

Krzysztof WIECZOREK

## OPUŚCIĆ BEZPIECZNE SCHRONIENIE Problem obcości w świetle filozofii dialogu

*Dlaczego nie odnajdujemy w sobie egzystencjalnego potwierdzenia jednego z najważniejszych aksjomatów aksjologii Schelera, głoszącego, że „istnienie drugiego człowieka jest wartością pozytywną”? Być może wcale nie jesteśmy jedną, wielką rodziną, czasami nieco zagubioną, lecz zmierzającą ku przywróceniu pierwotnej jedności. Być może jesteśmy sobie nawzajem głęboko obcy, a obcość ta powoduje, że naturalny dla conditio humana jest stan egoistycznego odseparowania od innych.*

W roku 2001 Stanisław Czerniak napisał: „Kultura i humanistyka polska będzie borykała się w najbliższych latach z problemem obcości w różnorodnych kontekstach”<sup>1</sup>. Słowa te okazują się dzisiaj nadspodziewanie aktualne – i to nie tylko w odniesieniu do Polski. Problem obcości i stosunku do obcych stał się w ostatnich latach problemem ogólnoświatowym, a szczególnie dramatycznie przeżywają go mieszkańcy Europy, która okazała się najbardziej upragnionym zastępczym domem dla milionów uchodźców z krajów Bliskiego Wschodu i Afryki. Ludzie ci, pozbawieni domu, majątku i ojczyzny, zagrożeni śmiercią w wyniku brutalnych działań wojennych i nieustannych aktów terroru, podejmują desperackie kroki, by wydostać się ze strefy bezpośredniego zagrożenia i odnaleźć warunki zapewniające choć minimum egzystencji. Korzystając na masową skalę z nielegalnych środków transportu (najczęściej są to stare, wysłużone łodzie, przeładowane pasażerami znacznie ponad granice wyporności, przemierzające morskie szlaki w stronę granic Europy), ryzykują życie i niejednokrotnie giną, zanim postawią stopę na wymarzonym lądzie. Mieszkańcy sytej, bogatej Europy patrzą na tę ludzką tragedię z przerażającą obojętnością albo – co jeszcze gorsze – z jawną niechęcią lub nawet pogardą i wrogością. Tylko nieliczni z nas, spadkobierców cywilizacji szczytującej się tak wielkimi osiągnięciami w obronie praw człowieka, stają na wysokości zadania i wychodzą naprzeciw najpilniejszym potrzebom dotkniętych nieszczęściem bliźnich.

Negatywne nastawienie wobec przybywających do Europy uchodźców wpływa w jakiejś mierze z faktu, że nie widzimy w nich bliźnich – kogoś,

<sup>1</sup> S. Czerniak, *Założenia i historyczne aplikacje Bernharda Waldenfelsa fenomenologii obcego*, w: B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. VIII.

kto zasługuje na nasze zainteresowanie i życzliwość, a w konsekwencji na ofiarą pomoc z naszej strony, wymagającą nie tylko empatii, lecz również konkretnych wyrzeczeń ponoszonych w imię międzyludzkiej solidarności – lecz postrzegamy ich jako obcych, i to obcych w szczególnym sensie tego słowa. Dlaczego tak się dzieje? Jedną z przyczyn – choć na pewno nie jedyną – jest wpływ określonego typu kultury filozoficznej na nasz sposób postrzegania świata i ludzi wokół nas.

### WPLYW FILOZOFII NA LOS CZŁOWIEKA

Przeszło pół wieku temu Czesław Miłosz napisał w jednej z najważniejszych książek drugiej połowy dwudziestego wieku: „Dopiero w połowie dziewiętnastego wieku mieszkańcy wielu krajów europejskich zyskali, w sposób na ogół przykry, świadomość, że zawile i zbyt trudne dla przeciętnego śmiertelnika książki filozoficzne mają wpływ całkiem bezpośredni na ich losy”<sup>2</sup>. Autor przytoczonych słów miał na myśli marksizm – filozofię, która stała się źródłem projektu politycznego o wszystkim nam wiadomych, fatalnych skutkach dla setek milionów ludzi. Trzeba jednak pamiętać, że inne filozofie (w szerokim znaczeniu tego słowa, obejmującym nie tylko profesjonalnie uprawiane dyskursy filozoficzne, lecz także systemy światopoglądowe oraz zbiory powiązanych z sobą przekonań dotyczących rzeczywistości, oparte na nie zawsze uświadamianych filozoficznych fundamentach) także wywierają swój wpływ – również i dziś – na nasze postrzeganie świata, nasze wybory i decyzje oraz praktyczne postępowanie w życiu codziennym.

Niezależnie od tego, ile jest prawdy w dumnym określeniu człowieka jako *homo sapiens vel animal rationale*, czyli istoty rozumnej, pozostaje dość oczywistym faktem, że podejmując na co dzień decyzje o naszym życiu i działaniach, kierujemy się przesłankami co najmniej subiektywnie uznawanymi za racjonalne. Innymi słowy, potrzebujemy jakiejś teorii, która osadzi nasze czyny i ich motywacje w określonych ramach poznawczych, a zarazem zaspokoi głęboko ludzką potrzebę rozumienia rzeczywistości. Taka potrzeba pojawia się zwłaszcza wtedy, gdy w środowisku codziennego życia napotykamy coś nowego, niepokojącego i niezrozumiałego. Dotyczy to również tego specyficznego milieu, które Józef Tischner nazwał „przestrzenią międzyludzkich obcować”<sup>3</sup>.

Krakowski filozof pisał: „Zapytajmy: w jakich sytuacjach życia codziennego budzi się w nas potrzeba poznania drugiego człowieka? Otóż najczęściej

<sup>2</sup> C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1989, s. 19.

<sup>3</sup> Zob. J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” 9(1977), s. 67-86.

potrzeba ta powstaje wtedy, gdy «normalne obcowanie» ulega jakimś zakłóceniom. Wtedy pytamy: «jak się naprawdę ma rzecz z tym człowiekiem?» [...] Obcowanie bez zakłóceń nie motywuje pytania o prawdę. Problem ten pojawia się dopiero jako wynik «zgrzytu». Fakt ten rzutuje na sposób poznawania drugiego człowieka. Powoduje on, że sposobem typowym poznawania drugiego jest, używając terminologii św. Augustyna, «poznanie przez napiętnowanie». Poznajemy drugiego, «piętnując» go zarazem, mówiąc mu: «jesteś poza swoim miejscem», «jesteś poza swoją prawdą». [...] Poznanie «przez napiętnowanie» odznacza się szczególną formą: drugi pojawia się w nim a priori w polu promieniowania wartości negatywnych, jako przeciwieństwo tego, kim lub czym powinien być<sup>4</sup> (dodajmy od siebie: także jako przeciwieństwo tego, gdzie lub z kim powinien być).

Słowa te, choć pisane przed czterdziestu laty w zupełnie innej rzeczywistości społecznej, brzmią dziś zaskakująco aktualnie – tak, jakby były świadomością antycypacją naszych dzisiejszych zmagania (nie tylko intelektualnych, lecz również moralnych i praktycznych) z nową, wymuszoną przez okoliczności, niezrozumiałą i trudną do zaakceptowania konfiguracją globalnej przestrzeni międzyludzkich obcowań. Bardzo często, zwłaszcza śledząc wypowiedzi polityków i dyskurs medialny, spotykamy przykłady „poznawania przez napiętnowanie” i podsuwania określonych wzorców myślenia o ludziach, zaliczanych (nieraz automatycznie i bezrefleksyjnie) do pewnej kategorii – takiej jak „uchodźca”, „imigrant”, „muzułmanin” czy „islamista” (to ostatnio często używany neologizm) – za pomocą konstruowania nowych pól semantycznych dla tych określeń, charakteryzujących się wysokim natężeniem negatywnych emocji i złych skojarzeń. W ten sposób kreuje się „pola promieniowania wartości negatywnych”, naświetlających – w zamierzony przez mówiących sposób – treść, konotację i nastrój, wywoływane w umyśle odbiorcy przez brzmienie poddanych tym zabiegom nazw, a wtórnie przenoszące się na ich desygnaty.

Podobnie jak w przypadku Miłosza, również o Tischnerze można powiedzieć, że odnosił się w swym komentarzu bezpośrednio do innych problemów niż te, z którymi my dziś się borykamy. Chodziło mu (choć w warunkach panującej wówczas cenzury politycznej nie mógł tego napisać *expressis verbis*) w pierwszym rządzie o często w tamtych czasach przeżywany wewnętrzny konflikt między prawdą sumienia a koniunkturalnym i oportunistycznym podporządkowywaniem się oficjalnie głoszonym tezom propagandowym, i w konsekwencji – wysługiwaniem się systemowi politycznemu opartemu na kłamstwie totalnym<sup>5</sup>. Jednak wytrawny filozof również wtedy, gdy odno-

<sup>4</sup> Tamże, s. 83n.

<sup>5</sup> Zob. t e n ż e, *Kłamstwo polityczne. Z badań nad istotą stalinizmu*, w: tenże, *Polski młyn*, Wydawnictwo Nasza Przeszłość, Kraków 1991, s. 119-131.

si się do zjawisk partykularnych, generowanych przez przemijający kontekst historyczny, potrafi wydobyć z nich wiedzę o ponadczasowym wymiarze. W szczególności, próbując wydobyć uniwersalne prawdy o kondycji ludzkiej z owego partykularnego kontekstu, Tischner zderza z sobą dwie konkurencyjne perspektywy oglądu relacji międzyosobowych: z jednej strony – rzetelny wysiłek, zmierzający do uchwycenia istoty problemu na drodze ejdetycznego wglądu (pamiętajmy, że Tischner uprawiał swą filozofię dramatu, opierając się na metodzie fenomenologicznej), z drugiej – zrozumiałą pokusę sięgnięcia po gotowe, proste rozwiązania, zapewniające luksus dobrego samopoczucia bez konieczności przeprowadzania żmudnych i zawiłych analiz. Temu drugiemu rozwiązaniu służą nieskomplikowane schematy interpretacji rzeczywistości, podsuwane przez usłużnych „urzędowych” filozofów – w tym konkretnym przypadku byli nimi marksiści. Píše więc dalej Tischner: „Taki sposób poznawania drugiego poprzez formę przeciwieństwa znajduje także filozoficzne artykulacje. Jedną z nich prezentuje marksizm. Człowiek marksizmu jest człowiekiem klasy społecznej. [...] Relacja przeciwieństwa pozwala człowiekowi odkryć «swą prawdę» jako część składową «prawdy dziejowej» proletariatu lub burżuazji. [...] I tak przejrzystość konkretnego człowieka jest wynikiem przejrzystości «pola», jakie zajmuje człowiek w ogólnej przestrzeni społecznej»<sup>6</sup>.

Tischnerowi udało się tu trafnie odsłonić kilka ważnych cech i skłonności człowieka. Jedną z nich, opisywaną zresztą także przez psychologów, jest gotowość do sięgania po ułatwiające myślenie schematy i stereotypy<sup>7</sup>. Choć kontekst historyczny, z jakiego wyłania się nasza środkowoeuropejska współczesność, powoduje, że jako „główny winowajca” ponownie zostaje wskazana filozofia marksistowska, dostarczająca przez całe dziesięciolecie takich właśnie przejrzystych i niespecjalnie wyrafinowanych, a przez to ogromnie popularnych klisz myślowych<sup>8</sup>, nie oznacza to bynajmniej, że inne filozofie wolne są

<sup>6</sup> T e n ż e, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, s. 84.

