

## Mapując to, co obce. O potrzebie ksenologii w XXI wieku

KSENIA OLKUSZ, KRZYSZTOF M. MAJ\*

### Exerga

„Ile porządków, tyle obcości” (WALDENFELS 2002: 33) – przeczytać można w jednym z rozdziałów *Topografii obcego*, pióra ojca ponowoczesnej ksenologii, Bernharda Waldenfelsa. Stwierdzenie to ujawnia bardzo ważną naturę obcości – jej stopniowalność, nieredukowalność do zafiksowanej pozycji i niesubstancjalność. Tylko z mocnej, antropocentrycznej pozycji, do której przyjmowania zachęca nas celebrowana w szkolnych i uniwersyteckich kanonach literatura realistyczna, to, co nieznane, może się jawić jako substancjalnie obce. W znanym przykładzie Rogera Cailloisa pochodzącym z książki *W sercu fantastyki*, w rycinie przedstawiającej kreta podgatunku *condylura cristata* (gwiazdonosa amerykańskiego) pojawia się „jakiś obcy, nieposłuszny element, który je wynaturza, okupując niejako ich nadprzyrodzony charakter” (CAILLOIS 2005: 9). To bardzo ważny fragment; wynaturzenie oznacza przecież wywłaszczenie z porządku naturalnego, a nadprzyrodzoność – z porządku przyrodzonego, w obydwu wypadkach prowokując pytania o ich poznawcze legitymizacje. Niemniej istotne w dekonstrukcji są i inne użyte przez Caillois słowa, a mianowicie okupacja i nieposłuszeństwo. Posłuszeństwo wobec prawa nakazuje częstokroć nieufność wobec obcego i ucieczkę pod kuratelę

\* Ośrodek Badawczy Facta Ficta | kontakt: ksenia.olkusz@factaficta.org  
Uniwersytet Jagielloński; Ośrodek Badawczy Facta Ficta | kontakt: krzysztof.m.maj@factaficta.org

swojskiej instytucji, okupacja z kolei wiąże się z zawłaszczeniem obcości i podporządkowaniem jej literze prawa – które w ostatecznym rozrachunku też może być obce, jeżeli tylko pokusić się o przyjęcie perspektywy zawłaszczanego. Namysł nad obcością, zwłaszcza jeśli podejmowany z uwzględnieniem dorobku myślowego ponowoczesności, w konieczny więc sposób zwraca uwagę na jej dwubiegunowy charakter, znamionowany występowaniem opozycji binarnych u podłoża niemal wszystkich wypowiedzi na temat tego, co obce. Istnieje więc czytelna analogia między filozoficznymi praktykami ponowoczesności a myślą ksenologiczną, bowiem obie te formacje światopoglądowe funkcjonują w swoistej przestrzeni pomiędzy (Waldenfels nazwie ją celnie „międzyświatem”, *intermonde*), w której należy powstrzymywać się od wydawania paradygmatycznych osądów i polegać na utopii bezstronnego arbitrażu.

„Ile porządków, tyle obcości” – a więc i tyle różnorodnych opozycji dzielących to, co swojskie, od tego, co mu obce, a więc także i to, co obce, od tego, co obce z perspektywy tegoż obcego. Karkołomna składnia takiego wypowiedzenia uzmysławia bardzo ważną rzecz – otóż to, co obce, występuje bardzo często w funkcji predykatu. O obcym mówić można bowiem dopiero wtedy, gdy zinstancjonuje się już uprzednio relację między swojskim a obcym, własnym i cudzym czy normalnym i anormalnym. Obce nie jest więc nigdy obcym inherentnie, dopóki tak nie zostanie nazwane. Nie ma cudzoziemskości bez tuziemskości, fantastyczności bez realności czy wyspy utopii bez kontynentu. Nigdzie w świecie nie istnieje, choć podpowiadają to od XIX wieku polskie słowniki, żadna „zagranica” czy, pierwotnie, „zagranicze”, powstałe *per analogiam* do „przygranicza” i „pogranicza” – za to istnieje, owszem, granica oddzielająca polskie centrum od jego egzotycznych peryferii. Greckie *ἐξωτικός* (*exotikós*) oznacza zresztą to, co pochodzi z zewnątrz, a zatem także to, co sytuuje się w opozycji do wewnątrz. Elisabeth Grosz słusznie jednak zauważa, że podzielenie świata podług tego, co zewnętrzne i wewnętrzne z apriorycznie przyjętej perspektywy wiąże się z daleko posuniętą relatywizacją. Jak pisze w książce *Architecture from the Outside*:

Zewnątrz jest miejscem, którego nigdy nie można zająć [*occupy*] w pełni lub całkowicie, albowiem zawsze jest inne [*other*], odmienne [*different*] z perspektywy tego, gdzie ktoś jest. Nie sposób być przy tym na zewnątrz wszystkiego, zwłaszcza przez cały czas. Bycie na zewnątrz jest zawsze tożsame z byciem wewnątrz czegoś innego (GROSZ 2001: XIV)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Przekład własny za: „The outside is the place one can never occupy fully or completely, for it is always other, different, at a distance from where one is. One cannot be outside everything, always outside: to be outside something is always to be inside something else”.

Obcość, by zaistnieć, potrzebuje zatem symbolicznego muru, *limes* zdolnego oddzielić cywilizowane Imperium od greckiego βαρβαροι (*barbaroi*), hebrajskiego *nokri* czy japońskiego *gaijin* – a zatem wszystkich tych, którzy nie są nami (bo do tego właśnie, *toutes proportions gardées*, sprowadzają się wymienione określenia). Stacjonujący w pogranicznych *castelli* rzymscy legioniści czy wypatrujący zagonów ord strażnicy Wielkiego Muru z czasów Dynastii Han zdjęci są tym samym niepokojem o tych, którzy przybywają zza granicy, co fikcyjni bracia Nocnej Straży, patrolujący północną granicę Westeros w sadze *Pieśń Lodu i Ognia* George’a R. R. Martina<sup>2</sup>. Sam *limes* nie wyznacza jednak w żaden sposób linii demarkacyjnej, precyzyjnie oddzielającej to, co swojskie, od tego, co obce – jest jedynie reprezentacją poznawczego rozszczepienia świata życia (*Lebenswelt*), w którym koegzystują świat swojski (*Heimwelt*) i obcy (*Fremdwelt*). „Funkcjonalistycznie zapoznanie obcości” (WALDENFELS 2009: 28) rozpoczyna się zatem od rozeznania prostej różnicy – która to, eskalując, może przerodzić się w *extrema* fundamentalistyczne, a więc narracje o niebezpieczeństwach, jakie niesie ze sobą obcy. W ten sposób kraj borykający się z problemami ekonomicznymi może zostać uznany przez reglamentującego ugodami migracyjnymi hegemonu za zagrożenie dla dostatniego stylu życia i spaść do rangi państwowości „Trzeciego Świata” – i to tylko z uwagi na dyferencjację zakumulowanego kapitału. Dalsze odrębności – choćby i fenotypiczne, odpowiadające przykładowo za zróżnicowanie rasowe – prowadzą do stopniowej gradacji uprzedzeń i lęków lub fałszu, stojącego za próbami zacierania percypowalnej różnicy, odbywającymi się kosztem wywłaszczenia z rodzimej tożsamości. Waldenfels rozpoznaje tu nie tylko zagrożenie ksenofobią (lękiem przed obcym, gr. ξένος + φόβος) czy mizoksenią (nienawiścią wobec obcego, gr. μῖσος + ξένος)<sup>3</sup>, ale także ksenofilią (umiłowaniem obcego, gr. ξένος + φιλία), pomiędzy którymi rozpościera się całe *spectrum* możliwych doświadczeń swojskości i obcości (WALDENFELS 1990: 19).

<sup>2</sup> W osobiwy sposób te realistyczne i fantastyczne narracje o obcości połączył film *The Great Wall* w reżyserii Yimou Zhanga (2017), w którym tytułowy mur nie wyznacza już wyłącznie granicy pomiędzy cywilizacją a barbarzyństwem, lecz między światem życia a światem śmierci.

<sup>3</sup> To rzadko używane w Polsce słowo (choć notowane w korpusie), a szkoda, bo pozwalające walczyć z semantyczną inflacją etycznie brzemiennej ksenofobii, używanej niejednokrotnie w niewłaściwych kontekstach w celach retorycznych lub politycznych, i coraz mniej adekwatnie opisującej rozmaite przejawy nie lęku właśnie, a zimnej, wyrachowanej nienawiści wobec tego, co obce lub nieznane (której, w odróżnieniu od lęku, nie sposób już skutecznie przepracowywać).

„Ile porządków, tyle obcości” – a zatem i tyle ksenologii, odczytujących różnorodne przejawy obcości w ksenotopograficznym krajobrazie ponowoczesności. Ksenologiem będzie z tej perspektywy w równej mierze socjolog kultury, przyglądający się praktykom alienowania i dyskursywnej stygmatyzacji zjawiska uchodźstwa, co literaturoznawca, rozpatrujący etykę ksenocydu – „obcობójstwa”, oswajającego z niehumanitarnym traktowaniem tego, co poza- lub postludzkie (MAJ 2014: 80-81) – w prozie fantastycznonaukowej. W studiach nad obcością łatwo popaść w ton wyższościowy, przyznający obcości namacalnej i realnej wyższy status poznawczy tylko dlatego, że jej przejawy są rejestrowane w empirycznym świecie – podczas gdy istotą obcości jest właśnie kontrempieryczność i niemożliwość, wymykanie się codziennemu doświadczeniu, wywołujące niepokój i wykorzeniające z bezpiecznego azylu tego, co swojskie i znajome. Na to właśnie zwraca uwagę Waldenfels, przypominając, że:

Mówić o czymś obcym, to mówić o czymś innym i o czymś więcej, niż sugerują to nasze znajome koncepcje i projekty. Owo „na co” odpowiedzi spotykamy jako wyzwanie, prowokację, stymulację, jako roszczenie w podwójnym sensie czegoś, co zwraca się ku nam i zwracając się, wysuwa swe roszczenie. Obce nie jest czymś, ku czemu zmierzają nasze słowa i czyny, lecz czymś, od czego one wychodzą [podkr. — K.O., K.M.M.]. Obce należy do tego, co nas nachodzi. To, co nam się przytrafia i sprzeciwia, dopiero *ex post* da się uchwycić w swych skutkach, także tych, które nas ranią; nigdy więc nie da się uchwycić w pełni (WALDENFELS 2002: 50-51).

