

MIEJSCA I ŚCIEŻKI OBCEGO - PERSPEKTYWA FENOMENOLOGICZNA

BERNHARD WALDENFELS

Wraz z pytaniem o Obcość otwiera się ogromne pole, które już od dłuższego czasu stanowi przedmiot badań fenomenologicznych. Poszukiwana obcość nie stanowi specjalnego problemu, to raczej Obcy jest ogólnie przyjętym fenomenem, który rozpanoszył się po wszelkich zakamarkach doświadczenia. Język niemiecki oferuje wybitnie bogaty wybór wariantów obcości [derywatów rdzenia *fremd*, czyli obcy – przyp. tłum.] – od *Fremderfahrung* [doświadczenie obcego], *Fremdwort* [obcego słowa], *Fremdsprache* [języka obcego], przez *Fremdlich* [obce ja], obce ciało [zarówno *Eigenleib*, jak i *Eigenkörper*], aż po obcość [*Fremde*], wrażenie obcości [*Fremdeln*], zdziwienie obcością [*Befremden*] i wyobcowanie [*Entfremdung*]. Istnieją jednak trzy aspekty, na które należy zwrócić szczególną uwagę, by owa obcość nie wymknęła się spod kontroli i nie rozmięła na drobne.

1. Musimy dokonywać rozróżnienia obcości relatywnej i radykalnej. Relatywnie obce jest to, czego jeszcze nie znamy lub poznać nie możemy, co jednak przy odpowiedniej dozie starań daje się oswoić. Taki stan rzeczy można nazwać relatywną dostępnością. Radykalna obcość sięga natomiast, jak sugeruje samo słowo, aż do korzeni, należy do danej rzeczy „samej w sobie”. Okazuje się więc nieredukowalna, nie daje się jej bowiem ani wyprowadzić z własnej swojości, ani zintegrować ze wspólną całością. Obcość objawia się nam w formie doświadczenia czegoś *jako obcego*, na długo zanim zostanie poddana teoretycznym ramom czy praktycznym ustaleniom.

2. Obcość nie oznacza deficytu, który można by zniwelować za pomocą wzmoczonych studiów czy aktów dobrej woli. Każda forma oswojenia czy uznania byłaby spóźniona. Obcość manifestuje się w zmiennej formie *uniku*, *nieobecności*, *dystansu*. Obcość jest wówczas, gdy jej nie ma, gdy unika naszego bezpośredniego dostępu, obce jest nawet

spojrzenie, na które jesteśmy wystawieni. Obcość uwidacznia się w afektach, takich jak zdziwienie, przerażenie czy niepokój, które na chwilę wybijają nas z rytmu rutyny.

3. Obcość zaczyna się w *Swojści*, jest fenomenem kontrastowym, niczym ciemność wobec jasności. Napotyamy ją w swoim ciele, języku, swoim domu, swoim kraju i swojej kulturze. Jako nieswoje zagnieżdża się w tym, co swoje, własne, zaufane. Obcość jest znana od wieków i tylko wraz z niedawną pluralizacją rozsądku i decentralizacją podmiotu nagle zyskała na znaczeniu¹.

1. Koronni świadkowie obcości

W celu lepszego przybliżenia motywu obcości najpierw odniosę się do znanych figur, z których każda na swój szczególny sposób doświadcza obcości. Fakt, że wszystkie one pochodzą z regionu Europy Środkowej, który w czasach cesarstwa austriackiego odznaczał się wyjątkowo chaotycznym labiryntem granic, nie jest przypadkowy. W pierwszym rzędzie przywołam Edmunda Husserla, założyciela nowej fenomenologii, którego rodzinny dom stoi na dawnych Morawach, będących dziś częścią Republiki Czeskiej. Filozof ten szczególnie doceniał doświadczenie obcości. Ubierał je w paradoksalną formę „dostępności pierwotnie niedostępnego”², to znaczy dystansu, który nie jest jedynie przejściowy, lecz jest częścią istoty rzeczy niczym jej własny cień. Oryginalne doświadczenie obcości przynosi rozpoznanie, że nasz świat życia od początku dzieli się na „swoj świat” i „obcy świat”. Udomowienie i wyobcowanie są niczym dwie strony tego samego medalu. Kolejny niech będzie Emmanuel Lévinas, żydowsko-francuski filozof, który wyemigrował wcześniej z Litwy do Francji, by później w cieniu Holokaustu, który zgładził większość jego rodziny, rozwijać koncepcję etyki Innego. Etyka ta naznaczona jest nieubłaganą ambicją przemawiającą z ludzkiej twarzy oraz gościnnością, z którą podejmuje się Innego we własnym domu³. W związku z tym chciałbym teraz na scenę zaprosić Zygmunta Freuda, również urodzonego na Morawach. W nieświadomości tkwi szczególna forma obcości. Obcość zaczyna się „w swoim własnym domu”, w „wewnętrznej zagranicy”, jako to, co niesamowite [*unheimlich*] w naszej własnej historii, które „jest rodzajem tego, co budzi trwogę, a to zaś sprowadza się do tego, co od dawna znane, znajome”⁴. Na koniec niech będzie wspomniany Joseph Roth, który swoim *Marszem Radetzky’ego* stworzył łabędzi śpiew obcości w wielonarodowej monarchii habsburskiej, by z odległej Galicji, poprzez Wiedeń, przenieść go aż do dalekiego azylu emigranta przy paryskiej Rue de Tournon. Nieprzypadkowo wszyscy wymienieni przynależą do żydowskiego świata, którego członkowie, przez setki lat pozostając na przymusowej emigracji wewnętrznej obcości, przepędzani byli w obcość zewnętrzną. Ten, kogo spycha się na margines społeczeństwa, niemal koniecznie rozwinąć musi wyostrzony zmysł obcości. Przytoczone przykłady, które należałoby uzupełnić jeszcze o takie nazwiska, jak Georg Simmel, Martin Buber, Franz

¹ W kwestii głównych założeń fenomenologii Obcego zob. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990; *Topografia obcego*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2002; *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2009, oraz *The Question of the Other*, Hongkong / New York 2007.

² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przekł. A. Wajs, Warszawa 1982.

³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

⁴ Z. Freud, *Niesamowite*, [w:] idem, *Pisma psychologiczne*, przekł. R. Reszke, t. 3, cz. 11, Warszawa 1997, s. 236.

Rosenzweig, Alfred Schütz oraz Walter Benjamin, czy dawną szkołę frankfurcką, świadczą o gotowości do autoretrospekcji i samowyobcowania, które to cechy należą do dobrych tradycji europejskich. A jednak mogłaby się owa gotowość na swój sposób znaleźć w każdej kulturze, która, zamiast spoczywać na laurach, potrafi krytycznie myśleć o samej sobie.

Poniższe przemyślenia będą ukierunkowane na cztery pojęcia kluczowe: „pomiędzy”, „przeplatanie”, „migracja”, „globalizacja”, ze szczególnym naciskiem na wędrowni obcego, który jest u siebie zarówno tu, jak i gdzieś indziej i zawsze porusza się w progu, pomiędzy wnętrzem a zewnątrz. Poprzez swoje specyficzne miejsca i kierunki obcość objawia się jako motyw przewodni tych wszystkich złożonych migracji, których symptomy napotykamy w kwestiach codziennych, historycznych, geograficznych i instytucjonalnych i które obecnie wdzierają się do Europy pod postacią niewyobrażalnie wielkiego napływu uchodźców⁵.

2. Sfera pomiędzy

W interkulturowości zawiera się obcość w swoim szczególnym wymiarze – obcości grupowej. Kto mówi o interkulturowości, mówi o sferze pomiędzy. Owo pomiędzy, które się tutaj pojawia, sprzeciwia się *monokulturalności*, to jest tezie o jednej wielkiej kulturze, która obejmuje wszystkie inne kultury lub spycha je na margines jako nieistotne. Taka kultura prowadzi do centralizacji, ale kto będzie stał w centrum? My, nasz własny etos, nasza własna nacja. Herder, urodzony w Morągu, mimo że starał się tworzenie narodów przekuć w tworzenie ludzkości, tak o tym pisał: „[...] w centrum każdego narodu znajduje się poczucie szczęścia, tak jak w centrum każdej kuli znajduje się jej punkt ciężkości”⁶.

Jeśli pozostajemy przy własnym „my”, jak to się tradycyjnie ukształtowało, wówczas mówimy o *etnocentryzmie*. Obcość usuwa się na peryferie.

Szczególnie wyrafinowany wariant tworzy eurocentryzm. Pod jego postacią Europa przesuwana się w stronę centrum, ale nie jako rasistowski twór, jak chciałaby ideologia biologistyczna, ani jako obszar kultury, który pozwala na wolną kolektywną miłość własną i samozwrotność [wsobność], lecz przesuwana się do środka raczej jako ostoja rozsądku, prawdziwej religii, moralnego postępu, światowej rewolucji i światowego handlu. „Mówią Bóg, a mają na myśli perkal”, wyłożyliwał się niegdyś Fontane. Stąd bierze się ów mroczny ślad, który zostawiła historia Europy, odpierając barbarzyńców, pogan, Hunów, Turków i Cyganów i biorąc w niewolę całe nacje. Kiedy centryczne roszczenie pojawia się również gdzie indziej i w innych szatach, choćby pod postacią japonocentryzmu czy „rzeszy środka”, to sytuacja się tylko pogarsza.

Owo pomiędzy przeciwstawia się jednak także prostej *multikulturowości*. Pod tym pojęciem rozumiem nie tyle poczucie wielości kultur, ile niwelujący punkt widzenia, który prowadzi do tego, że własna kultura plasuje się pośrodku innych jako dowolna. Taka perspektywa nie jest całkowicie błędna, ale oferuje jedynie połowę prawdy. Podobnie jak język ojczysty oznacza dla każdego z nas prążyk, tak własna ojczyzna staje się praojczyzną. Nie oznacza to, że język ojczysty i ojczyzna znajdują się na samotnych szczytach, a raczej, że chodzi o *język inicjacji* oraz *miejsce inicjacji*, których jako niezbywalnego punktu wyjścia tak samo się nie wybiera jak własnej twarzy czy ciała. Nie wyklucza to faktu, że język ojczysty objawia się jako własny tylko w kontraście wobec innych języków. Zarówno własny i obcy język, jak i własna czy obca kultura wywodzą się z różnicy, która przeciwstawia się prymatowi i własnego, i obcego. Preferencja, która pozwala na skutek różnienia się od Innego uwydatnić się Własnemu jako miejscu zróżnicowania, nie poprzedza samej różnicy; to, co ją poprzedza, to niejasna indyferencja⁷.