<sup>7</sup> Spośród psychologów warto tu przywołać Roberta Cialdiniego, który w książce *Wywieranie wpływu na ludzi* obszernie przedstawia wyniki badań nad tą cechą ludzkiej psychiki, pisząc między innymi: „Automatyczne, stereotypowe zachowanie jest u ludzi tak częste [...] dlatego, że w wielu przypadkach automatyczność okazuje się najbardziej skuteczna [...], a w wielu innych jest po prostu niezbędna [...]. Wszyscy żyjemy w niesłychanie skomplikowanym otoczeniu, zapewne najbardziej złożonym i najszybciej się zmieniającym w dziejach naszej planety. Żeby sobie z tym poradzić, musimy chodzić na skróty. Trudno od nas oczekiwać szczegółowego analizowania i roztrząsania każdego aspektu każdej osoby, każdego zdarzenia czy każdej sytuacji [...]. Zamiast tego musimy bardzo często posługiwać się różnymi stereotypami czy regułami tylko z grubsza prawdziwymi, aby klasyfikować napotkane obiekty na podstawie ich nielicznych kluczowych cech” (R. B. C i a l d i n i, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, tłum. B. Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2010, s. 21n.).

<sup>8</sup> Prostotę i siłę zarazem zawartą w argumentacji opartej na prawach marksistowskiej dialektyki podziwiał (z nutą przerażenia) Miłosz, kreśląc między innymi taki oto obraz „nowego człowieka” epoki komunizmu: „Strach przed myśleniem na własny rachunek jest jego cechą. Nie żeby po prostu

od podobnej pokusy wywierania na swych odbiorców jakiegoś rodzaju intelektualnej presji. W zakończeniu swego artykułu Tischner sugeruje obecność tego typu zakusów w tekstach filozoficznych Friedricha Nietzschego, Jeana-Paula Sartre'a i Martina Heideggera, a nawet Clauda Lévi-Straussa i Karla Jaspersa<sup>9</sup>, a w innej swej publikacji zarzuca (nie zamierzam rozstrzygać, czy słusznie) Mieczysławowi A. Krapcowi, iż o człowieku myśli „poprzez okna systemu”<sup>10</sup>, i pyta: „Czy jednak system i myślenie według systemu jest tym, co w naszej tradycji jest najbardziej aktualne i najcenniejsze? [...] W efekcie autor rozwija swą antropologię bez takich zagadnień, jak zagadnienie wewnętrznego czasu, intencjonalności, doświadczenia drugiego człowieka, teorii wartości, hermeneutyki dziejowości. Czym grozi myślicielowi takie odcięcie się od metod i problemów jemu współczesnych? Czy nie grozi popadnięciem w jakąś postać intelektualnego izolacjonizmu?”<sup>11</sup>. Powiedzmy wyraźnie: nie chodzi tu o powtarzanie ani też o osądzanie oskarżeń skierowanych przeciw konkretnemu myślicielowi i jego dziełu<sup>12</sup>, lecz o ważne i wciąż aktualne pytanie, jak myśleć o człowieku. Kolejne niezbędne doprecyzowanie: nie chodzi o „człowieka w ogóle”, abstrakcyjne pojęcie, któremu możemy nadawać niezliczone odcienie znaczeniowe w ramach najrozmaitszych teorii naukowych czy filozoficznych; chodzi o „tego oto” człowieka, który żyje i myśli, czuje i cierpi, a którego los może być mi całkowicie obojętny bądź nie.

Zasadniczo, przed wszelkimi dalszymi rozstrzygnięciami, kultura intelektualna, w której wszyscy wyrosliśmy, podsuwa nam dwa możliwe rozwiązania (choć nigdy w czystej postaci, raczej jako dwa skrajne bieguny pewnego continuum postaw, wśród których wybieramy własną, sytuującą się bliżej jednego lub drugiego krańca). Albo rozpoczynamy od uznania jakiejś – możliwie ogólnej i uniwersalnej – teorii, w świetle której będziemy następnie postrzegać, porządkować i objaśniać wszystkie fakty i zdarzenia, albo rozpoczynamy od doświadczenia, możliwie nieuprzedzonego żadną a priori przyjętą wiedzą. W tej alternatywie – twierdzą dość zgodnie współcześni filozofowie i psychologowie – zdecydowanie większą popularnością cieszy się pierwsza z propozycji. Jak wynika (paradoksalnie, chciałoby się powiedzieć) z empirycznych badań w dziedzinie psychologii eksperymentalnej, nasza po-

---

bał się dojść do konkluzji niebezpiecznych. Jest to strach przed jałowością, przed tym, co Marks nazwał nędzą filozofii. [...] Jest to [...] zjadliwe pytanie, jakie stawia się samemu sobie: Czy można rozumować poprawnie i pisać dobrze, jeżeli się nie płynie jedynym nurtem, który jest realny, to jest – który ma w sobie żywotność, ponieważ jest w zgodzie z ruchem rzeczywistości czy też z prawami Historii?” (M i ł o s z, dz. cyt., s. 27).

<sup>9</sup> Por. T i s c h n e r, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, s. 84.

<sup>10</sup> Zob. t e n ż e, *Człowiek poprzez okna systemu (Refleksja nad dziełem M.A. Krapca OP „Ja – człowiek”*, Lublin 1974), w: tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982, s. 312-338.

<sup>11</sup> Tamże, s. 337.

<sup>12</sup> W tym wypadku Mieczysława A. Krapca OP – jak wskazuje podtytuł artykułu Tischnera.

wszechna skłonność do dawania wiary raczej teorii niż doświadczeniu jest wynikiem zasadniczo trafnego i często (w skali statystycznej) skutecznego, pragmatycznego racjonalizmu w rozwiązywaniu życiowych problemów<sup>13</sup>. Mówiąc w wielkim uproszczeniu, opłaca się przyjąć w życiu taką postawę, gdyż często sprzyja ona optymalizacji strategii działań podmiotu, zwłaszcza w typowych, powtarzalnych sytuacjach. Argumentacja ta oparta jest jednak na pragmatycznej kalkulacji oraz statystycznej przewadze sukcesów nad porażkami w rozwiązywaniu dylematów naszej egzystencji. Zdarzają się natomiast w życiu takie sytuacje, w których automatyczne sięganie po myślowe stereotypy i rutynowe działania może przynieść więcej szkody niż pożytku. Jeśli wciąż aspirujemy (mimo tylu bolesnych rozczarowań) do zaszczytnego miana istot rozumnych, to naszą bezwzględną powinnością jest dążenie do rozpoznawania takich sytuacji oraz gotowość do rezygnacji z automatyzmu w myśleniu i postępowaniu, gdy staniemy wobec czegoś, co wykracza poza granice zwykłej codzienności.

Jedną z takich sytuacji, bliskich Jaspersowskiego pojęcia sytuacji granicznej, jest pojawienie się kogoś obcego w horyzoncie mojej percepcji. Terminu „pojawienie się” używam celowo, jako szerszego zakresowo niż „spotkanie”. Przede wszystkim dlatego, że samo pojęcie spotkania z obcym zakrawa na paradoks, jeśli chcemy rozumieć słowo „spotkanie” w świetle tradycji europejskiej filozofii spotkania (a więc na przykład tak, jak rozumiał je Martin Buber<sup>14</sup>). Pozostawmy na razie – jako kwestię problematyczną – pytanie, czy obcego mogę „spotkać” w owym głębszym, filozoficznym sensie tego słowa, a jeśli tak, to czy spotkany obcy nadal pozostaje obcym, czy też wydarzenie spotkania zdejmuje zeń „piętno” obcości. Tymi zagadnieniami będziemy się jeszcze zajmować w dalszej części tekstu. Tymczasem chciałbym podjąć inny problem: W jaki sposób kultura europejska – nasz wspólny, naturalny, co-

<sup>13</sup> Por. C i a l d i n i, dz. cyt., s. 14-35.

<sup>14</sup> O filozofii spotkania i dialogu tak pisał Johann Mader: „Gdy mówię o filozofii dialogu, to mam na myśli filozofię spotkania, tzn. takie myślenie, w którym dialog i wydarzające się spotkanie stają się zasadą filozofowania [...]. Tym, co wyróżnia filozofię dialogu od wszelkiego dotychczasowego filozofowania, jest przede wszystkim to, że dialog – spotkanie i rozmowa – nie tylko są tematem filozoficznej refleksji, lecz stają się punktem wyjścia i zasadą wszelkiego dalszego myślenia (u Bubera mówi się o „ontologii pomiędzy”). [...] Jej cel ma charakter egzystencjalny: chodzi o urzeczywistnienie się jednostki jako «osobowości» (Buber). [...] To urzeczywistnienie dokonuje się jednakże – i tu filozofia dialogu ostro odróżnia się od filozofii egzystencjalnej – nie dzięki własnemu solipsystycznemu «ja» i w jakimś agresywnym dystansowaniu się od innego, rozumianego jako ktoś obcy i jako wróg, a więc od bytowego (ontologicznego) przeciwnika (Sartre), lecz właśnie przez innego, którego się spotyka, i przez spotkanie jako jedność ze spotkanym, a więc przez wzajemną relację Ja i Ty oraz Ty i Ja. Buber mówi o «pomiedzy», na bazie którego ja i ty stają się osobowościami” (J. M a d e r, *Filozofia dialogu*, w: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, tłum. R. Kijowski, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1985, s. 61n.).

dzienny ethos – przygotowuje nas do uczestnictwa w wydarzeniu konfrontacji z obcym? Czy mamy do dyspozycji jakieś gotowe, zawczasu przygotowane zaplecze teoretyczne, które pozwoliłoby nam wejść w tę sytuację z racjonalnie przemyślanym planem działania, czy też za każdym razem, gdy natkniemy się na coś lub kogoś obcego, będziemy musieli na nowo, od podstaw, wypracowywać adekwatny do okoliczności model postawy?

## EUROPA I OBCY

Ryszard Kapuściński w *Wykładach wiedeńskich* podkreśla wyjątkowy w skali światowej stosunek Europejczyków do tego wszystkiego, co leży poza granicami własnej cywilizacji i jej codziennych spraw: „Głębsza ciekawość świata nie jest zjawiskiem powszechnym. Większość ludzi mało się tym interesuje. Historia zna całe cywilizacje, które nie wykazywały żadnego zainteresowania światem zewnętrznym. Afryka nie zbudowała nigdy żadnego statku, aby popłynąć i zobaczyć, co leży za otaczającymi ją morzami. Jej ludzie nie próbowali nawet dotrzeć do położonej zupełnie blisko Europy. Jeszcze dalej posunęła się cywilizacja chińska: po prostu odgradzała się od reszty świata wielkim murem. [...] W tym pochodzie cywilizacji Europa będzie wyjątkiem. Jest bowiem ona jedyną, która od samych swoich początków przejawia ciekawość świata i chęć nie tylko opanowania go i zdominowania, ale i poznania, a w wypadku swoich najlepszych umysłów – wyłącznie poznania, zrozumienia, zbliżenia i utworzenia wspólnoty ludzkiej. [...] Relacje te mają długą historię. W literaturze zaczynają się wielkimi *Dziejami* Herodota. Grecki historyk [...] pokazuje nam, że [...] pierwszy Europejczyk, to znaczy Grek, choć nazywał nie-Greka kimś bełkotliwym i niezrozumiałym (*barbaros*), miał świadomość, iż ten Inny, to jednak jest ktoś. Sam Herodot pisze o innych bez pogardy i nienawiści, stara się ich poznać i zrozumieć, a często wręcz pokazuje, jak pod wieloma względami przewyższają oni Greków”<sup>15</sup>. Byłoby jednak naiwnością sądzić, że stosunek Europejczyków do obcych pozostał aż do dziś taki sam, jak ten, który wyrażał Herodot; chyba że ograniczymy się w naszych sądach do „najlepszych umysłów”, które wszelako rzadko (tylko

<sup>15</sup> R. K a p u ś c i ń s k i, *Wykłady wiedeńskie I*, w: tenże, *Ten Inny*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2006, s. 13n. O pasji poznawczej Europejczyków – połączonej z niepokromioną ciekawością, ale i z awanturnictwem – pisze także Zygmunt Bauman: „Europejczycy byli poszukiwaczami przygód, awanturnikami wśród miłośników ciszy i spokoju, niepoprawnymi i niestrudżonymi wędrowcami wśród zalekniionych i osiadłych ludów, włóczykijami i niespokojnymi duchami wśród tych, którzy woleliby raczej przeżyć swoje życie w świecie kończącym się zaraz za rogatkami wioski” (Z. B a u m a n, *Europa – niedokończona przygoda*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 8).

w wyjątkowych przypadkach) kształtowały powszechne wzorce odnoszenia się do tego, co obce naszej kulturze.