Wzgarda wobec nieznanego obszaru badawczego, odmowa podjęcia dialogu z nie lubianym, choć zasłużonym badaczem z uczelnianej katedry, odwrócenie głowy od problemów transseksualisty, borykającego się z akceptacją konserwatywnej części społeczeństwa, czy jakakolwiek inna poznawcza uległość wobec presji normatywizmu są fiaskiem indywidualnej fenomenologii, nieodpowiadającej na wyzwanie poznawcze ze strony nieznanego i uciekającej w samoalienację kojąco znajomej swojskości. Dlatego humanistyka, zwłaszcza ponowoczesna, chlubiąca się przepracowywaniem lęków, traum i przewin nowoczesności, powinna wyrastać z ducha ksenologicznego, rozpoznającego paradoks tego, co obce, w jego dostępności w niedostępności, w przynależności w nieprzynależności i w zrozumiałości w niezrozumiałości (WALDENFELS 2009: 113). Nawoływanie do prostych rozstrzygnięć, tak ksenofobicznych, jak i ksenofilijnych, wyniesione jest z udziału w „rozumności udostępniającej prawo całości” (WALDENFELS 2009: 13) i kartezjańskiej *mathesis universalis*, jako takie pozostając pustym gestem zabłąkanego podmiotu roszczącego sobie prawa do występowania w roli „depozytariusza jednego jedyne go rozumu” (WALDENFELS 2009: 16). Ksenologia powinna rozpoznawać w równym stopniu zagrożenie w takim krajobrazie, który secesję jednego centrum bilansuje

centrowaniem niegdysiejszych peryferii, innymi słowy: w takim świecie, w którym ześrodkowania geopolityczne i światopoglądowe ustępują sobie naprzemiennie, w zamkniętej gospodarce cierpień i uniesień, w której obcym okresowo przyznaje się prawo *vendetty* za poniesione straty. Problem ten rozpoznała wnikliwie Julia Kristeva w praktycznie niecytowanym w Polsce eseju *Toccata i fuga dla obcego* (*Toccata and Fugue for the Foreigner*)<sup>4</sup>:

Czyż nie musimy trzymać się razem, pozostać wśród swoich, wygnać intruza lub przynajmniej przypomnieć mu, gdzie „jego” miejsce? „Pan” zmienia się wtedy w niewolnika prześladowanego swego pogromcę. Cudzoziemiec postrzegany jako najeźdźca ujawnia głęboko skrywaną pasję wszystkich tych, którzy obwarowują się od świata: pasję zabijania obcego, którego wcześniej się bali lub którym gardzili, a następnie nagle wypromowali z rangi społecznego męta do roli potężnego prześladowcy, przeciwko któremu muszą nagle powstawać jacyś „my”, ażeby wziąć odwet (KRISTEVA 1991: 20)<sup>5</sup>.

Ksenologia powstawać musi jednak nie tylko przeciw pasji zabijania obcego, ale także zabijania w sobie swojego w imię wywłaszczającej samoalienacji – czyli wyobcowywania się w pogoni za niedościgłą ideą bezstronności, niemożliwością stania się kimś „Trzecim” w dwustronnej relacji równorzędnie obcych, sięgających symetrycznie ku sobie w niestrudzonej pracy hermeneutycznej. Dlatego też nigdy nie może być jednej ksenologii, stwarzającej ryzyko zagłuszenia dialogu przez „jeden głos jednego logosu” (WALDENFELS 2002: 92). W ksenologii potrzebna jest, jak nigdzie indziej, heterologia, przeciwdziałająca neutralizacji inności i obcości, z jaką w tradycji zachodniej metafizyki związało się nierozzerwalnie pojęcie logosu (MIGASIŃSKI 2014: 13) – orzekającego i pozornie bezstronnego, pozostającego poza wszelkim podejrzeniem i przez to najbardziej podejrzanego.

<sup>4</sup> Przekład tytułu podajemy za jednym z nielicznych polskich esejów, który oddaje sprawiedliwość książce *Étrangers à nous-mêmes* Kristevej, to znaczy za esejem pod tytułem *Jadalna książka poetycka* autorstwa Grażyny Szymczyk-Kluszczyńskiej z ważnego zeszytu tematycznego „Tekstów Drugich”, wydanego pod wymownym szyldem *Polowanie na postmodernistów* (SZYMCHYK-KLUSZCZYŃSKA 1993: 141).

<sup>5</sup> Przekład własny za: „[...] must we not stick together, remain among ourselves, expel the intruder, or at least, keep him in »his« place ? The "master" then changes into a slave hounding his conqueror. For the foreigner perceived as an invader reveals a buried passion within those who are entrenched: the passion to kill the other, who had first been feared or despised, then promoted from the ranks of dregs to the status of powerful persecutor against whom a »we« solidifies in order to take revenge”.

## To, co obce (ξένον)

Zanim w ogóle można powiedzieć o ksenotopografii<sup>6</sup>, konieczne jest zapytanie o samo ξένον, czyli obce lub to, co obce. Ksenologia Bernharda Waldenfelsa, wyrosła z fenomenologii późnohusserlowskiej, czyni tu szereg istotnych założeń, z których najważniejsza jest gotowość do postrzegania różnych przejawów obcego w rzeczywistości świata życia (*Lebenswelt*). Przede wszystkim nie ma tu zgody na jakąkolwiek panksenologię czy też takie praktyki myślowe, które niwelują obcość w imię równowagi apriorycznej struktury porządku (społecznego, politycznego, ideologicznego). W rozumieniu Waldenfelsa bowiem dochodzi tu do dominacji jakiegoś paradygmatu myślowego, który „zbiega się [...] w ogólności logosu, uniwersalnego rozumu”, mogącego przybierać formę różnych ześrodkowań: egocentrycznych, etnocentrycznych i logocentrycznych (WALDENFELS 2002: 48-49). Oznacza to, że inspirująca dla wielu dzisiejszych ruchów lewicowych Kantowska „kosmopolityczna koncepcja ludzkości [...] która, w pełni urzeczywistniona, nie uznaje żadnej obcości, nawet gdy respektuje »prawo do odmienności«” (WALDENFELS 2002: 163) jest dla filozofa rozwiązaniem niewystarczającym, ponieważ poświęca swoistość obcości na ołtarzu polityki powszechnej, wzajemnej odmienności. Dostrzega on w tym jedynie:

[...] pograżenie się w starym śnie o pojednaniu własnego i obcego w jakiejś całości – całości, która pierwsze rysy otrzymała wraz z projektem atlasu całego świata i obowiązującego w całym świecie jednolitego kalendarza, potem urosła przybierając postać historii powszechnej, a dziś jawi się jako światowy rynek, światowa technika, światowa kultura, czy może też wszystko to naraz (WALDENFELS 2002: 126).

Sen ten, oczywiście, ma wiele nazw: Martin Heidegger i Jacques Derrida utożsamiliby go z metafizyką obecności lub „myślą obecności [*pensée de la présence*]” (HEIDEGGER 1977; DERRIDA 2007: 53), Jean- François Lyotard – z metanarracją rozumową nowoczesności (LYOTARD 1997: 102), Max Horkheimer i Theodor W. Adorno – z totalitaryzmem oświeceniowym (HORKHEIMER & ADORNO 1994: 22), a Constantin Noica – z chorobą ducha *todetitis*, wywoływaną w następstwie „zawłaszczenia przez jakiś sens ogólny” (NOICA 1997: 66). Sprzeciw Waldenfelsa sięga jednak jeszcze dalej, niż tylko do szeroko rozumianej myśli nowoczesnej i jej supozycji, a mianowicie w kierunku

<sup>6</sup> Termin ten został wprowadzony do polskiej filozofii na oznaczenie specyficznego projektu ksenologicznego Waldenfelsa w artykule *Ksenologia i ksenotopografia Bernharda Waldenfelsa wobec podstawowych założeń światotwórczych literatury fantastycznej* (MAJ 2014b).

marksizmu, dialektyki heglowskiej i hermeneutyki, niezmiennie w wymiarze krytyki takiej filozofii, która prowadziłaby do jakiegoś – jak to celnie określił Stanisław Czeraniak we wstępie do *Topografii obcego* – epistemologicznego pojednania (WALDENFELS 2002: X). U Georga Wilhelma Hegla i Karla Marxa byłaby to „synteza wieńcząca proces totalizacji, w ramach którego dochodzi do zaniku biegunów napięć i sprzeczności ontycznych” (WALDENFELS 2002: IX), a u Hansa-Georga Gadamera – głównie hermeneza, prowadząca przeciw do oswajania czy przyswajania obcego sensu i jego finalne przewyciężenie w interpretacji. W hermeneutyce Gadamerowskiej „obce domaga się zrozumienia” (GADAMER 2007: 238) – jednak to zrozumienie jest właśnie przyswojeniem, w dodatku rozumianym też po Heglowsku. Gdy Gadamer komentuje *Fenomenologię ducha*, wprost pisze:

Samotrzymanie żywej istoty dokonuje się w ten sposób, że wciąga ona w siebie byt wobec niej zewnętrzny. Wszystko, co żywe, karmi się tym, co mu obce. Fundamentalnym faktem bycia żywym jest asymilacja. Odróżnienie jest więc zarazem nieodróżnialnością. Coś obcego jest przyswajane [podkr. — K.O., K.M.M.] (GADAMER 2007: 351).

Heglowskie w tym sensie jest też stapianie się horyzontów<sup>7</sup>, będące dla Gadamera podstawą interpretacji, rozumienia i porozumienia (GADAMER 2007: 420). Choć redukowana często przez literaturoznawców do prostej funkcji łączenia „intencji tekstu z intencją interpretatora” (SZAHAJ 2011: 283), „fuzja” horyzontów była pierwotnie czymś więcej: praktyką poznawczą w Husserlowskim świecie życia (*Lebenswelt*), czyli nie uniwersum bytów, a „bytującego świata”, jak ujmuje to Gadamer. U Husserla zaś świat życia dzieli się na świat własny czy swojski (*Heimwelt*) i świat obcy (*Fremdwelt*), zwane też światem bliskim i dalekim – i w jego obrębie funkcjonować może zarówno horyzont wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Analogicznie, jak przypomina Waldenfels, występować w nich mogą przynajmniej dwie formy obcości, a więc „obcość w obrębie świata swojskiego, należąca do jego horyzontu wewnętrznego, i obcość poza światem swojskim, należąca do jego horyzontu zewnętrznego” (WALDENFELS 2002: 96). Nic zatem dziwnego, że dla Waldenfelsa, chcącego precyzyjnie różnicować różne fenomenologiczne odcienie obcości, trudna do zaakceptowania jest panksenologia, dowodząca, że

<sup>7</sup> Istnieje czytelna analogia między tym, jak Gadamer postrzega stapianie się horyzontów, a tym, jak wczesny Hegel pisał o kształceniu (rozumianym wtedy, o czym warto pamiętać, jako kształtowanie do bycia człowiekiem, będące fundamentalną podstawą i filozofii, i całej humanistyki). Hegel pisał mianowicie, że: „kształcenie spełnia się [...] jako ruch wyobcowywania i przyswajania w trakcie pełnego opanowywania substancji, w trakcie likwidowania wszelkiej przedmiotowej istoty, które zostaje zakończone dopiero w absolutnej wiedzy filozofii” (GADAMER 2007: 42).

obcym może być każdy. Szczególny sprzeciw budzi u niemieckiego ksenologa „zinstumentalizowany psychoanalitycznie motyw obcego w nas samych” (WALDENFELS 2002: 25), jak sarkastycznie określa abiektalność – gdyż prowadzi do fuzji obydwu części świata życia w formie unieważniającej dialektyki. Dlatego właśnie znane zdanie Kristevej „obce jest we mnie, więc wszyscy jesteśmy obcy. Jeśli ja jestem obcym, obcy nie istnieją [*The foreigner is within me, hence we are all foreigners. If I am a foreigner, there are no foreigners*]” (KRISTEVA 1991: 192) jest dlań tak trudne do zaakceptowania – ukazuje bowiem czytelną drogę od hermenezy (w tym wypadku psychoanalizy) do stapiania się horyzontów już nie interpretacji, ale właśnie świata życia. Jak tłumaczy Waldenfels:

