



Marek Jedliński
Krzysztof Witczak

W POSZUKIWANIU GRANIC KULTUR OBCOŚCI

*Oglądałem teraz [...] wewnątrz Nieznajomego;
nie wiedziałem jednak ani serca, ani płuc, ani tętnic, tylko piękne,
regularne coś — na czego określenie zabrakło mi słów [...].¹*

Hanna Arendt w *Kondycji ludzkiej* przywołuje praktykę językową starożytnych Rzymian, którzy używali synonimicznie wyrażen „żyć” i „żyć wśród ludzi” oraz „umrzeć” i „przestać być między ludźmi”². „Istnienie jednostkowe” byłoby tedy uwarunkowane przez „istnienie zbiorowe”, lokalizowane w określonej przestrzeni. Kultura ma wymiar wspólnotowy. W takim ujęciu poczucie pewności co do własnego istnienia zawdzięczamy doświadczeniu ponadindywidualnemu: „Obecność innych, którzy widzą to, co my, i słyszą to, co my, upewnia nas o realności świata i nas samych”³. Odwracając tę perspektywę, można stwierdzić, że istnienie obcych zaburza jednak nasze poczucie rzeczywistości. W obrębie kultury budujemy swój świat własny, ale jest ona jednocześnie, poprzez swą ekspansywność (wynikającą z jej wymiaru wspólnotowego), źródłem wytwarzania niezliczonej wręcz ilości obcości, jakby oplatających zewsząd jednostki i je krepujących. Inaczej mówiąc, bycie niepoznany rozgrywa się w granicach przestrzennych danej kultury, we wspólnocie, która ma możliwość ograniczania i wykluczania. Kultura to — według Stefana Czarnowskiego — „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szere-

¹ E. Abbott, *Flatlandia czyli Kraina Płaszczyzaków: powieść o wielu wymiarach*, przeł. J. Dziedzic, K. Dziedzic, L. Kołodziejczyk, M. Skrzypski, L. Sobiecki, Gdańskie Wydawnictwo Oświatowe, Gdańsk 1997, s. 119.

² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 26.

³ *Ibidem*, s. 57.

gowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie”⁴. Szczególną uwagę należy zwrócić na ostatni element definicji. Zdolność kultury do zawłaszczania, według Zygmunta Freuda, stała się przyczyną naszego cierpienia, utraty szczęścia. Odzyskanie go musi oznaczać walkę z jej ekspansywnością.

W tym kontekście początek deprecjonowania kultury w Europie Freud rozpoznaje w czasach, kiedy mieszkańcy Starego Kontynentu spotkali się z obcymi ludami. Pierwotność tych ostatnich zachwyliła przybyszów stanem urzeczywistnienia ideału szczęścia. Dla Europejczyków, „owładniętych obsesją” dążenia do doskonałości, był on już niedostępny. Opanowanie natury uczyniło z człowieka istotę prawie idealną („boga zaopatrzonego w protezy”). Połowiczna doskonałość wynika z niedostatecznego zespolenia człowieka z jego wytworami (przekraczającymi naturę), co skutkuje brakiem możliwości osiągnięcia szczęścia. Freud zwraca również uwagę na konstruktywną rolę wspólnoty w poszukiwaniu stanu szczęśliwości. Jest on jednak zakłócany przez, znajdujące uzasadnienie kulturowe, relacje władzy: „Współżycie między ludźmi możliwe jest dopiero wtedy, kiedy znajduje się większość silniejsza od każdej jednostki i solidarnie wobec niej występująca”⁵. Jednostka zostaje okiełznana w swej popędliwości poprzez siłę zbiorowego ograniczenia, które możemy uznać za próbę uzgodnienia norm postępowania. Jednocześnie takie rozwiązanie wymaga pewnego rodzaju kompensacji (którą Freud opisuje w procesie sublimacji). Realizacja popędu musi zakładać ponowne przybliżenie „zewnętrza”, które, niepoddane naszej woli, może zostać przywołane jedynie podczas komunikacji. Obecnie jest zatem tym, co rodzi się poza naszym dostępem, a zarazem stanowi spełnienie pragnienia.

