

Marek Jedliński

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-9823-7254

Krzysztof Witczak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0003-3114-3525



WSTĘP. KULTURA I TRADYCJA WOBEĆ PRZEŻYWANIA OBCOŚCI

Problem obcości, nawiązywania relacji z tym, co jawi się jako obce, wzbudza rosnące zainteresowanie we współczesnej humanistyce. Naukowe eksplorowanie tematyki obcości jest aktualne zwłaszcza w optyce spotkań interkulturowych na różnych etapach naszego uczestnictwa w kulturze. Hans-Georg Gadamer twierdził, że doświadczenie obcości i nieporozumień jest zjawiskiem dość powszechnym w życiu każdego człowieka¹. Jest ono wypełnione przez praktycyzm, codzienność, sferę najintymniejszą, najlepiej poznaną, ale zarazem tak jak obcość, najbardziej niepojętą – wyjaśniał z kolei Wilhelm Dilthey, przedstawiciel niemieckiej szkoły *Lebensphilosophie* dostarczającej narzędzi poznawczych do badania tego, co pojawia się często i nieproszenie, naruszając bariery naszej egzystencji².

Wtargnięcie obcego do naszych granic mojegości może następować w trzech wymiarach. Ujmując zagadnienie zgodnie z kanonami etnologii, spotkanie z obcym oznacza konfrontacyjne zderzenie się z obcym człowiekiem, czyli reprezentującym odmienny kolor skóry, włosów, absolutnie dziwny ubiór, obce przedmioty ozdabiające ciało, gesty i oczywiście radykalnie odrębny sposób komunikowania się, czyli posługiwania się niezrozumiałym językiem. Byłoby to „klasyczne” spotkanie

¹ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2007, s. 256.

² Zob. W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, G. Sowiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 87.

interkulturowe, które zwyczajowo kończyło się konfliktem, agresją i wojną. Ludwik Gumplowicz już w pradziejach rozpoznawał stan permanentnej walki między plemionami. Stopniowo rozszerzający się świat był zdeterminowany przez bardzo ostry plemienny podział na swoich i obcych. Co więcej, relacje pomiędzy plemionami zawsze były definiowane przez zachłanne pragnienie ujarzmania tych, których postrzegano jako obcych. Badacz nie miał wątpliwości, że ta predylekcja do podporządkowania obcych przetrwała aż do współczesności. Mechanizm permanentnej walki i wyzysku autor opisał w następujących słowach:

Wszak dzieje ludzkości, jak i żywa teraźniejszość przedstawiają nam obraz bezustannych walk plemion przeciw plemionom, szczepów przeciw szczepom, ludów i narodów przeciw ludom i narodom, państw przeciw państwom. Oto główna treść dziejów. Celem tych walk jest zawsze to samo, mianowicie, chcąc rzecz najogólniejszym nazwać wyrazem: wyzysk obcych³.

Drugi wymiar obcości definiowałoby spotkanie z kimś reprezentującym absolutnie odmienny od naszego sposób myślenia, aksjologiczne oraz ideowe obrazowanie świata. Ten rodzaj spotkania z obcością jest najbardziej upowszechniony i trwa w najlepsze w XXI wieku. Kolizja obrazów świata niezmiennie ujawnia swą moc szczególnie w konfliktach na tle religijnym i politycznym. Trzecia manifestacja obcości jest bardzo wysublimowana i objawia się w naszej „mojości”. Jest to doświadczenie egzystencjalne i niekoniecznie wiąże się ze stanem chorobowym naszej psychiki. Można stwierdzić, nawiązując pośrednio do wizji lacanowskich, że ten stan umysłu po spotkaniu z wewnętrzną obcością nie musi się manifestować w zjawisku deformacji „swojości” we mnie⁴. Gwałtownie ujawniające się odczucie obcości we mnie jest zjawiskiem konfrontacji z trudem życia, ze świadomością jego końca, zbliżającego się wraz z naturalnym biegiem starości lub śmierci przyspieszonej przez stan chorobowy. Nie bez powodu rozważania o obcości sytuują się blisko fenomenologii i filozofii życia. To życie z jego wielobarwną nieokreślonością daje wgląd do odczuwania obcości.

Czy można obcować z tym, co nieznane, niedające się ośwoić, a w dodatku budzące lęk? Słowo „obcowanie” w języku polskim implikuje intrygującą ambiwalencję: z jednej strony oznacza intymność, z drugiej strony pełne niepokoju nawiązywanie relacji z tym, co obce. Samo pojęcie obcości, uwikłane w sieć kontekstów kulturowych, aksjologicznych czy politycznych, jest powszechnie wykorzystywane narzędziowo dzięki swej „wygodnej” mętności znaczeń i odniesień. Jednak funkcjonując samodzielnie, pojęcie to niewiele o sobie orzeka. Zazwyczaj operujemy –

³ L. Gumplowicz, *Filozofia społeczna*, przeł. S. Posner, E. Wende i Spółka, Warszawa–Lwów 1918, s. 229.

⁴ Por. L. Chiesa, *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacans*, The MIT Press, Cambridge 2007, s. 12–32.

rozpoznając kontekstowo liczne stany rejestrowane przez nas w codzienności – różnymi wariantami i derywatami obcości („obcy”, „język obcy”, „obcokrajowcy”), nad którymi, parafrazując Arthura Lovejoya, unosi się patos metafizyczny i gęsta aura niewytłumaczalnej, umykającej naukowemu oglądowi świata, tajemniczości. Obcość nie może nabrać formy definiowalnej bez nawiązywania korespondencji z radykalnymi różnicami, jakie się z nią wiążą, a które konkretyzują się w binarności: swój-obcy, własny-obcy⁵. Obcości nie sposób w pełni zrozumieć, więc zasadniejsze byłoby postawienie tezy, że jest ona nade wszystko przeżywana, fundując na swej nieokreśloności intrygujący paradoks: odczuwania bliskości, implikującej dozę sympatii, i dystansu, za którym kryje się pierwotny lęk, a nawet wrogość. Obcość jest przeżywana niezgłębialnie i spontanicznie w trakcie naszego radzenia sobie z codziennością. Dlatego Dilthey wyjaśniał, że nieustannie napotykamy na naszej drodze barwne różnorodności życia i żadne myślenie nie jest w stanie wykroczyć poza przeżycie, „[...] skoro samo poznawanie występuje jedynie w przeżywaniu”⁶. Obcość z powodu swej eterycznej nieokreśloności łatwo popada w głębię metafizyki. Spotkanie z obcością nie przestało skrywać w sobie misterium nawet w epoce nowoczesnej i w kolejnych odsłonach kulturowej płynności. Poprzez swą anarchizującą i chaotyzującą tożsamość obcość jest wciąż eksplorowana badawczo, zwłaszcza gdy staje się odpowiednim medium do wikłania się w polityczne konteksty i wszelkie ideologie. Jakiegokolwiek próby zamknięcia obcości w granicach pojęciowości, namysłu teoretycznego i zamknięcia jej w zbiorach matematyczno-przyrodniczego rozumu okazują się chybiające. Przeżycie obcości zadaje kłam próbom syntetycznego językowego opisu czegoś, co z zasady wymyka się jakimkolwiek dyskursywnym. Zatem przyjmujemy, że obcość jest nade wszystko przeżywana i na tym polega jej bogactwo interpretacyjne, kiedy korzystać będziemy z metaforyki i fenomenologicznego sposobu relacjonowania przeżycia.