Pojednanie wszystkiego i niczego, do którego zmierzają [rozważania Kristevej z *Etrangers à nous-memes* — K.O., K.M.M.], oznacza unieważnienie różnicy w pewnej całości [świecie życia — K.O., K.M.M.] – albo też pozostaje ona na płaszczyźnie deklaracji i na przemian usuwa to, czemu stwarza miejsce, i stwarza miejsce temu, co usuwa. U Merlau-Ponty’ego nazywa się to „złą dwuznacznością”. Jeżeli, jak się mówi w zakończeniu [*Etrangers...* — K.O., K.M.M.], po raz pierwszy w historii zmuszeni jesteśmy „żyć wraz z innymi, całkiem różnymi od nas”, to pozostaje sprawą otwartą, co oznacza to „wraz” bez „fundującej wspólnotę więzi”<sup>8</sup>. Zanim pogrążymy się w pustym etosie obcości, warto najpierw zastanowić się nad sensem takich zdań jak „Wszyscy jesteśmy obcy”. Przypomina ono stwierdzenie przypisywane Montaigne’owi, „że wszyscy mamy własne Ja”. Wyrażenie „Jestem nami wszystkimi”, albo lepiej „Ja jestem każdym z nas” ma ten mankament, że w ten sposób opisujemy ogólną funkcję Ja, ale nie mówimy „ja”, ani tym bardziej „ty”. Ja, które „jest nami wszystkimi”, jest Ja należącym do tego, co powiedziane, ale nie do mówienia. Nie inaczej mają się sprawy ze zdaniem „Wszyscy jesteśmy obcymi”, i właśnie dlatego jest ono półprawdą. „Zły paradoks”, który nie tkwi w rzeczy samej, lecz w niedostatecznym rozpatrzeniu rzeczy, wynika stąd, że miesza się ze sobą roszczenie obcego, na które [podkr. oryg.] odpowiadam, oraz swoistość obcego, o której [podkr. oryg.] się wypowiadałam (WALDENFELS 2002: 25-26).

<sup>8</sup> Mowa o następujących słowach z książki Kristevej: „Wobec braku nowej, fundującej wspólnotę więzi – zbawczej religii, która zintegrowałaby grupę wędrowców i różnych ludzi w obrębie nowego *consensusu*, innego niż „więcej pieniędzy i dóbr materialnych dla wszystkich – po raz pierwszy w historii stajemy wobec następującej sytuacji: musimy żyć wraz z innymi ludźmi i jednocześnie opierać się na własnym kodeksie moralnym, bez pomocy takiego, który włączałby to, co dla nas indywidualne, bez konieczności jego przekraczania. Powstaje paradoksalna wspólnota, tworzona przez obcych, którzy godzą się ze sobą samym w tym wymiarze, że rozpoznają siebie jako obcych [*In the absence of a new community bond-a saving religion that would integrate the bulk of wanderers and different people within a new consensus, other than “more money and goods for everyone”, we are, for the first time in history, confronted with the following situation: we must live with different people while relying on our personal moral codes, without the assistance of a set that would include our particularities while transcending them. A paradoxical community is emerging, made up of foreigners who are reconciled with themselves to the extent that they recognize themselves as foreigners*]” (KRISTEVA 1991: 195).



Waldenfels w redukcji fenomenologicznej wyzbywa się tego, co stanowi o pewnym – jak powiedziałaaby Ruth Levitas, promująca tę kategorię w pracach o utopijnych wspólnotach intencjonalnych – wdzięku (*grace*) argumentacji Kristevej i ideałach bliskich dyskusjom o sposobach rezolucji kryzysów uchodźczych. Pisząc o różnicy między odpowiedzią na roszczenie obcego a swoistością obcego, Waldenfels wyraża bowiem – faktycznie pominiętą przez Kristevą – różnicę między obcością a alienacją. Jedną z więzi tworzących heterogeniczną wspólnotę mogłaby być przecież, jak sugeruje Levitas, marksowska *Heimat* – pragnienie osiadłości i ucieczki od alienacji, u Marksa będącej wynikiem procesu pracy i utowarowienia produktów w kapitalizmie, prowadzących między innymi do wywłaszczenia z prawa własności, wyzysku i wykluczenia społecznego, mającego drastycznie skutki egzystencjalne (LEVITAS 2013: 12). *Heimat* jest w tym sensie „byciem-u-siebie-w-domu-w-świecie [*being at home in the world*]” (LEVITAS 2013: 15), a więc przynależy nie do zewnętrznego, lecz do wewnętrznego horyzontu swojskiego świata (*Heimwelt*) – tworząc bowiem wspólnotę z wykluczonymi robotnikami, realizuje się pragnienie wspólnej osiadłości i współpracy, a nie niweluje różnicę klasową między robotnikiem a pracownikiem umysłowym, prowadzącą wszak do wywłaszczenia ze swojej klasy przedstawicieli obydwu grup, tym samym zaś do wtórnej alienacji robotnika. Poczucie wspólnoty i więzi społecznej, ale także czystej wdzięczności, pozbawionej hipokryzji pańskiej łaski lub boskiej legitymizacji miłosierdzia, leży właśnie u podstaw sekularnej koncepcji wdzięku (*grace*), mającego moc przeobrażania ładu społecznego – i wskazującej na *Heimat* właśnie jako na intencjonalną wspólnotę, w której powszechna wdzięczność „jest bardziej dostępna i stabilna” (Levitas 2013: 17).

Na tym etapie rozważań coraz pilniejsze staje się odpowiedzenie na pytanie o to, w jaki sposób należałoby zatem mówić o obcości, by uniknąć trzech omówionych powyżej zagrożeń. Pierwszym byłaby asymilacyjna hermeneutyka, w której to, co obce, staje się tym, co własne na drodze stapiania się horyzontów świata życia. Drugim – abiektualna psychoanaliza i filozofia społeczna, wyrzucająca (*abiektus*) to, co obce, z systemu pojęciowego tego, co wspólne. Ostatnie zagrożenie wiązałoby się z potrzebą unikania jakiegokolwiek ześrodkowania, czy to ego-, etno- czy logocentrycznego, w którym dialog tego, co swojskie, z tym, co obce, zmienia się w „monolog rozpisany na role” (WALDENFELS 2002: 125), w konsekwencji czego to, co obce:

[...] włączane jest wprawdzie do rozmowy, ale tylko o tyle, o ile również do niej należy [podkr. — K.O., K.M.M.], tak że zakwestionowanie własnego okazuje się koniec końców zakwe-

stionowaniem własnego przez własne. Człowiek pozostaje u siebie. Nie czyni przy tym wielkiej różnicy, czy tradycji przyznany zostanie silny rozum, czy słaby, w sensie Gianniiego Vattimo (WALDENFELS 2009: 27).

Z tego też względu w ksenologii Waldenfelsowskiej przyjmuje się dwa istotne założenia, z których jedno wynika z drugiego. To, co obce, przejawia się mianowicie w świecie życia na wiele sposobów, a w momencie postrzegania wchodzi automatycznie w relację z tym, co własne i postrzegające, prowadząc do daleko idącej relatywizacji całego układu. Migotliwość i płynność obcego oddaje doskonale etymologia, w której – w prawdziwie Derridiańskim duchu – Waldenfels każdorazowo inicjuje rozważania, dekonstruując rozmaite hipotezy ciężące nad obiegowymi znaczeniami opisujących obcość słów. Obce, po pierwsze, może być to, co nieznajome (niem. *Fremdheit*, ang. *unfamiliar*), nieznane (łac. *ignotum*) lub pozbawione imienia (fr. *inconnu*). W tym sensie mijana osoba na ulicy może być obca, choć należy przecież do tej samej wspólnoty i posługuje się najprawdopodobniej swojskim językiem – przez nieznajomość jednak jej intencji przestrzega się na ogół dzieci przed spoufalaniem się z nieznajomymi, określanymi często w takich okolicznościach „obcymi” właśnie ludźmi. Obce, po drugie, bywa też utożsamiane z tym, co po prostu inne (łac. *aliud*, gr. ἄλλο, ἕτερον). Jednak, zdaniem Waldenfelsa, inność przynależy raczej do formalnej ontologii i apofantyki (*sensu* Husserlowskiego, a więc logiki i teorii znaczeń), aniżeli ksenologii (WALDENFELS 1990: 21). Dla filozofa jest ona bowiem ogólną cechą wszystkich przedmiotów i, jako taka, nie sprawia ona, że stają się one sobie obce:

[...] inne (ἕτερον) i obce (ξένον) to różne rzeczy. Obcość gościa – w tym także obcego z Elei, któremu Platon każe wystąpić w *Sofistie* – obcość innego języka, innej kultury, obcość odmiennej płci albo „odmiennego stanu” bynajmniej nie redukuje się do tego, że coś albo ktoś okazuje się inne. Materiały budowlane, jak drewno i beton, albo gatunki wina, jak Beaujolais i Rioja, całkowicie różnią się od siebie, ale zwykle nikt nie będzie utrzymywał, że są sobie obce. Obcość zakłada własną domenę i własny byt tego, co jest sobą (*ipse, self*), i tego Sobą nie wolno mylić z tym samym (*idem, same*), które odróżniane jest od strony czegoś trzeciego (WALDENFELS 2009: 16-17)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> W *Topografii obcego* Waldenfels wyjaśnia to następująco: „Gdy odróżniamy jabłko od gruszki albo stół od łóżka, to trudno byłoby nam utrzymywać, że wszystkie te rzeczy są sobie obce; ściśle rzecz biorąc nie ma tu wzajemnego zróżnicowania. Jedno jest po prostu inne niż drugie, gdy określamy je jako to czy tamto. Określenie „a = nie b” zawsze można zastąpić określeniem „b = nie a”. Rozpatrywane jako operacje oba określenia są wzajemnie wymienne” (WALDENFELS 2002: 16).

Oznacza to, że to, co inne, dopiero może stać się obce, ale obcość nie jest inherentną cechą inności. Przykładowo, każdy fikcyjny świat jest inny od świata rzeczywistego – ale dopiero świat, którego zasad funkcjonowania nie sposób pojąć, staje się prawdziwie obcy. Heterotopie (gr. ἕτερον + τόπος), czyli inne miejsca, funkcjonują w otaczającej nas rzeczywistości na porządku dziennym – są, jak pisze w klasycznym tekście Michel Foucault, „czymś w rodzaju kontr-miejsc (*contre-emplacements*), rodzajem efektywnie odgrywanej utopii” (FOUCAULT 2005: 120)<sup>10</sup>. Przejście od heterotopii do allotopii (gr. ἄλλο + τόπος) jest już jednak związane z pewną zmianą – otóż allotopie nie występują tuż obok miejsc nam znanych, funkcjonują w przestrzeniach wyobrażonych, a niekiedy tworzą i własne ksenoencyklopedie, bez których niemożliwe byłoby zrozumienie ich specyfiki<sup>11</sup>. Analogicznie, można wykrzyknąć pochwalnie, poznając nowy wynalazek albo obcując z czymś wzbudzającym ewidentny zachwyt, że coś jest fantastyczne, ale nie przesądza się przecież w ten sposób o jego obcości. Fantastyka z założenia tymczasem wychodzi od czegoś, co jawi się jako obce, niewystępujące nigdzie w widomym świecie, choć do opisu tego używa przecież słów i metafor pochodzących ze znajomej rzeczywistości językowej. Radykalną postacią allotopii byłby obcy świat opisany obcym językiem – jak choćby enigmatyczny *Codex Seraphinianus* Luigiego Serafiniego, ponadtrzystustronicowa fikcja leksykograficzna (SCHMITZ-EMANS 2016: 449), operująca niezwykle systemem liczbowym (opartym na liczbach 21 i 22) oraz wymyślonym, nierozszyfrowanym po dziś dzień alfabetem (WOLF 2012: 30).