Znacznie mniej optymistyczny pogląd reprezentuje brytyjski historyk Jack Goody, który analizując dominujący ton historiografii europejskiej (i to począwszy od czasów starożytnych), dostrzega w nim niepokojącą tendencję do eurocentryzmu, czyli postrzegania wszelkiej odmienności kulturowej w perspektywie dogmatu o absolutnej wyższości Europy nad wszystkim, co nieeuropejskie. „Problem eurocentryzmu – pisze Goody – jest o tyle poważniejszy [niż etnocentryzm niektórych innych ludów, na przykład Indian Nawaho – K.W.], że partykularny obraz świata powstały w starożytnej Europie, a wzmocniony przez autorytet szeroko rozpowszechnionego greckiego pisma alfabetycznego, został przyswojony i wchłonięty przez europejski dyskurs historiograficzny, przekształcając się w pozornie naukową interpretację jednego wariantu tego, co wspólne”<sup>16</sup>. W dalszym wywodzie autor wskazuje, że eurocentryczne poczucie wyższości nad „obcymi” nie pozostało jedynie domeną uczonych, lecz kształtowało umysły najpierw podróżników i odkrywców, a następnie – konkwistadorów, którzy z całą bezwzględnością podporządkowywali nowo odkryte ziemie i ludy narzuconemu siłą porządkowi: „Od początku XVI w. Europa zdobyła dominującą pozycję w świecie, częściowo dzięki ruchowi odrodzenia oraz dzięki postępom w uzbrojeniu i nawigacji, które pozwoliły jej odkrywać i zasiedlać nowe obszary [...]. Pod koniec XVIII w., wraz z rewolucją przemysłową, osiągnęła ona w zasadzie ogólnoswiatową dominację ekonomiczną. W kontekście zaś dominacji, gdziekolwiek by ona wystąpiła, etnocentryzm nabiera bardziej agresywnego charakteru. «Inne rasy» automatycznie stają się «niższymi rasami» i wielu europejskich uczonych (czasem w tonie rasistowskim, ale częściej przyjmując, że wyższość ma charakter raczej kulturowy niż naturalny) fabrykowało powody, dla których tak właśnie być powinno”<sup>17</sup>.

Problem Europejczyków z obcymi, czyli resztą świata (jeśli zdecydujemy się, przynajmniej tymczasowo, utożsamić pojęcia „obce” i „pozaeuropejskie”), polega więc na tym, że, po pierwsze, nasza ciekawość świata i pragnienie poznawania wciąż czegoś nowego (z początku, być może, zupełnie bezinteresowne) zbyt szybko i nazbyt łatwo przekształca się w chciwość, zaborczość,

<sup>16</sup> J. G o o d y, *Kradzież historii*, tłum. J. Dobrowolski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 15.

<sup>17</sup> Tamże, s. 16. Ryszard Kapuściński ubiera swoje podobne co do treści przemyślenia w bardziej dosadne słowa: „Koniec europejskiego średniowiecza i początek czasów nowożytnych – wielka wyprawa Europy na podbój świata, zniewolenie Innego i grabież tego, co posiadał, zapisała w dziejach naszej planety karty krwi i okrucieństwa. Skala praktyk ludobójczych tamtej trwającej ponad trzy wieki epoki zostanie przewyższona dopiero w XX wieku, kiedy przybierze makabryczną postać holokaustu. Wizerunek Innego, jaki mają wówczas wyruszający na podbój planety Europejczycy, to obraz nagiego dzikusa, ludożercy i poganina, którego poniżenie i podeptanie jest świętym prawem i obowiązkiem Europejczyka – białego i chrześcijanina” (K a p u s c i ń s k i, dz. cyt., s. 16).



pożądanie nowych ziem i nowych dóbr oraz potrzebę władzy i podporządkowania innych własnym regułom, a w praktyce – własnej woli; po drugie zaś, nawet jeśli ograniczymy się wyłącznie do obszaru eksploracji obcych ziem i kultur w celach jedynie poznawczych, bez zamiaru ich podbijania i zawłaszczania, również w tym przypadku stosujemy zabiegi, które można by nazwać – za Michелеm Foucaultem – procedurą kontroli dyskursu bądź przymusem intelektualnym<sup>18</sup>. Czynimy bowiem wszystko, by opowieść (czy to fabularną, czy dokumentalną, czy naukową) o obcych ziemiach i ich mieszkańcach zawrzeć w kategoriach, pojęciach i wyobrażeniach tkwiących wewnątrz naszej dotychczasowej kompetencji kulturowej; tak, by w miarę możliwości stworzyć wrażenie, że – parafrazując słowa Norwida – obcy to my, tylko cokolwiek dalej. Towarzyszy temu dumne przekonanie, że tylko my, Europejczycy, jesteśmy nosicielami i strażnikami „absolutnego porządku”, który mamy prawo – a nawet obowiązek – narzucać wszystkim innym. Klasycznie wykształcony Europejczyk, mający za sobą lekturę Platona, Arystotelesa, Kartezjusza i Hegla, hołduje idei świata jako *u n i - v e r s u m*, jest więc przekonany o obiektywnym istnieniu „jedynnej wersji” uprawnionej opowieści o prawdziwym bytu. Dopiero w ostatnich paru dziesiątkach lat (nie bez wpływu radykalnych przemian w filozofii) pojawiły się w kulturze europejskiej tendencje do uznawania odmiennych niż eurocentryczny punktów widzenia. Znaczącą rolę w tym procesie odegrały badania etnograficzne, a następnie etnologiczne, wraz z nowymi paradygmatami w socjologii i antropologii kulturowej, a także rozwój literatury faktu, w tym – reportaży podróżniczych (Karen Blixen, Egona Erwina Kisch, Josepha Kessela, Ryszarda Kapuścińskiego i innych). Kulturowe i filozoficzne idee ponowoczesności również w pewnym stopniu przyczyniły się do rozbicia władzy dyskursu jako narzędzia i kryterium wykluczenia<sup>19</sup>.

### OBCOŚĆ JAKO PROBLEM

Wszystkie te przemiany, zmierzające od idei uniwersalizmu w stronę pluralizmu, zawierają w sobie komponent stosunku do obcego. Dziś bez narażenia się na ostracyzm (z wyjątkiem środowisk radykalnie i fanatycznie oddanych ultrakonserwatywnej wizji świata) można już twierdzić, że fenomen obcości to relacja symetrycznie odwracalna: inni są obcy dla mnie, ale ja także jestem obcy

<sup>18</sup> Por. M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 11, 14.

<sup>19</sup> Por. A. Ostolski, *Dyskurs u władzy. Filozofia polityczna Michela Foucaulta*, „Etyka” 36(2003), s. 167n.

dla innych<sup>20</sup>. Są takie miejsca we współczesnym świecie, gdzie przedstawiciel cywilizacji euroatlantyckiej postrzegany jest jako postać osobliwa, egzotyczna i niezrozumiała, a są i miejsca zamieszkiwane w ogromnej większości przez ludzi, „którzy nigdy w Europie nie byli, niewiele o niej wiedzą i nawet się nią nie interesują”<sup>21</sup>. Ta nowa perspektywa, na którą jeszcze niedawno byliśmy całkowicie ślepi i intelektualnie nieprzygotowani do jej przyjęcia, nakazuje nam na nowo przemyśleć sens i znaczenie – przede wszystkim praktyczne – kategorii „obcy”. Rodzi się w związku z tym szereg pytań, z których postaram się wskazać najważniejsze.

Pierwsza kwestia wiąże się z nieuchronną relatywizacją kategorii obcości. Tak jak nie istnieje „lewa strona w ogóle” czy też „absolutna lewostronność” bez odniesienia do określonego porządku przestrzennego, w którym poszczególne kierunki tworzą lokalną topografię, tak też nie istnieje „absolutna obcość”. „Obcość” wpisana jest w określony porządek normatywny, którego zasięg oddziaływania i obowiązywania wyznacza formalne ramy dla poczucia wspólnoty z tymi, którzy się mieszczą w owym porządku, i poczucia obcości względem tych, którzy sytuują się poza nim<sup>22</sup>. Mówiąc o obcym, musimy zatem każdorazowo wskazać, kto jest obcy, dla kogo i ze względu na jaki układ odniesień.

Druga ważna kwestia, którą warto próbować naświetlić w refleksji, to pytanie o rozciągłość obcości w czasie. Czy obcy pozostaje na zawsze obcym – na przykład jako nosiciel określonych cech, które go trwale „piętnują” jako nieprzynależnego do wspólnoty – czy też obcość jest stanem tymczasowym i przemijającym, z którego można „wyrósnąć”? Jeśli to drugie jest prawdą, to w jaki sposób dokonuje się zniesienie bariery obcości i co ją zastępuje?

Kolejna kwestia dotyczy tego, czy istnieje jeden, czy wiele rodzajów obcości. Jeśli wiele, to czy tworzą one układ hierarchicznie stopniowalny (czy można być mniej lub bardziej obcym, czy też jest się po prostu obcym). A może istnieją różne, partykularne aspekty obcości, na przykład rasowa, narodowa czy światopoglądowa?

---

<sup>20</sup> Ryszard Kapuściński pisze: „Kolejny wielki przełom w naszej relacji My i Inni zaczyna się w ostatniej dekadzie XX wieku. [...] Przez pięć wieków Europa dominowała nad światem [...] nie tylko politycznie i gospodarczo, ale także – kulturowo. Narzucała wiarę, ustanawiała prawo, skale wartości, wzorce zachowań, języki. Nasze relacje z Innymi były zawsze asymetryczne [...]. Jednak w połowie XX wieku zaczyna się proces dekolonizacji, dwie trzecie ludności świata zdobywa, przynajmniej nominalnie, status wolnych obywateli. Teraz sięgają oni do swoich korzeni, odradzają swoje kultury. Zaczynają podkreślać z dumą ich wagę, czerpać z nich siły. [...] To czas wielkiego wyzwania dla Europy. Musi ona znaleźć sobie nowe miejsce przy tym stole” (K a p u s c i ń s k i, dz. cyt., s. 32n.).

<sup>21</sup> Tamże, s. 34.

<sup>22</sup> Por. W a l d e n f e l s, *Topografia obcego*, s. 19.

## W POSZUKIWANIU DIALOGICZNYCH INSPIRACJI

Inspiracji w wypracowywaniu odpowiedzi na te i podobne pytania o fenomen obcości warto poszukać w najnowszej tradycji filozofii europejskiej. Szczególnie obiecujące tropy wiodą w kierunku filozofii dialogu, której przedstawiciele – od samego początku, wielokrotnie i na różne sposoby – stawiali pytania o relacje międzyosobowe z innym człowiekiem. Odpowiedzi na te pytania nie przekładają się bezpośrednio na problem stosunku do obcego, bo terminy „inny” i „obcy”, choć bliskie sobie, nie są jednak tożsame. Jeśli o kimś mówimy, że jest obcy, wyrażamy w ten sposób coś więcej, niż gdybyśmy powiedzieli: „On jest inny”. Niewątpliwie intuicja nam podpowiada, że obcy jest zawsze inny niż ja (a nawet niż „my”), ale nie ma tu symetrii: nie każdy, kto jest inny, jest równocześnie obcy. Trzeba więc najpierw dokonać specyfikacji znaczeniowej obu terminów, a następnie podążać tropem inspiracji dialogicznej, nie ulegając pokusie upraszczającej identyfikacji.

