może stać się swoim, ale jako wroga, że Inny raczej zostanie wykluczony, niż włączony do społecznej i kulturowej kategorii My. Trudno, powtórzmy, oceniać reprezentatywność tych badań, ale i tak brzmi to raczej złowroźnie – pewna ostrożność jest tu konieczna, jednak przyszłe elity mogą zmierzać do strategii rodem z zachowań ksenofobicznych i zaściankowych, kiedy to normą kulturową staje się tylko gloryfikowana własna kultura, bez odniesień oraz bez większej akceptacji dla wzorców obcych, często ożywczych i odświeżających. Jest to prawdopodobnie ocena skrajna, a scenariusz wydaje się radykalnie pesymistyczny, ale przecież prawdopodobny, gdy przyglądamy się ewolucji dzisiejszej sfery publicznej. Pozostaje tylko nadzieja, że te najczarniejsze scenariusze nie uzyskają akceptacji społecznej.

Z analiz problemu Obcego i ciekawych rekonstrukcji współczesnych obrazów Obcego/Innego - werbalnych i ikonicznych (na przykład memów) - wyłania się więc nie tylko negatywna wizja uchodźcy, Obcego, Innego – często wroga i barbarzyńcy – ile przede wszystkim obraz samego (przeciętnego) Polaka: ksenofoba i kołtuna, człowieka pełnego uprzedzeń, nieznającego świata, wyposażonego w groźną broń stereotypu, na którym buduje swoją wiedzę o świecie, groźnego i bezrefleksyjnego megalomana. Smutku przydaje jeszcze fakt, że uprzedzeniom tym ulegają przedstawiciele wszystkich chyba grup społecznych, a podtrzymuje je władza, mozolnie budująca na tym wszystkim swój kapitał polityczny.

Na koniec trzeba przynajmniej skrótkowo powiedzieć, że oprócz dwóch podstawowych ujęć zagadnienia Obcego/Innego – historycznego i lingwistycznego - w książce są też obecne dopełniające obraz perspektywy: neurolingwistyczna, z analizą przypadku zespołu Aspergera jako przejawu inności i odmienności (Jolanta Panasiuk (2018)), perspektywa religijno-wyznaniowa w aspekcie polityki (dyskursu) Kościoła katolickiego (Katarzyna Skowronek (2018)), filozoficzna (Ewa Solska (2018) i Jan Pleszczyński (2018)), prawnicza (Małgorzata Rzeszutko-Iwan (2018)); napotkamy

również problem inności widziany z perspektywy translatoryki (Anna Dunin-Dutkowska (2018)) czy problem starości jako inności (Beata Szejgic (2017)); jest wreszcie obecna perspektywa feministyczna (Izabela Puchała (2017)).

Nie sposób szczegółowo omówić tu stanowiska i punkty widzenia zaprezentowane przez wszystkich autorów tej bardzo obszernej publikacji. Wypada zatem po prostu odesłać do niej zainteresowanych czytelników i zachęcić do uważnej i pełnej lektury. Zaznaczymy przy tym, że omawiana pozycja książkowa powinna być lekturą obowiązkową dla polityków, nauczycieli, studentów, dziennikarzy, socjologów, filozofów i księży, a zwłaszcza hierarchów Kościoła.

Bibliografia

- Buchowski, Michał. 2018. *Kultura jako narzędzie dystynkcji i dyskryminacji*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 64–76, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Chlebda, Wojciech. 2017. *Jak (w Polsce) zostać Innym*. W: *Obcy Inny. Analiza przypadków*, 13–26, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Chlebda, Wojciech. 2018. Rozumienie Obcego i Innego w perspektywie wybranych dyscyplin naukowych. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 29–35, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Dunin-Dutkowska, Anna. 2018. *Przekład (literacki) jako wyraz gościnności wobec Obcego i Innego*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 313–24, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Dyszak, Andrzej J. 2018. *Leksykograficzny obraz postrzegania Innego i Obcego*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 89–101, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Karwatowska, Małgorzata i Tymianki Lech. 2017. *Inny jako konstrukt kulturowy w świetle skojarzeń studentów*. W: *Obcy Inny. Analiza przypadków*, 27–40, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Litwiński, Robert. 2017. *Obcy – przyjaciel czy wróg? Rzecz o polskiej tolerancji w kontekście historycznym*. W: *Obcy Inny. Analiza przypadków*, 263–86, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.