Najbardziej oryginalnie jednak o obcości pisze Waldenfels z perspektywy ksenotopograficznej, w której wyróżnia on trzy najbardziej podstawowe sposoby funkcjonowania tego, co obce, w przestrzeni świata życia, sfunkcjonalizowane do miejsca, posiadania i rodzaju. Jak rozwija tę myśl w *Topografii obcego*:

Obce, po pierwsze, jest coś, co występuje poza własnym obszarem (por. *externum*, *extraneum*, *peregrinum*, ξένον, *étranger*, *foreign*) i co bywa personifikowanej w formie „obcokrajowiec” albo „obcokrajanka” (tak jeszcze u Schillera). Obce, po drugie, jest coś, co należy do kogoś innego (por. ἄλλότριον, *alienum*, *alien*). Jako obce jawi się, po trzecie, to, co jest odmiennego rodzaju i za takie uchodzi (por. *insolitum*, ξένον, *étrange*, *strange*). Tak więc obce odróżniane jest od własnego przez trzy aspekty: miejsca, posiadania i rodzaju. Te cechy mogą zmieniać się niezależnie od siebie. Sąsiad

<sup>10</sup> Samą utopię Foucault nazywa „miejscem bez rzeczywistej przestrzeni”, podczas gdy w heterotopii dostrzega „reprezentację rzeczywistych miejsc (*emplacements*), jakie można znaleźć w ramach kultury” (FOUCAULT 2005: 120).

<sup>11</sup> Więcej na temat allotopii przeczytać można w książce *Allotopie. Topografia światów fikcyjnych* (MAJ 2015) oraz w wyciągu jej najważniejszych tez pod tytułem *Allotopie – wprowadzenie do poetyki gatunku*, opublikowanym na łamach „Zagadnień Rodzajów Literackich” (MAJ 2014A).

w moim państwie może być mi obcy przez wzgląd na swe obyczaje i na odwrót, sąsiedni dom, który należy do kogoś innego, może być mi dobrze znany; obcy język nie stanie się językiem ojczystym nawet wtedy, gdy będę nim płynnie mówił (WALDENFELS 2002: 16).

Proponowane przez Waldenfelsa zróżnicowanie jest niezwykle pożyteczne: pozwala bowiem myśleć o obcości gradacyjnie. Obcy bowiem jest cudzoziemiec z Arabii Saudyjskiej dla tuziemca zamieszkałego na Wyspach Brytyjskich, albo Rafał Hytlodeusz dla oprowadzającego go po idealnej wyspie Utopianina z uwagi na to, że przychodzi (*peregrinari*) z zewnątrz (*externum*). Obca może być także waluta, ale nie przecież ze względu na inny skład substancji lub surowca, lecz z uwagi na to, kto i gdzie się nią posługuje: należy ona bowiem do obywateli innego państwa lub ekonomicznej unii państw<sup>12</sup>. Ale obcy będzie również ksenomorf (gr. ξένον + μορφή, ‘kształt, forma’, dosłownie więc ‘obcy kształt’) z cyklu filmów o *Obcym* Ridleya Scotta, ponieważ jest odmiennego rodzaju niż wszystko to, co własne (a więc zarówno ludzkie, jak i zwierzęce), wywołując tym samym Brechtowski *Verfremdungseffekt*, w *Metamorfozach science fiction* Darko Suvina przeformułowany na efekt poznawczego udziwnienia i wyobcowania (*cognitive estrangement*) (SUVIN 1979: 6-7). Tak rozumiana ksenotopografia – mapująca obcość w świecie życia – pozwala zatem w ostateczny sposób wyzwolić się z „żargonu identyczności” (WALDENFELS 2009: 112), zrównującego inność z obcością, wskazując, że obcość jest zawsze przyrodzona i inherentna: zawsze pozostaje ona w tym, co obce, i to nawet wówczas, gdy tę obcość zaakceptujemy lub (w wypadku języka) spróbujemy zaabsorbować i uwłasczyć. Obce różni się samo w sobie od własnego, nie potrzebując do tego żadnego *tertium comparationis*, które zapewniłoby jakąkolwiek różnicę gatunkową konieczną do porównania. To, co obce natomiast, jest nie tyle „przeciwieństwem »tego samego«”, ile „»tego, co samo (αὐτός, *ipse*)« i co dlań własne [podkr. — K.O., K.M.M.]” (WALDENFELS 2002: 17). Jak rozwija myśl Waldenfels:

Obce nie znajduje się po prostu gdzie inedziej, od tego, co w danym przypadku własne, oddziela je bowiem pewien próg – podobnie jak sen od czuwania, zdrowie od choroby, wiek dojrzały od młodości. Nikt z nas nie znajduje się przy tym jednocześnie po obu stronach progu [podkr. — K.O., K.M.M.] (WALDENFELS 2002: 17).

Próg jest ważną kategorią w ksenotopografii: pozwala bowiem na odgraniczenie świata własnego od świata obcego, którego konsekwencją jest powstanie tak zwanej

<sup>12</sup> Interesujące są w tym kontekście kryptowaluty, które tylko pozornie należą do wszystkich, gdyż w istocie obce są wszystkim tym, którzy nie znają kryjącej się za nimi (stąd i rdzeń κρύπτη, oznaczający ‘ukryte miejsce’) architektury *blockchain* i w efekcie są walutą nie tyle demo-, co merytokracji.

obcości strukturalnej, dotyczącej wszystkiego, co można spotkać poza (stąd i kluczowa funkcja progu) określonym porządkiem. W miarę oddalania świata własnego od świata obcego, zarówno w przestrzeni, jak i w czasie, rośnie dystans i stopień obcości – dlatego przykładowe realia starożytnej Grecji stają się w miarę upływu lat coraz bardziej obce dla współczesnych Europejczyków, pomimo dzielenia z Grekami wspólnych korzeni i wspólnej kultury, jeszcze do XIX wieku wywierającej ogromny wpływ na działalność artystyczną i filozofię. Odzwierciedla też to konstrukcja topograficzna świata w narracjach grozy. W estetyce horroru chociażby „tabu ciemności to już przekroczenie [...] stanowiące próg pomiędzy normą a nadnaturalnym [podkr. — K.O., K.M.M.] (OLKUSZ 2010: 152) czy też próg dzielący świat swojski od „»tamtej« rzeczywistości” (OLKUSZ 2010: 138). Próg z obcością wprost utożsamia w tym kontekście Manuel Aguirre:

Próg jest częścią Innego. [...] W tym tkwi dwuznaczność *limen* – progu, w jego paradoksalnej naturze. Stoimy pełni wahania, czy próg ten przekroczyć – i jesteśmy jednocześnie już po Drugiej stronie. Wkraczamy na ziemię niczyją, traktując ją jako przejście, które wiedzie do Innego: jednak wkraczając nań, wkroczyliśmy już w Inne. Stąd sam próg przeraża nas tak samo, jak rzeczywistość leżąca za nim. Dlatego próg jest i miejscem, i nie-miejscem zarazem lub [...] „miejscem, które miejscem nie jest, zarówno tym, jak i tamtym, lub ani tym, ani tamtym” (AGUIRRE 2002: 20-21).

W miarę wzrastania dystansu, można napotkać obcość radykalną – która „dotyczy [...] tego wszystkiego, co pozostaje poza wszelkim porządkiem i stawia nas wobec wydarzeń, które podają w wątpliwość nie tylko jakąś określoną interpretację, lecz samą »możliwość interpretacji«”, jak w wypadku wszelkich fenomenów o charakterze granicznym: „erotyka, upojenie, sen czy śmierć” przełamują bowiem „bieg rzeczy, zacieśniając je w jedną chwilę ocierającą się o beczasowość i bezprzestrzenność” (WALDENFELS 2002: 34). Istotne jest jednak, by nie mylić obcości radykalnej z totalną wprowadzonymi przez Anke Thyen koncepcjami „obcości w ogóle” czy „obcości absolutnej” (THYEN 1993: 8, 13)<sup>13</sup>. Wszystko bowiem, „co nad-zwyczajne, zachowuje [...] odniesienie do określonych

<sup>13</sup> Ksenologia Anke Thyen jest w *Topografii obcego* poddana szczególnej krytyce. Nie zgadza się on chociażby pryncypialnie z przypisywaniem „obcości w ogóle” prerogatywy należenia do jakiejś wspólnoty i wynikającego z niej założenia o zaniku moralnej różnicy między bliskim a obcym. Jak pisze z rzadką dla siebie irytacją: „Ta moralizacja doświadczenia obcego sprawia, że »obce«, które da się ująć tylko jako różnica i w języku występuje jedynie jako wyrażenie relacyjne, całkiem zanika. Po co te sztuczne łamańce pojęciowe? Jest rzeczą charakterystyczną, że autorka nie dostrzega różnicy między »innym« a »obcym«, i że ponadto cała polemika przykrojona jest do kukły »obcego po prostu« [...] albo »absolutnego obcego«” (WALDENFELS 2002: 19) – dwóch więc figur, na które nie ma zgody zarówno w fenomenologii Husserla, jak i w ksenologii samego Waldenfelsa,

porządków, poza które wykracza” (WALDENFELS 2002: 35) – co oznacza przykładowo, że nawet najbardziej radykalna fantastyka (sensu Jacek Dukaj, Jeff VanderMeer, Greg Egan) zawsze będzie zachowywała w mniejszym lub większym stopniu odniesienie do realium, które transcenduje.

Wspomnieć o fantastyce należy w tym kontekście tym bardziej, że to właśnie jej zasługą było sformułowanie jednej z najbardziej fascynujących typologii obcości, znakomicie ukazującej stopniowość doświadczenia tego, co obce. W *Mówcy umarłych* Orsona Scotta Carda – drugim tomie cyklu o Enderze, którego centralnym motywem jest przepracowywanie traumy ksenocydu inteligentnej rasy Formidów – przedstawiona zostaje mianowicie hierarchia wyróżniająca na podstawie określeń zaczerpniętych z języków nordyckich cztery podstawowe stadia obcości:

- (1) *utlänning* – obcy uznawany za człowieka;
- (2) *framling* – obcy uznawany za człowieka pomimo pochodzenia z obcego świata;
- (3) *ramen* – obcy, któremu przypisuje się cechy ludzkie;
- (4) *varelse* – obcy radykalny, z którym komunikacja jest z tych czy innych względów niemożliwa pomimo jego inteligencji;

– uzupełnione później przez protagonistę powieści, Endera Wiggina, o piąte:

- (5) *djur* – obcy przejawiający aprioryczną i nienegocjowalną wrogość względem przedstawicieli innych gatunków<sup>14</sup>.

Podział ten wyczerpywałby wszystkie odcienie Waldenfelsowskiej obcości strukturalnej, lecz poszerzałby kategorię obcości radykalnej – w której mieściłoby się wszystko to, co

sprzeciwiającego się „kantyzacji” – jak to określa w innym kaustycznym komentarzu do koncepcji Thyen (WALDENFELS 2002: 126) – filozofii obcego.