## UWARUNKOWANIA HISTORYCZNO-KULTUROWE FILOZOFII DIALOGU

Postępując tą drogą, trzeba również pamiętać, że filozofia dialogu rodziła się i rozwijała w radykalnie odmiennych uwarunkowaniach kulturowych niż te, które dziś kształtują naszą sytuację egzystencjalną. Musimy więc śledzić nasze źródła także pod kątem pytania, na ile proponowane tam rozwiązania są odpowiedzią na wyzwanie niegdysiejszego ducha czasu, a na ile możemy je przenieść w obręb odmiennych okoliczności i kontekstów.

Z licznych analiz, którym w ciągu kilkudziesięciu lat były poddawane pisma klasyków filozofii dialogu, wyłania się obraz następujący: zasadniczym źródłem silnie podówcześnie odczuwanej potrzeby „nowego myślenia” była utrata siły motywacyjnej dotychczasowego, „faustycznego” paradygmatu kulturowego, upatrującego główny cel rozwoju człowieka w intensyfikacji poznania i kumulacji wiedzy. Wiele symptomów wskazuje na to, że człowiek początku dwudziestego wieku wie już „za dużo”: więcej niż jest w stanie ogarnąć pamięcią i zrozumieniem, a także więcej, niż potrzebuje dla swych praktycznych celów<sup>23</sup>. Traci więc

<sup>23</sup> Agata Bielik-Robson pisze: „Współczesność wydaje się znużona historią, pamięcią i wymiarem czasu w ogóle; pragnie ahistoryczności, bezpamięci [...] Być może kryzys ten wynika stąd, że żyjemy w bardzo starej kulturze linearnej, która przez tysiąclecia zdążyła nagromadzić ogromny balast historycznych skarbów. Kultura Zachodu [...] narasta przez nieustanną akumulację zdarzeń, precedensów, okolicznościowych mądrości [...] i ciągnie za sobą coraz cięższy wór dziejowych pamiątek. [...] W miarę, jak się starzeje, rzuca swoim członkom wyzwanie, które coraz trudniej przychodzi im podjąć” (A. B i e l i k - R o b s o n, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 64n.).

(w skali makrospołecznej) motywację do dalszego pogłębiania wiedzy i pyta, co mogłoby ją zastąpić. Drugim zjawiskiem kulturowym, coraz powszechniej wówczas postrzeganym jako krępujące i opresyjne utrudnienie codziennego życia, była wszechobecność regulacji i konwencji, rządzących praktycznie wszystkimi obszarami życia (włącznie z życiem intymnym i seksualnym). Owe reguły i konwencje prowadziły często do schematyzacji postępowania, uniemożliwiając autentyczność przeżywania więzi między ludźmi. Pokolenie wchodzące w dorosłe życie w pierwszych dekadach dwudziestego wieku, wychowane w niemałej części na lekturze dzieł Nietzschego, silnie odczuwało w sobie ów nietzscheański niepokój, zagrzewający do buntu przeciw zmarniałej kondycji duchowej społeczeństwa epoki dekadencji, które ukrywało swą nikczemność pod fasadą konwencji.

Być może te właśnie czynniki powodują, że myśliciele, których kojarzymy z „nowym myśleniem” lub filozofią dialogu, charakteryzują się bardzo podobną wrażliwością moralną. Tym, co ich łączy, czyniąc z nich reprezentantów wspólnej odmiany kultury filozoficznej, jest nie tylko zainteresowanie problematyką spotkania i dialogu, lecz również (wcześniejsza odeń) intencja radykalnej przebudowy filozofii, zmierzająca do ocalenia lub odrodzenia tego, co w człowieku najcenniejsze: stałej gotowości do bezwarunkowego uznania godności i wartości osobowej każdego spotkanego bliźniego. Wielu badaczy (w pierwszym rzędzie Bernhard Casper<sup>24</sup>) podkreśla także fakt, że dramatyczne wydarzenia wielkiej wojny światowej w latach 1914-1918 wycisnęły swe piętno na formacji duchowej ówczesnej Europy. Zwłaszcza umysły wykształcone i wrażliwe z bólem i niepokojem obserwowały brak adekwatnej reakcji rządów i instytucji mających realny wpływ na rzeczywistość wobec gwałtownego nasilania się cierpień i zniszczeń. Powszechna bezsilność w sytuacji raz uruchomionych procedur działań wojennych ujawniła słabość formacji cywilizacyjnej w zakresie ochrony podstawowych dóbr i wartości humanistycznych. Przebieg wojny pokazał wyraźnie, że cywilizacja przemysłowo-wojskowa wypracowała wprawdzie efektywne mechanizmy zarządzania masami ludzkimi, ale całkowicie zawiodła jako środowisko życiowe przyjazne jednostce. Rosnąca z dnia na dzień liczba (bezpośrednich i pośrednich) ofiar wojny stanowiła jaskrawy dowód tego, jak minimalne znaczenie przypisuje się osobie ludzkiej; a nie był to pierwszy dowód, jako że bezdusność reguł wolnokonkurencyjnego kapitalizmu, niezmienna niemal od początku rewolucji przemysłowej, ujawniała niemal identyczne nastawienie. Ludzie wrażliwi

<sup>24</sup> Zob. B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967; por. także, *Wstęp*, w: F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. VII-XVII.

i inteligentni, patrząc na hekatombę wojenną lub uczestnicząc w niej bezpośrednio (jak Franz Rosenzweig), musieli z całą ostrością stawiać sobie i innym fundamentalne pytania. Jedno z nich brzmiało: Jak skutecznie ochronić prawo do życia, autonomię i integralność osoby ludzkiej?

Radykalny projekt „nowego myślenia” zmierza ku rewizji podstaw tego, „czym” żyje człowiek<sup>25</sup> i „o co mu chodzi w życiu”<sup>26</sup>. Według określenia dialogików, poszukują oni „trzeciej drogi” między kolektywizmem a indywidualizmem<sup>27</sup>. Ich celem jest dowartościowanie jednostki, ale nie w samotności i egocentryzmie, lecz w relacji mikrospołecznej „ja”–„ty”<sup>28</sup>. Dzieje się to w specyficznym kontekście: w poczuciu wyobcowania, oderwania od własnych korzeni kulturowych, własnej przeszłości. Myśliciele ci bowiem postrzegali swe czasy jako tragiczne dziedzictwo sposobu myślenia, którego skutki zwracają się przeciwko człowiekowi, gdyż godzą w najbardziej żywotne interesy jednostek. Życie, podporządkowane regułom, konwencjom i obowiązkom, które czerpią swe źródło z totalizujących kategorii idealistycznej filozofii, ślepiej na konkret, powoduje, że człowiek posłusznie maszeruje na front, by zabijać takich jak on lub samemu umrzeć w imię jakiejś nieludzkiej, abstrakcyjnej konieczności.

„ŻYCIE JEST ŚMIERCIA, A ŚMIERĆ JEST ŻYCIEM TAKŻE”

Tadeusz Gadacz, pisząc o sztandarowym dziele Franza Rosenzweiga *Gwiazda Zbawienia*, zauważa, że autor uczynił „źródłem swej filozoficznej myśli indywidualne doświadczenie ludzkiej egzystencji, szczególnie doświadczenie śmierci”<sup>29</sup>. Istotnie, pierwsze zdanie książki brzmi: „Od śmierci, od trwogi śmierci rozpoczyna się wszelkie poznanie Wszystkiego”<sup>30</sup>. Gadacz komentuje: „Śmierć rozsadza totalizujące myślenie, gdyż nie daje się zamknąć jej w żadnych pojęciach. Pierwotne według Rosenzweiga nie jest myślenie myśliciela (*cogito ergo sum*), lecz śmierć, która narusza i kwestionuje jego byt. Obok człowieka, który jest przedmiotem metafizyki, gdzie może być «rozpięty» między Bogiem a światem, istnieje prawdziwy człowiek, *Sobość*,

<sup>25</sup> Por. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 118-123.

<sup>26</sup> C a s p e r, *Das dialogische Denken*, s. 206.

<sup>27</sup> Por. M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993, s. 127.

<sup>28</sup> Por. M a d e r, dz. cyt., s. 61n.

<sup>29</sup> T. G a d a c z, *Wstęp*, w: F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 30.

<sup>30</sup> R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, s. 51.

*meta-*, czyli transcendentna w stosunku do wszelkiej etyczności *meta-etyczność*. Człowiek, który może stać się podmiotem mowy i miłości [i który] jest poza systemem<sup>31</sup>.

O doświadczeniu połączenia życia ze śmiercią, dokonującym się w kontekście krytycznego stosunku do wartości niesionych przez tradycję przeszłości, interesująco pisze Marcia Sá Cavalcante Schuback. Myślę, że jej spostrzeżenia mogą rzucić ważne światło na genezę filozofii dialogu, a także na ukryty w niej potencjał odniesień do problemu obcości. Schuback, odnosząc się do sposobu, w jaki Friedrich Hölderlin postrzegał swój stosunek do kultury i literatury starożytnej, cytuje ostatni wers wiersza *In lieblicher Blaue*, który (w przekładzie na język polski) brzmi: „Życie jest śmiercią, a śmierć jest życiem także”<sup>32</sup>, i formułuje następujący wywód: „Idea żywego stosunku [...] do śmierci znajduje wyraz w poetyce myśli Hölderlina, gdy śmierć, przeszłość i starożytność określone zostają na nowo w perspektywie zespolenia życia ze śmiercią. To, co martwe, jest częścią życia, negatywną podstawą bytu, podstawą pustki wrastającej w tych, którzy przychodzą potem. Martwa, przeszła starożytność staje się tym samym wyobcowanym źródłem nowożytności. Pochodzenie, przynależność stały się obce i wskutek tego przynależność występuje jako obcość. W tym sensie Hölderlin uważa, że my – jako ludzie nowożytni – zadomowieni jesteśmy w obcości. Dlatego też zadaniem nowożytności nie jest powstanie z martwych, z przeszłości, z początku czy tradycji, lecz współwiedza, współnarodziny z tym, co już w stosunku do samego siebie zawiera w sobie różnicę. Dla Hölderlina te współnarodziny są jakby podwójne – są to narodziny własnego i obcego równocześnie. W żywej relacji ani własne, ani obce nie są z góry określone, tylko stanowią sens, który ma być dopiero zdobyty”<sup>33</sup>.

Niewykluczone, że podobne procesy duchowe rozgrywały się w psychice prekursorów „nowego myślenia”. Doświadczenie codziennego, bliskiego kontaktu ze śmiercią, która staje się elementem codzienności, jak gdyby zespolonym z życiem, każe spojrzeć na rzeczywistość inaczej niż dotychczas – głębiej, ale i śmieiej<sup>34</sup>. Kiedy obcuje ze śmiercią na co dzień, czuje się z jednej strony

<sup>31</sup> G a d a c z, dz. cyt., s. 37.

<sup>32</sup> F. Hölderlin, *In lieblicher Blaue*, w: tenże: *Sämtliche Werke*, Kohlhammer, Stuttgart 1961, s. 372. Cyt. za: M. Sá Cavalcante Schuback, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum. L. Neuger, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 41.

<sup>33</sup> Sá Cavalcante Schuback, dz. cyt., s. 42.

<sup>34</sup> Szczerze i wymowne świadectwo duchowej przemiany człowieka w obliczu bliskiej śmierci znajdujemy we wspomnieniach Stanisława Pigionia: „Spomiedzy doznań wojennych żołnierza jedno zapisuje się we wspomnieniu najsilniej, usunąć się z niego nie da żadną siłą: to chrzest ogniowy [...] przewrót, jaki się z nagle dokonuje w człowieku, kiedy mu po raz pierwszy z bliska w oczach zajrzy – śmierć. [...] Moment to krótki na jedno *Zdrowaś*. Kto w nim zginął, temu zastyga w oczach przeraźliwy skurecz nieludzkiego strachu. Twarzy takiej, raz widzianej, zapomnieć nie zdołasz. Ale to chwila tylko. Jeszcze mgnienie, a rodzi się w tobie nowy człowiek, wybucha nowa, jasna moc.