KSENOLOGIE

W badaniach literackich rozważania ksenologiczne są prowadzone w ramach etnopoetyki. Manfred Schmeling twierdzi, że „obcość kulturowa czy narodowa należą do najbardziej fascynujących przedmiotów badań porównawczych [...]. Gdy obcość przybiera postać konkretnych wyobrażeń o innym kraju, powstają obrazy jedno- i różnorodne”⁶. Opis obcej kultury nie

⁴ S. Czarnowski, *Kultura*, PWN, Warszawa 1958, s. 12.

⁵ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 83.

⁶ M. Schmeling, „Nie będziesz czynił żadnego obrazu...”. *Obcość kulturowa jako dziedzina badań literaturoznawstwa porównawczego*, [w:] Narodowy i ponadnarodowy charakter literatury, red. M. Cieśla-Korytkowska, Universitas, Kraków 1996, s. 361.

odbywa się nigdy z niezależnej perspektywy. Prezentacja jednej kultury odbywa się w polu działania drugiej (jednocześnie nie sposób dostrzec różnicy bez uczestnictwa w jakimś systemie aksjonormatywnym). Jak wskazywał bowiem Phillippe Sollers, „przychodzimy na świat zawsze wewnątrz pewnej kultury”⁷. Spoglądamy więc z jej wnętrza i przez jej pryzmat opisujemy zewnątrz, w sposób nieobiektywny⁸.

Bernard McGrane również wskazuje na kulturowy sposób rozumienia obcości⁹. Wynika on z paradoksalnego przekonania, iż jej szczególnym źródłem jest własne dziedzictwo. Podmiot obserwujący zamyka się wewnątrz jednego systemu znaków i dlatego dana kultura ulega absolutyzacji. Taka dominacja uniemożliwia postrzeganie naturalnych różnic i powiązań międzywspólnotowych, co prowadzi do utrwalania się dualistycznych koncepcji obcości i swojskości. Źródłem obcości może być skupienie się na własnej grupie i jednoczesna izolacja tego, co sprzeczne z własnym oglądem świata. Zygmunt Bauman w szkicu *Jak stać się obcym i jak przestać nim być* stwierdza, że:

[...] ludzie są wytworem wychowania, produktami kultury (rozumianej jako kultywacja, hodowla, uprawa) — są więc z natury giętki i w innych warunkach mogą przybrać inne kształty.¹⁰

Czy istnieje zatem możliwość odparcia obcości w granicach własnej kultury w taki sposób, aby jej w całości nie odrzucać? Możliwe, że jednym z medium przełamania obcości, które nie burzyłoby jednocześnie naszego świata, jest literatura. Wolfgang Iser przydaje fikcjom literackim możliwość „dekompozycji struktur istniejących poza tekstem i dokonania ich ponow-

⁷ P. Sollers, *Sade w teście*, przeł. W. Karpiński, [w:] Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji, oprac. W. Karpiński, Czytelnik, Warszawa 1974, s. 221.

⁸ Zagrożenie subiektywnością (w badaniach imagologicznych) dostrzega Otfried Schaffer: „Obcość to pojęcie relacyjne, którego pełne znaczenie można pojąć wtedy, gdy umie się uwzględnić w tym związku relatywność swego udziału. Chodzi tu o zdolność postrzegania siebie i swego punktu widzenia jako jednej z wielu możliwości i dostrzegania przy tym, że to, co my sami i w jaki sposób odbieramy jako coś obcego zależy głównie od naszej własnej historii” (O. Schaffer, *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen 1991, cyt. za: M. Schmeling, *op. cit.*, s. 366).

⁹ Autor wymienia również, oprócz kulturowego, trzy inne sposoby: przestrzenny (oparty na podziale uniwersum), naukowy (wynikający z racjonalności), czasowy (znajdujący poza kontinuum ustanowionym przez członków wspólnoty). Por. B. McGrane, *Beyond Anthropology: Society and the Other*, Columbia University Press, New York 1989.