Pomiędzy, które nie daje się zredukować ani do jedności, ani do wielości, nie jest rozumiane jako przestrzeń pomiędzy, jak gdyby było coś pomiędzy, czego nie da się zaliczyć ani do przestrzeni neutralnej, ani do drugiej strony. O wiele bardziej oznacza to sferę pomiędzy, z której wyłaniają się jedność i jednostki w całej swojej pojedynczości. Wyjaśnić można to zarówno na przykładzie interkulturowym, jak i interdyscyplinarnym. Japoński psychiatra Bin Kimura łączy koncepcję Pomiędzy,

⁵ Niniejszy tekst ukazał się w rozbudowanej formie pod tytułem *Fremderfahrung, Fremdbilder, Fremdworte. Phänomenologische Perspektiven der Interkulturalität*, [w:] A. Hirsch, R. Kurt (red.), *Interkultur – Jugendkultur*, Wiesbaden 2010, a uprzednio w języku angielsku [w:] M. i O. Handelsman (red.), *La Globalización y sus espejismos / Globalization and its Apparitions*, Quito 2009.

⁶ J.G. Herder, *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main 1967, s. 44 i n.

⁷ Por. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994, s. 202–210.

którą u Martina Bubera uważa za zbyt ograniczoną do interpersonalnego stosunku Ja i Ty, z dalekowschodnim motywem *ki*. Słowo to, które wywodzi się z chińskiego *chi*, ma wiele znaczeń: powietrze, wiatr, oddech, duch, nastrój, ale również społeczna atmosfera, wewnątrz której dane ja zyskuje własną postać, jak też przyjmuje cechy patologiczne. Należy przy tym zwrócić uwagę na kontekstowość języka japońskiego, który w zależności od sytuacji, rangi lub płci rozmówcy przyjmuje różne formy Ja. Można sobie zatem wyobrazić interkulturowy dialog o następującym przebiegu:

„Kartezjusz: Cogito ergo sum.

Na co odpowiada Japonka lub Japończyk:

«Które Ja myśli i gdzie?»”.

Można by położyć rozmówcy jeszcze bardziej skomplikować, gdyby pozwolić Kartezjuszowi z łaciny przejść na język francuski i w ten sposób stworzyć przestrzeń dla wewnątrz europejskich idiolektów, tworzących wewnątrz kulturową wielojęzyczność. W każdym wypadku dochodzi do wymiany doświadczeń. Taka rozmowa pozwala porównać różne sposoby widzenia, które się krzyżują, nie zbiegając jednak w jednym wspólnym punkcie widzenia. To, co wydarza się pomiędzy pojedynczymi osobami, odpowiada w uproszczonej formie temu, co dzieje się między przedstawicielami różnych kultur.

Pierwszy wniosek brzmi więc następująco: pomiędzy nami dokonuje się coś, czego każdy z nas osobno by nie dokonał i czego powstanie nie jest sterowane przez żadne osoby trzecie.

3. Przeplatanie się Własnego i Obcego

Kiedy pytamy o związek Własnego z Obcym, pomocna okazuje się figura *przeplatania*. W swojej pracy *Spoleczeństwo jednostek*⁸, w której rozprawia się z nowożytnym kartezjanizmem, socjolog Norbert Elias, urodzony we Wrocławiu, opisuje społeczne sieci w sposób następujący: „W takiej sieci istnieje wiele pojedynczych nici, które są ze sobą powiązane. A jednak ani całość tej sieci, ani jej forma, która utrzymuje owe pojedyncze nici, nie dają się zrozumieć ani na podstawie jednej nici, ani wszystkich razem, lecz wyłącznie na podstawie ich splótów, wzajemnych powiązań”. Podobnie fenomenolog Maurice Merleau-Ponty używa w swojej późnej pracy

*Widzialne i niewidzialne*⁹ pojęcia *entrelacs* [splot], które określa wzajemnie się krzyżujące i splątane wici, znane nam z romańskich kapiteli czy celtyckich ornamentów książkowych. Husserl mówi w podobnym kontekście po prostu o zawieraniu się w sobie [*das Ineinander*] własnej i obcej intencji. Kto chciałby rozwikłać tego rodzaju plątaniny, zniszczyłby wraz z ową wzajemnością również to, co tylko w niej ma rację bytu.

Prześciowa figura przeplatania się wyklucza z kolei dwie skrajności. Społeczny splot nie oznacza całkowitej kongruencji *Własnego z Obcym*. Organicystyczne teorie socjologiczne, które wychodzą z założenia, że istnieje niepodzielna całość danej społeczności, zostaną w ten sposób tak samo unieważnione, jak fundamentalistyczne próby sprowadzenia wszystkich różnic do jednego, spójnego, najczęściej religijnego, mianownika. Ideał czystej kultury lub czystej rasy, bez domieszki Obcego, wywodzi się z obłędu czystości rasowej. Wykluczona jest jednak również całkowita *niewspółmierność* własnego i obcego. A radykalnej obcości nie należy mieszać z obcością absolutną, jak to zazwyczaj ma miejsce.

Totalnie obcy język nie byłby w ogóle językiem; przypominałby ćwierkanie ptaków albo po prostu sekwencję następujących po sobie szmerów. Przeplatanie, o którym tu mowa, może przyjmować wiele form. Osiąga zmienny stopień bliskości i dystansu, spokrewnienia i obcości. W tym sensie język rosyjski bliższy jest polszczyźnie niż język niemiecki, którego odległość z kolei jest nieporównywalnie mniejsza od odległości, jaka dzieli od polskiego zaszyfrowany język Majów. Obcość jako niezbywalny dystans i nieobecność nie oznacza zatem, że wszelka obcość jest tak samo niedostępna. Do doświadczenia intelektualnego nie należą wyłącznie powinowactwa z wyboru, ale również obcości z wyboru. Figury zrostu, jak Niemco-Włoch z czasów Goethego, należałoby zweryfikować pod kątem ich specyficznego wymiaru, podobnie jak drażliwe stosunki sąsiedzkie pomiędzy Niemcami a Francją czy Niemcami a Polską.