Kolejny problem związany z obcością dotyczy wybrania strategii jej nazywania. W jaki sposób można pokonać granice oddzielające nas od tego, co niepoznawalne, skoro jesteśmy uwięzieni w sieci kontekstów i odniesień kulturowo-tradycyjnych, determinujących nasze kody komunikowania się? Kultura i jej temporalny ośrodek wartości, sądów, przesądów, uprzedzeń i wrogości – tj. tradycja – określają nasze podejście do obcości. Obcowanie, czyli kontaktowanie się lub jedynie próba bliskiego skontaktowania się z kimś lub czymś unaocznia nasze ograniczoności, niezdolność do rozbicia konstruktów myślowych, obaw, a jednocześnie obnaża niezdolność samej obcości do wyjścia naprzeciw i zrzućcia przez nią ograniczającej przeszłość nieokreśloności. Rozważaniom na temat obcości bliżej jest do spontanicznie przeży-

⁵ Problem ten został rozwinięty w artykule: M. Jedliński, *Konstruowanie obcości – próba ujęcia teoretycznego*, „Etyka” 2019, nr 1 (58), s. 61–75.

⁶ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 217.

wanej ekspresji poetyckiej – zamykanie jej w ścisłych ramach logiki, schematyzmu nie tylko oddala od odczuwania istoty obcości, ale też brutalnie pozbawia wolności perorowania i czerpania satysfakcji intelektualnej z eksplorowania tego, co wymyka się formalizmom rozumu matematyczno-przyrodniczego. Dlatego współczesny znawca tej problematyki – Bernhard Waldenfels – uznał fenomenologię za jedną z możliwych dróg podejmowania refleksji nad obcością, wyraźnie dystansując się wobec prób wypracowania skonkretyzowanego, teoretycznego wglądu w obcość, czyli w to, co ze swej „natury” wymyka się poznaniu i wszelkim redukcjonistycznym dyskursywizmom fundującym naukę nowożytną⁷. Nie bez powodu jedno ze źródeł filozofii obcości sięga głęboko do filozofii życia. To właśnie nasze doświadczanie życia, codzienne trudy radzenia sobie z życiem ujawniają głębię napotykaną obcości. Wielobarwność i nieoczywistość odsłon życia wprost koresponduje z absurdalną nieoczywistością obcości. To w życiu każdego człowieka ujawniają się niezliczone oblicza obcości i wyłącznie dzięki zatopieniu się w wirze życia jest możliwe napotkanie licznych obcości i licznych obcych. Tradycja determinuje i narzuca nam sposób postrzegania obcości, co powoduje umykanie wszelkich własności charakteryzujących obcość i obcych. Można więc stwierdzić, że kształt obcości jest wypaczany przez ciągłą ingerencję tradycji. Pod tym względem przeżywanie fenomenu obcości staje się autentyczne dopiero po zdystansowaniu się wobec tradycji i kultury.

Fenomenologia byłaby jednak tylko zaczątkiem, jedną z metod intelektualnego „oswajania” obcości. Dzięki swej płynnej pojęciowości obcość pozwala na dalsze eksperymenty intelektualne, odważne wchodzenie do obszarów tematycznych dotąd zakrytych przez woal tabu, do sfer stygmatyzowanych czy zakazywanych. Źródłem afektywnych odczuć i świętych ograniczeń jest tradycja jako temporalny firmament każdej kultury jako najwyższa instancja i autorytet zakorzeniony w przeszłości. Nawiązując do opinii Sigmunda Freuda, należy rozpoznać korespondencję pomiędzy wszechwładzą tabu a tradycją: roztaczają one tę samą aurę tajemniczości co obcość; nadto potrafią uwięzić podmiot w milczeniu, dominacji i totalności⁸. Są one starsze od religii – twierdził Freud, nawiązując nieświadomie do poglądu myśliciela znajdującego się na jego intelektualnych antypodach: francuskiego tradycjonalisty i konwertyty na islam René Guénona. Francuski myśliciel całe życie poświęcił poszukiwaniu świata tradycji pierwotnej. Postrzegał ją jako źródło, z którego religie czerpały swą majestatyczną apodyktyczność⁹. Guénonowska admiraacja żywiona wobec przekazu przeszłości dobitnie ukazywała problem uwikłania aksjologicz-

⁷ Por. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009; idem, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

⁸ Por. Z. Freud, *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993, s. 23.

⁹ Zob. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Les Éditions traditionnelles, Paris 1946, s. 64.

nego, z jakim zmagają się badacze tradycjonalności. Apologetyczne stanowisko Guénona świadczyło o tym, że roztaczana przez tradycję metafizyczność i totalność inspiruje albo do jej absolutyzowania, albo do jej pełnego oburzenia kontestowania. Tradycja i obcość są ufundowane na ekspresyjnej binarności, zawłaszczającej myśli i prowadzącej, w następstwie fizycznych przeobrażeń, do brutalności czynów. Nadzwyczajna „presja substancjalna” tradycji pierwotnej konotowałaaby z ogromnym oporem, jaki rozpoznawał w obcości Artur Schopenhauer. Twory totalne charakteryzują się paradoksalnie swą dojmującą nieokreślonością umożliwiającą ciągłe metamorficzne inkarnacje opresyjności wobec tego, co obce. Poszukiwana przez Guénona pratradycja była ośrodkiem świata absolutnej duchowości, wchłaniającej w siebie wszelkie obcości.