¹⁰ Z. Bauman, *Jak stać się obcym i jak przestać nim być*, [w:] *idem*, Ponowoczesność jako źródło cierpienia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 38.

nego złożenia, aby wykroczyć poza wyznaczone granice”¹¹. To właśnie one, w przeciwieństwie do antropologicznych fikcji wyjaśniających, mają posiadać moc rozbijania rzeczywistości — odkrywania luk. Właśnie w tych przejściach pojawia się przestrzeń dla obcości.

OBCA KULTURA?

Można zadać pytanie, oceniając problem z perspektywy kultury europejskiej (bądź szerzej: Zachodu), czy w dobie globalizacji, świata z informatyzowanego, pluralizmu światopoglądowego, relatywizmu kulturowego i wszelkich nowych nurtów umysłowych sprzeciwiających się wielkiej narracji i antropocentryzmowi, właściwe jest i w ogóle uprawnione wyodrębnianie obcych kultur, ich pojęciowe rozróżnianie i przeciwstawianie — czy taka kategoryzacja nie jest przejawem opresji, krzywdzącego schematyzowania i dyskursu wykluczenia? Skoro bowiem mówimy o kulturach obcych, a właściwie o kulturach wszelkich obcości, to *implicite* zakładamy, iż spotykamy się nadal z czymś obcym, niezrozumiałym, nieoswojonym, budzącym strach i wywołującym zagrożenie. Czyż posługując się „językami obcości”, nie zaprzeczamy projektu otwartości i powszechnej równości? Jest to problem żywy i palący, odnoszący się do konkretnych zjawisk i procesów społeczno-politycznych¹². Tymczasem ideologizacja tej kwestii, dokonywana przez wszystkie strony sporów i dyskusji, sprawia, że plan powszechnego braterstwa, wymieszania się kultur, poznawania siebie nawzajem zdaje się chwiać w posadach, nim jeszcze przystąpiliśmy do pełnej jego realizacji i rzeczowej oceny sytuacji i wydarzeń, jakie dzieją się na naszych oczach. Oponenti reprezentują zwykle binarny sposób myślenia, nie próbując nawet z pozycji bezstronnego obserwatora rozważyć wszystkich argumentów. Formułujemy przekonania normatywne, wierząc naiwnie w moc sprawczą słów. Artykułujemy i głosimy postulaty, wcielamy w życie idee i nie pierwszy raz w historii naszej świata ulegamy złudzeniu utopii: chcemy zbudować kulturę pozbawioną wpływów obcych, jak również marzymy o powszechnej równości i zniwelowaniu różnic kulturowych. Jednocześnie patrzymy z naszego, europejskiego punktu widzenia, zakładając, że obcy do nas przybywający, bądź już u nas zamieszkujący, reprezentują podobną do naszej wizję świata

¹¹ W. Iser, *Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, przeł. A. Kowalczak-Pawlik, „Teksty Drugie” 2006, nr 5, s. 28.

¹² Por. Z. Bauman, *Obcy u naszych drzwi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.