- Michałowski, Stanisław. 2018. *Idee pobratymstwa i zjednoczenia ludów Europy w polskiej myśli społeczno-politycznej XIX wieku*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 77–87, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Mrozowski, Maciej. 2018. *Inny – Obcy – Wróg. Barbaryzacja komunikowania politycznego w Polsce*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 36–54, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Napora, Monika. 2017. *Inny/Obcy w polityce historycznej III RP*. W: *Obcy Inny. Analiza przypadków*, 347–60, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Panasiuk, Jolanta. 2018. *Upośledzenie czy geniusz? Od Aspergera do sawanta*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 341–371, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Pleszczyński, Jan. 2018. *Odmienność. Kiedy inny staje się obcy*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 181–96, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Puchała, Izabela. 2017. *Kobiety Inne, Obce. Deprecjacja płci żeńskiej na przykładzie subkultury hiphopowej*. W: *Obcy Inny. Analiza przypadków*, 191–204, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Rzeszutko-Iwan, Małgorzata. 2018. *Swój versus Obcy w przestrzeni sądowej*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 259–74, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Skowronek, Katarzyna. 2018. *Kategoria Obcego w oficjalnym dyskursie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 235–58, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Sobczak, Barbara. 2018. *Matryce wykluczenia*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 197–214, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Solska, Ewa. 2018. *X pośród Innych: apofatyczność obcości (strona pytań kantowskich)*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 139–58, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Szejgiec, Beata. 2017. *Młodość versus starość. Oblicza inności (na podstawie systemu języka)*. W: *Obcy Inny. Analiza przypadków*, 177–90, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.

- Wiśniewska, Halina. 2017. *Krytykowanie innych religijnie przez Stanisława Orzechowskiego w czasach kontrreformacji*. W: *Obcy Inny. Analiza przypadków*, 251–62, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Wójcicka, Marta. 2018. *Społeczno-kulturowe funkcje Obcego/Innego*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 127–38, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Wysocki, Roman. 2017. *Rola obcego w ideologii integralnego nacjonalizmu. Próba analizy porównawczej na przykładzie publicystyki Romana Dmowskiego i Dmytra Donicowa*. W: *Obcy Inny. Analiza przypadków*, 307–20, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Ziemińska-Witek, Anna. 2018. *Rozumienie Obcego o Innego w perspektywie wybranych dyscyplin naukowych*. W: *Obcy Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, 23–28, edited by Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec. Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Biogram / Biographic note

Jacek Warchala – wykładowca na Uniwersytecie Śląskim, autor/współautor książek i ok. 70 artykułów naukowych dot. socjolingwistyki, języka mass mediów, stylistyki, teorii komunikacji społecznej, manipulacji i perswazji językowej.

Jacek Warchala – lecturer at the Silesian University; author/co-author of books and around 70 essays and articles on sociolinguistics, language of mass-media, theory of social communication, language manipulation.

ETYKA 58, NR 1/2019

(Nie)bezpieczni Obcy – (Nie)pewni siebie Swoi

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1272>

 Rafał Szczerbakiewicz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Ksenologie, ed. Ksenia Olkusz i Krzysztof M. Maj, 2018. Kraków: Ośrodek Badawczy.