Kultura i tradycja wobec obcości

Wspomniana wyżej płynność pojęciowa obcości wprost proporcjonalnie koresponduje z płynnością pojęć kultury i tradycji. Liczne metamorfozy znaczeń pozwalają na impresyjne kreowanie rozumienia kultury i tradycji, multiplikowanie sensów fundujących bogactwo intelektualne humanistyki. Obcość, kultura i tradycja są pod tym względem koherentne. Istnieje niemal niezliczona ilość definicji kultury. Ta wariantywność oddziałuje inspirująco, ale może również wprowadzać przytłaczającą chaotyczność i wzmacniać argumentację przeciwników ostrzegających przed zajmowaniem się tematyką nazbyt szeroką kontekstualnie.

Zatem spektrum przytaczanych definicji kultury jest imponujące, choć zarazem zatrwajające odbiorcę swą wariantywnością. Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn, amerykańscy antropolodzy kultury, zebrali ich ponad sto sześćdziesiąt, ograniczając się do usystematyzowania tylko podstawowych ich wersji¹⁰. Badacze wyjaśniali, że źródłem tej imponującej ekspresyjności pojęciowej jest natura ludzka charakteryzująca się barwną fenomenowością¹¹. Z kolei zorientowanie owych fenomenów ku przeszłości, inspirowanie się zmitologizowanymi, pradawnymi wartościami, admirowanie prastarej monumentalności, hierarchiczności, rozpoznawanie w nich uświęconego autorytetu pozwala odróżnić kategorialnie kulturę od tradycji, która jest najgłębszym, temporalnym rdzeniem kultury. Tradycja nadaje jej splendoru dawności kreowanej przez mity lub historię. Należy wyjaśnić, że przez admiratorów przeszłości pojęcie tradycji jest subtelnie cyzelowane kontekstualnie, natomiast dla większości uczestników kultury staje się po prostu rytualnym nakazem, przyzwyczajeniem lub jest tylko, zwłaszcza na współczesnym zlaicyzowanym Zachodzie, na-

¹⁰ Por. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Published by the Museum, New York 1952.

¹¹ Ibidem, s. 185.

rzędziem incydentalnego nadawania własnym i cudzym wypowiedziom niezbędnej dozy autorytatywności. Tradycja jest często wykorzystywana pragmatycznie jako topór argumentacyjny na obcych/obcość. Samo powołanie się na trwającą od dawien dawna tradycję pozwala nadać dynamikę prowadzonej wojnie z obcymi, wznieść walkę z poziomu jednostki na poziom całej wspólnoty. Ujawnia się tu sama instytucjonalność zwalczania obcości, która jest usprawiedliwiana rzeczoną monumentalną temporalnością tradycji, pozwalającą powoływać się na niewysublimowany argument: walczymy z obcymi, gdyż nasi przodkowie w taki właśnie sposób postępowali. Ta toporna sofistyka ma jednak swą moc realnego oddziaływania i wywoływania prawdziwej represji. Walka z obcymi zostaje umieszczona w sferze sacrum będącej praźródłem reguł prowadzenia wojny z tym, co zagraża swojskości. Przyłączający się do walki z obcymi ulegają namowiem tłumy, nie podejmują głębszej refleksji lub, mówiąc wprost, działają na bardzo niskim poziomie świadomości, powodowani plemiennie i biologistycznie uwarunkowaną agresją wobec obcego-wroga¹².

Istnieje dramatyczna zależność pomiędzy tradycją a obcością: wzmacnianie tradycji dokonuje się kosztem tego, co jest postrzegane jako obce. Im mocniej przeżywana jest niechęć czy wrogość wobec obcych, tym silniejsza staje się więź wewnątrz wspólnoty tradycyjnej. Antagonizm do obcego działa mobilizująco, zapewnia pomyślność swoich i otwiera szerokie perspektywy dla rozwoju wspólnoty. Ponadto już samo nazwanie obcego i rozpoznanie jego cech dystynktywnych pozwala określić tożsamość swoich na drodze ciągłych porównań, które następnie służą wzmacnianiu tożsamości indywidualnej i wspólnotowej. Zatem obcy jest medium i warunkiem kształtowania świadomości zbiorowej – nie sposób bowiem wyznaczyć kryteriów swojskości bez nieustannej, porównawczej przeżywanej konfrontacji z obcymi, bez bliskiego obcowania z nimi. Im bliżej obcy znajduje się tego, co własne, tym łatwiej zrozumieć i nazwać samego siebie. Zwykle w dziejach świata była to komparatystyka negatywności, ufundowana na wrogim wyliczaniu cech dystynktywnych, utrzymanym w poetyce manichejskiego dualizmu świata. Obcość, poczucie obcości jest powoływane do życia poprzez linię graniczną, podział, dychotomię, różnicę – jako fenomen dzielący i będący medium porównania, jak sugerował chociażby Jacques Derrida¹³. W zbiorze różnic stopniowalność kończy się na różnicy zupełnej, którą Arystoteles nazywał przeciwieństwem¹⁴. I właśnie owa różnica zabsolutyzowana konstituuje linię podziału na podstawie rozpoznania cech odmiennych od własnych: wyglądu, zapachu, sposobu poruszania się i komunikowania się (język). Dopiero na

¹² Por. G. Le Bon, *Psychologia tłumy*, przeł. B. Kaprocki, Wydawnictwo PAVO, Warszawa 1997.

¹³ Zob. J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 40; por. idem, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

¹⁴ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, t. II, przeł. T. Żeleźnik, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 97–99.

wyższym etapie dychotomizacji rozpoznawalna jest różnica między sacrum swoim a obcym. Choć dodać trzeba, że można zaobserwować działania deprecjonujące obce sacrum, demonizujące (obce sacrum jako zło, które trzeba zwalczać) lub w ogóle odmawianie istnienia duchowości – jej brak ma charakteryzować dzikich barbarzyńców pozbawionych kultury i tradycji. Natomiast na jeszcze wyższym szczeblu antagonistycznej dualizacji świata porównuje się różnice myśli, poglądów czy ideologii. W takiej perspektywie obcość manifestowałaby się w przeżywanych czynach, stanach, myślach czy słowach.