i świadomość; nierzadko naiwnie wierzymy w to, że ów obcy poddaje rzeczywistość refleksji intelektualnej w podobny sposób jak my sami, iż wynika ona z podobnego do naszego porządku aksjologicznego. W tym kontekście pesymistyczną opinię formułuje Bernard Waldenfels: „Ochłaiń rozwierająca się między światem własnym i światem obcym, między własną i obcą kulturą, nie da się zasypać, a przecież wciąż od nowa podejmowane są próby, by ją w ten czy inny sposób unicestwić”¹³. Co więcej, staramy się być otwarci na obce kultury, próbujemy je poznać i zrozumieć, a jednocześnie traktujemy jak obcych naszych oponentów, reprezentantów wspólnej kultury, ale mających odmienne poglądy (*v.*: spór o miejsce religii w kulturze czy status różnych mniejszości), nie starając się nawet spojrzeć z perspektywy tych wszystkich, z którymi się nie zgadzamy w kwestiach fundamentalnych. Na styku kultur, jak i w obrębie tej samej kultury można zaobserwować wzajemne roszczenia do ważności i ich wzajemną konfrontację. Roszczenia te są jednak najczęściej wynikiem nie rzeczowej argumentacji, lecz efektem naszego emocjonalnego odbioru świata. Kryje się tutaj — jak twierdzi Waldenfels — podstawowe pytanie, w jaki sposób możliwe jest wnikanie w sens (czy-nienie go dla nas zrozumiałym) obcych wypowiedzi, sposobów mówienia, tekstów, artefaktów, zwyczajów lub instytucji¹⁴. Obce wymyka się przecież wszelkiemu porównywaniu: „Porównać zawsze można tylko coś w jakimś świecie z czymś w innym świecie, ale nie świat ze światem, a więc także nie świat własny ze światem obcym”¹⁵. Jest to świat — używając języka Edmunda Husserla — naocznie przez nas doświadczany, jakim jawi się przed nami jeszcze przed przeprowadzeniem operacji logicznych, „świat będący nami” i konstytuujący nasze ja indywidualne czy zbiorowe¹⁶. Innymi słowy, jest to świat życia, które przeżywamy, na którym jest ufundowany cały nasz proces poznawczy, wszystkie myśli i słowa, dzięki którym komunikujemy się z innymi (także obcymi) uczestnikami kultury. Im silniejsza identyfikacja ze światem własnym, tym większa skłonność do budowania obszarów obcości, wyznaczania wyraźnych granic między tym, co własne a tym, co obce. Dlatego uważamy, że zewsząd, w granicach naszej kultury (nazwijmy ją euroatlantycką), otaczają nas kultury obcości. Sami je, miast deklarowanej chęci ich przełamywania, wytwarzamy.

¹³ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 117.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 119.

¹⁵ *Ibidem*, s. 121.

¹⁶ Por. E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013, s. 50.

OBCA NATURA?

Różnorodność stanowisk zajmowanych wobec obcego, obcości, obcych jest uwarunkowana przez silne napięcie między kulturą a naturą. W obrębie danej kultury mogą zostać ukształtowane postawy otwartości wobec obcych i pragnienie ich poznawania, jak również agresywna ksenofobia. Sferę natury determinują natomiast prawa rywalizacji i pokonywania obcego, rzadziej spotykamy przypadki koegzystencji międzygatunkowej. Sądzimy, że nasza niechęć i strach przed tym, co obce, jest wynikiem działania mechanizmów obronnych ukształtowanych w toku ewolucji. Dopiero w obszarze kultury staramy się wypracować strategię przyjaznego współistnienia z innymi i poznawania obcych; ale z drugiej z tej samej kultury, a konkretnie z „szaleńczych idei”, wzięły się masowe ludobójstwa, eksterminacja życia, do jakiego bodaj nie byłyby zdolne żadne inne, niż ludzki, gatunki bytujące na Ziemi. Źródła fanatyzmu, fanatycznej nienawiści do obcych należałoby poszukiwać jedynie w obszarze samej kultury; jest on wyjątkowo niebezpieczny, kiedy ma wymiar wspólnotowy. Grupa ludzi, zebrana na jakiś czas lub trwale połączona więziami instytucjonalnymi i formalnymi, częściej wybiera postawę nie zdystansowania, lecz pełnego zaangażowania emocjonalnego; nie kieruje się ideałem bezinteresownego i bezstronnego poszukiwania prawdy, lecz ulega bodźcom (impulsom), intensywnie przeżywając określone sytuacje i podejmując działania żywiołowe (budując swój światopogląd), oparte na spontanicznym uczestnictwie w grupie, dokonując zafalszowujących uogólnień, które mają służyć budowaniu tożsamości grupy w konfrontacji z tym, co niepoznane (obce). Fanatyzm wspólnoty, czyli ksenofobia jest rodzajem stanu emocjonalnego niezwykle opornego na jakąkolwiek perswazję. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Jose Ortegi y Gasset:

Masa — któż by to pomyślał, mając przed oczami ów ciasno zbity tłum? — nie pragnie współżycia z nikim, kto do niej nie należy. Masa śmiertelnie nienawidzi wszystkiego, co nie jest nią samą.¹⁷

PRZYMUS DUALIZMU

W tym miejscu naszych rozważań można zadać kolejne pytanie: czy jesteśmy „skazani” na wspomniany binarny sposób myślenia, który sytuowałby