<sup>14</sup> Opracowano na podstawie fragmentu: „Języki nordyckie wyróżniają cztery stopnie obcości. Pierwszy to cudzoziemiec, albo *utlänning*, obcy, którego uznajemy za człowieka, ale z innego miasta lub kraju. Drugi to *framling* – Demostenes po prostu odrzucił akcent z nordyckiego *främling*. To obcy, którego uznajemy za człowieka, ale z innego świata. Trzecim jest *ramen*, obcy uznawany za człowieka, lecz innego gatunku. Wreszcie czwarty, prawdziwie obcy, to *varelse*. W tej klasie mieszczą się wszystkie zwierzęta, gdyż kontakt z nimi jest niemożliwy. Żyją, ale nie potrafimy odgadnąć celów, jakie skłaniają je do działania. Mogą być inteligentne, mogą być świadome, ale my nie potrafimy się o tym przekonać” (CARD 2010: 42).

transcendujące własne możliwości komunikacyjne<sup>15</sup> i przez to niewyraźne, a także to, co zradykalizowane w dwójnasób, bowiem wrogie wszelkiemu życiu. Zróżnicowanie między *varelse* a *djurem* najpełniej ukazał w literaturze polskiej Marcin Podlewski w cyklu *Głębia*, w którym siłom Triumwiratu Wypalonej Galaktyki zagroziła ksenoflota Obcych, dokonujących inwazję pod sztandarem największego komunikacyjnego fiaska ludzkości – nadając bowiem na wszystkich łączach komunikat *Consensus et Pax*. Dla ludzkich obywateli Galaktyki, oswojonych z antropocentryczną idiomatyką (akceptującą kłamstwo w realiach wojennych) stał on w jaskrawej sprzeczności z niepoprzedzonymi żadnymi próbami dyplomacji działaniami wojennymi – Waldenfels powiedziałby jednak, że była to prosta konsekwencja próby „sprowadzenia obcego do własnego bądź też zasypania przepaści między nimi za pomocą środków rozumu komunikacyjnego” (WALDENFELS 2002: 52). Relacyjność obcości polega bowiem na tym, że dla sił Konsensusu Triumwirat był równie obcy i niezrozumiały, co dla Triumwiratu – Konsensus. Okazję do porozumienia stworzyło dopiero objawienie się zagrożenia ze strony *djura*, Błatego Króla, który wynurzył się z epicentrum Galaktyki, Sagittariusza A, na czele floty funebrycznych „grimów”, siejących śmierć i zniszczenie wszystkim gatunkom i rasom w ramach powszechnego ksenocydu, pseudonimowanego wołą zjednoczenia wszystkich w Głębi i Bezkresie. To właśnie tego rodzaju uświadomione ksenologicznie światotwórstwo mogłoby być inspiracją dla ponowoczesnej humanistyki w wymiarze przygotowania filozofii do wejścia w nowe przestrzenie obcości, pojawiające się w miarę stopniowego przesuwania granicy między światem własnym a obcym ze skali narodowej, państwowej i kontynentalnej na skalę międzyplanetarną w dobie coraz częściej zapowiadanego wejścia ludzkości w erę eksploracji kosmosu.

### Ja-obcy (*I-alien*)

Rozważywszy odcienie znaczeniowe, stopnie oraz obszary obcości, pozostaje przyjrzeć się bliżej naszkicowanemu już problemowi dystansu oraz prób jego przewycięzania poprzez sięganie ku temu, co obce. Kwestią podstawową pozostaje tu relacja między podmiotem postrzegającym a postrzeganym, która przebiega od świata własnego ku

<sup>15</sup> Znakomicie przedstawił je Stanisław Lem w *Edenie*: „Miał dobre chęci, chciał mi opowiedzieć, jak wygląda krajo-braz, nie pamiętam już na jakim księżycu. Tam są takie – mówił i rozkładał ręce – takie wielkie – i mają to takie, i tam jest tak, a niebo, inaczej niż u nas – inaczej, to tak – powtarzał wciąż, aż sam się zaczął śmiać i machnął ręką. Nie można komuś, kto nigdy nie był w przestrzeni powiedzieć, jak to jest, kiedy wiesz w próżni i masz pod nogami gwiazdy – a to dotyczy tylko odmiennych warunków fizycznych” (LEM 1959: 178).

światowi obcemu. „Początkowo”, stwierdza Waldenfels za *Medytacjami kartezjańskimi* Husserla, „to, co obce jest w swej radykalnej formie „Ja-obcym [*the I-Alien*]”, to znaczy obcym-dla-mnie [*alien-to-me*] w opozycji do tego, co jest »moje własne [*my own*]«” (WALDENFELS 1990: 24). Oznacza to, że rozważając obce, nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza relację własnego i obcego: zawsze to, co obce, będzie obce wobec tego, co własne, wobec naszej narodowości, wobec naszego języka, wobec naszej kultury, wobec naszego światopoglądu czy, w przypadkach radykalnych, wobec naszego człowieczeństwa. Waldenfels tłumaczy to *per analogiam* do schematu retencyjno-protencyjnego w Husserlowskiej fenomenologii czasu:

Jeśli powiem, że coś jest wcześniejsze lub późniejsze od czegoś innego (*else*) lub że jedną rzecz dzieli od innej określony dystans, to rozłożenie tych rzeczy lub wydarzeń w porządku czasoprzestrzennym zakłada jakiś „punkt zerowy”, jakiś Tu i Teraz, z którego rozwija się porządek czasu i przestrzeni i w którym to punkt zerowy nie jest już ani w przestrzeni, ani w czasie (WALDENFELS 1990: 24)<sup>16</sup>.

Podobnie rzecz miałaby się z obcością. Wewnątrzświatowa (*inner-worldly*) relacja między własnym a obcym obserwowana z zewnątrz „rozprasza się momentalnie w wyższą sferę swojskości obserwatora”, ponieważ z jego perspektywy to, co swojskie i to, co obce „są obserwowane jako momenty pewnej całości, chyba że obserwujący sam się postawi na miejscu tych, do których w swej obserwacji się odnosi [*Here, own and alien are absorbed as moments of a whole, unless the observer himself stands in a certain way in the relation to which he observingly refer*]” (WALDENFELS 1990: 24). Paradoks wiąże się ściśle z ksenotopograficzną naturą filozofii obcego Waldenfelsa, inspirowaną z kolei topologią Husserla. W *Medytacjach kartezjańskich* określa on obcość właśnie w sposób przestrzenny, jako „dającą się potwierdzać dostępność czegoś, co jest źródłowo niedostępne”, zawieszając „wtłaczaniu obcego w jakiś porządek” (WALDENFELS 2002: 21) ontologiczny poprzez pytanie o to, czym jest obce. Husserl i Waldenfels wolą pytać o to, jak poznaje się obce – i wskazywać w sposobie jego poznawania nieunikniony paradoks. Obce bowiem, jak wszystko, co postrzegalne, „nie da się oderwać od sposobu, w jaki jest dane i dostępne, a więc od pewnego umiejscowienia [podkr. oryg.]” – co ma również uzasadnienie fenomenologiczne, ponieważ tak jak podczas określania „fenomenalności fenomenów, nie da się oddzielić od siebie »co«, »jak»

<sup>16</sup> Przekład własny za: „If I say something is earlier or later than something else or that one thing is separated from another by a certain distance, this assignment of things or events to a space and time order presupposes a "zero point"; it presupposes a Here and Now from which orders of space and time unfold and where this zero point is no longer in space and in time”.



i »gdzie«, tak samo [...] bliskość i oddalenie nie dadzą się wyeliminować z procesu unaoczniania rzeczy” (WALDENFELS 2002: 22).

Obce jest zatem pewnym gnozeologicznym zewnętrzem, umiejscowionym w topologii bycia w świecie – i dlatego mówi się o nim w kategoriach dostępności czegoś niedostępnego. Waldenfels, próbując wyjaśnić ten fenomen, posiłkuje się równocześnie kategorią atopijności oraz fenomenologią percepcji Maurice Merleau-Ponty’ego:

Miejsce obcego w doświadczeniu jest, ściśle rzecz biorąc, pewnym nie-miejscem. Obce nie jest po prostu gdzie indziej, ono Jest tym Gdzie-indziej [podkr. — K.O., K.M.M.] i to w formie „źródła gdzie indziej”. Owo „nie” „nie-miejsca”, nie-dostępność albo wy-mykanie się nie są efektem prostej negacji, która jako swą modyfikację zakładałaby odpowiednie uznanie (*Position*). [...] Obce nie jest brakiem, tak jak wszystko, czego wprawdzie jeszcze nie znamy, co jednak oczekuje na nasze poznanie i samo w sobie jest poznawalne. Raczej mamy tu do czynienia ze swego rodzaju cielesną nieobecnością [podkr. — K.O., K.M.M.]. Obce da się porównać z minionym, które odnaleźć można tylko w jego skutkach bądź w przypomnieniu – i nigdzie indziej poza tym (WALDENFELS 2002: 22-23).

Adam Dziadek przypomina, że w klasycznej filozofii atopia (*ἀτόπια*) była nie tylko tożsama, jak ujmuje to Maria Delaperrière, z „odmową zakotwiczenia się w konkretnym miejscu” (DELAPERRIÈRE 2013: 59), ale także z czymś „obcym”, „dziwacznym” (DZIADEK 2008: 237). Z kolei Roland Barthes w książce *Roland Barthes* pisze o atopii jako o doświadczeniu „wtrącenia w pewne miejsce [*assigné à un lieu*]” (BARTHES 2002: 629)<sup>17</sup> i poczuciu atopii w znaczeniu braku tożsamościowej przynależności (DZIADEK 2008: 239). Starogrecki atopos (*ἀτοπος*) z kolei rozszerzał to pole o ważny w kontekście ksenotopografii aspekt „bycia nie na swoim miejscu” (DZIADEK 2008: 238). Platon w *Fajdrosie* pisał „ἀτοπία” o Gorgonie i Pegazie jako „zadających kłam racjonalnemu tłumaczeniu”, w innym zaś miejscu fraza „ἀτοπία του πάθους” wskazywała na sprzeczność doświadczeń (EIDE 1996: 61-62). „Atopijność” byłaby zatem cechą wszystkiego, co nieracjonalne, sprzeczne lub niezrozumiałe. Znaczenia te rzadko są rozpoznawalne w ponowoczesnej humanistyce, głównie z uwagi na kontekstualizację atopii w pracach Michela de Certeau i Marca Augé, w których jest ona tożsama, kolejno, z „nie-miejscem wydrążonym przez prawo innego” (CERTEAU 2008: 106) oraz z hipernowoczesnym doświadczeniem wykorzenienia i tranzytu (AUGÉ 2011: 59), w obydwu wypadkach wskazując na tę wykładnię obcości, która wiąże się z występowaniem poza jakimś obszarem (*peregrinari*).

<sup>17</sup> Cytowany jest przekład Adama Dziadka.