Tradycję konstytuują wartości, ideały, idee, święta czy rytuały. Ich celebrowanie kreuje i umacnia tożsamość wspólnotową, co pozwala na określanie siebie (swoich) i konfrontację z obcymi, którzy nie mogą uczestniczyć w „nieswoim sacrum”. Święta często zamieniają się w festyny, w których może brać udział nawet obcy; bawić się można z każdym, lecz świadomie świętować, celebrować i kultywować tradycję, przede wszystkim ze swoimi¹⁵. W taki sposób są roztaczane kręgi obcości, o których pisał Florian Znaniecki¹⁶. Obcość jest napotykana po przekroczeniu granicy wyznaczonej przez zakazy i nakazy tradycji, a naruszenie granic skutkuje zastosowaniem sankcji wobec obcego sprawcy.

Otwarcie na obcość. W stronę inności

Zbliżanie się do obcego może wywołać żywiołową wrogość czy nienawiść spowodowane strachem, że obcy dokona zamachu na świat „mojości”, iż naruszy, posługując się terminem giddensowskim, bezpieczeństwo ontologiczne, budowane przez własną kulturę i tradycję. W trakcie tej konfrontacji może się jednak ujawnić pragnienie poznawania, przełamywania poczucia obcości, a nawet zagadkowa fascynacja. Spotkanie z obcym to stan, w którym immanentnie tkwi pełna napięcie ambiwalencja: *tremendum et fascinosum* (Rudolf Otto). Warto jednak wyjaśnić, że między tymi skrajnymi stanami znajduje się jeszcze spektrum trywialnej obojętności. Z powodu ciągłego oddziaływania kultury i tradycji znacznie rzadziej zajmujemy stanowisko indyferentne aksjologicznie. Kultura i tradycja nie muszą oddziaływać wyłącznie destrukcyjnie na to, co obce. Warto pamiętać, że jest możliwe przekroczenie ram negatywności, choć zdarza się ono stosunkowo rzadziej. Stefan Czarnowski twierdził, że przejście kultury obcej nie implikuje wyłącznie zaniku wszystkiego, co składa się na kulturę rodzimą¹⁷. Obcy czynnik może pobudzić rozwój kultury i tradycji znajdujących się w kryzysie i zainicjować nową dynamikę transmisji międzygene-

¹⁵ Zob. K. Żygulski, *Święto i kultura*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1981, s. 94.

¹⁶ Por. F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, Drukarnia Rolnicza, Poznań 1931.

¹⁷ Zob. S. Czarnowski, *Kultura*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 47.

racyjnej, a nawet może uratować zamierające dziedzictwo kulturowe. Warunkiem takiego typu pokojowego obcowania jest złagodzenie konfrontacyjnego oblicza spotykających się kultur i tradycji, w ramach których kreowane są własne wyobrażenia na temat obcości.

Istotnym następstwem przekraczania negatywności tego, co obce jest zdolność metamorficznej zamiany obcości na inność, która przekracza granicę niepoznawalności. W humanistyce tę przemianę opisano w filozofii dialogu (na potrzeby niniejszego wstępu jedynie wspominamy o tej kwestii). Należy rozpoznać zanik wyraźnych, kontestujących konotacji w figurze inności, implikującej spotkanie z Drugim, następujące z dozą sympatii. Można zaryzykować stwierdzenie, że inność, w przeciwieństwie do obcości, nie jest absolutnie bezkompromisowa i nie dynamizuje rzeczywistości w swej totalności. Hiperbolizacja różnicy definiowałaby obcość, natomiast inny byłby oswojonym, już rozpoznanym obcym. Następowaloby to po przekroczeniu pewnego progu poznawalności, włączeniu obcego do własnego świata. Byłby to finalny i docelowy stopień obcowania, które przeobraża się w relację intymną (w znaczeniu duchowym, emocjonalnym czy cielesnym). Obcy w procesie poznawania i osvajania, zwykle długotrwałym, może przeobrazić się w Drugiego/Innego, czyli taką osobę/postać, której życie nie różni się od mojego/naszego w sposób fundamentalny i która budzi przynajmniej pewną dozę zaufania. Kolejnym etapem przełamywania barier niepoznawalności może być ciekawość, która pobudza do wkraczania do świata Innego, aż w końcu do uznania drugiej osoby za tę, której życie oraz kultura i tradycja, jaką reprezentuje, jest nie tylko koherentna własnej, ale zaczyna wzbogacać tożsamość mojej/swojej. Wyłania się w tym miejscu problem granicy otwarcia na inność – bliskość z innym/inną może przecież modelować moją/naszą tożsamość i niepostrzeżenie prowadzić do takich zmian, które finalnie mogą doprowadzić do rozpoznania innego, a nawet obcego w sobie. Proces asymilacji przebiega w różnych stopniach samoświadomości. Obcość/obcy może się stać nami, a my obcy sobie: mowa tu o ujawnianiu się obcości zinternalizowanej, obcej świadomości w nas, kategorialnej dyferencjacji na „obcość własną” i „obcość obcą”, albowiem – jak twierdziła Julia Kristeva, „[...] obcy tkwi we mnie; dlatego wszyscy jesteśmy właściwie obcy”¹⁸.

Czy pełne, bezwarunkowe otwarcie na obcość oznaczałoby całkowite scalenie z obcymi i opuszczenie świata antagonizmów, czy może byłoby przypadkiem kapitulacji „Ja” wobec nieswojości? Okruchy Ja, Mojej, mogą już nie mieć istotnego znaczenia w kreowaniu nowego życia. Wydobyć swego jestestwa, nie tylko dawnego Ja, z nowego konglomeratu świadomości może się już okazać niemożliwe. Edmund Husserl przekonywał jednak, że mimo wszechobecnej ingerencji „nie-Ja”,

¹⁸ J. Kristeva, *Strangers to Ourselves*, przeł. L.S. Roudiez, Columbia University Press, New York 1991, s. 192.

istnieje jakiś „rdzeń” tego, co jawi się wyłącznie jako własne, wolne i nietknięte przez obcość¹⁹. Takie ujęcie pozwalałoby „mojemu Ja” na zachowanie mojowości, a jednocześnie na otwarcie się na inność, a szczególnie obcość „nie-Ja”.