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2002, s. 80.

nas między dwoma stanami i typami odczuwania świata — ksenofobią i ojkofilią — pozostającymi ze sobą w relacji silnego napięcia i zależności? Bieg wydarzeń historycznych unaoczniał, że ojkofilia rozumiana jako przywiązanie do tego, co ojczyste, rodzinne, co własne i poznane oraz związane z tym pozytywne waloryzowanie własnego dziedzictwa kulturowego (a także tradycji), aż w końcu poczucie wyższości wobec innych i obcych, najczęściej staje się źródłem ksenofobii. Wspomniana zależność polega na tym, że nie można zmniejszyć intensywności jednego z wymienionych zjawisk-stanów (ksenofobii i ojkofilii), bez jednoczesnego spotęgowania drugiego. Jak już stwierdzono, dodatkowo kwestia stosunku do obcych jest nieustannie wikłana ideologicznie (politycznie), a strony konfliktu (w tym intelektualiści) nie potrafią spojrzeć na problem z dystansu, z pozycji niezaangażowanego emocjonalnie obserwatora, argumentującego na podstawie określonego systemu aksjornormatywnego, nietraktowanego w dyskursie w sposób narzędziowy. Jedna strona sporu walkę z ksenofobią postrzega jako podcięcie korzeni historycznych podmiotom partycypującym w określonej kulturze, druga zaś jako naszą powinność moralną. Jednakże spór o rozumienie obcości bynajmniej nie wyczerpuje się na problemie kultur obcych i naszego do nich stosunku. Można by wyróżnić wiele poziomów i obszarów strachu przed obcymi oraz niechęci do tego, co nieznanne. Na przykład w sporach ideowych prowadzonych przez przedstawicieli tej samej kultury nad strachem, jaki odczuwamy wobec reprezentantów kultur nieznanymi, przeważają — jak sądzimy — takie odczucia, jak niechęć, wrogość i pogarda. Kultury obcości naruszają m.in. nasze kanony moralne, estetyczne; czujemy odrazę do odmiennego sposobu życia. Kultury obcości są nie tyle obce z racji ich niepoznawalności, lecz z powodu intencjonalnego zdystansowania się oponentów i okazywania odrazy wobec świata, który reprezentują. Prowadzi to również do licznych przejawów hipokryzji: np. ci, którzy deklarują i manifestują otwartość wobec obcych kultur, zamykają się na adwersarzy prezentujących odmienny światopogląd i nie podejmują nawet próby ich poznania i zrozumienia¹⁸. W tym kontekście warto przywołać raz jeszcze stanowisko Freuda przestrzegającego przed agresją, która miała być — jego zdaniem — podstawowym wrogiem kultury. Jest ona dlań

¹⁸ Zwalczana jest ksenofobia, by wykluczyć nienawiść międzykulturową bądź międzygrupową oraz zapatrzenie we własną kulturę („egocentryzm wspólnotowy”), ale jednocześnie w zachodniej, pełnej indywidualizmu kulturze postulatory samorealizacji mogą prowadzić do wzrostu postaw egocentrycznych poszczególnych uczestników kultury, nie liczących się z niczym, oprócz własnej korzyści.

siłą jednoczącą, która pragnie „złączyć poszczególne jednostki ludzkie, a dalej rodziny, plemiona, ludy i narody w wielką całość, jaką jest ludzkość”¹⁹.