Drugi wniosek brzmi zatem: spotykamy się z obcością nie tylko dopiero na zewnątrz, ale również w środku, we własnym domu, własnym kraju i własnej kulturze, i to z obcością o zmiennym stopniu natężenia.

⁸ N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main 1987, s. 54.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis i I. Lorenc, Warszawa 1996.

Dla wielokolorowego państwa obywatelskiego, jak dawna Austria, lub dla rdzennie emigranckich krajów, jak Stany Zjednoczone, może to być oczywiste, podobnie jak dla europejskich krain granicznych, takich jak wschodnia Galicja czy zachodnia Alzacja. Ale równie dobrze dotyczy to wszystkiego tego, co nazywamy europejską kulturą. Czym byłaby ona bez udziału Żydów, dla których Europa nigdy ostatecznie nie była domem? Czym byłaby bez napływu arabskiej medycyny, architektury czy arabskiego arystotelizmu w czasach średniowiecza? Czym byłaby bez konsekwencji, jakie przyniosły odkrycie i podbicie Ameryki, i bez pojawiającego się i zanikającego zainteresowania kulturą dalekiego Wschodu? Modelu interkulturowych wspólnych miejsc i skrzyżowań dostarcza przede wszystkim język. Rosyjski teoretyk literatury Michaił Bachtin upatrywał w języku wewnętrzną polifonię, bo własny głos przeniknięty był tak bardzo przez głosy obce, że trudno je już było od siebie odróżnić¹⁰. Nasz język naszpikowany jest ukrytymi cytatami – na przykład w pojęciu współczesnej ekonomii czy ekologii pobrzmiewa *oikos*, grecki termin oznaczający prowadzenie domu. Z takich nagromadzeń powstają owocne złożenia, związane z ukrytą wielojęzycznością, których potencjał przerasta wszelki purystyczny upór. Ale możemy pójść jeszcze krok dalej. W pierwszych latach dzieciństwa spotykamy się z językiem ojczystym jako obcym, jako językiem Innego, który znamy ze słuchu i który z czasem staje się nam coraz bliższy, podobnie jak wtedy, gdy słuchamy nowej dla nas muzyki. *Infans* zaczyna jako *ens audiens*.

Przeplatanie się Własnego i Obcego prowadzi zatem do osmozy pomiędzy wewnątrz- i międzykulturową obcością. A to zakłada spore tarcia. Obce okazuje się tym bardziej fascynujące i niebezpieczne, im bardziej dotyka Własnego. Jego działanie wzrasta, gdy dotyka czegoś, co jest zapomniane, odrzucone, wyparte, i wówczas przejawia się w konkretnych symptomach, na przykład jako historyczny czy pełen resentymentu nacjonalizm.

4. Emigracja jako wyjazd, wychodźstwo i wydalenie

Przejęciowa sfera międzykulturowości zostaje puszczona w ruch, gdy jednostki lub całe grupy wymieniają swoją ojczyznę na obczyznę. Emigracja jako wędrowanie z jednego kraju do innego oznacza więcej niż tylko zmianę miejsca, jak gdyby coś w niezmiennym postaci zostało przeniesione z jednego pojemnika do innego. Nowożytnie wyobrażenie o przestrzeni, w którym pytanie o to, kim się jest, zostało całkowicie zniesione przez pytanie o to, gdzie się jest, w międzyczasie okazało się konstruktem przestrzeni, któremu nawet w fizycznej naturze przypada tylko ograniczony zasięg. *Self identity* oraz *place identity* nie dają się rozdzielić na dwie niezależne rubryki. Oznacza to jednak również, że sami stajemy się Obcymi, kiedy się wybieramy na obczyznę i na niej przebywamy.

Zamiana kraju na kraj czy kultury na kulturę mogą się ograniczyć do zdarzenia przejściowego. Dotyczy to *podróżujących* – służbowo, dla własnej przyjemności, z wykładami, ale również w zaborczych wyprawach wojennych i wyprawach zbrojnych. Podróżujący wkraczają niejako gościnne do obcego kraju, który prędzej czy później

¹⁰ Por. M. Bachtin, *Słowo w powieści*, przekł. Z. Saloni, [w:] M. Mayenowa i Z. Saloni (red.), *Rosyjska szkoła stylistyki*, Warszawa 1970, s. 478–486, oraz B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt am Main 1999, rozdz. 7: *Hybride Formen der Rede*.

opuszczają. Nierzadko nie zdołają oni osiągnąć więcej niż tylko statusu quasi-uczestnika, który jest wystarczająco blisko, by móc obserwować, lecz wciąż pozostaje „za płotem”. Podróż w odległe krainy znajduje swój kres w powrocie do ojczyzny. A jednak *powracający do ojczyzny*, który dłuższy czas spędził na obczyźnie, ma poczucie konfrontacji z podwójną obcością. Czuje się bowiem obco także we własnej ojczyźnie, ponieważ ta, podobnie jak sam podróżujący, zdążyła tymczasem ulec zmianie. Znamy to nie tylko z własnego doświadczenia, ale również z licznych przykładów literatury poświęconej powrotom do ojczyzny. Archetypicznym obrazem wielokrotnie zaburzonego powrotu do domu jest wędrówka Odysa, który przebrany za starca wkracza do pałacu swojej ojczystej wyspy Itaki i dzięki powitaniu przez stareńkiego psa myśliwskiego, którego nigdy tam zostawił, udaje mu się odzyskać elementarne poczucie bycia we własnym domu. Homer dzięki *Odyssei* obdarował nas pierwszym wielkim eposem podróżniczym, który zawiera masę cudownych i egzotycznie brzmiących historii. Sprawozdania z podróży, jak choćby te spisane przez Herodota, zaliczają się, jak wiadomo, do pierwszych źródeł etnograficznych.