Bliskie obcowanie z „dawnym-obcym” może jednak oznaczać rozluźnienie więzi z własną kulturą i tradycją bądź nawet prowadzić do ich zarzucenia, są one bowiem – co staraliśmy się wykazać wyżej – rozsądnymi wrogości między swojskością a obcością. Inkorporacja obcych dotychczas elementów kultury/tradycji umniejsza obustronnie znaczenie dziedzictwa kulturowego: dawny swojski i dawny obcy stają się jedną, w której nie ma miejsca na antagonizujący wpływ ich dawnej kultury i tradycji. Bliskie obcowanie z tym, co nie jest pierwotnie własne może prowadzić do trwałego zaniku kultur i tradycji. Wyłaniałaby się z nich nowa, interkulturowa i intertradycyjna struktura. Pojawia się jednak pytanie, czy złączona swojskość-obcość będzie wolna od pokusy wytwarzania nowej obcości w relacji z innymi kulturami/tradycjami. Czy w kolejnych konfiguracjach nie powstanie nowa i antagonizująca przeżycie dychotomia świata, przełamująca porządek linearny i wprawiająca w ruch tragiczny kołowy dziejowości zdeterminowanej przez wrogość? W świecie binarności, poczynając od metafizycznego i moralnego podziału na to, co dobre i na to, co złe, istnieje wewnętrzny przymus dzielenia, waloryzowania i potęgowania różnic. Naoczna obserwacja świata ukazuje, co staraliśmy się opisać wyżej, że w obcość immanentnie wpisana jest para przeciwieństw (radykałnych różnic), która sekundarnie staje się udziałem już w sferze intuicji i praktyki językowej, rejestrującej ów dualizm rzeczywistości. Tradycyjne podziały gramatyczne, jak twierdził Ferdinand de Saussure, odzwierciedlają w języku mówionym obecną w świecie opozycyjność²⁰. Tradycja kształtuje język, narzucając swe wyobrażenia na temat podziału uniwersum na swoje i obce. Podobnie Josef Mitterer udowodnił, że dualistyczna konstrukcja świata zdeterminowała sposób myślenia i mówienia gatunku *homo sapiens*²¹. Być może biologiczność odpowiada za monolityczny spadek naszej kultury, obciążający nas binarnym sposobem mówienia i oglądu rzeczywistości. Henri Bergson rozpoznawał wrodzoną predylekcję umysłu do jasnego wyobrażania sobie i przeżywania tego, co jest podzielone na dwie części, konstruowania całości przeciwstawnych obcym całościom. W rzeczywistości podziału nasz umysł czuje się stosunkowo bezpiecznie²². Podział przynosi poczucie zakorzenienia w jakiejś własnej, większej całości.

¹⁹ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 32.

²⁰ Zob. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.

²¹ Zob. J. Mitterer, *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 20.

²² Zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 143, 150; idem, *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, przeł. R. Weksler-Waszkineł,

Kolejnym i ostatnim problemem, na jaki zwracamy uwagę w niniejszym, krótkim wprowadzeniu, jest umiejętność trwałego odrzucenia biologistyczno-plemiennych dychotomizujących antagonizmów przestrzennych. Jak dalece gatunek *homo sapiens* jest uwikłany w swą zwierzęcą agresję? Ta pierwotna funkcja obronna wyznacza bardzo ostre granice między swojskością a obcością. Można zaryzykować postawienie tezy, że uwikłanie w agresję fizyczną, obronną, wynikającą z aktywności instynktu samozachowawczego zmusza do wystawienia pesymistycznej oceny co do perspektyw przekraczania obcości. Kultura i tradycja mogą jednak poskramiać instynkty walki z obcymi. Postawione pytania nie wyczerpują rodzących się wątpliwości w rozważaniach na temat poczucia obcości i strategii jej przewycięzania. Uciążliwa powtarzalność w dziejach ludzkości i świata (również zwierzęcego) dzielenia przestrzeni, antagonizowania, dychotomizacji otaczającej rzeczywistości, zakreślania i sakralizowania granic fizycznych oraz tych istniejących imaginacyjnie zmusza do poważnego sceptycyzmu odnośnie do możliwości trwałego zniwelowania przeżywanego przez nas podziału na swojskość i obcość.

*

Artykuły zebrane w niniejszej książce powstały na podstawie referatów zaprezentowanych podczas ogólnopolskiej konferencji naukowej *Obcowanie. Kultura i tradycja wobec obcości*, zorganizowanej przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 14 grudnia 2023 roku. Wydarzenie zgromadziło zarówno badaczki/badaczy niezależnych, jak i reprezentujących różne ośrodki akademickie w Polsce. Osoby czynnie uczestniczące w obradach ukazały problematykę obcości w perspektywie interdyscyplinarnej. Część I książki *Obcość wojny i przemocy* otwiera esej Anny Malewskiej-Szałygin, która bada przenikanie się obcości i tradycji w doświadczeniu migracyjnym na konkretnym przykładzie obecności Ukraińców w Polsce. W artykule *Obcość gwałtownie przybliżona. Zmiana wyobrażeń społecznych w sytuacji zwiększonego kontaktu* Autorka poddaje analizie – wedle jej sformułowania – gwałtowne zwiększenie kontaktu z obcością, jaką w lokalnych społecznościach reprezentowali uchodźcy wojenni z Ukrainy po rosyjskiej agresji z lutego 2022 roku. Naukowczynie podjęła się próby odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób zmieniły się wyobrażenia społeczne na temat Ukrainy i Ukraińców. Artykuł zapoznaje czytelników z wynikami jeszcze nieukończonego projektu badawczego realizowanego metodami etnograficznymi w latach 2023–2024 we wsiach podhalańskich. Autorka ukazuje w ten sposób różne perspektywy obcowania z ludźmi będącymi ofiarami, głęboko straumatyzowanymi, którzy doświadczyli obcości wojny, implikującej bestialską bliskość, i którzy muszą się zmagać z osławianiem nowej przestrzeni, dotąd

obcej. Wytworzone materiały źródłowe rysują tropy interpretacyjne, pokazujące, że w wyniku gwałtownej intensyfikacji relacji wyobrażenia społeczne są dynamiczne, dają nadzieję, ale zarazem budzą nowe niepokoje.