Waldenfels doskonale pamięta o tych kontekstach, zadając pytanie o to, gdzie znajduje się owo „nie-miejsce”, owo „nigdzie” obcego – i przywołując za *Uczta* Platona sytuację Sokratesa, przesiadującego na rynku, tam więc, „gdzie gromadzą się wszyscy obywatele”, a jednak przy tym wydającego się „jednak nie całkiem na miejscu, bez miejsca, osobliwym (ἄτοπος)” właśnie (WALDENFELS 2002: 199-200). Rozwiązaniem, w pełni w duchu hipernowoczesnej atopijności Augé, staje się tu nie tyle nachodzenie obcego (i narzucanie mu własnej swojskości), ile:

Obchodzenie się z obcym [podkr. — K.O., K.M.M.] wychodzące od jego dostępności w tym, co niedostępne, literalnie wskazujące na chodzenie przemierzające przestrzeń [podkr. — K.O., K.M.M.], zbliżające się do pewnych miejsc, a zarazem oddalające od innych, napotykające przeszkody, odnajdujące wstęp albo też spotykające się z jego odmową, przekraczające progi albo pozostające przy nich (WALDENFELS 2002: 200).

Graniczność obcego ma więc znów wymiar ksenotopograficzny. Dynamika obcowania – bo warto skorzystać z wieloznaczności tego polskiego słowa – z tym, co obce, kształtowana jest zatem przez ciągły ruch od świata własnego do świata obcego w świecie „pomiędzy”. Tak właśnie też rozumie Waldenfels świat życia (*Lebenswelt*), jako przestrzeń interkulturową a zarazem obszar „przejścia w świat i w Innego, na skrzyżowaniu dróg”, jak ujął to Merlau-Ponty w *Widzialnym i niewidzialnym* (MERLEAU-PONTY 1996: 164). To bardzo ważny moment: oto bowiem pojawia się alternatywa dla modelu dialektycznej hermeneutyki, gdyż w obszarze międzykulturowym, na styku kontaktu różnych etnosów, nie dochodzi przecież ani do stapiania się horyzontów, ani syntezy przeciwstawnych ośrodków, lecz do ich wzajemnego przenikania się, tak jak w rzymskich legionach stacjonujących na *limes* Imperium i przyjmujących w swe szeregi coraz więcej *barbaroi*. Waldenfelsowi bliżej tu zdecydowanie do Helmuta Plessnera, Viktora von Weizsackera, Norberta Eliasa czy Wilhelma Schappa, za którymi przywołuje figury splotu, skrzyżowania czy chiazmu, „przeciwstawiające się skrajnemu przeciwieństwu całkowitego pokrywania się czy zupełnej fuzji z jednej strony, i zupełnej separacji z drugiej” (WALDENFELS 2002: 69). W ten sposób granica czy próg dzielący świat własny od świata obcego staje się nieostra i trudna do wydzielenia w sposób inny, niż za pośrednictwem relacjonistycznej ksenotopografii, w której ani *Heimwelt*, ani *Fremdwelt* nigdy nie są afiksowane do stałego i określonego miejsca w przestrzeni. Dzięki temu też ksenologia pozwala na radykalny, filozoficzny sprzeciw wobec jakiegokolwiek ideologii czystości – etnicznej, narodowej, językowej i tak dalej – w której to, co własne, „nie mieszka się z niczym obcym” (WALDENFELS 2002: 70), czyniąc migrację nie odstępstwem

od normatywnej praktyki społecznego zakotwiczenia, lecz podstawowym rysem funkcjonowania w świecie, w którym na każdym kroku można poczuć się obco. Przenikanie się byłoby więc nie tyle rezultatem ksenotopograficznego rozwarstwienia rzeczywistości, ile pewnym procesem oznaczającym:

[...] intra- i interkulturową wymianę między własnym i obcym, która nigdy nie odbywa się bez tarć. Partnerzy wymiany bowiem nie żyją ani we wspólnym świecie, ani w światach oddzielonych od siebie, lecz w świecie pewnego „pomiędzy” (WALDENFELS 2002: 76).

Jako przykład takiego „pomiędzy” podaje Waldenfels za Bin Kimurą rozkład tradycyjnego mieszkania japońskiego, które nie podlega wewnętrznej segmentacji na izolowaną siatkę prywatnych miejsc, lecz stwarza „przebiegającą z pokoju do pokoju »międzyprzestrzeń«” (WALDENFELS 2002: 79) – zupełnie inaczej, niż w nowoczesnym modelu zachodnim, hołdującym modelowi zamknięcia i izolacji. U Husserla „pomiędzy” oznacza początkowo „oddzielenie Ja i Innego”, zawierając już w sobie kontrast własnego i obcego: „własne jawi się jako dostępne i przynależne, obce jako niedostępne i nieprzynależne” (WALDENFELS 2002: 95). Mówiąc o tym, co obce, że jest ono „dającą się potwierdzać dostępnością czegoś, co jest niedostępne źródłowo” fenomenolog wykracza jednak, jak podkreśla Waldenfels, poza tę negatywną charakterystykę, definiując doświadczenie obcego jako „doświadczenie nieprzewidywalnej nieobecności” (WALDENFELS 2002: 95). Uwagi te trzeba mieć w pamięci, gdy czyta się w *Topografii obcego* o sferze między-swiata, *intermonde*, pogranicza, „w którym jedno odnosi się do innego, i każde jest tym, czym jest, tylko w tym odnoszeniu się do innego” (WALDENFELS 2002: 90). Figura migranta – *par excellence* ksenotopograficzna, bo już w etymologii odsyłająca do zmiany miejsca zdomowienia (gr. αμειβεῖν, *ameibein*, praind. \**mei* ‘zmieniać, przemieszczać się’) – dobrze odzwierciedla to zjawisko, wpisując w egzystencję praktykę ciągłego odnoszenia się do innego i odpowiadania na roszczenie obcego. *Intermonde* to bowiem u Waldenfelsa też pewien stan asymetrii roszczeń wysuwanych ponad progiem dzielącym świat własny od świata obcego i nieustannie przesuwających tę poznawczą granicę. Jak rozwija w *Podstawowych motywach fenomenologii obcego*, „ten, kto się odróżnia, stoi po jednej stronie, obce jako to, od czego się on odróżnia, po przeciwnej. Odniesienie do obcego tkwi w tym wymykaniu się obcemu [podkr. oryg.]” (WALDENFELS 2009: 23) – a zatem to emigrant definiuje się jako emigrant z Polski, Ukrainy czy Syrii, odróżniając się od obcego z kraju, do którego imigruje. Ksenotopograficzne są tu zatem zarówno punkty odniesienia (Polska, Ukraina, Syria), jak

i samo doświadczenie przemieszczenia i przekroczenia granicy między różnymi sferami świata życia i zarazem między-świata, *intermonde*.

W sferze *intermonde*, prócz diastazy własnego i obcego (WALDENFELS 2009: 16) kształtuje się interkulturowy i intersubiektywny zarazem obszar negocjacji wzajemnych roszczeń – które to Waldenfels zbiera pod wspólnym mianem fenomenologii responsywnej (WALDENFELS 1999). Dwudziestopierwszowieczny kryzys imigracyjny był bardzo dobrym obszarem praktycznego testu responsywności ksenologii: roszczenia wysuwane były bowiem przez każdą ze stron, zarówno samych uchodźców, jak i tych, którzy uchodźców pragnęli ugościć, i tych, którzy tej gościnie się z różnych względów sprzeciwiali. Z ksenologicznej perspektywy żadna z postaw nie jest moralnie wyższa. Gościnność wobec obcego, mieszająca moralność z *realpolitik*, powodowana była głównie wytycznymi moralności Kantowskiej, która w zakresie gościnności nie tyle zaleca, ile wymusza tolerancję, motywując koegzystencję względami nie czysto etycznymi, lecz prawem do odwiedzin, „jakie przysługuje wszystkim ludziom, by mogli się zaprezentować społeczeństwu zgodnie z prawem wspólnego posiadania powierzchni ziemi” (KANT 1992: 49). Waldenfels widzi w moralnej wykładni gościnności Kanta pewne zagrożenie: wyczytać je można z dalszych słów trzeciego rozdziału cytowanej wyżej rozprawy *O wiecznym pokoju*, a mianowicie tych, w których Kant ulega dystopijnej wizji powszechnego uwłaszczenia, twierdząc, że ludzie: „w końcu będą musieli ścierpieć się obok siebie [podkr. — K.O., K.M.M.] a poza tym nikt pierwotnie nie miał do jednego miejsca na ziemi więcej prawa niż ktoś inny” (KANT 1992: 49). Zdaniem Waldenfelsa jest to rezultat projektowania diastatycznej „alternatywy bycia Tu i bycia Tam, która ogranicza się do zwielokrotniania miejsc własnych [podkr. — K.O., K.M.M.]” (WALDENFELS 2002: 219) – aż do czasu, gdy wyrugowane zostaną budzące niepokój miejsca cudze. Niepokój ten oddał Jacques Derrida w słynnym esej *O gościnności*, w którym ukuł on kategorię wrogościnności (*hostipitalité*)<sup>18</sup> – odsyłającą, tradycyjnie u Derridy, do niejednoznacznej etymologii *hôte* jako wywodzącej się zarówno z łacińskiego *hospes*, oznaczającego wędrowca czy przybysza (ale i obcego), jak i *hostis*, czyli również przybysza, ale już o wrogich zamiarach (KOPKA 2014: 320). Aporię *hostipitalité* tropi Derrida także w polisemii samego ξένος, wskazując na jego postać żeńską, ξένη, odsyłającą właśnie wprost nie do obcości, a gościnności, ściślej rzecz ujmując niepisanego paktu, który poprzedza rozpoznanie obcości. „Nie ma ξένος”, pisze Derrida, świadomie wybierając formę męską, „przed lub poza ξένια” (DERRIDA 2000:

<sup>18</sup> Przekład Aleksandra Kopki.

29), twierdząc tym samym, że obcość i gościnność są ze sobą nierozzerwalnie związane. Ksenofobia jest więc w tym kontekście nie tylko strachem przed obcym (ξένος), ale i zerwaniem umowy (ξένια), na mocy której gospodarz winien jest przyjąć pod swój dach (BURZYŃSKA 2013: 83) przybysza, nie pytając go o imię ani nie wyjawiając własnego – orzekanie bowiem, jak pamiętamy z innych tekstów Derridy, jest już pierwszą przemocą (DERRIDA 1993: 214). Wyjaśnia to celnie Aleksander Kopka:

Pierwsze pytanie, jakie słyszy obcokrajowiec wkraczający na terytorium kraju, a mianowicie pytanie o tożsamość, jest już swego rodzaju aktem przemocy. Pan domu, suweren musi mieć gwarancję, że przybysz ma jakieś imię. Jeśli tamten nie może wyjawić imienia, potwierdzić swej tożsamości, najlepiej odpowiednimi dokumentami, ta zostaje dla niego określona z góry, z uwagi na szeroko pojętą rację stanu, gdyż wobec instytucji prawa nikt nie może pozostać całkowicie anonimowy (KOPKA 2014: 323-324).