O *wychodźcach* mówimy dopiero wtedy, gdy ktoś próbuje na stałe zadomowić się na obczyźnie. Próba ta obejmuje proces zmiany z imigranta w autochtona i związana jest z mozolnymi praktykami zamiany języka, przyjętych zachowań i tradycji. Zagranica jest tam, gdzie obowiązują inne symbole i inne punkty zwrotne, gdzie panuje inna godzina i inny kalendarz świąt, gdzie ludzie śmieją się w inny sposób. Dowcipy trudno przecież przekładać z powodu ich sytuacyjnego kontekstu.

Obie przejściowe figury obczyzny i powrotu do ojczyzny opisywał w swoich wnikliwych esejach fenomenolog socjologii Alfred Schütz, który sam musiał z Wiednia przez Paryż wyemigrować do Nowego Jorku¹¹. Decydująca była u niego swoista forma *podwojenia*; emigrant łączy w sobie bowiem zarówno imigranta, jak i wychodźcę. W ojczyźnie zostawia za sobą to, co znane, do czego będzie wracał myślą, i spotyka na obczyźnie nieznaną, której zazwyczaj go wcale nie oczekuje. W każdym razie w kraju imigranta znajdują się już inni mieszkańcy. Na pustynię nie można w tym sensie emigrować. Europejscy zdobywcy obu amerykańskich kontynentów nie czuli się emigrantami, ponieważ wychodzili z fikcyjnego założenia o wkraczaniu na ziemie niczyje. Autochtoni w ich mniemaniu nie byli zdolni do formalnego wzięcia w posiadanie swoich krain, jak antyczni barbarzyńcy, których Grecy uważali za niezdolnych do objęcia rządów¹². Ale abstrahując od podobnych politycznych pedanterii, można przyjąć, że podobnie jak przy przechodzeniu z jednego języka w drugi, istnieje coś takiego, jak *kraj wyjściowy* i *kraj docelowy*. Niczym tłumacz, emigrant i imigrant są figurami przejścia; znajdują się pomiędzy dwoma krajami, nie mogąc zadomowić się w owym pomiędzy jak prawdziwy autochton.

To położenie pomiędzy jest szczególnym źródłem konfliktów. Pojawia się bowiem następujące pytanie – jeśli mówimy różnymi językami, to kto jest obcy, ja czy ten drugi? Jeśli określimy siebie jako Obcego, to będzie to zgodne z prawdą, ale równie dobrze możemy stwierdzić, że obaj jesteśmy pewnym Ja. W ten sposób będziemy wspólnie mogli mówić o obcości, jednocześnie nie mówiąc z pozycji obcego, tak jak w przeciwnym

¹¹ A. Schütz, *Der Fremde oraz Der Heimkehrer*, [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, t. II. Nijhoff 1971, a także B. Waldenfels, *Der Fremde und der Heimkehrer. Fremdheitsfiguren bei Alfred Schütz*, [w:] I. Srubar, S. Vaitkus (red.), *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit*, Opladen 2003.

¹² Por. S. Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, przekł. R. Cackett, Berlin 1994, rozdz. 3.

wypadku mówilibyśmy o „Ja”, nie mówiąc w pierwszej osobie. Kto jest zatem Obcym, jeśli chodzi o performatywność języka? Obcy są ci, którzy w sytuacji dużej wagi, na przykład w obliczu urzędniczej biurokracji, przed sądem czy w kościele, zmuszeni są do używania języka Innego, co sprawia, że ów Inny „zabiera głos”. W przypadku imigracji ów Inny jest mieszkańcem danego kraju. Reprezentuje on dany obszar, do którego, chcąc nie chcąc, imigrant musi się zaliczyć i przyzwycząić. Ta jednostronność traci nieco na sile, kiedy zapowiedzi megafonowe czy nazwy geograficzne sporządzane są w kilku językach, jak na przykład w południowym Tyrolu, na dawnych terenach Śląska czy na starówce w Strasburgu.

A jednak ów podwójny proces przemiany, który sprawia, że można się zadomowić tam, gdzie się było obcym, i stać obcym tam, gdzie się było u siebie, oznacza więcej niż tylko zmianę znaku w równaniu; jest czymś więcej niż wyłącznie formalną procedurą, jak przestawienie godziny w zegarku czy otrzymanie nowego paszportu. Mamy tu do czynienia z procesem, który daje się opisać w sposób dwójaki: jako *wyobcowanie własnego oraz zawłaszczenie obcego*; przy czym nie można ani własnego zastąpić obcym, ani obcego własnym. Obie te wartości nakładają się na siebie niczym pręty krat i piętrzą jak warstwy skalne. Z tego rodzi się różnica poziomów obcości pomiędzy mieszkańcami a imigrantami oraz potomkami imigrantów. Mniej lub bardziej należy się do kraju, w którym się mieszka. Różnic nie da się wygładzić mieszczańską egalitarnością czy symbolicznie rozegrać flagami i hymnami. Jakkolwiek istotne są formalne kłamry, które zapobiegają rozpadowi społeczności, to jednak nie zastąpią one narzędzi łagodzenia napięć i rozstrzygania konfliktów. Problemów, których dotyczą, doświadczamy dzień w dzień w naszych europejskich krajach, które coraz częściej stają się krajami imigrantów, jedne bardziej, inne mniej.