Anna Malewska-Szałygin przedstawia zmiany wyobrażeń społecznych na podstawie badań socjologicznych i antropologicznych. Ich metodologia pozwoliła rozpoznać mechanizmy metamorficzne przechodzenia od etapu empatii do uobecniania się pozornie zapomnianych stereotypów. Malewska-Szałygin przypomina, że w polskiej etnologii wyobrażenia społeczne na temat obcych opisywano poprzez odwoływanie się do pojęcia stereotypu. Takie ujęcie jest charakterystyczne m.in. dla prac Zbigniewa Benedyktowicza i Jana Bystronia²³. Naukownicy podkreśliła, że wizerunek obywateli i obywaterek Ukrainy zmienił się znacznie ze względu na masowy kontakt z osobami uchodźczymi. Z upływem czasu społeczność lokalna zaczęła traktować uchodźców wojennych jak osoby, którym trzeba świadczyć pomoc pomimo zaszłości historycznych. Po pewnym czasie uchodźczynie zaczęły być postrzegane jako kobiety uwodzące polskich mężczyzn. Ponadto wzrastało oczekiwanie wdzięczności za udzieloną pomoc oraz ujawniała się coraz większa presja uzyskiwania samodzielności ekonomicznej. Co więcej, stłumione w okresie początkowej, entuzjastycznej pomocy resentymenty historyczne zaczęły w sposób spotęgowany powracać. Perspektywa badawcza Anny Malewskiej-Szałygin ukazuje „klasyczne” spotkanie obcego z nową, nieznaną mu kulturą i jednocześnie responsywne doświadczanie obcości przez podmioty partycypujące we „własnej” kulturze. Obecność „nowych” na „własnym” terenie rozumianym plemiennie jako własna, oswojona i bezpieczna dla „swoich” przestrzeń wywołuje zawsze określoną, z reguły negatywną reakcję ze strony tracących swe bezpieczeństwo ontologiczne (ujmując giddensowsko).

Doświadczenie obcości i bliskości przemocy wojennej przedstawia także artykuł Eweliny Wałag *Gwałtowność historii*, który stanowi drugi artykuł w części I *Obcość wojny i przemocy*. Badaczka opisuje mechanizm funkcjonowania niepisanego przyzwolenia na stosowanie przemocy seksualnej, która w trakcie prowadzenia wojny przez agresorów jest traktowana jako rodzaj broni. To hańbiące przyzwolenie wynika z patriarchalnych uwarunkowań kulturowych oraz roli kobiet i mężczyzn, którzy podczas konfliktów zbrojnych są więzieni w swych najgorszych stereotypach. Autorka przypomina nam, że większość polskich rodzin w okresie drugiej wojny światowej doświadczyła przemocy seksualnej, która następnie przez długie lata była tabuizowana, utrwalając wiele patologii społecznych i zaburzeń emocjonalnych. W tym przypadku przyczyną tabu jest stan wyobcowania, który powoduje przemoc seksualna: w akcie bestialskiego gwałtu obcowanie prowadzi do obcości, wykorze-

²³ Por. Z. Benedyktowicz, *Portrety Obcego. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000; J.S. Bystron, *Megalomania narodowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995.

nienia z siebie i stworzenia sytuacji bycia w swoim, a jednocześnie obcym w chwili gwałtu ciele. Do 2022 roku w naszej części Europy panowało przeświadczenie, że kobiety nie będą już padać ofiarami zbrodni seksualnych na wielką skalę. Wybuch wojny w Ukrainie brutalnie zweryfikował to przekonanie. Rosyjscy żołnierze zastosowali przemoc seksualną jako broń wojenną na wielką skalę: broń nie tylko upokarzającą i piętnującą ofiary, ale prowadzącą do zgonu w straszliwych męczarniach. Artykuł Eweliny Waług opisuje historię kobiecą, czyli herstorię, daleką od męskich, wielkich narracji; herstorię mocno osadzoną w somatyczności przeżycia. Obcość, władza i przemoc znajdują swój tragiczny mianownik, czego dowodzi historia i terażniejszość. Ciało w warunkach wojennych staje się narzędziem i celem najbrutalniejszej przemocy. Artykuł Waług otwiera perspektywę fenomenologicznego doświadczania ciała, szczegółowo badanego między innymi przez Bernharda Waldenfelsa. Ciało najczęściej jest zawłaszczane przez zinstytucjonalizowaną przemoc manifestującą się w postaci państwa, które ma do dyspozycji dwa rodzaje przemocy: prawną i siłową (w ujęciu fizykalnym). Perspektywa badawcza Waług koresponduje z koncepcją proponowaną przez Heinricha Popitza w *Phänomene der Macht*. W ujęciu fenomenologii przemocy krzywdzenie podmiotu uznawanego za obcy jest zamierzonym ranieniem cielesnym. Przemoc jest fenomenem „pomiędzy”, to znaczy, że jej sens „wydarza się” pomiędzy mną a innym czy obcym, pomiędzy tym, co własne i tym, co jawi się jako obce. Abstrakcyjna przemoc ucieleśnia się pomiędzy ranionymi ofiarami, które mają konkretne ciało i twarz²⁴.

Obcość, obcy zawsze byli obiektem przemocy ze strony władzy, której dynamikę nadawała tradycja większościowa. Tradycja zaczyna dominować w określonej kulturze dzięki ilościowej przewadze jej wyznawców, którzy pielęgnują jej tabu. Na koincydencję pomiędzy tabu a tradycją wskazywał między innymi Sigmund Freud. Władza korzysta chętnie z argumentacji obronnej tabu, czyli ochrony pewnego kanonu, zakazów i nakazów, których nie wolno naruszać „swoim”, a zwłaszcza obcym. Aczkolwiek władza posiłkując się bezimiennym autorytetem tradycji, nadużywa jej płynność pojęciową. Sara Kubicka w artykule *Jak władza tworzy obcego?* rozpoznaje dyskursy przemocowe wobec innych i obcych, którzy stają się ofiarami władzy. Tekst badaczki zamyka część I *Obcość wojny i przemocy*. Autorka zauważa, że jednym z wielu przejawów posługiwania się przez władzę wizerunkiem obcego (i straszenia nim) są postaci „bestii”, „terrorysty”, czy też „podległej kobiety”. Celem władzy jest wywołanie określonych emocji, które mają jednoczyć wspólnotę „swoich” przeciwko „obcym”. Kubicka podkreśla potrzebę zabezpieczenia społeczeństwa przed deprawacją władzy, która powinna być ograniczana poprzez kontrolę społeczną (np. silną opozycję, wolne media). Jednak przed przemocą ze strony władzy chroni przede wszystkim umiejętność stanowczego sprzeciwiania się pierwszym

²⁴ Por. H. Popitz, *Phänomene der Macht*, Mohr Siebeck, Tübingen 1992, s. 43–78.

sympptomom przemocy. Z tego powodu „wielka tradycja” może zagrażać istnieniu „mniejszych/mniejszościowych tradycji”.