Instytucja, autorytet i władza logosu, z którą ściera się kontrasygnata Obcego jest i u Derridy, i u Waldenfelsa przedmiotem krytyki jako ekspozycja logocentryzmu, „stawiającego na coś ogólnego, co obejmuje zarówno własne, jak i obce” (WALDENFELS 2002: 49) i wyznaczające w logosie obszar tego, „co wspólne, ogarniające i przekraczające różnicę między własnym a obcym” (WALDENFELS 2002: 91). W ksenotopografii – podobnie jak w wypadku dekonstrukcji i jej stosunku do różni (*différance*) – chodzi tymczasem o zachowanie różnicy jako czegoś źródłowego i pierwotnego, *per analogiam* do Derridiańskiego pomysłu podstawienia różni pod ἀρχή jako zasady filozofii (BURZYŃSKA 2013: 390). W odniesieniu do sposobów umiejscowienia obcości, różnica ta miałaby się wyrażać w ruchach przestrzennych: (1) między wewnątrz a zewnątrz; (2) między otwartością a zamkniętością; (3) między bliskością a oddaleniem oraz (4) między włączeniem a wyłączeniem. Pierwszy ruch odnosi się do sytuacji dystansu: skoro własne znajduje się „na tym miejscu i miejsce to jest miejscem jego pobytu”, to musi być od czegoś odgraniczona i granica ta (tudzież próg) „tworzy przestrzeń wewnętrzną, oddzieloną od przestrzeni zewnętrznej” (WALDENFELS 2002: 200-201). Z granicą i ruchem ponad nią wiąże się relacja otwartości i zamkniętości, „różnica płynna, która w skrajnych przypadkach całkowitego otwarcia bądź całkowitego zamknięcia sprawia, że różnica między własnym i obcym znika” (WALDENFELS 2002: 201). Bliskość i oddalenie z kolei wyznaczają pewien kierunek obcości, „podlegający różnicy między »Skąd« i »Dokąd«, Tu i Tam” (WALDENFELS 2002: 200). Włączanie i wyłączanie są elementem pewnego porządku, który „umożliwia powstanie nad-zwyczajnego” – wyłączając coś poza porządek realny, tworzymy coś nadrealnego lub nierealnego, podobnie jak

wyłączając coś poza granicę, tworzymy enigmatyczną zagranicę, w której skupia się wszystko to, co „zagraniczne”, więc obce. Atopia, od której wychodzą i do której w konieczny sposób powracają rozważania na temat migracji ze świata własnego do świata obcego i z powrotem, nie przynależy zatem do „toposu i aktualnej topologii” jako „człon binarnej różnicy” (WALDENFELS 2002: 201), lecz raczej jako:

[...] tylna strona jakiejś karty, której nie sposób oddzielić od strony przedniej. Nie-miejsce, niedające się włączyć do żadnej sieci miejsc, wymyka się dostępowi i tym samym wykazuje radykalną niedostępność. Obcość w radykalnym sensie oznacza to, od czego wychodzi i zawsze już wyszedł nasz własny ruch. Własny ruch wychodzący od innego, który nie został obrany z góry jako cel, lecz jako roszczenie wyprzedza nasz własny ruch, nazywamy odpowiadaniem. Drogi dostępu w tym sensie zawsze mają w sobie coś z bezdroży, a ruchy chodzenia, które wykonujemy, mają w sobie coś z ruchu upadku, który pociąga nas ze sobą (WALDENFELS 2002: 201-202).

To chyba najważniejszy moment ksenotopografii: dekonstrukcja pozornej diastazy świata własnego i świata obcego, rozpoczęta wprowadzeniem mediującej sfery *intermonde*, a zwieńczona potraktowaniem obydwu jako nierozzerwanie ze sobą złączonych sfer tej samej rzeczywistości, które jednakże nie podlegają fuzji w jakiejś logocentrycznej syntezie przeciwstawnych porządków. Tworząc kosmopolityczną rzeczywistość pod sztandarem tolerancji, w której różnorodność kulturowa jest przykrawana do hybrydycznego tworu w imię jednoczenia tego, co własne, z tym, co obce, tworzy się właśnie tego rodzaju syntezę, która prędzej czy później zyskuje legitymizację w postaci nowego opresywnego porządku. Hagia Sophia, ustanowiona w 1934 roku decyzją Mustafy Ke-mala Atatürka świeckim muzeum – heterotopią, jakby pod wskazania Waldenfelsowskiej ksenotopografii – osiemdziesiąt dwa lata później uległa władzy potężniejszego logosu i wybrzmiała na polecenie Recepta Tayyipa Erdoğan’a śpiewem *muezzinów*, wyznaczając początek wypierania ze świątyni obcego, bizantyjskiego śladu. To los wielu miejsc „pomiędzy”, w których ścierają się głosy własne z głosami obcymi i w których dochodzi do asymetrii obustronnych roszczeń. Kluczem do utrzymania chwiejnej równowagi, w ramach której będzie wszelako dochodziło do przygranicznych przemieszczeń tego, co własne, i tego, co obce, jest zatem unikanie każdego rodzaju monopolu rozumu – czyli sytuacji, w której zaniechanie zawłaszczania tego, co obce, rodzi konsekwencję w postaci wywłaszczania z tego, co własne, i odwrotnie (WALDENFELS 1992: 125).

## Exodus

*Facta!* Tak, *facta ficta!* [...] tak zwane dzieje świata [...] jest to nieustanne  
płodzenie i zachodzenie w ciążę od widziadeł ponad nieprzejrzanymi  
mgłami otchłannej rzeczywistości. Wszyscy historycy mówią  
o rzeczach, które nie wyjrzały nigdy poza rubieżę wyobrażeń  
Friedrich Nietzsche, *Jutrzenka* (1907: 271)

Wprowadzenie do książki o ksenologii nie byłoby kompletne, gdyby nie zawierało w sobie również wyprowadzenia (*exodus*) – z myślenia stereotypowego, zamkniętego w swojskiej bańce (ideologicznej, politycznej, informacyjnej), gdzie własne poglądy i sądy podlegają kojącej praktyce samosprawdzania w oparciu o znajome pole odniesienia. Poza nielicznymi wyjątkami w Polsce nie pojawiają się studia nad zjawiskami wyobcowania, uchodźstwa, wykluczenia, inności w narracjach innych, niż realistyczne, albo w oparciu o przykłady inne, niż te pochodzącej z aktualnej lub historycznej rzeczywistości – tak jakby alloetnologia musiała się zamykać tylko i wyłącznie na tej obcości (ἄλλο), która wyczerpuje się w postrzegalnej doczesności. Humanistyka polska jest nieprzygotowana na przepracowanie problemu radykalnej obcości, bo pomimo szczytności się w polskiej kulturze przykładami narracji ją egzemplifikujących, filozofia, socjologia, literaturoznawstwo, filmoznawstwo i kulturoznawstwo najczęściej milczą na ten temat, zniechęcone panującym moratorium na traktowanie popkultury, fantastyki i nowych mediów (gier komputerowych, mangi i anime, komiksów i tak dalej) jako czegoś więcej, niż tylko komercyjnego terytorium „wypzedaży podstawowych dylematów egzystencjalnych” (PACZOSKA 2007: 63). W takich wypowiedziach odzywa się ten sam monopol rozumu, co w ksenofobicznych i mizoksenicznych reakcjach na każdą inność – etniczną, fizyczną, seksualną, psychiczną, światopoglądową czy religijną – ten mianowicie, który z oswojonego i przez to znajomego świata własnego czyni narzędzie apropiacji i zawłaszczania, niszczące zróżnicowanie sfery między-świata, *intermonde* (dialogu, inter-kulturowości, inter-subiektywności i tak dalej).

Ksenotopografia Bernharda Waldenfelsa stwarza szansę wyjścia poza monopol rozumu, trudny do przewyciężenia z uwagi na oczywistą także i w fenomenologii przewagę poznawczą poruszającej się w „sferze własnego” Sobości i Swojości (WALDENFELS 2009: 16). Rozwiązaniem tego dylematu jest figura Trzeciego, która wprowadza istotną w fenomenologii różnicę o charakterze sygnifikatywnym, zacierając różnicę sponsywną, związaną z roszczeniem obcego. Różnica sygnifikatywna pojawia się mianowicie wtedy, gdy coś zaczyna się przejawiać jako coś innego (lub ktoś inny) – obcy

postrzegany jako uchodźca, jako niechciany intruz, jako wróg, jako gość, jako sprzymierzeniec, jako bliźni, jako atut w walce politycznej, a przecież nieprzystający przy tym być tym samym obcym – wprowadzając tym samym sens, obciążony, jak to celnie ujął Nietzsche, „nieusuwalnym i będącym też stałym źródłem konfliktów perspektywizmem” (WALDENFELS 2009: 34). Jak wyjaśnia dalej Waldenfels:

Formuła „coś jako coś” oznacza, że coś (rzeczywistego, możliwego czy też niemożliwego) powiązane zostaje z czymś (sensem, znaczeniem), i że zarazem jest od niego różne. [...] Owo „jako” nie stanowi jakiegos trzeciego bytu wysuwającego się między dwie początkowe rzeczywistości, z których jedna byłaby realna, druga idealna, albo jedna fizyczna, druga psychiczna, lecz markuje dynamicznie spojenie, bez którego dosłownie nie byłoby niczego, co się pokazuje, a tym samym nikogo, komu się coś pokazuje. Nic nie jest dane, nie będąc zarazem dane jako takie [podkr. oryg.] i nikt nie wdaje się w to, nie zachowując się zarazem jako ktoś [podkr. oryg.] (WALDENFELS 2009: 32).

Tym właśnie sygnifikatywnym *modusem* „jako” miałyby być figura Trzeciego – w odróżnieniu od swojskości i obcości pozbawiona jakiegokolwiek dostępnego czy niedostępnego umiejscowienia i niezamieszkująca jakiegos innego świata (Waldenfels 2002: 118). Píše Waldenfels:

Jeśli więc teraz figurze obcego przeciwstawiamy figurę trzeciego, to nie mamy na myśli przypadkowo dołączającej się jednostki, która jedynie podwyższa liczebność grupy, lecz określoną rolę, która zawsze się pojawia, gdy wspólnie albo też przeciw sobie coś czynimy. Nie możemy wypowiedzieć ani jednego słowa, wykonać ani jednego gestu, nie wprowadzając zarazem w grę kogoś trzeciego, kogo nie sposób zredukować ani do zachowania adresata, ani też do zachowania adresującego. Trzeci, obojętny, czy jako instancja osobowa, czy anonimowa, reprezentuje reguły, porządki, prawa, które pozwalają traktować coś jako coś, kogoś jako kogoś [podkr. — K.O., K.M.M.] i tak się do nich zwracać (Waldenfels 2009: 123).