Międzykulturowość pokazuje tu swoje polityczne oblicze. Przy tym dochodzi do istotnych różnic w kwestiach gotowości i zdolności przyjęcia obcych imigrantów u siebie oraz w kwestii gotowości i zdolności adaptacji tychże w przyjmującym ich obcym kraju. Jeśli obie te wartości są niskie, wówczas tworzy się życie obok siebie oddzielnych paralelnych społeczeństw, co na dłuższą metę jest zarówno jałowe, jak i konfliktogenne. Izolacji, która powstaje w wyniku tworzenia się etnicznych *milieu* i klanów rodzinnych, nie da się zaradzić poprzez formalnoprawne gesty równouprawnienia, lecz poprzez wsparcie konkretnych kontaktów na etapie pośrednim, czyli

szkół, zakładów pracy, stowarzyszeń, parafii i układów sąsiedzkich. Rozbudzenie wzajemnych interesów odgrywa decydującą rolę w tym, co można by określić mianem podróży do odległego sąsiedztwa. Nie należy przy tym przeoczyć tego, co już się udało i co może się udać¹³. Historia niemieckich emigrantów w Stanach Zjednoczonych zawiera wystarczająco wiele przykładów udanej symbiozy, ale również po prostu czekania na powrót tych, którzy stracili grunt pod nogami. Ważny dla ruchów migracyjnych jako takich jest rodzaj granic, które mają do pokonania. Podróż za wielką wodę oznaczała dawniej głęboki przełom w przemieszczaniu się do innych krajów, jak ten, który poszukujących pracy z Europy Wschodniej prowadził na zachód lub z południa na północ. Zmiana warunków tego przemieszczania się miała pewien wpływ na jego przebieg, jednak ani geografia, ani geopolityka nie straciły przy tym całkowicie na znaczeniu.

Ostatecznie nie można mówić o emigracji lub imigracji, nie biorąc pod uwagę jej uwarunkowań i przyczyn. Ruch migracyjny może przebiegać pokojowo. Ale jeśli w grę wchodzi przemoc i przymus, wówczas nie mówi się już o emigracji czy imigracji, tylko o wypędzeniu, wyklęciu, przymusowym wysiedleniu lub przesiedleniach. Zakwaterowanie w obozie jest nierozdzielnie związane z wykwaterowaniem z domu i ojczyzny, które przemienia podróżnika w uchodźcę. Nomenklatura nierzadko służy kaszerowaniu przemocy, jak choćby „germanizacja” zachodnich terenów Polski, takich jak Kraj Warty, rosyjskie „przesiedlenie” na Śląsk Galicjan polskiego pochodzenia czy „wysiedlenie” sudeckich Niemców przez Czechów. Ponadto istnieją również formy mieszane, a mianowicie prześladowanie, jak w przypadku francuskich hugenotów, którzy niegdyś zaludniali takie miasta, jak Berlin i Erlangen, czy uchodźców gospodarczych, jak ci, którzy za pracą emigrują za ocean lub do zagłębi przemysłowych, na przykład Zagłębia Ruhry. Ten proceder trwa do dziś i nabrał wymiaru globalnego¹⁴.

¹³ Za próbę beznadziejną uważam tę podjętą przez artystę światła Mischę Kuballa – dokumentacji i wsparcia nietatwych poszukiwań ojczyzny przez emigrantów za pomocą stu wybranych fragmentów rozmów i fotografii. Por. zbiór M. Kuballa i H. Welzer (red.), *New Pott. Neue Heimat im Revier*, Zürich 2011, a w nim artykuł autorstwa Antje Kapust.

¹⁴ Na ten temat zob. instalację wideo Anny Konik *In the same city, under the same sky*, w której szwedzcy autochtoni użyczają głosu uchodźcom z całego świata. A. Konik, *Ziarno piasku w źrenicy oka / A grain of Sand in the Pupil of the Eye*. Videoworks 2000–2015, Warszawa 2016.

Jeśli pójdziemy jeszcze krok dalej, to natrafimy na Obcego takiego, jakim widział go Georg Simmel: on nie występuje „jako wędrowiec, który dzisiaj przychodzi i jutro odchodzi, lecz jako ten, który dzisiaj przychodzi i jutro zostaje – że tak powiem – *potencjalnym wędrowcem*”. Jest gościem, który – wbrew wszelkim regułom bycia gościem – pozostaje gościem, ciągle „na wylocie”, jak to się mówi. Taka ruchliwość ma według Simmela swoje socjologiczne źródło w komiwojażerze, który wykonuje swoją pracę w drodze, w europejskim Żydzie, który nie wchodzi w grę jako „właściciel ziemski”, i ostatecznie w socjologicznym obserwatorem, który ucieleśnia szczególnie „twór stworzony z dystansu i bliskości, z obojętności i zaangażowania”¹⁵. Stan zawieszenia przybiera przymusowo formę *displaced person*, która nigdzie nie przynależy i która – jak to wykazała Hannah Arendt w swojej analizie totalitaryzmu – pozbawiona jest praw człowieka, ponieważ nie ma żadnego miejsca, z którego mogłaby się do nich odnieść¹⁶. W okolicach Monachium po drugiej wojnie światowej w wyniku przekształcenia obozu pracy powstał Föhrenwald jako obóz przejściowy dla *displaced person*, który został rozwiązany dopiero po 1956 roku. A jednak, jeśli spojrzeć na czasy obecne, napotykamy wyposażenie podobnego obozu w Guantanamo; odpowiedzialny za to rząd wykorzystał eksterytorialność, żeby stworzyć bezprawną przestrzeń dla terrorystów; wcześniej nazywano to terrorem zwrotnym [*Gegenterror*], dzisiaj jest to narzędzie w walce z *wrogami ludzkości*¹⁷. Na skrajach migracji tworzą się więc strefy pomiędzy, które moglibyśmy określić dawnym religijnym mianem limbusu – pozbawione możliwości ucieczki miejsca pomiędzy niebem wolności a piekłem potępienia.