Opisaną powyżej cielesność właściwą dla obcości analizuje również Maciej Talaga, odnosząc się do „pokojuowego” doświadczania obcości cielesnej. Naukowiec w artykule *Obcowanie cielesne z Innym* prezentuje neurobiologiczne i fizyczne możliwości człowieka. Historycznie odległe sztuki walki i posługiwanie się narzędziami pozwalają wygimnastykować ciało. Esej Talagi uprzytamnia udział somatyzmu w procesie opisu badawczego, wzbogacającego rekonstrukcję historyczną. Jak pisze Autor, dla badaczy przeszłości ciało zawsze stanowiło raczej balast i enigmę niż zasób. Na wybranych przykładach Talaga wykazuje, że własne ciało badacza nie musi ograniczać, a wręcz przeciwnie: może być istotnym zasobem otwierającym dotąd niedostępne inaczej możliwości obcowania z cielesnością historycznych Innych. Tradycja badawcza, interpretacyjna wyznacza sposób definiowania tego, co własne i obce. Uwikłanie aksjologiczne badaczy/badaczek może faworyzować badanie tego, co kulturowo zostało zaakceptowane, i odrzucać narracje obce. Artykuł Talagi otwiera część II książki, która nosi tytuł *Uobecnianie przeszłości*. Może się ono manifestować chociażby w formie wskrzeszania tradycji odległych pokoleń. Doświadczanie ciała i jego percepcji może być inspirowane np. średniowiecznymi walkami na miecze lub ludowym rodzajem zapasów popularnych na Polesiu.

Sztuka walki historycznej jest zatem medium ukazywania paradoksalnej bliskości i oddalenia. Historycznie ujmując, najstarszym przejawem dychotomizacji świata jest podział na sacrum i profanum. Ujawnia się w ten sposób binarność związana z doświadczeniem i przeżywaniem obcości. Podział świata na sacrum i profanum inicjowała i potęgowała wrogość do obcych. Sacrum „własne” było rezerwuarem zakazów i nakazów: w kulturach tradycyjalnych kontakty z obcymi wspólnotami karano, szczególnie surowe sankcje dotyczyły zdrajców, czyli tych, którzy przechodzili na stronę obcych, a więc wrogów. Tę opozycyjność światów sacrum i profanum na przykładzie sztuki omawia Katarzyna Kabzińska-Masionek w artykule *(Nie)bezpośredni dostęp, (nie)przekraczalna granica. Sztuka jako cezura między świętym a nie-świętym*. Religijny wymiar obcości-blikości bada z kolei Mikołaj Mazuś w tekście *Obcość w bliskości. Apofatyczny wymiar poznania Boga w teologii prawosławnej oraz jego recepcja w piśmiennictwie Filareta Drozdowa*. Apofatyczność można uznać za jedną ze strategii „radzenia sobie” z problemem obcości. Umożliwia bowiem, jak przekonywał Jacques Derrida, opisywanie obcości w tych aspektach, „w których nie jest”, unaoczniając nasze ograniczenia języka i opisu. Apofatyczność można zatem uznać za strategię nie tylko opisu z perspektywy religijnej: daje ona inspirację do wykształcenia ważnej strategii ukazywania obrazów obcości, które są ufundowane na nieredukowalnych sprzecznościach. Ta sprzeczność ujawnia

się chociażby w przeżywaniu świętości, która – jak pisał Mircea Eliade – jest tyleż „święta”, co „nieczysta”²⁵.

Trudność z naukowym i literackim definiowaniem tego, co obce i swojskie, uwzględniającym płynne przechodzenie z jednego stanu do drugiego, jest omawiana w artykule Tomasza Nakonecznego, w którym została przybliżona postać Adolfa Nowaczyńskiego (*Między swojskością a obcością. Adolf Nowaczyński jako prefiguracja intelektualisty (po)nowoczesnego. Kontekst postkolonialny*). Nowaczyński opisując kwestię wyobcowania regionów, stwierdzał względność pojęcia obcości: obcym może być również swój i na odwrót – kategoryzacja była uzależniona od tego, po której stronie aksjologicznej barykady w danym czasie znajdowały się strony sporu. Autor artykułu konstatuje zatem, że obcość raczej „się przydarza”, aniżeli wynika z ontologicznego zakorzenienia. Obcość może dotyczyć każdego i podlega rekontekstualizacji. Nakoneczny odnotowuje, że osadzenie pojęcia obcości w perspektywie postkolonialnej ewokuje wyraźnie binarne rozróżnienia, np.: swój-obcy, centrowy-peryferijny, hegemoniczny-wiktymistyczny, kolonialny-post/przedkolonialny, żeński-męski, normatywny-nienormatywny. Na tych rozróżnieniach ufundowany jest cały konglomerat dyskursów postzależnościowych (od krytyki feministycznej po Nowy Historyzm). Norma z lekkością definiuje to, co jej umyka i nazywa to anomalią. Mary Douglas zwróciła uwagę, że anomalię już w najdawniejszych kulturach traktowano jako zagrożenie. Jednostki odczuwają zaniepokojenie wobec anomalii i pragną ją pokonać²⁶. Zwykle ujawnia się wówczas skłonność do dychotomizacji świata. Większość usiłuje zdefiniować to, co jawi się jako obce i mniejszościowe. Podziały binarne są mocno determinowane przez rozgraniczenia między większością a mniejszością.

Jednym z przykładów narracji obcej-mniejszościowej jest tradycja osób queer – problem ten został omówiony w artykule Marka Jedlińskiego *Czy tradycja queer jest obca?* Esej ten jest pierwszym z trzech tekstów części III *Oswajanie nowych zjawisk i wstrętu wobec obcości*. Autor tekstu bada zasadność istnienia tradycji osób LGBT+ w kontekście freudowskiego rozpoznania trzech stanów, które wywołują poczucie obcości wobec sfery seksualnej, a zwłaszcza mniejszościowej kultury seksualnej: są nimi wstręt, wstyd i moralność. Wymienione stany i odczucia są fundowane przez tradycję (większościową), która w dziejach świata zwykle pozostawała opresyjna wobec tych wszystkich, którzy nie przestrzegali surowych zasad czy kodeksów w sferze seksu/rozrodczości. Autor artykułu, analizując zjawiska związane z ideą pride i odnosząc się do teorii świąt, dostrzega możliwość tworzenia przez osoby queerowe własnej tradycji pozytywnej, która jednoczy osoby identyfikujące się z kulturą seksualną mniejszości, wzmacnia ich tożsamość, poczucie przynależności czy

²⁵ Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Opus, Warszawa 2000, s. 19.