„bardziej żywy”, dogłębniej i pełniej odczuwam dar życia, ale jednocześnie czuję, jak gdyby coś we mnie obumarło. Tym, co martwe we mnie, „negatywną podstawą bytu”, może się stać moje uposażenie kulturowe, a przynajmniej jego część: ta, którą oskarżam o wywołanie terażniejszych nieszczęść. Rodzi się we mnie kryzys tożsamości: postrzegam siebie jako „zadomowionego w obcości”. Muszę zatem na nowo zdefiniować siebie, niejako współnarodzić się ze światem, w którym nie chcę być kimś obcym, niepotrzebnym lub instrumentalnie wykorzystywanym, by nolens volens służyć przebrzmiałym ideom, lecz pragnę nauczyć się „współrozumienia” ze światem. Jak wyjaśnia Schuback: „Zespolenie życia ze śmiercią domaga się słów rozumiejących razem z rzeczami, a nie tylko kategorii rozumiejących rzeczy. Mowa tu o swego rodzaju współ-rodzeniu się z tym, co inne, o czymś, co po francusku wyrażone jest dosłownie w terminie *con-naissance*, zwykle przekładanym jako «wiedza»”<sup>35</sup>. Znamienne, że tą gałęzią „wiedzy” jako „con-naissance”, na której zdobyciu najbardziej zależy dialogikom, jest wiedza o drugim człowieku, ale już nie tradycyjnie generowana – wedle sprawdzonego w nauce mechanizmu wzbogacenia wiedzy o dodatkowe twierdzenia na drodze interpretacji doświadczenia w duchu postulatów wcześniej przyjętej teorii – lecz wydobywana bezpośrednio z przeżycia wydarzenia spotkania jako źródła prawdy<sup>36</sup>.

#### APORIE FILOZOFII DIALOGU

W tym miejscu pojawia się pewna wątpliwość, zrodzona ze swego rodzaju dysonansu poznawczego. Dopóki w dobrej wierze odczytujemy deklaratywne wypowiedzi filozofów dialogu, jesteśmy przekonani, że istotnie budują oni aparat poznawczy nakierowany na coraz głębsze poznawanie prawdy o każdym spotkanym człowieku jako „innym”. Z drugiej strony jednak, im dłużej obcujemy z tą szczególnego rodzaju literaturą – mam tu na myśli prace Bubera, Ebnera i Rosenzweiga – tym silniej ogarnia nas wrażenie, że wbrew dekla-

[...] Nowy człowiek się narodził: przewycięzył śmierć, zgniótł w sobie strach przed nią. W tym to momencie rozpala się w duszy iskra wyższego człowieczeństwa. Zmarł na ten moment osobnik stary, zbudowany na podwalinie instynktu samozachowawczego, powstał człowiek, który ma pamięć chwili, kiedy niestraszna mu była śmierć” (S. P i g o ń, *Do podstaw wychowania narodowego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów 1920, s. 236n.).

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Już pierwsi dialogicy wiedzieli bowiem, że „spotkanie jest źródłem doświadczenia prawdy” (J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, s. 494) lub, jak podobno mawiał Nietzsche, „prawda rodzi się we dwoje”. Tę myśl Nietzschego przytacza Cezary Wodziński w rozmowie z Filipem Łobodzińskim (zob. *Ćwiczenia w światłoczułości*, „Tygodnik Powszechny” 2016, nr 27(3495), s. 42, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/cwiczenia-w-swiatloczulosci-34374>).

racjom chodzi im nie tyle o drugiego człowieka, ile o własną „sobość”. Termin ten pojawia się wielokrotnie na kartach książek wspomnianych autorów; ich teksty są pisane często z perspektywy subiektywnej, pierwszoosobowej i otwierają możliwość utożsamienia się czytelnika z podmiotem narracji. Każdy z nas jest przecież „ja”, nikt zaś nie jest (jako byt-dla-siebie) „ty” (podobnie jak zawsze jestem „tu”, a nigdy „tam”, i zawsze jest „dziś”, a nigdy „jutro”). Można więc odnieść wrażenie (bynajmniej nie czynię z tego komukolwiek zarzutu), że zainteresowanie spotkaniem i dialogiem jest – na tym etapie rozwoju filozofii – równocześnie zainteresowaniem nową formułą samorozwoju osobowego i wzbogacenia własnego człowieczeństwa<sup>37</sup>.

Jeszcze jeden moment tej filozofii wydaje się godny podkreślenia: filozofia spotkania i dialogu to zarazem filozofia dążenia do jedności. Owa nadrzędna jedność, łącząca wszystkich ludzi niezależnie od tego, jak głębokie występowałyby między nimi różnice, jest integralnie zawarta w warstwie pierwotnych założeń każdej z odmian owej filozofii. Najważniejsze jej źródło stanowi religijne zakorzenienie refleksji (w religii judaistycznej w przypadku Bubera i Rosenzweiga, w chrześcijaństwie w przypadku Ferdinanda Ebnera), a w myśl antropologii religijnej wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Ojca i potomkami pierwszych rodziców<sup>38</sup>. Nie istnieją więc nieusuwalne różnice między członkami wielkiej rodziny ludzkiej, nie ma też niedającej się przezwyciężyć obcości. Ostatecznym rozwiązaniem „problemu człowieka” byłoby – jeśli wierzyć Buberowi – zrozumienie, że każdy z nas jest indywidualną realizacją tej samej dla wszystkich

<sup>37</sup> Jerzy Bukowski w artykule *Od struktury „cogito” do filozofii dialogu* opowiada o pewnej dramaturgii związanej z wysiłkiem stopniowego wyzwania się spod presji filozofii egologicznej – generującej zainteresowanie przede wszystkim sobą samym, własną jaźnią oraz procesami samodoskonalenia – i dochodzenia do dojrzałej formuły filozofii dialogu, w której drugi człowiek nie jest już tylko problemem, lecz tajemnicą (rozdzielenie to pochodzi od Gabriela Marcela), a której przedstawiciele, „nie bojąc się posądzenia o zdradę naukowości filozofii, wyciągają rękę ku żywemu człowiekowi, szukają nowych dróg i sposobów uchwycenia go w całości” (J. B u k o w s k i, *Od struktury „cogito” do filozofii dialogu*, w: *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Papińska Akademia Teologiczna, Kraków 1988, s. 186).

<sup>38</sup> Bernhard Casper odnotowuje, że „rozumienie międzyludzkiej relacji Ebner zakotwiczył w rozumieniu «bycia» jako stworzenia” (C a s p e r, *Wstęp*, s. XII) i na dowód tego cytuje następujące słowa Ebnera: „Człowiek w duchowym wymiarze swego prapoczątku w Bogu nie był «pierwszą», lecz «drugą» osobą [...] Ty stwarzającego go boskiego słowa” (F. E b n e r, *Schriften I*, Kösel-Verlag KG, München 1963, s. 97, cyt. za: Casper, *Wstęp*, s. XII). Franz Rosenzweig sytuuje prawdę religijną, która objawia nam w szczególności teogoniczne źródło człowieczeństwa, przed i ponad prawdą filozoficzną i naukową. Tadeusz Gadacz pisze: „Obok pojęcia prawdy filozoficznej, która jest eksplikowana, przedstawia Rosenzweig ontologię prawdy religijnej, która jest doświadczana. Uwaga Rosenzweiga nie kieruje się więc na prawdy najbardziej elementarne, podstawowe, jak prawdy matematyczne, inne prawdy aprioryczne, czy prawdy przyrodoznawcze, ale staje się pytaniem o prawdę ostateczną, która jest także prawdą ostatnią, prawdą ocalenia. Szukanie prawdy związane jest z rozważaniem idei zbawienia” (T. G a d a c z, *Prawda w „nowym myśleniu” Franza Rosenzweiga*, w: *Rozum i Słowo*, s. 89).



istoty człowieka, której odwieczna problematyczność<sup>39</sup> powoduje, że wciąż jesteśmy poróżnieni z sobą, spieramy się i walczymy – gdy jednak owa uniwersalna prawda o człowieku jako takim zostanie wreszcie w sposób odpowiedzialny opracowana przez filozofię, a następnie przyswojona przez ludzi, nastąpi odkrycie i eksploatacja nowej rzeczywistości i nowej drogi dla człowieka: „Poza subiektywnością, poza obiektywnością, na wąskiej grani, gdzie spotykają się «ja» i «ty» – tam jest królestwo pomiędzy. Ta rzeczywistość, której odkrywanie zaczęło się już w naszej epoce, wskazuje nadchodzącym pokoleniom [...] pewną drogę [...]. Tutaj zaznacza swą obecność to autentyczne trzecie, którego poznanie pomoże odzyskać rodowi ludzkiemu autentyczną osobę i ugruntować autentyczną wspólnotę. Ale dla nauki filozoficznej o człowieku w owej rzeczywistości został dany punkt wyjścia; tu zaczynając, będzie ona mogła z jednej strony kroczyć ku przemienionemu zrozumieniu osoby, z drugiej zaś – ku przemienionemu rozumieniu wspólnoty. [...] Tylko w żywym odniesieniu można bezpośrednio poznać istotę człowieka – jego właściwą istotę”<sup>40</sup>. Podobne motywy można odnaleźć również u Rosenzweiga i Ebnera.

Płynię stąd wniosek istotny dla kluczowego problemu niniejszych rozważań: dialogicy pierwszej połowy dwudziestego tak bardzo koncentrują się na poszukiwaniu uniwersalnego modelu człowieczeństwa równoległe z poszukiwaniem dróg od „ja” do Innego, budowaniem mostów między ludźmi oraz badaniem warunków wzajemności i symetrii relacji spotkania, że problem obcego i obcości jako pewnej, względnie trwałej formy egzystencji w ogóle nie ma szansy się pojawić w obrębie tej refleksji; a jeśli już, to co najwyżej jako rodzaj negatywnej przesłanki – coś, co można by określić podobnie jak określamy zło w tak zwanej definicji normatywnej. Mutatis mutandis można by więc powiedzieć: „Obcość to coś, czego powinno nie być”, i niewiele więcej dałoby się dodać. Obcość jawi się w tej optyce jako stan przejściowy, nienaturalny i niepożądany, domagający się zniesienia i zastąpienia przez powszechne braterstwo lub przynajmniej partnerstwo. Bierze się to stąd, że filozofia owa jest w znacznie większym stopniu refleksją normatywną niż deskryptywną: nie tyle interesuje się światem takim, jaki jest, ile postuluje odnalezienie i stworzenie warunków umożliwiających światu, by stał się taki, jaki być powinien, to znaczy, by stał się ziemią zamieszkaną w pokoju i harmonii przez „autentyczną

<sup>39</sup> „Człowiek [...] już od pradziejów zdaje sobie sprawę z tego, że sam dla siebie jest najgodniejszym przedmiotem, ale też wzbrania się ów przedmiot traktować jako całość, czyli zgodnie z jego istotą i znaczeniem. Wprawdzie od czasu do czasu bierze rozbieg i zdaje się dążyć w tym kierunku, zaraz jednak – przytłoczony problematycznością zgłębiania własnej istoty – wycofuje się w milczącej rezygnacji”. B u b e r, dz. cyt., s. 9.