* * *

Zjawisko obcości w kulturach ujawnia się, kiedy wzory kultury danej zbiorowości (społeczeństwa) są różne lub skrajnie różne — wyjaśnia w artykule zamieszczonym w niniejszej książce Małgorzata Durzewska. Sytuacja ta wytwarza dystans, który może jednak być zmniejszany poprzez wejście w relację i poznanie innej kultury oraz drugiego człowieka. Autorka podkreśla, że obcość ta wynika z niewiedzy lub z uprzedzeń. Ponadto w ramach tej samej kultury mogą obowiązywać różne wzorce myślenia i widzenia świata, co uniemożliwia dialog i porozumienie — konstatuje Autorka artykułu. Obcość może również zaistnieć w obszarze tej samej kultury, kiedy pomiędzy tradycją mas a tradycją elit wytwarza się poczucie niezrozumienia, co może wynikać z reprezentowania różnych sposobów partycypacji w kulturze — mowa tu o opozycji poznawczej między myśleniem pojęciowym (teoretycznym) a żywiołowym, spontanicznym „myślenio-działaniem” (problem ten omawiany jest w artykule Marka Jedlińskiego). Innymi słowy: obcość może się ujawnić między myśleniem dyskursywnym a żywiołowym przeżywaniem świata — emocją. Paulina Kłos-Czerwińska zauważa, że emocje są „naszym najbliższym obcym”, jakby zjawiskiem wewnętrznym, które jest również najbardziej odległe. Są one dla nas — stwierdza Autorka — obszarem nienazywalnego (obcego). Ich oswojenie polega na tym, by przejść z jednej strony granicy, wyznaczającej teren obcości, na drugą stronę, gdzie dotykamy już — jak pisze Autorka artykułu — tego, co znajome, nazwane i określone, czyli swojskie i stare.

Obcość nierzadko ogarnia człowieka jednocześnie zarówno z „zewnątrz”, jak i „z wnętrza”, co spotyka szczególnie jednostki wybitne. Wojciech Kral w swoim artykule poświęconym twórczości Mikołaja Klujewa opisuje często doświadczane przez twórców poczucie samotności, niezrozumienia i wykluczenia. Stan ten jest potęgowany w warunkach ustroju totalitarnego, kiedy odrzucenie może zostać ustalone odgórnie. Kral wspomina o wyobcowaniu Klujewa z powodu jego nieheteronormatywności. Sfera ludzkiej seksualności, będąca jakby „sprzęgnięta” ze sferą emocji, otwiera przed nami intymne wymiary kultur obcości. Anna Kujawska-Kot w swoim szkicu uwrażliwia czytelników na problem Podmiotu „rozszczepionego i okaleczonego przez zamknięcie w obcym ciele”, czyli transseksualnego, który zmaga się „w oksy-

¹⁹ Z. Freud, *op. cit.*, s. 102.

moronie obcego, zewnętrznego ciała niekorespondującego z wewnętrzną cielesnością”. Natalia Lyzhnikova zwraca natomiast uwagę na granicę zewnętrzną ciała, którą stanowi skóra: otwiera nas na innych, a ponadto pozwala na przekroczenie codzienności, by lepiej ukazać, jak kształtuje się tożsamość. Do formowania się ostatecznego sposobu postrzegania osoby przyczynia się również język, jako element kultury danej wspólnoty. W przypadku społeczności Głuchych mamy do czynienia z koniecznością porzucenia własnego języka na rzecz socjalizującego systemu audialnego. Ponadto obcość zostaje spotęgowana przez proces inkulturacji — wrastania osoby głuchej w kulturę osób słyszących. Ewelina Wałag, w bogatym poznawczo artykule, podkreśla również znaczenie następującego paradoksu: mimo zwiększającej się świadomości odrębności kultury Głuchych, jedyną możliwością mówienia o tej społeczności jest język słyszącej większości.