Nowy interdyscyplinarny, monograficzny tom Ośrodka Badawczego Facta Ficta jest w cyklu *Perspektywy Ponowoczesności* pozycją definiującą, bo znacząco metarefleksyjną (Olkusz, Maj 2018). Facta Ficta dowodzi w niej, że pomieszczenie sfery społecznej i kulturowej w jego własnej nazwie nie jest przypadkowe. Trawestując Foucaulta, można powiedzieć, że w ramach badań ośrodka związku między kulturą i sferą polityczną okazują się permanentne i fundamentalne. Nieprzypadkowo w motcie do jednej części książki redaktorzy tomu „obnażają chwyt” i wprost przytaczają źródło nazwy ośrodka, cytat z *Jutrzenki* (przytaczam jego klasyczną translację, którą redaktorzy niepotrzebnie modernizują): „*Facta!* Tak, *facta ficta!* – Dziejopis ma do czynienia nie z tem, co rzeczywiście się działo, lecz li tylko z domniemaniami zdarzeniami: gdyż jeno te oddziaływały” (Nietzsche 1912, 271). Nietzsche pisze tutaj zawężając o dyskursach historii – ale czyż dzieje ludzkich konfliktów, a co za tym idzie, dzieje ludzkiego postrzegania prawdy i moralności, nie są zarówno wymaginowaną, jak i realną historią i topografią?

Proponowany monograficzny projekt badawczy zajmuje się możliwościami „mapowania obcości”. W tak zatytułowanym błyskotliwym wstępie do rozważań redaktorzy zastanawiają się – wbrew popularnej tradycji etyki Levinasa, wbrew psychoanalizie Kristevej – nad ontologicznym konkretem obcości. Towarzyszy im twórca fenomenologicznej propozycji ksenotopografii niemiecki filozof Bernhard Waldenfels (wyróżny patron intelektualny całej publikacji), który przestrzega przed uproszczeniem sprowadzającym obcość do swojskości (obcy w nas), w istocie utożsamiającym przeciwstawne kategorie: swojskość i obcość. Sugeruje on, że przeczuwane „obce” elementy naszej tożsamości nie powinny nam przesłonić oczywistości faktu, że czujemy się bezpiecznie

i „samowicie” właśnie w sobie i u siebie. Jesteśmy (w swoim odczuciu) sobą i z tego powodu poszukujemy form obcości na zewnątrz. Niepokój dotyczy na ogół zewnętrznego fenomenu: „ukazującego się w taki sposób, że nam umyka” (Waldenfels 2002, 41).

W erudycyjnym wstępie redaktorzy garściami cytują Waldenfelsa, a spośród jego wielu innych myśli jedna szczególnie intryguje: „Obce należy do tego, co nas nachodzi” (Waldenfels 2002, 51). Lęk przed inwazją zewnętrżności uwarunkowuje jej mapowanie. Obcość nie wydaje się groźna, gdy jest daleko, ale wtedy, gdy nas nachodzi. To, co swojskie (instynktownie? afektywnie?), obawia się wizyty Obcego. Taka jest perspektywa temu: obcości nie poznamy, nie doświadczając uzurpacji i złudzeń swojskości. Zbliżymy się zatem do Obcego tylko wtedy, gdy poprzez refleksyjną postawę u-ja-rzmimy niepokoje związane z tym niesamowitym najściem swojskości. Nasze porządki symboliczne w swej pozornej „samowitości” doświadczają nieustannie tak realnych, jak i wyimaginowanych inwazji zewnętrżności. Oznaczenie wielu z nich wartościującą kategorią Obcości jest omawiane w kolejnych rozdziałach *Ksenologii*, uporządkowanych w czytelnym koncepcie dyskursywnych doświadczeń społecznego *facta* i mimetycznych narracji uwewnętrżnionej *ficta*.