5. Obcość w cieniu globalizacji

Nasze wywody, w których badaliśmy obszar pomiędzy własnym a obcym i ruch między nimi, prowadzą do refleksji na temat światowego miejsca obcości. Co stanie

się z obcością, kiedy popadnie w wir kultury światowej? O miejscach obcości mówię tak, jak mówi się o miejscach wspólnotowych, tyle że pojęcie to ma na wskroś niezwykłą puente¹⁸. Według niektórych współczesnych obserwatorów, jak choćby teoretyków systemu, wzrastająca globalizacja może w konsekwencji sprawić, że różnica pomiędzy własnym i obcym się zatrze. Jeśli wszyscy jesteśmy obcy, to w gruncie rzeczy nikt obcy nie jest. Nie chodzi mi o to, by podsycać przywoływany przez Umberta Eco spór pomiędzy apokaliptykami a dostosowanymi. Podstawowy motyw obcości nie wpisuje się w tego rodzaju formowanie frontu. Globalizacja to nieodwracalny trend, który wprowadza nowe możliwości również z perspektywy międzykulturowej. Proces ten wytwarza technologicznie specyficzne pomiędzy; Internet niech będzie tu przykładem ogólnodostępnej możliwości stworzenia usieciowanej przestrzeni. Oczywiście priorytety polegają na tym, że zakorzenienie w pozycji, którą zwykło się karykaturalnie przedstawiać jako mieszczaństwo na palach, ustępuje miejsca nowej mobilności, oraz na tym, że wzrost możliwości kontaktu poszerza *zasięg komunikacji*, a zmniejszenie odległości pozwala na powstanie nowoczesnego *planetarnego sąsiedztwa i opinii publicznej*. Zmiana formy statusu z przypisanej na zdobytą ma także oddziaływanie przestrzenne; rozluźnia przynależność do konkretnego miejsca pojedynczych ludzi i grup, otwiera nowe polityczne przestrzenie gry, tak jak tego doświadczamy obecnie w krajach arabskich czy Chinach. A jednak trudno przeoczyć ciemne strony. Żeby nawiązać do rozróżnienia z powieści Roberta Musila *Człowiek bez właściwości*, nadmiar poczucia możliwości pociąga za sobą osłabienie poczucia rzeczywistości. *Zafiksowanie na tym, co tutaj*, które zmusza tradycyjne kultury do stagnacji, grozi raptowną zmianą w *ulatywanie tego, co tutaj*, które skończy w rozproszonym wszędzie i nigdzie. Lokalizacja i globalizacja tworzą tylko wówczas pełne przeciwieństwo, jeśli tutaj kurczy się do konkretnego punktu w przestrzeni lub odwrotnie, a całość traci grunt pod nogami. Horyzonty wynikające z tu i teraz to linie graniczne, które się przecinają, ale których nie da się zaokrąglić do jakiejś globalnej całości ani utkać w sieć, do której można się zewsząd podłączyć.

¹⁵ Patrz ekskurs o Obcym w: G. Simmel, *Soziologie. Gesamtausgabe*, t. 11. Frankfurt am Main 1971, s. 764–771.

¹⁶ Zob. H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1955, rozdz. 9 (anglojęzyczne wydanie 1951).

¹⁷ Transformacja obcego we wroga i tworzenie obrazów obcości stanowi osobny problem. Na ten temat zob. B. Waldenfels, *Hyperphänomene*, Berlin 2012, rozdz. 10–11.

¹⁸ Więcej na ten temat w rozdziale *Fremdorte*, [w:] B. Waldenfels, *Topographie des Fremden* (polskie wydanie jak w przyp. 1) oraz końcowy rozdział *Anderswo statt Überall*, [w:] idem, *Idiome des Denkens*, Frankfurt am Main 2005.

Fantazje przestrzenne zamieniają się w przestrzenne fantazmaty, gdy próbują się odłączyć od „kołka” bytu.