²⁶ Zob. M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, s. 81.

spełnia funkcję upamiętniania przełomowych zdarzeń dla ruchu emancypacyjnego. W świecie wielkich narracji tradycyjnej seksualność zawsze stanowiła tabu.

Krzysztof Witczak w artykule *Przekraczanie granic – obcość w niemym kinie queerowym* opisuje trudności związane z nazwaniem obecności osób queer w kinie. Kultura i tradycja sprawiały, że osoby nieheteroseksualne pozostawały niewidoczne, przezroczyste i – *nomen omen* – były pozbawione głosu. Kino stało się jednak tym medium, które umożliwiło szerszym kręgom odbiorców oswoić absolutną obcość: pierwszym etapem było jej nazwanie, nawet jeśli wiązało się to z negatywnością przekazu. Pierwotnym stadium wyzwolenia jakiejkolwiek narracji wolnościowej jest bowiem dostrzeżenie podmiotowości w tym, co nieznane. Kolejne stadia emancypacji i przekraczania granic obcości nastąpiły w następnych dziesięcioleciach i trwają w kinematografii do dziś. Przekroczenie granicy jako uobecnienie implikowało *sui generis* dosadność obrazu, z którym byli konfrontowani widzowie. Reakcją na ekranowe spotkanie z obcą seksualnością jest jej odrzucenie, chęć wyparcia i naznaczenia stygmatem lub powolne oswajanie się i krytyczne zweryfikowanie nakazów/zakazów tradycji w sferze seksualności. Obcość zawsze konotowała ze wstrętem i odrazą. Obcy często byli zohydżani poprzez asocjacyjne wiązanie ich ze wstrętem – budzili obrzydzenie większości. Jednocześnie wstręt do otaczającego świata jest następstwem poczucia obcości. Patrycjusz Pająk w artykule *Od wyobcowania do obcości. Filmowy portret jugosłowiańskiego robotnika w dwóch odsłonach* omawiając dzieła filmowe, przypomina opinię Jeana-Paula Sartre’a, iż przejawem poczucia obcości jest wstręt do otaczającej rzeczywistości. Autor stwierdza, że wstręt wypływa ze świadomości istnienia jakiegoś pierwiastka, który łączy człowieka ze źródłem obcości; uznaje go za ślad przezwycięzonego wyobcowania i odruch obronny w obliczu możliwości ponownego wyobcowania. Sztuka filmowa rejestruje obrazy obcowania, kształtowania się poczucia wstrętu i nieswojskości. Śledzenie losów bohaterów na ekranie pozwala na refleksję, zrozumienie i przyjrzenie się obcości, której często nie dostrzegamy w ferworze życia.

Wstręt do obcości zwykle wywoływał pragnienie oznaczenia obcego nawet po śmierci. Celem było usprawiedliwienie własnego poczucia obrzydzenia. Jak zauważyła Julia Kristeva, to wszystko, co jest obce i wstrętne, nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem. Wstręt pochodzi z zewnątrz, jest deformacją i zagrożeniem świata. Tę zależność tak opisała badaczka: „We wstręcie przejawia się jeden z owych gwałtownych i mrocznych buntów bytu przeciwko temu, co mu zagraża i co, jak się zdaje, nadchodzi z zewnątrz lub rozsada od wewnątrz, rzucone obok tego, co dopuszczalne, tolerowane, możliwe do pomyślenia”²⁷. Otaczane silnym tabu były osoby, które homogeniczna wspólnota postrzegała jako obce. Subiektywne poczu-

²⁷ J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 7.

cie obcości jest charakterystyczne dla opisywania żywych, ale również zmarłych. Sposób traktowania żywych i umarłych jest definiowany przez kategoryzowanie obcościowe. Sandra Paczkowska przypomina w tym kontekście o pochówkach atypowych jako grobach antywampirycznych osób, które wykraczały poza ramy zbiorowości swoim nietypowym wyglądem bądź zachowaniem (artykuł *Wampiry, strzygi i czarownice – pochówki antywampiryczne jako przykład praktyk kultury funeralnej wobec obcości*). Dziwacy, odmieńcy byli posądzani o konszachty z siłami zła. Demoniczność, wampiryczność była też utożsamiana z odmiennością seksualną. Tekst Sandry Paczkowskiej zamyka część III książki *Oswajanie nowych zjawisk i wstrętu wobec obcości*.

Zbadane w niniejszej książce liczne strategie osławiania obcości uświadamiają nam wszystkim wielobarwność obrazów nieswojskości, ich nieprozaiczność, umykającą jakimkolwiek dyskursywizmom. To, co obce, jako zdeterminowane przez kultury i tradycje, jest ufundowane na aporetyczności. Liczne sprzeczności zawarte w obcości nie pozwalają na nawet ostrożne ukazanie ograniczeń czy skończoności prowadzenia dyskusji na temat nieswojskości. Obcość ujawnia się szczególnie w sytuacjach granicznych, egzystencjalnych, wojennych, kiedy paradoks bliskości i obcości staje się niezwykle namacalny i przerażający. Dotykanie obcości dokonuje się za pośrednictwem ciała okaleczonego. Skalanie jest najczęściej domeną władzy – jej nadużyć. Ciało może się stać również medium bezpośredniego badania obcości, zwłaszcza w perspektywie badaczy zaangażowanych, opisujących „praktykę obcości”. Naukowe percypowanie obcości uświadamia jednak względność doświadczenia obcości, jego słabość, delikatność. Obcość łatwo definiowalna jest przez większość / tradycję większościową, która ma wszelkie narzędzia do poddania mniejszości opresji. Ciało seksualne jest szczególnym obiektem represji. Nawet ciało po śmierci podlega narracji deprecjonowania i napiętnowania. Ciało obce często w kulturach było traktowane jako nieczyste, złe, demoniczne, a w końcu wstrętne. Te obrazy współcześnie zostały ukazane dobitnie na wielkim ekranie. Ujmując szerzej, sztuka jest medium ukazywania bardzo jaskrawych obrazów obcości. Sztuka, kształtowana w dziejach świata przez sacrum, dostarczyła sposobu opisywania przeżycia obcowania z tym, co nieswoje. Nasze dzisiejsze, codzienne spotkania z obcością, mimo licznych strategii jej osławiania, nadal są zdeterminowane przez kultury i tradycje.