Trzeci jest zatem funkcją w pewnej przestrzeni społecznej, aniżeli stałym mieszkańcem swojskiego lub obcego świata. Z tego też względu napotkać go można pod postacią obserwatora w socjologii Georga Simmla, trzeciego regulatywnego (*tiers régulateur*) w *Krytyce rozumu dialektycznego* Jean-Paul Sartre’a, częściowo także w *Widzialnym i niewidzialnym* Merlau-Ponty’ego, w którym pełni rolę instancji poświadczającej każde odniesienie do innego czy też, u Emmanuela Levinasa, jako „zdystansowane, niezaangażowane Ja”, które funkcjonuje nie tyle jako „instancja praw i reguł”, ile jako „pośredni inny, który jako »bliźni inny« również wysuwa roszczenie” (WALDENFELS 2002: 122-123). W artykule pod znaczącym tytułem *W miejscu obcego* (*In Place of the Other*) Waldenfels przywołuje szereg możliwych reprezentacji Trzeciego, rozbudowując typologię trzeciego uczestniczącego, poświadczającego i obserwującego z *Podstawowych motywów*



*fenomenologii obcego* do figur przejścia (*transitional figures*) w postaci adwokata, terapeuty, tłumacza, świadka i obserwatora uczestniczącego – niezajmujących miejsca ani w wewnątrz, ani na zewnątrz, lecz sytuujących się niejako na progu doświadczenia obcego (WALDENFELS 2011: 157). We wszystkich tych przypadkach, co istotne, przejawia się podobny sposób mówienia czy zaświadczenia o tym, co obce. Waldenfels nazywa tę postawę substytucją źródłową (*originary substitution*), przejawiającą się w tym, by „nie mówić o obcym czy nawet nie rozmawiać z obcym w inny sposób, niż z jego miejsca [*never speak of the Other and even with the Other without speaking from the Other's place*]” (WALDENFELS 2011: 164), czyli, innymi słowy, bez stawiania siebie w miejscu obcego (gr. *ἀντί τινο*, łac. *in loco*). Różnica znacząca zyskuje tym samym wymiar topograficzny: występując jako świadek zbrodni wyrządzonej obcemu, zaświadczamy o obcym, stawiając siebie na jego miejscu, mówiąc o krzywdzie tak, jakby została wyrządzona nam i wczuwając się w jego rolę, przesuwając tym samym granicę między tym, co własne, a tym, co obce. Tak rozumiana funkcja Trzeciego pozwala na odnalezienie złotego środka między radykalnym uniwersalizmem a „powracającym do granic własnej formy życia” etnocentryzmem – które to skrajności należy za jej pośrednictwem przekraczać, kwestionować i poddawać w wątpliwość, stwarzając nieustanną możliwość „niepokojenia własnego przez obce” (WALDENFELS 2009: 126). Ucieczka w uniwersalizm oczywistości legitymizujących fundamentalistyczne osądy, albo w imperialistyczny patos każący z góry popatrywać na to, co nieznane, zaprzepaszcza szansę takiego zaniepokojenia i stwarza warunki do rozwoju praktyk apropriacyjnych, których konsekwencją jest ugruntowywanie monopolu rozumu.

Tak rozumiany Trzeci jest zatem pewnym medium, w którym poruszamy się wówczas, gdy chcemy doświadczyć obcości u jej źródeł. Substytucja źródłowa w istocie rzeczy staje się więc „podstawowym komponentem naszego doświadczenia, w nie mniejszym stopniu niż zapośredniczenie przez obrazy lub znaki [*Substitution turns out to be a basic component of our experience, no less than the mediation by pictures and signs*]” (WALDENFELS 2011: 157), a zatem i, w najbardziej podstawowym ujęciu, media. Pozwala to na pozytywne zweryfikowanie hipotezy stojącej u podstaw założenia filozoficznego i metodologicznego niniejszego tomu. Reprezentacji obcości szukać można bowiem w równej mierze w ksenologicznych *factach* – w bezpośrednim doświadczeniu świata życia, w świadectwach realności i faktograficznych inskrypcjach obcowania, wykraczających poza to, co własne, w odpowiedzi na roszczenie wysuwane przez obce – jak i w ksenologicznych *fictach*, umiejscowionych na „fikcyjnej scenie świata” (WALDENFELS 2002: 98), lecz przez to niemniej prawdziwych, bo zaświadczaających

w równym, a niekiedy i większym (bo abstrakcyjnym i radykalnym) stopniu o niesamowitości obcego. Ściągający na mroźną północ uchodźcy z kontrfaktycznego świata mrozu i lodowej apokalipsy w grze *Frostpunk* 11-bit studios snuli w fantastycznych kostiumach tę samą wszak opowieść, która łączyła wszystkich migrantów w historii ludzkości – i bez znaczenia jest tu sposób jej mediatyzacji (w formie komputerowej rozgrywki), gdyż sednem narracji pozostaje uświadomienie uniwersalności tego partykularnego doświadczenia. Obraz Amerykanów, uciekających przed zarazą zombiemu w filmie *World War Z* w reżyserii Marca Forstera za południową granicę i przyjmowanych przez Meksykanów wbrew narastającym i dziś przecież imigracyjnym animozjom, mówi o wiele więcej na temat etyki wznoszenia nadgranicznych obwarowań niż niejedna ognista debata polityczna, prowadząca do zwycięstwa tego lub innego monopolu rozumu. Także i w dystopijnych narracjach młodzieżowych obraz obcości podlega mediacji, jak chociażby i w *Kosogłosie* Suzanne Collins, pokazującym, że inkluzywne podjęcie azylantów może spotykać się z nieufnością wobec tego, co obce, nawet wtedy, gdy społeczność na pozór łączą więzy wspólnej walki przeciw opresywnemu centrum.

Ksenologia i ksenotopografia nie wyczerpują się zatem w granicach potocznie rozumianego realium – skoro bowiem istotą obcości jest przychodzenie „z zewnątrz jako nieproszony gość” (WALDENFELS 2002: 89), tedy konieczne jest spojrzenie na to, co obce, nie tylko z oswojonego już wnętrza. Rolą szóstego tomu „Perspektyw Ponowoczesności”, opatrywanego tytułem *Ksenologie* nieprzypadkowo akurat w liczbie mnogiej, jest zwrócenie uwagę właśnie na tę wieloaspektowość, migotliwość i płynność obcości – niepokojącej to, co własne, w sposób szczególny w czasach, w których *ficta*, a niekiedy i *figmenta pura*, zyskują tę samą gnozeologiczną rangę, co *facta*.

## Źródła cytowań

- AGUIREE, MANUEL (2002), 'Geometria strachu. Wykorzystanie przestrzeni w literaturze gotyckiej', przekł. Agnieszka Izdebska, w: Grzegorz Gazda, Agnieszka Izdebska, Jarosław Płuciennik (red.), *Wokół gotycyzmów. Wyobrażenia, groza, okrucieństwo*, Kraków: Universitas, ss. 15-32.
- AUGÉ, MARC (2011), *Nie-miejsca: Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przekł. Roman Chymkowski, Wojciech J. Burszta., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BARTHES, ROLAND (2002), *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris: Seuil.
- BURZYŃSKA, ANNA (2013), *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków: Universitas.
- CAILLOIS, ROGER (2005), *W sercu fantastyki*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria.
- CARD, ORSON SCOTT (2010), *Mówca umarłych*, przekł. Piotr W. Cholewa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- CERTEAU, MICHEL DE (2008), *Wynaleźć codzienność: sztuki działania*, przekł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- DELAPERRIÈRE, MARIA (2013), 'Miejsca pamięci czy pamięć miejsc?: Kilka refleksji na temat uobecniania przeszłości w literaturze współczesnej', *Ruch Literacki*: 1 (316).
- DERRIDA, JACQUES, 'Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa', w: Bogdan Banasiak (red.), *Pismo filozofii*, Kraków: Inter Esse, ss. 161-224.
- DERRIDA, JACQUES (2000), *Of hospitality*, przekł. Anne Dufourmantelle, Stanford: Stanford University Press.
- DERRIDA, JACQUES (2007), *Pozycje: rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, red. Adam Dziadek, Katowice: Wydawnictwo FA-art.
- DZIADEK, ADAM (2008), 'Atopia — stadność i jednostkowość', *Teksty Drugie*: 1-2, ss. 237-243.
- EIDE, TORMOD (1996), 'On Socrates' ἀτοπία', *Symbolae Osloenses*: 71 (1), ss. 59-67.

- FOUCAULT, MICHEL (2005), 'Inne przestrzenie', *Teksty Drugie*: 6, ss. 117-125.
- GADAMER, HANS-GEORG (2007), *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GROSZ, ELISABETH (2001), *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*, Cambridge, London: MIT Press.
- HEIDEGGER, MARTIN (1977), *Budować, mieszkać, myśleć: Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik.
- HORKHEIMER, MAX, THEODOR W. ADORNO (1994), *Dialektyka oświecenia (fragmenty filozoficzne)*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- KANT, IMMANUEL (1992), *O wiecznym pokoju*, przekł. Józef Mondschein, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- KOPKA, ALEKSANDER (2014), 'Pytanie o gościnność w filozofii Jacques'a Derridy', *Folia Philosophica*: 32, ss. 319-335.
- KRISTEVA, JULIA (1991), *Strangers to Ourselves*, przekł. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press.
- LEM, STANISŁAW (1959), *Eden*, Warszawa: Iskry.
- LEVITAS, RUTH (2013), *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*, New York: Palgrave Macmillan.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1997), *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy*, przekł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Warszawa: Aletheia.
- MAJ, KRZYSZTOF (2014A), 'Allotopia – wprowadzenie do poetyki gatunku', *Zagadnienia Rodzajów Literackich*: 57 (113), ss. 89-105.
- MAJ, KRZYSZTOF M. (2014B), 'Ksenologia i ksenotopografia Bernharda Waldenfelsa wobec podstawowych założeń światotwórczych literatury fantastycznej (Orson Scott Card, Neil Gaiman, George R. R. Martin)', *Hybris*: 27, ss. 72-95.
- MAJ, KRZYSZTOF M. (2015), *Allotopie. Topografia światów fikcjonalnych*, Kraków: Universitas.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1996), *Widzialne i niewidzialne*, Warszawa: Aletheia.

- MIGASIŃSKI, JACEK (2014), *W stronę metafizyki: Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1907), *Jutrzenka: Myśli o przesadach moralnych*, przekł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa: Ancyza i Spółki.
- NOICA, CONSTANTIN (1997), *Sześć chorób ducha współczesnego*, Kraków: Oficyna Literacka.
- OLKUSZ, KSENIA (2010), *Współczesność w zwierciadle horroru. O najnowszej polskiej fantastyce grozy*, Racibórz: Wydawnictwo PWSZ w Raciborzu.
- PACZOSKA, EWA (2007), 'Od utopii artystycznej do allotopii', *Obóz*: 45/46, ss. 49-64.
- SCHMITZ-EMANS, MONIKA (2016), 'Alphabetical Imaginations: Fact and Fiction in Lexicographical Literature', *Neobelicon*: 43 (2), ss. 445-460.
- SUVIN, DARKO (1979), *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, New Haven: Yale University Press.
- SZAHAJ, ANDRZEJ (2011), 'Paradygmaty interpretacyjne a narodziny literaturoznawstwa postawangardowego', *Teksty Drugie*: 6, ss. 281-288.
- SZYMCHYK-KLUSZCZYŃSKA, GRAŻYNA (1993), 'Jadalna książka poetycka', *Teksty Drugie*: 19 (1), ss. 137-143.
- THYEN, ANKE (1993), 'Das Eigene und das Fremde oder über universelle Gerechtigkeit', *Philosophische Ethik*: 1, ss. 5-17.
- WALDENFELS, BERNHARD (1990), 'Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology', *Research in Phenomenology*: 20 (1), ss. 19-33.
- WALDENFELS, BERNHARD (1992), 'Doświadczenie Innego. między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem', w: Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki, Marek Jan Siemek (red.), *Racjonalność współczesności: Między filozofią a socjologią*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WALDENFELS, BERNHARD (1999), 'Odpowiedź na to, co obce. Główne rysy fenomenologii responsywnej', w: Stanisław Czerniak, Jarosław Rolewski (red.), *Współczesna fenomenologia niemiecka*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, ss. 103-116.

WALDENFELS, BERNHARD (2002), *Topografia obcego: Studia z fenomenologii obcego*, przekł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.

WALDENFELS, BERNHARD (2009), *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przekł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.

WALDENFELS, BERNHARD (2011), 'In place of the Other', *Continental Philosophy Review*: 44 (2), ss. 151-164.

WOLF, MARK J.P. (2012), *Building Imaginary Worlds: The Theory and History of Subcreation*, New York: Routledge.