Uwidocznic można tę problematykę, zadając pytanie o *siedzibę*, w której rozgrywa się nie tylko życie zawodowe, ale również całe życie kulturalne. Można się od niego wykręcić nonszalanckim gestem, dosłownie *mobilizując* wszystkie siły i wszystko *wymieniając* na inne, mogą to być myśli, uczucia, działania i patenty, może to być tak zwany kapitał ludzki lub wymagane know-how. Tam, gdzie wszystko ma swoją cenę, kategoria „godny” zostaje zredukowana, jak zauważył to już Karl Kraus, do „gdy” [w oryginale gra słów *Würde – würde*, czyli ‘godność’ i czasownik posiłkowy trybu przypuszczającego – przyp. tłum.], rodem z niedzielnych kazań. Samo miejsce wymiany byłoby rzeczywiście osadzone w jakimś Gdziekolwiek, a cały świat stałby się wielką giełdą. W obliczu tak technologicznie skrojonego neoidealizmu, w którym ludzie i rzeczy tracą na swojej materialności i uchylają się prawu niczym ulotne myśli, warto przypomnieć to, o czym mówi bycie tu i teraz. Tutaj jest miejscem, z którego pochodzą nasi przodkowie, gdzie się fizycznie żyje, gdzie się urodziło, gdzie się mieszka (lub szuka azylu), gdzie się pracuje (albo nie znajduje pracy, bo pustoszeją całe połacie), gdzie się starzeje i umiera, gdzie żyją nasi potomkowie. Fakt, że owo Tutaj ma różną historię, nie zmienia niczego w jego sytuacyjnym charakterze. Bez okazjonalnego przywiązania do jakiegoś tutaj nie byłoby imigrantów i emigrantów, nie byłoby w największym tego słowa znaczeniu żadnych autochtonów. To wszystko obowiązuje, o ile człowiek nie redukuje siebie samego do wymiaru zlepka funkcji, a swojego doświadczenia życiowego do bezdusznego rachunku zysków i strat. Obcość jest taką samą nieomylną oznaką życia, jak nasze własne bycie. Nie można mieć własnego, nie mając obcego. Parafrazując znany cytat z Nietzschego, powiedzielibyśmy, że „za pomocą obcego świata można by i własny unieważnić”. Nie byłoby już żadnych gospód, gdzie można podejmować obcych. Prawo gościnności, „goszczenia” [*Wirtbarkeit*], jakie znamy jeszcze z pism Kanta *O wiecznym pokoju*, ustąpiłoby miejsca własnoręcznie wyhodowanej niegościnności i „niegościnnemu zachowaniu”¹⁹.

Na rozproszenie Tutaj w Gdzieś nie pomoże żadne podczepienie się pod jakieś zamknięte „My” i żadne odparcie Obcego. To tylko uniki, jakie podpowiada nam reakcyjne myślenie, które nie ma odwagi zmierzyć się z tym, co obce i nowe. Mury, za którymi zostawiamy Innych, pozostawiają nas samych w pozycji własnych więźniów. Alternatywa pojawia się, gdy przyjmujemy wspólne *jednoczesne tutaj i gdzieś indziej*, bezmiejscowość miejsca, atopię, jaką Platon opisywał Sokratesowi. Ten *atopos* to żaden outsider, który przygląda się światu ze swojej beczki jak Diogenes. On jest i będzie aż po swój marny kres zaangażowanym mieszkańcem Aten; należy do *polis*, ale nie całkiem. Wobec niebezpieczeństwa stadnej moralności zachowuje on swój moment inności zarówno dla siebie, jak i pozostałych mieszkańców. Dzięki tej obcości otwiera się nie tylko szczelina, która pozwala wdrzeć się w oczywistości własnej tradycji, otwiera się także przestrzeń dla *kulturowej hybrydy*. To samo powtarza się gdzie indziej i w inny sposób, kiedy zachodnie utensylia pojawiają się na ścianach afrykańskich domów, kiedy elementy teatru kabuki wkradają się do zamkniętych scen zachodnich teatrów pudełkowych, gdy muzyka z plantacji bawełny przedostaje się do miasta jako blues, kiedy rozkwitają wizje, jak te austriackiej poetki Ingeborg Bachmann, która niegdyś połączyła *Opowieść zimową* Szekspira z nadziejami praskiej wiosny: „Jak Bohemia

¹⁹ Por. I. Kant, *O wiecznym pokoju*, przekł. F. Przybylak, Wrocław 1995, s. 50.

jeszcze leży nad morzem, / To znów uwierzę morzom, / A jak jeszcze wierzę w morze,
/ to już mam nadzieję na ląd²⁰.

Na koniec wróćmy raz jeszcze do Musila. Wycucie możliwości, które zestawiał w opozycji do zatwardziałego przywiązania do tego, co rzeczywiste, sporo wnosi, ale nie wszystko. Do tego dojść musi jeszcze bowiem wycucie niemożliwości, wycucie obcości, które zwiększa nasze własne możliwości, wycucie, które dąży do dali i nawet każdą najbardziej wyrafinowaną w swojej formie obecność na odległość przebija swoją nieobecnością na odległość. Spojrzenie w dal czy wsłuchanie się w dźwięki pomiędzy pozwala nam dostrzec to, co własne, co nie zatapia się w normalności. Owo własne od wieków opatrzone jest obcym. Odyseja zaczyna się tu i teraz, jak w dublińskim *Ullissesie* Jamesa Joyce'a czy w Pradze u Franza Kafki. |

Tłumaczenie z języka niemieckiego: **Inez Okulska**

Wykład prof. Bernharda Waldenfelsa **Miejsca i ścieżki Obcego – perspektywa fenomenologiczna** odbył się podczas wystawy Anny Konik *Ziarno piasku w źrenicy oka. Wideoinstalacje 2000–2015* w Centrum Sztuki Współczesnej Zamek Ujazdowski w Warszawie, której kuratorką była Ewa Gorządek. Wykład został wygłoszony 14 stycznia 2016 roku w ramach serii wykładów dopełniających wideoinstalację *Willa zauroczonych* (2009).

²⁰ Por. wiersz *Böhmen liegt am Meer*, [w:] I. Bachmann, *Werke*, München/Zürich 1978, s. 167; utwór powstał w roku 1968, w czasie praskiej wiosny.