<sup>40</sup> Tamże, s. 130n.

wspólnotę rodu ludzkiego”<sup>41</sup>. Specyficzne doświadczenie kulturowe pokolenia odkrywającego „obcego w sobie” w postaci nieakceptowalnych składników własnej tradycji dziejowej wyposaża zarazem jego przedstawicieli w głęboką i silną wiarę, że każdą obcość da się skutecznie przezwyciężyć: nie tylko we mnie samym, lecz także w innym człowieku, nawet najbardziej egzotycznym i „barbarzyńskim”. Toteż owa wczesna formacja filozofów dialogu koncentruje się nie na poszukiwaniu *modus vivendi* wobec tego, co obce i nieprzyswajalne, lecz na budowaniu podstaw dla nowej, przyszłej wspólnoty. Nie będzie to już wspólnota losu i dziedzictwa czcigodnej tradycji (a jeśli nawet, to tylko pod warunkiem gruntownego przepracowania i przemodelowania samych podstaw owej tradycji), ale nowa, szersza wspólnota, generowana przez wydarzenia autentycznych spotkań i oparta na obudzonej dzięki nim wrażliwości etycznej na drugiego człowieka. Drugi – nawet jeśli wkracza w moje życie jako obcy – nie będzie już ani nieprzejrzytą i nieprzekraczalną granicą dla mojego ego, mojej wolności i mojej aktywności sensotwórczej, ani lustrem bądź ekranem, na który rzutowałbym moje subiektywne projekcje, lecz (w myśl hasła „pozwolić drugiemu być sobą”) zaczyna żyć własnym, autonomicznym życiem, do którego winienem się odnieść z szacunkiem, troską i odpowiedzialnością, oczekując od drugiej strony wzajemności w każdym z tych wymiarów. Scenariuszowi temu towarzyszy nadzieja, iż jeśli dzięki pedagogice budzenia tego typu wrażliwości powstanie i rozwinie się sieć braterskich więzi między podmiotami, wówczas na ich kanwie ugruntuje się nowy typ wspólnoty, bardziej odporny na niebezpieczeństwa konfliktów, wojen i „spotkań w horyzoncie zła”<sup>42</sup>.

## NOWE PERSPEKTYWY MYŚLOWE

Dziś wiemy – znając dalsze dzieje Europy i świata w kolejnych dekadach dwudziestego wieku – że program moralny i społeczny omawianych wyżej myślicieli oraz zgłaszane przez nich postulaty zbudowania nowego typu kultury filozoficznej poniosły fiasko. Duchowe i moralne oblicze cywilizacji Zachodu w kolejnych dekadach minionego stulecia przybrało postać diametralnie różną od tej postulowanej przez filozofię dialogu, a nowoczesny, postępowy, cywilizowany świat (jak z upodobaniem zwykli określać go współcześni) okazał się jeszcze raz całkowicie bezradny i bezbronny wobec inwazji zła na niespotykaną dotąd skalę. Naznaczona doświadczeniem zbrodni wojennych i nasilonego do niewyobrażalnych rozmiarów terroru, filozofia drugiej połowy dwudziestego wieku rozwijała się już innym torem. Niewielu było takich,

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 131.

<sup>42</sup> Zob. J. T i s c h n e r, *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia” 13(1981), s. 85-101.

którzy nie próbowali (przynajmniej we własnym sumieniu) odpowiedzieć na kluczowe pytanie: Jak jest możliwa filozofia po Auschwitz?

Szczególną cechą tej nowej perspektywy myślowej jest większa pokora wobec tego, co niepoznawalne. W antropologii filozoficznej i filozofii społecznej stosunkowo rzadziej pojawiają się aspiracje do ujęć całościowych, uwyrażnia się natomiast tendencja do dywersyfikacji refleksji, która – jak pisał Lyotard – „rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych, także jednostek denotujących, preskryptywnych, opisowych itd., z których każdy niesie z sobą pragmatyczne wartości *sui generis*. Wszyscy żyjemy na skrzyżowaniu wielu z nich”<sup>43</sup>. Barbara Skarga pisze o „całym nurcie”<sup>44</sup>, do którego należą „myśliciele dużej klasy, mający coraz większy wpływ na życie intelektualne”<sup>45</sup>, a których łączy to, że „szukają przyczyn współczesnego upadku, którego szczytem jest dla nich totalitaryzm”<sup>46</sup>. Dochodzą oni do wniosku, iż „kultura europejska zbyt mocno przejęła się ideami jedności i całości”<sup>47</sup>. „Są to rzeczywiście idee niebezpieczne, zarówno w sferze życia społecznego, jak i intelektualnego”<sup>48</sup>, a należy im „przeciwstawić radykalny pluralizm racji i dążeń ludzkich, pluralizm istnień, z których każde jest niezależne i każde jest odpowiedzialne za siebie i inne”<sup>49</sup>. „Pluralizm, a więc poszanowanie drugiego, jest warunkiem dobroci, pokoju, sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich, warunkiem prawdziwie etycznych zachowań”<sup>50</sup>. Jako szczególnie interesujący przykład myśliciela przyjmującego tego rodzaju postawę wskazuje autorka Emmanuela Lévinasa, dość powszechnie uważanego za kontynuatora filozofii dialogu w drugiej połowie wieku dwudziestego. Podążymy za tą sugestią – tym bardziej, że w tego typu refleksji, która własny obszar kompetencji postrzega jako wielorako ograniczony, a poza owymi granicami przeczuwa obecność tego, co tajemnicze, niezgłębialne, niewyraźalne, można się spodziewać odnalezienia ważnych tropów wiodących ku temu, co obce. „Obce” może przybrać formę przedmiotową (na przykład obca planeta jako potencjalny przedmiot eksploracji naukowej) lub podmiotową (obcy człowiek, obca cywilizacja). Tym, co łączy owe formy, jest szczególnie rodzaj transcendencji: niemieszczenie się w przyjętym na użytek nauki, filozofii lub dla potrzeb życia

<sup>43</sup> J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 20.

<sup>44</sup> B. Skarga, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9(226), s. 137.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s. 150.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże.

codziennego porządku deskrypcji i eksplikacji. Przyjrzyjmy się pod tym kątem niektórym propozycjom filozoficznym Lévinasa.

#### LÉVINAS FILOZOFEM OBCEGO?

„Żadna filozofia nie chroni nas przed powrotem barbarzyństwa”<sup>51</sup> – mówił proroczno Lévinas na XVII Światowym Kongresie Filozoficznym w Montrealu. Słowa te zostały wypowiedziane w roku 1983, a więc w czasie, gdy wszystko wskazywało na to, że żadne barbarzyństwo już nam nie grozi, bo świat zmierza ku trwałej stabilizacji i po raz pierwszy w dziejach ma szansę osiągnąć trwały pokój. Nic nie zapowiadało, że na świecie może pojawić się jakiś nowy, globalny konflikt (dopiero w roku 1993 Samuel Huntington opublikuje – opatrując tytuł znakiem zapytania – *The Clash of Civilizations?*<sup>52</sup>). A jednak Lévinas miał rację. Dziś jesteśmy – po raz kolejny – bezradnymi i przerażonymi świadkami jeszcze jednego powrotu barbarzyństwa. Czyżby więc ponownie (który to już raz) historia zmuszała nas do powtórzenia starego pytania: Co zrobiliśmy nie tak, jak należało?

#### LÉVINAS I DOŚWIADCZENIE AGATOLOGICZNE

W roku 1978, kilka lat przed wystąpieniem Lévinasa na Światowym Kongresie Filozoficznym, Józef Tischner mówił podczas Tygodnia Filozoficznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim o doświadczeniu agatologicznym: „Cóż nam odsłania to doświadczenie? Odsłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to: jest coś, czego być nie powinno. [...] Doświadczenie, które staramy się opisać, jest radykalnym doświadczeniem agatologicznym. Doświadczenie to jest zarazem radykalnym doświadczeniem metafizycznym, bo to ono skłania nas do tego, abyśmy stawiali znaki zapytania nad istnieniem, ono uczy rozróżniać pełnię od niepełni, istnienie od istoty, formę od materii, przyczynę od skutku [...] odsłania

<sup>51</sup> E. L é v i n a s, *Filozoficzne określenie idei kultury*, tłum. B. Skarga, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9(226), s. 34.

<sup>52</sup> Zob. S.P. H u n t i n g t o n, *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs” 72(1993) nr 3, s. 22-49. Myśli artykułu zostały rozwinięte w książce *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (Simon & Schuster, New York 1996), a jego przedruk wraz z antologią dziesięciu tekstów polemicznych i odpowiedzią autora ukazał się w *The Clash of Civilizations? The Debate* (WW. Norton & Co., New York 1996).

«negatywną» stronę wszystkiego, co nas otacza. Mówi nam: jest coś, czego być nie powinno, świat jest ułudą świata. Ono również ukazuje nam tragiczność bytu ludzkiego<sup>53</sup>. Wszystko wskazuje na to, że Lévinasowska refleksja nad kulturą, człowiekiem, filozofią i etyką wyrasta z tego właśnie źródłowego doświadczenia. Lévinas w wielu swoich tekstach zdecydowanie przeciwstawiał się Heideggerowskiemu projektowi odnowienia myślenia – projektowi zbudowanemu wokół koncepcji „zapomnienia bycia”. Sam zaś wypracował własną koncepcję radykalnej przebudowy filozofii, której wiodącym motywem – choć niewyartykułowanym w tych dokładnie słowach – jest „zapomnienie dobra”, jakie dotknęło kulturę filozoficzną i praktykę życiową ludzi Zachodu w wieku dwudziestym.

Lévinas, choć swą przygodę z filozofią rozpoczął od fascynacji programem i metodą fenomenologii freiburskiej (zarówno w wersji proponowanej i uprawianej przez Husserla, jak też tej radykalnie przepracowanej i zmodyfikowanej przez Heideggera<sup>54</sup>), nie podążył drogą abstrakcyjnej, idealistycznej filozofii, jak niektórzy spośród uczniów obu wielkich mistrzów. Jego spojrzenie na cel uprawiania filozofii, a może nawet – mówiąc patetycznie – na jej misję i powołanie w świecie współczesnym, zostało trwale ukształtowane przez bardzo szczególnie kontekst historyczny: niepojęte i niedające się uteoretyzować, lecz jak najbardziej rzeczywiste zbiorowe doświadczenie Holokaustu, który dokonał się w realiach społeczno-kulturowych na tyle osobliwych (chciałoby się rzec: nienormalnych), że bez sprzeciwu ze strony całej ludzkości możliwa była efektywna i przerażająco precyzyjna realizacja planu tak – wydawałoby się – sprzecznego z ludzką naturą, jak wojna totalna, masowe ludobójstwo i hekatomba cierpienia milionów ofiar totalitarnych systemów ustrojowych. Musi być coś głęboko nie w porządku ze światem, który godzi się na urzeczywistnienie takiego scenariusza przy aktywnym sprawstwie jednych, rozpaczliwym i zdeterminowanym, lecz daremnym sprzeciwie drugich oraz – co najbardziej poruszające – przy biernym, obojętnym przyzwoleniu ogromnej większości. To doświadczenie, nad którym nie tylko Lévinas nie potrafi przejść do porządku dziennego, ewokuje pytanie: Kim jesteśmy dla siebie nawzajem, skoro potrafimy tak obojętnie i bezdusznie zaakceptować świat, w którym miliony naszych bliźnich zostają pozbawione prawa do istnienia? Dlaczego nie odnajdujemy w sobie egzystencjalnego potwierdzenia jednego z najważniejszych aksjomatów aksjologii Schelera, głoszącego, że „istnienie drugiego człowieka jest wartością pozytywną”<sup>55</sup>? Jedną z możliwych odpowiedzi, nad którą warto

<sup>53</sup> T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, s. 490.

<sup>54</sup> Por. K. M i c h a l s k i, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 22-48, (rozdz. 1.6, „Heideggerowski program fenomenologii”).