Obcość może się ujawniać w skali „makro”, jak i „mikro” — od relacji interkulturowych po wzajemne wyobcowania doświadczane w przestrzeni rodzinnej. Jak zauważa Krzysztof Witczak (w artykule omawiającym twórczość Magdaleny Tulli), właśnie w rodzinie dokonuje się pierwszy podział świata na ten, który należy do przestrzeni domu (znany i przez to kojarzony z bezpieczeństwem) oraz ten nacechowany negatywnie (stanowiący zagrożenie). Autor podkreśla, że rodzina, będąca dysponentem reguł wartościowania, wyznacza standardy zachowania wobec zjawisk jej obcych. Bernadetta Żynis przedstawia perspektywę alienacji wynikającą z zanegowania przynależności. Obcy jest tu rozumiany w odniesieniu do zagadnienia wielości — uczestnictwa w różnych wspólnotach: rodzinnych, płciowych i narodowościowych. Na przykładzie historii i dzieł literackich Kaszubów można sobie uświadomić skalę obcości i niezrozumienia, mimo pozostawania w bliskiej relacji w wymiarze terytorialnym (kwestię tę omawia w swoim artykule Artur Jabłoński). Natomiast uwikłanie obcych kultur w historię w interesujący sposób przedstawia Marek Figura, omawiając dyskurs wobec Ukraińców w prasie wielkopolskiej, pomorskiej i śląskiej u progu II Rzeczypospolitej (poczucie obcości między Polakami a Ukraińcami podkreślano zwłaszcza w prasie prawicowej). Artykuł Marka Figury stanowi cenne źródło naukowe szczególnie w kontekście aktualnych stosunków polsko-ukraińskich. Figura poruszył problem „obrzeży kultury”, kiedy to, co własne spotyka się z tym, co obce. Nie można rozpoznać prostej zależności między odległością a „stopniem obcości” kultury, ale niewątpliwie spotkanie z ludźmi obcych kultur znacząco różniącymi się od nas wizualnie częściej następuje po pokonaniu większej odległości. Mówiąc wprost, dalekie podróże poza własny krąg kulturowy sprzyjają takim konfronta-

cją, a jej świadectwem pozostają liczne relacje, reportaże i wspomnienia — omawia je w niniejszej książce Magdalena Sadlik (przytaczając m.in. wypowiedzi Henryka Sienkiewicza). To, co nieznanne, obce, egzotyczne wymyka się dostępnym kategoriom poznawczym i językowym — stwierdza Monika Wójciak, analizując w swym artykule dwie relacje z podróży do Afryki pod koniec XIX w.: Heleny Rogozińskiej (Hajoty) i Sienkiewicza. Autor *W pustyni i w puszczy* był również korespondentem-observatorem wystaw światowych w latach 70. XIX w. — były one miejscem, gdzie można było spotykać — jak pisze Piotr Kulpa — najlepsze osiągnięcia kultur obcych Europejczykowi. W historii spotkania (zwłaszcza z perspektywy świata Zachodu) z zupełnie nieznanymi przedstawicielami innych kultur prowadziły do silnego negatywnego waloryzowania obcych przez określanie ich mianem barbarzyńców (problem ten rozwija Monika Szczot na przykładzie twórczości Gustawa Flauberta). Z obcością mamy też do czynienia w przypadku niemożności zapoznania się z dziełem oryginalnym. Poprzez ograniczenia prawne i zawiły mechanizm historii może dojść do osierocenia utworu, który mimo jawności istnienia nie może być reprodukowany i wykorzystywany do prac badawczych. Według Anny Jarmuszkiewicz osieroczone utwory stanowią zatem obszary obcości, które wymykają się naszemu poznaniu.

Niniejsza książka stanowi zwieńczenie badań ksenologicznych zaprezentowanych przez uczestników konferencji *Oblicza obcości w filozofii i literaturze* (Poznań, 2016). Poprzednie monografie, podobnie jak niniejsza, (*Oblicza obcości, Ciała obce, Obce przestrzenie. Wschód — Rosja — Konteksty*) poruszały problem kulturowego rozumienia obcości. W wymienionych książkach staraliśmy się (wraz z autorami) poszukiwać niepoznanych obszarów (obcości), jakże trudnych do dyskursywnego wyrażenia, jednak — jak sądzimy — kryjących problemy nader płodne intelektualnie. Owe nieznanne przestrzenie realizują w pewien sposób mannowskie hasło, które brzmi: „odmienność rodzi porównanie”²⁰. W toku naszych spojrzeń na przedmiot badawczy, próbowaliśmy je zamienić na pytanie: „Czy porównania rodzą odmienności?” Czy obcość nie rodzi się dopiero w momencie, w którym przekraczamy granice naszego świata i spotykamy się z obcymi kulturami bądź kulturami obcości?

²⁰ Por. T. Mann, *Zamienione głowy*, przeł. W. Kwaśniakowa, Agencja Wydawnicza Magart, Łódź 1992, s. 6.