Autorzy tych rozdziałów próbują, wcale udanie, być atopicznymi Trzecimi, stawiającymi się poza konkretnym umiejscowieniem, na mediującym progu czy pograniczu między swojskim i obcym. Taki próg jest miejscem uspokojonej, nieideologicznej refleksji. Atopiczna lokacja ociera się o utopijność niezaangażowania. Jak bowiem być obojętnym światopoglądowo na granicy różnicy czy realnego konfliktu? Ale autorów ocala wiara w mapę, możliwość odwzorowania wydarzeniowości prawdy i etyki prawd – w bardzo wrażliwych sytuacjach, w których piszą o Obcych. I jest to istny kalejdoskop przykładów. „Ile porządków, tyle obcości” (Waldenfels 2002, 33) – redaktorzy uparcie cytują to jedno zdanie Waldenfelsa. Opisana różnorodność nie jest jednak w żadnym razie eklektyczna. Porządek pisania z ksenologicznej perspektywy musi poradzić sobie z aporiami różnorodności zjawisk obserwowanych w tomie i zarazem potrzeby porządkowania i syntezy materiału. Jak nauczali eleaci: zmysły mówią, że naturą świata wielość i zmienność, a rozum, że jedność i stałość. Mediacja na progu polega na wyzbyciu się grzechu *hybris*. Rozważać zagrożenia, uświadamiać kondycję ludzkiego świata nie oznacza imperatywu odnalezienia uniwersalnego remedium na identyfikowane (odwieczne) problemy. „Wyjaśnienia nie są przecież niczym innym jak tylko momentem w przekazie niewytłumaczalnego: tym właśnie, który go strzeże, pozostawiając niewytłumaczonym” (Agamben 2018, 178–79).

Wspólne dotarcie autorów do jednej prawdy nie jest ani możliwe, ani oczekiwane, bo jest ona w ludzkim doświadczaniu fenomenu Obcości fragmentaryczna, migotliwa w swych przejawach. Tak w życiu społecznym, jak i w mediującym lustrze

tekstów kultury, w tej różnorodności nieustannie spieramy się o definicje i zakresy ksenologii i ksenofobii. Książka jest tak wieloaspektowa, że nieodzowny okazuje się (niestety nadmiarowy) pluralizm metodologiczny. Redaktorzy starają się jednak, by porządkująca myśl Waldenfelsa dyskretnie panowała nad tymi dyskursami. Można powiedzieć, że imperatywem jest tutaj dochodzenie do niełatwej etyki prawd częstokowych – wynikających z konkretnych egzemplifikacji problemu Obcości. A służy tym częstokowym epifaniom metoda majeutyczna. Książkę można potraktować jako otwartą (ale bywa, że i burzliwą) dyskusję autorów poszczególnych rozdziałów. Na szczęście nie ma tu jednomyślności, a zarazem – równie szczęśliwie – nie ma dogmatyczności. Redaktorzy całości demiurgicznie uświadamiają nam na wstępie filozoficzną funkcję progę i korygują u autorów wszelkie pokusy opuszczania granicznego „międzyświata”, czyli wydawania paradygmatycznych osądów lub odwrotnie (a równie niebezpiecznie) – ulegania utopii bezstronnego arbitrażu. Stąd też w autorskich rozdziałach najbardziej uderza czytelnika dyscyplina dbałości o możliwie najczulszą (empatyzującą) bezstronność. Przytulamy odrzuconych Obcych, ale staramy się rozumieć łekliwych Swoich. Ta dbałość ma swoje etyczne uzasadnienie, bo nie kto inny, ale fenomenolog Waldenfels obawia się w swoich pismach banalizacji szacunku wobec obcego w związku z modą na Obcość. Miłość Obcego bywa formą ponowoczesnego, terapeutycznego narcyzmu i mieści się wówczas w logice kulturoznawczych dyskursów. Jednak ksenotopograficzna monografia aspiruje do udźwignięcia odpowiedzialności tak za Obcego, jak Swojego. Nie ustaje w przypomnieniu etycznego wymiaru pytania o źródła Obcości.