<sup>55</sup> M. S c h e l e r, *Miłość i poznanie*, tłum. M.M. Baranowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 28(2000) nr 3, s. 180. Por. M. W ę d z i ń s k a, *Człowiek na drodze do wartości. Myśl etyczna Maxa Schelera – implikacje pedagogiczne*, „Przegląd Pedagogiczny” 2013, nr 1, s. 41.

się zatrzymać, brzmi: Być może wcale nie jesteśmy jedną, wielką rodziną, czasami nieco zagubioną, lecz ostatecznie zmierzającą ku przywróceniu pierwotnej, wciąż potencjalnie w nas trwającej jedności. Być może jesteśmy sobie nawzajem głęboko obcy, a obcość ta – nieredukowalna i nieusuwalna – powoduje, że naturalny dla *conditio humana* jest stan egoistycznego odseparowania od innych.

#### INACZEJ NIŻ FILOZOFOWAĆ

Nie miejsce tu, by poddawać analizie całą bogatą twórczość Lévinasa. Istnieje jednak tekst zawierający rozważania bardzo bliskie temu, czego szukamy. Jest nim esej *Ideologia i idealizm*<sup>56</sup>, otwierający tom *O Bogu, który nawiedza myśl*, którego kontynuację i rozwinięcie niektórych podjętych w nim wątków stanowi właśnie tekst referatu wygłoszonego przez Lévinasa na XVII Światowym Kongresie Filozoficznym w Montrealu w sierpniu 1983 roku<sup>57</sup>. Kilka myśli z tych dwóch opracowań oraz wynikające z nich wnioski zostaną przedstawione poniżej.

Pierwszy tekst rozpoczyna się od konstatacji, że w czasach, w których żyjemy, „moralność, rozumiana jako zbiór reguł postępowania opartych na uniwersalności maksym lub na hierarchicznym systemie wartości”<sup>58</sup> i zakładająca rozumność swoich podmiotów, poniosła klęskę. W określonych warunkach społeczno-kulturowych okazała się bowiem nieludzka: chroniąc wartości (postrzegane jako należące do dziedziny Logosu<sup>59</sup>), zapomniała o człowieku (i jego Ethosie). Nie będziemy tu przytaczać szczegółowych analiz i uzasadnień, opartych na krytyce dehumanizujących przejawów współczesnej kultury; warto przyjrzeć się, jaka propozycja przemiany wyrasta z owej krytyki. Sens tej przemiany – pisze autor – „staje się jasny [...] w rosnącej nędzy moralnej ery przemysłowej”<sup>60</sup>. „Sens, który znaczy w jęku lub krzyku, obwieszczającym skandal, na który Rozum – zdolny do odkrywania porządku w świecie [...] – pozostałby bez tego krzyku niewrażliwy”<sup>61</sup>. Dalej następuje teza – sfor-

<sup>56</sup> Zob. L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, w: tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 47-61. Oryginał francuski ukazał się w roku 1982 (zob. t e n ż e, *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris 1982).

<sup>57</sup> Zob. t e n ż e, *Filozoficzne określenie idei kultury*.

<sup>58</sup> T e n ż e, *Ideologia i idealizm*, s. 47.

<sup>59</sup> Por. tamże.

<sup>60</sup> Tamże, s. 48.

<sup>61</sup> Tamże. W przypisie Lévinas dodaje: „Tak jak potępienie retoryki przez Platona zakłada moralny skandal, jakim było skazanie Sokratesa” (tamże, przyp. 2). Dla obytego z historią filozofii czytelnika jest jasne, że autor zawarł tu także aluzję do „skandalu filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego”, o którym pisał Kant w *Krytyce czystego rozumu* (I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, B XXXIX, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Kęty–Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 46).

mułowana z typowym dla Lévinasa bezkompromisowym radykalizmem – że skoro filozofia (jako źródło racjonalnych uzasadnień dla naszych wyborów etycznych) zawiodła, to należy zakwestionować filozofię: „Siła zerwania, jakiego dokonuje etyka, wynika nie ze zwykłego lekceważenia rozumu, lecz stąd, że kwestionuje się tu samo filozofowanie – w taki sposób, że ta odmowa filozofii nie może na powrót stać się filozofią”<sup>62</sup>.

Natychmiast musimy więc zapytać: Jeśli nie filozofia, to co? W tym miejscu pojawia się motyw znany już z wcześniejszych pism Lévinasa, między innymi z *Inaczej niż być lub poza istotą*<sup>63</sup>: motyw bezinteresowności. Nie chodzi jednak o zwykły, słownikowy sens tego słowa. Lévinas, odsyłając do etymologii, prowadzi nas ku głębszym warstwom sensu: francuskie słowo „*désintéressement*”, pisane z łącznikami jako „*des-inter-esse-ment*”, skierowuje naszą myśl ku idei „wydobycia się spośród bytów”. Małgorzata Kowalska, tłumaczka wielu tekstów Lévinasa na język polski, wyjaśnia: „Słowo «*désintéressement*» – «bezinteresowność» Lévinas zapisuje często jako *des-inter-esse-ment*, by wydobyć występujący w nim składnik *esse* – bycie, obecny też w «*essence*» – «istota». [...] *Inter-esse-owność* to, wedle tej etymologii, tyle co trwanie w byciu, zaś *bez-inter-esse-owność* – wychodzenie poza bycie”<sup>64</sup>. Dodajmy jeszcze – za samym Lévinasem – że jest to wychodzenie nie tylko poza bycie, lecz równocześnie poza istotę. Myśliciel pisze bowiem o możliwości pojawienia się „transcendencji poza istotą (*l’au-delà de l’essence*)”<sup>65</sup>, którą określa jako „idealistyczną *bez-inter-esse-owność* w mocnym sensie słowa, to znaczy zawieszenie istoty”<sup>66</sup>.

Jesteśmy więc – w jakimś sensie – rzeczywiście „poza filozofią”, jeśli filozofię rozumiemy nie tyle jako tę czy inną technikę myślenia (jak proponował Heidegger), lecz jako konstytutywny dla całej kultury śródziemnomorskiej sposób konstruowania całego systemu intencjonalnych odniesień świadomości do tego wszystkiego, co zwykliśmy nazywać „bytem” lub „rzeczywistością”. Praca, którą – zdaniem francuskiego myśliciela – winniśmy wykonać, aby ocalić moralny wymiar egzystencji, ma polegać na zdystansowaniu się wobec najgłębszych fundamentów całej europejskiej kultury: na wyrzeczeniu się głęboko w nas zakorzenionych, i to od wielu pokoleń, nawyków myślowych opierania wszystkich racjonalnych operacji rozumu na nigdy dotąd niekwestionowanych<sup>67</sup>

<sup>62</sup> L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 48.

<sup>63</sup> Zob. t e n ż e, *Inaczej niż być lub poza istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, (zob. zwł. rozdz. 1, „Istota i bezinteresowność”, s. 11-40).

<sup>64</sup> T e n ż e, *Ideologia i idealizm*, s. 56 (przypis tłumaczki).

<sup>65</sup> Tamże, s. 56.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Z wyjątkiem nielicznych, skrajnych i marginalnych koncepcji filozoficznych, silących się na oryginalność kosztem zdrowego rozsądku.

aksjomatach „powszechnego ludzkiego rozumu”, jak by je nazwał Kant. Istnieje pewne quantum pojęć filozoficznych oraz fundamentalnych reguł myślenia, które służą nam do zdobycia podstawowej orientacji w otaczającej nas rzeczywistości i które – choć bywają różnie rozumiane – składają się na rdzeń wspólnego dorobku intelektualnego Zachodu. Są one tak zakorzenione w myśleniu, że skłonni jesteśmy uważać je za nierozzerwalnie związane z samą rzeczywistością, z samym bytem. Ten specyficzny fenomen ludzkiego odniesienia do ontycznych podstaw egzystencji następująco opisał José Ortega y Gasset: „Nie ma ludzkiego życia, którego nie tworzyłyby pewne podstawowe przeświadczenia i które – by tak rzec – nie wznosiłoby się na nich. [...] idee, które naprawdę są «przeświadczeniami», tworzą fundament naszego życia [...]. Wystarczy powiedzieć, że nie są to idee, które mamy, lecz idee, którymi jesteśmy. Co więcej – właśnie dlatego, że są one najbardziej radykalnymi wierzeniami, nie odróżniamy ich od rzeczywistości jako takiej – są naszym światem i naszym bytem”<sup>68</sup>. W tym więc sensie (inaczej byłoby to niezrozumiałe lub wręcz szalone) głosi Lévinas „konieczność oderwania się od bytu, by stanąć jako podmiot na ziemi absolutnej lub utopijnej, na terenie umożliwiającym bezinteresowność”<sup>69</sup>, by poprzez to „zerwanie ontologiczne”<sup>70</sup> mógł „wydarzyć się jakby wyłom (*un déboîtement*), decydujący o podmiotowości lub człowieczeństwie podmiotu”<sup>71</sup>.

#### SENS I CEL „ZERWANIA ONTOLOGICZNEGO”

„Zerwanie ontologiczne” nie ma być skrajnie ascetycznym oderwaniem się od wszystkiego, co wypełnia przestrzeń fizyczną wokół nas – taki czyn byłby równoznaczny z samobójstwem, nie można bowiem żyć bez nieustannej wymiany materii, energii oraz informacji między naszym ciałem i umysłem a otoczeniem. Tym, o co chodzi Lévinasowi, jest *des-inter-esse-ment* jako wyjście poza porządek ontologii jako topografii bytu. Sięgając po jeszcze jeden paraetymologizm z omawianego tekstu, możemy mówić o „nie-umiejscowieniu w bycie”<sup>72</sup>. Po wyjaśnieniu trzeba się ponownie zwrócić do Małgorzaty Kowalskiej: „Francuski termin «*non-lieu*», dosłownie «nie-(mający) miejsca», jest przede wszystkim terminem prawniczym, odpowiednikiem polskiego «umorzenia». Przez ekstensję może znaczyć – i taka jest intencja Lévinasa –

<sup>68</sup> J. Ortega y Gasset, *Idee i przeświadczenia*, tłum. E. Burska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, tłum. E. Burska i in., wybór S. Cichowicz, Spacja, Warszawa 1992, s. 213n.

<sup>69</sup> L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 51.

<sup>70</sup> Tamże, s. 54.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Tamże.



nie-mieszczenie się w przyjętym porządku, wykraczanie poza ten porządek<sup>73</sup>. Czemu jednak ma służyć to radykalne zerwanie? Francuski filozof widzi w nim jedyną szansę (choć bynajmniej nie pewność; raczej mamy tu do czynienia z rodzajem hazardu, nieco przypominającego logikę zakładu Pascala) na dojście do głosu spontanicznej, ludzkiej życzliwości i – biblijnie rozumianej – miłości bliźniego. Dlaczego? Bo tylko wtedy, gdy wyzwolimy się z formalistycznej dyscypliny stereotypowo uporządkowanego myślenia, możemy stać się wrażliwi na pierwotne etyczne wyzwanie płynące z Twarzy drugiego człowieka.

Lévinas ukazuje w kolejnych odsłonach tekstu, że ów podstawowy zrab „topografii bytu” charakterystyczny dla naszej cywilizacji reprodukuje się i rozwija we wszystkich uprawianych przez nas praktykach dyskursywnych: w nauce, filozofii, religii, ideologii, a także etyce – dopóki rozumiemy ją (jak wyjaśnia Tischner) jako „technikę życia”<sup>74</sup>, a nie jako „sztukę celnych odsłoneń”<sup>75</sup>. Sytuacja ta stwarza swoisty (choć złudny) komfort moralny i intelektualny, ponieważ pozwala na algorytmizację procesów decyzyjnych w każdym obszarze życia, włącznie ze sferą moralną. Ostateczną instancją rozstrzygającą o naszych wyborach staje się bowiem wiedza, uporządkowana w postaci teorii lub zbioru przeświadczeń, a wzorca systemu relacji między wiedzą a praktyką życiową dostarcza technika. Lévinas pisze: „Wszystkie warunki racjonalności mieszczą się [...] po stronie samej wiedzy i wynikającej zeń działalności technicznej”<sup>76</sup>. Dzieje się tak również wówczas, gdy staję twarzą w twarz z innym człowiekiem, lub też – tym bardziej – gdy mam nad nim władzę i mogę zdecydować o jego dalszym losie. Zamiast wejść w relację etyczną, by „otworzyć oczy na widzenie” bliźniego w jego prawdzie i w jego godności osoby, sięgam po wzorce racjonalności technicznej. Rezultat jest taki, że człowiek i jego los staje się jedną ze zmiennych w rozwiązywanym przeze mnie równaniu, a z logiki systemu, z którego wyprowadzam technikę

<sup>73</sup> Tamże, s. 50 (przypis tłumaczkii).

<sup>74</sup> „Nasz dzisiejszy świat stracił metafizyczne wymiary. Ich miejsce zajęły kategorie techniczne – polityczne, ekonomiczne. Nawet etyka staje się powoli zwykłą «techniką życia», a religia rodzajem «ekonomii» zajmującej się «zbawianiem człowieka»”. J. T i s c h n e r, *Nieszczęsny dar wolności*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1993, s. 18.

<sup>75</sup> T e n ż e, *Sztuka etyki*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, s. 373. Autor rozwija tę myśl następująco: „Stoimy dziś wobec ważnej decyzji: czy wzorem dla naszego myślenia etycznego ma być technika, czy też trzeba nam gdzieś indziej szukać źródeł inspiracji? [...] myślenie techniczne odrywa nasz ethos od doświadczenia drugiego człowieka, stępią naszą wrażliwość na świat wartości etycznych, nie potrafi postawić sensownie zagadnienia autentyczności [...]. Etyka jako wiedza ma być wiedzą o sztuce tworzenia. Niełatwo jest mówić o sztuce tworzenia. [...] Jakież więc język byłby najbliższy etyce? Wydaje się, że język odsłaniający. Odsłonić znaczy: coś opisać i komuś otworzyć oczy na widzenie [...]. Etyka jako wiedza o sztuce tworzenia dobra sama musi stać się sztuką celnych odsłoneń” (tamże, s. 372n.).

<sup>76</sup> L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 51.

budowania rozwiązania, może wynikać na przykład konkluzja następująca: „Lepiej jest dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, niżby miał zginać cały naród” (J 11,50). Przed tego rodzaju uprzedmiotowieniem i instrumentalizacją drugiego nie uchroni mnie etyka, dopóki ona także mieści się w schemacie technicznej racjonalności. Rozpatrzmy dla przykładu etykę imperatywu kategorycznego. Gdy – za Kantem – stawiam w określonej sytuacji pytanie, co powinienem zrobić, logika imperatywu każe mi zbudować obiektywnie słuszną maksymę postępowania, której kształt wynika z apriorycznych zasad praktycznego rozumu, a nie z poczucia odpowiedzialności za drugiego, które budzi we mnie bliskość jego Twarzy<sup>77</sup>. Dlatego właśnie, że każda próba otwarcia się na potrzeby i pragnienia drugiego człowieka prowadzi do usytuowania go w jakimś racjonalnie wskazanym miejscu teorii – jako bytu pośród bytów, które razem wzięte tworzą zamkniętą całość, podporządkowaną apriorycznym zasadom – jedyną możliwością wyrwania się z tego zakłętą kręgu, jaką dostrzega Lévinas, jest gest zdecydowanego zwrócenia się ku drugiemu, będący zarazem zdecydowanym wykroczeniem poza porządek „inter-esse-owności”. Lévinas powołuje się na Hegla, który pisał: „Coś staje się czymś Innym, ale to Inne samo jest pewnym Czymś, a zatem również staje się czymś Innym i tak dalej w nieskończoność. Nieskończoność ta jest złą albo negatywną nieskończonością, jako że nie jest niczym innym niż negacją tego, co skończone”<sup>78</sup>, i komentuje: „Wciąż [...] to samo bez prawdziwej inności. [...] Wszystkie te ruchy nie odsłaniają żadnego zewnątrz. Cóż za immanencja!”<sup>79</sup>.

\*

Radykalna krytyka Lévinasa kieruje się przeciw cechom postępu cywilizacyjnego prowadzącym do dehumanizacji, nędzy moralnej i ślepoty na cierpienia tych, których nadrzędna logika wielkich idei skazuje na alienację, odrzucenie i marginalizację, w skrajnych przypadkach odmawiając im prawa do istnienia. Jedynym, co współczesna cywilizacja ma do zaproponowania, jest system wartości zastępczych propagowanych przez ideologię konsumpcjonizmu. Nabywanie rzeczy i zwiększanie stanu posiadania nie zaspokoï jednak głodu wartości ani pragnienia bliskości; może je co najwyżej na jakiś czas zagłuszyć – lecz jest to raczej oszustwo, niż rozwiązanie. Emmanuel Lévi-

---

<sup>77</sup> Por. t e n ż e, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 54.

<sup>78</sup> G.W.F. H e g e l, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 152. Cyt. za: Lévinas, *Ideologia i idealizm*, s. 54.

<sup>79</sup> L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 54.

nas proponuje strategię „zranionego uzdrowiciela”<sup>80</sup>, gdy od podmiotu czynów moralnych wymaga „bezinteresowności”, czyli także pewnej formy autoalienacji: wyjścia poza porządek scjentystyczno-technicznej racjonalności, powodującej, że „myśl współczesna porusza się [...] w bycie pozbawionym ludzkich śladów, w którym podmiotowość utraciła swoje miejsce”<sup>81</sup>, i odnalezienia się w „nie-miejscu”, a tym samym odzyskania zarówno swojej autentycznej (a nie tylko zadekretowanej mocą teoretycznej retoryki) podmiotowości, jak też utraconej wrażliwości na apel etyczny ze strony Twarzy drugiego. Strategia ta, choć niewyobrażalnie trudna – wielu komentatorów zarzuca jej utopijność<sup>82</sup> – jest jednak również ważką odpowiedzią na problem obcości. Poczucie obcości w ramach społeczności funkcjonującej w opisany wyżej sposób, nazwany przez Lévinasa „kulturą immanencji”<sup>83</sup>, przybrać może jedną z dwóch postaci. Drugi człowiek jawi mi się jako obcy albo wówczas, gdy dostrzegam w nim wyłącznie nosiciela określonych cech typologicznych, pozwalających mi zakwalifikować go do takiej czy innej klasy w ramach przyjętej przeze mnie „ontologii społecznej” (brak wtedy warunków możliwości nawiązania się między nami bliskości, która mogłaby przerodzić się we wspólnotę), albo wówczas, gdy widzę w nim „innego”, czyli „odmieńca”, kogoś, kto nie spełnia kryteriów przynależności do żadnej ze znanych mi kategorii, jawi mi się zatem jako istota „nie z tego świata”. Oba te przypadki są „nieuleczalne” za pomocą środków, które oferuje kultura immanencji. Jednak przekroczenie owych barier obcości wydaje się możliwe wówczas, gdy ten, kto wychodzi naprzeciw, sam opuści bezpieczne schronienie utartych schematów myślowych i podobnie jak biblijny Abraham, przywoływany przez Lévinasa jako przykład otwartości na zew transcendencji, wyruszy w nieznanne.

Inspiracje, płynące z przywołanych wyżej rozważań, mogą być cenne również dla nas, zamieszkujących świat w niewielkim stopniu podobny do tego, który znał, opisywał i analizował Lévinas. Niektóre elementy jego analiz pozostają jednak aktualne – może nawet dziś są jeszcze bardziej aktualne, niż były w jego czasach. Wprawdzie zmienił się dość zasadniczo nasz sposób postrzegania świata pod względem stopnia determinacji w poszukiwaniu teoretycznych zasad i praktycznych przejawów uniwersalnej jedności: pluralizm postaw i poglądów, przedstawiany w latach osiemdziesiątych przez Barbarę Skargę jako na wpół utopijny postulat i cel przyszłych dążeń<sup>84</sup>, jest dziś dla nas czymś codziennym, naturalnym i oczywistym. Nie jest to jednak dokładnie ten

<sup>80</sup> Zob. H.J.M. N o u w e n, *Zraniony uzdrowiciel: kapłan we współczesnym świecie*, tłum. J. Grzegorzczak, J. Grzegorzczak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994.

<sup>81</sup> L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 52.

<sup>82</sup> „Postulaty Lévinasa są utopijne. Zdaje on sobie zresztą z tego sprawę”. S k a r g a, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, s. 150.

<sup>83</sup> L é v i n a s, *Filozoficzne określenie idei kultury*, s. 28.

<sup>84</sup> Por. S k a r g a, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, s. 150.

„świadomy swych źródeł pluralizm, który nakazuje w każdym człowieku uznawać w pełni jego niezależność, godność i pełne prawo do sprawiedliwości”<sup>85</sup> i który „może się stać orężem przeciwko totalitarystycznym tendencjom”<sup>86</sup>, lecz pluralizm polegający na współobecności w tej samej przestrzeni publicznej (obejmującej na przykład populację obywateli tego czy innego państwa bądź nadrzędnej struktury łączącej wiele państw) licznych grup, tworzących partykularne wspólnoty przekonań i interesów a odnoszących się do siebie nawzajem w sposób daleki od ideału. W takim „pluralistycznie podzielonym” społeczeństwie występują nie tyle silne tendencje nie tyle totalitarystyczne, jak przed paroma dziesiątkami lat, ile dążenie do utrwalenia, a nawet pogłębienia podziałów między ludźmi, którzy mogliby być sobie bliscy, życzliwi i oddani. W czasach, gdy ważyły się losy muru berlińskiego, krążyła anegdota o rozmowie przywódców obu istniejących wówczas państw niemieckich, w której Helmut Kohl pytał Ericha Honeckera, dlaczego tak mu zależy na tym, by jego siostra była dlań cudzoziemką (przywódca NRD i jego siostra mieszkali po przeciwnych stronach dzielącej Niemcy granicy). Dziś w poprzek więzów rodzinnych, przyjacielskich, zawodowych i towarzyskich biegną już nie granice państwowe (choć z różnych względów bywa i tak), lecz równie lub bardziej nieprzekraczalne bariery niezrozumienia, obcości, a często nawet wrogości i pogardy. Mechanizmem ich powstawania jest ta sama kultura immanencji – skurczona jednak do grup wyznawców jakiejś, coraz rzadziej opartej na racjonalnych podstawach ideologii. Nakazuje ona uznawać wyłącznie te przekonania i postawy, które mieszczą się w ściśle reglamentowanym porządku uzasadnień, a wszystko, co poza ów porządek wykracza, jawi się jako obce i nieprzyjemne. Narzędziem wznoszenia i umacniania tych barier jest język – głęboka prawda zawiera się w słowach Tischnera, iż „trzeba dobrze wybrać język, bo nie każdy język nadaje się dla etyki”<sup>87</sup>. Ci, którzy korzystają z przekazów medialnych (w radiu, telewizji czy Internecie), są dziś na co dzień zanurzeni w nieustannie płynącym strumieniu komunikacji operującej językiem konfrontacji, pogardy i wykluczenia. Bardzo łatwo stać się obcym w świecie opisywanym za pomocą takiego języka. O wiele trudniej przezwyciężyć poczucie obcości i zbliżyć się do siebie ponad sztucznie wykreowanymi podziałami. Może więc warto pomyśleć o Lévinasowskim „zerwaniu” – może nie aż ontologicznym, lecz przynajmniej lingwistycznym – i podjąć wysiłek dokonania „wyłomu” w owej wszechobecnej strategii porządkowania przez wykluczanie tych, którzy myślą, mówią i czynią inaczej niż „nasi”.

<sup>85</sup> Tamże, s. 151.

<sup>86</sup> Tamże.

<sup>87</sup> T i s c h n e r, *Sztuka etyki*, s. 373.