Odsłony Obcości w kolejnych rozdziałach opowiadają o wielokształtnych, wielokierunkowych niebezpieczeństwach lokowania kwantyfikatora obcości. I nie są to zawsze oczywiste przestrzenie. Obok tematów niezbędnych, ale w jakimś sensie przewidywalnych, pomieszczone są tutaj problemy nieprzezroczyście w codziennym doświadczeniu. Istotne jest dla autorów uświadamianie skali zjawiska: wszechobecność wykluczania przez kwantyfikator różnego typu definicji obcości. Siłą tego tomu są spokojne formy perswazji dobitnie wskazujące immanentną niekoherentność w definiowaniu obcości czy samą płynność tego pojęcia. Linie demarkacyjne są o tyle nieprecyzyjne w dzieleniu na nasze i nienasze, że – jak to pokazują autorzy kolejnych rozdziałów – na przykład uchodźcy dzielą się na swojskich (akceptowanych) i obcych (odrzuconych) (cf. Olkusz, Maj 2018, 49–64), emigranci przewrotnie uznają wygnańcze lokacje za ojczyście (cf. Olkusz, Maj 2018, 115–26), poczucie cudzoziemskości okazuje się prominentną emocją w doświadczeniu ojczyzny (Olkusz, Maj 2018, 85–114).

W innych rozdziałach obcość niekoniecznie okazuje się kulturowa bądź topograficzna. Tutaj dominują bliskie nam spotkania z obcością. Granicą swojskości

i obcości bywają problemy typowe dla organizacji ludzkich wspólnot, np. różnica ideologiczna czy polityczna. Przyzwyczajeni jesteśmy też do upartego lokowania obcości w różnicy religijnej, związanej tak z systemem wierzeń, jak i z wynikającym z religii moralnym normatywem. Łatwa w identyfikacji jest w tym kręgu problematyka obcości ateizmu. A wyjątkowo dobrze znamy z historii i współczesności ksenofobiczne granice wynikające z ewoluowania i dzielenia się jednej tylko religii. Ta dobrze znana sfera kulturowej obcości wiąże się z definiowaniem ortodoksji i herezji. Niedaleko światopoglądowych samookreśleń mieści się niestety nierozłącznie różnica seksualna (dotycząca nie tylko homo- i heteroseksualności, ale szerzej społecznego wartościowania tożsamości, wyboru czy performansu płci). Nieodzowne okazują się tutaj w oczywisty sposób odniesienia do problematyki Zagłady. Wszystkie te elementy bliskich form obcości, które nachodzą „naszość”, są w tym pojemnym tomie podejmowane i analizowane (cf. Olkusz, Maj 2018, 169–91, 221–239).

Najbardziej niepokoją jednak w monografii te artykuły, które wskazują na (wspominane już) nieoczywiste powody oznaczania Obcości. Takie sytuacje są szczególnie demystyfikujące dla tych, którzy oznaczając obcość, tłumaczą się względami bezpieczeństwa, interesem tożsamości wspólnoty *et cetera*. Czy jest tak jednak, gdy limesem między swoim a obcym okazują się np. zdrowie (sprawność–niepełnosprawność), wiek (młodość–starość), postkolonialna różnica między kulturowym imperialnym centrum a skolonizowanymi peryferiami? Obcość z tej perspektywy jawi się jako wirusowa inwazja nie tyle Realnej przestrzeni, ile wewnętrznego samopoczucia jednostki. Skoro, jak chce Caillois, zewnątrz zagraża porządkom czy wręcz natura je przez swój nadprzyrodzony charakter (Caillois 2005, 9) – to zdaje się, że powody tej monstrualności mają charakter psychologiczny i leczyć należy wewnątrz „swoich”... Właśnie tak różnorodnie geografie, sytuacje i etykosfery Obcości mieści w sobie recenzowana książka. I szczególnie w tych nieoczywistych lokacjach i pozycjach Obcości czytelnik monografii może poczuć, jak niełatwo ominąć pokusę wartościującego oznaczania Innego.

W tym szerokim kontekście zupełnie inaczej jawi się *Alien/Obcy* znany nam z fantastyki. I nie ma dobrego powodu, by popkulturowe medium romantycznego *Frankensteina* czy nowoczesnego *Star Treka* oddzielać od referowanych już doświadczeń fenomenologicznych, psychologicznych, socjologicznych czy etycznych. Redaktorzy tomu słusznie postanowili nie ograniczać się do ekskluzywnej sfery tradycyjnej humanistyki, choć pragmatycznie używają wypracowanych przez nią kodów i metodologii. Oznacza to, że w swoim tomie bez kompleksów zawarli też teksty tropiące sfery ksenofobiczne w popkulturze. Na mapie swojskości i obcości kultura popularna znajduje się właśnie w dogodnej sytuacji „pomiędzy”. Sama bywa

wciąż obcym nietolerowanym na imperialnych salonach tzw. wysokiego modernizmu. A przecież w swoich codziennych diagnozach popkultura spod znaku fantastyki, *fantasy* czy dystopii wydaje się znacznie bardziej etycznie odpowiedzialna za nasz świat niż tzw. kultura wysoka (cf. Olkusz, Maj 2018 329–44, 361–76).

W końcu (*last but not least*) pojawiają się tematy obce także w rozumieniu ich nieobecności bądź niedostatecznej obecności w ksenologicznych dyskusjach. Zidentyfikowany w odczuciu społecznym Obcy nie musi być przecież wyraźnie oznaczany. Być może gorsza jest sytuacja, gdy jest celowo ignorowany, gdy jego kłopot spowijają tabu i milczenie. Generalnie takie nieobecności dotyczą rugowania problematyki ksenologicznej wszędzie, gdzie wyklucza się nienormalność. I zawsze znajduje się inny sposób na symboliczną likwidację problemu. Przykładowo: inne są ksenofobiczne strategie późnego kapitalizmu pełnego lęku przed złym wpływem obszaru biedy na zakumulowane neoliberalne dobra czy inwazją ubóstwa na te ostatnie; inne są mechanizmy wykluczeń w ramach dominujących dyskursów akademickich; inna jest cicha nieobecność niepełnosprawnych; inne jest stygmatyzowanie starości i postawy „ageizmu”; a jeszcze inne mimowiednie abiektalne gesty, nnp. odwracania głowy od społecznych i psychologicznych problemów transseksualisty (cf. Olkusz, Maj 2018, 149–67, 193–206).

Poprzez tych kilka przykładów chcę uwypuklić fakt, iż nie ma w tym tomie pokusy obskuranckiego uproszczenia. Zasada wspomnianego arbitrażu ruguje dogmatyzm i doktrynalność do tego stopnia, że możliwy jest nawet tekst językoznawczy, ukazujący dialektykę obcości w antagonizujących się wzajem politycznych dyskusjach konserwatyizmu i liberalizmu. Bo przecież tutaj też wytwarzamy wzajemne obcości (cf. Olkusz, Maj 2018, 207–20). Niemal faulknerowskie w różnorodności pozycjonowanie się autorów monografii umożliwia przekraczanie kwantyfikatorów tego, co nasze, a co obce. Ale nie w imię obojętności, lecz w imię etycznego wołania o łaskę sprawiedliwości. Imperatyw poszukiwania wiedzy i prawdy jest tutaj niewątpliwie etyczny. Pismo i dyskurs muszą stać na straży sprawiedliwości. A widać to najwyraźniej, gdy mowa w tomie *Ksenologie* o obcych opuszczonych: o uchodźcy, nędzarzu, dziecku, starcu... „Czego chce Zapomniany? Ani pamięci, ani wiedzy, lecz sprawiedliwości (...). Sprawiedliwość to przekaz Zapomnianego” (Agamben 2018, 85).

Bibliografia

- Agamben, G. 2018. *Idea prozy*, trans. E. Górniak Morgan. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Caillouis, R. 2005. *W sercu fantastyki*, trans. M. Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Nietzsche, F. 1912. *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, trans. S. Wyrzykowski. Warszawa–Kraków: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Olkusz, K., i K.M. Maj, red. 2018. *Ksenologie*. Kraków: Ośrodek Badawczy. <https://factaficta.files.wordpress.com/2018/08/ksenologie.pdf> (dostęp: 1.05.2019).
- Waldenfels, B. 2002. *Topografia obcego*, trans. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Biogram / Biografic note

Rafał Szczerbakiewicz – pracuje jako literaturoznawca na UMCS w Lublinie; jego zainteresowania badawcze dotyczą literatury popularnej, medioznawstwa, utopii i science-fiction.

Rafał Szczerbakiewicz – works in the Department of Contemporary Literature at UMCS in Lublin; his works and research interests lay in popular literature, media studies, utopia and science-fiction.

Informacje dla autorów

Redakcja przyjmuje artykuły w j. polskim lub angielskim. Artykuły do **Etyki** prosimy nadsyłać pocztą elektroniczną na adres: etyka@uw.edu.pl.

Nadesłanie artykułu do publikacji w **Etyce** oznacza, że autor oświadcza, iż artykuł jest jego własnym dziełem (nie jest efektem np. „ghostwriting”, „guest authorship”), nie był dotąd publikowany w całości lub w istotnych częściach oraz że inne pisma nie rozważają jego druku w czasie prowadzenia przez Redakcję **Etyki** procedury kwalifikacyjnej. Ujawnione przypadki nierzetelności naukowej będą demaskowane (włącznie z powiadomieniem instytucji zatrudniającej autora, odpowiednich władz stowarzyszeń naukowych). Ponadto, autorzy przedstawiają Redakcji informację o źródłach finansowania nadsyłanej publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów („financial disclosure”).

Artykuły przedstawiane do publikacji w **Etyce** podlegają wstępnej kwalifikacji przez Redakcję (redaktora tematycznego). Artykuły wstępnie zakwalifikowane do publikacji są poddawane ocenie przez dwóch recenzentów zewnętrznych, którzy nie znają tożsamości autorów ocenianych prac; tożsamość recenzentów nie jest ujawniana autorom („double-blind review”). Ocenie podlega doniosłość zagadnienia poruszanego w tekście, oryginalność proponowanego rozwiązania dyskutowanego problemu, poprawność logiczna argumentacji, jasność stawianych tez, znajomość i sposób wykorzystania literatury przedmiotu, zasadność empiryczna formułowanych tez, poprawność językowa artykułu. Po otrzymaniu recenzji Redakcja podejmuje decyzję o publikacji bądź odrzuceniu artykułu.

Szczegółowe wymogi dotyczące formatowania tekstów można znaleźć na stronie internetowej **Etyki**.

Do artykułów składanych w **Etyce** należy dołączyć pełną listę wykorzystanej literatury w tym samym formacie. Za poprawność informacji bibliograficznych odpowiadają autorzy.

Streszczenia. Prosimy o załączenie do artykułu streszczenia w j. polskim i angielskim (maksimum po 800 znaków) oraz krótkiej noty o autorze (do 200 znaków).

Information for Authors

We accept articles in English or in Polish. Please submit your contribution at the following e-mail address: etyka@uw.edu.pl.

By submitting an article for publication in **Etyka** the author declares that the article is his own original work (it is not a product of ghostwriting, guest authorship, etc.), that it has not yet been published either in full or in large part, and that, during the qualification procedure conducted by the Editorial Board of **Etyka**, the article is not being simultaneously considered by other journals. Discovered cases of academic dishonesty will be exposed (including notifying the institution that employs the author, as well as contacting the appropriate authorities and scientific associations).

Articles submitted for publication in **Etyka** undergo an initial qualification procedure by the Editorial Board. After being qualified by the Editorial Board, the article is reviewed by outside reviewers. The evaluation consists in assessing the significance of the discussed issue, originality of the solution to the problem raised in the article, logical validity of the argumentation, clarity of the theses posed by the author, knowledge and use of the relevant literature, empirical validity of the formulated theses, language correctness of the article.

For details concerning the formatting requirements, please visit the webpage of **Etyka**.

Texts submitted to **Etyka** should include a full reference list. Authors are responsible for the accuracy of the bibliographic data.

Abstracts. When submitting the article, please enclose an abstract in English (maximum 800 characters), and a short note about the author (200 characters maximum).