

MEANDRYCZNE TROPY OBCOŚCI — WSTĘP

Marek Jedliński

Problem obcości ufundowany jest na pewnej nieredukowalnej aporetyczności, ujawniającej się przy każdej próbie określenia pojęciowego. Przebiega ona według następującego schematu: w toku rozumowania pozornie zbliżamy się do rozwiązania sprzeczności i zmniejszenia napięcia wynikającego z braku możliwości zniwelowania zakresu znaczeniowego (względności pojęcia); wydaje się, że pozostał ostatni krok do rozwikłania i opisania rzeczowego problemu, kiedy nagle, niepostrzeżenie, wyłaniają się nowe trudności, z łatwością unieważniające powstałe intuicje (w tym językowe) i wznagające kolejne wątpliwości.

Wobec tego interesujące nas pojęcie obcości, sytuowane w niniejszych szkicach w granicach uniwersum świata ludzkiego, nie pozwala wydać o nim sądu pewnego. Określone ujęcie, na którym mógłby się oprzeć sąd niewątpliwy, musiałoby być — jak przekonywał Kartezjusz — jasne i wyraźne¹. Jasnym nazywał takie, które dla umysłu „obecne jest i jawne”, natomiast wyraźnym takie, które „będąc jasne, od wszystkich innych tak jest oddzielone i tak jest ściśle, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne”². Wyraźność byłaby zatem uwarunkowana przez wcześniejsze

¹ Wartością pożądaną powinna być pewność, której z kolei kryterium jest oczywistość — niestopniowalna, gdyż wszystko to, co jest tylko w jakimś stopniu oczywiste, musi koniecznie zostać uznane za niepewne. Dla Kartezjusza o prawdziwości czegoś świadczyła jasność i wyraźność, aczkolwiek — jak przekonywał — „może być jasne ujęcie, które nie jest wyraźne; natomiast żadne nie jest wyraźne, o ile nie jest jasne” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 29).

² *Ibidem*. Innymi słowy, byłoby ono wyraźne tylko wtedy, gdy w jego uniwersum logicznym byłoby możliwe wskazanie przynajmniej jednego obiektu, który pod nie podpada i takiego, który z pewnością mu nie odpowiada; natomiast jasne, gdyby było możliwe sformułowanie jego definicji: „r ó ż n o ś ć l o g i c z n a zachodzi między substancją i jakimś jej atrybutem, bez którego jej samej pojąć nie można albo między dwoma takimi atrybutami

uzyskanie jasności. Kartezjusz twierdził, że podstawy ludzkiego poznania są zawarte w nielicznych pojęciach, które muszą być jasne i wyraźne, aby były powszechnie respektowane³. Zwłaszcza niewyraźność — wyjaśniał Leibniz, nawiązując do Kartezjusza — uniemożliwia sformułowanie definicji⁴.

Złożoność omawianego zagadnienia i ograniczoność zasobu interpretacyjnego ujawnia się przy próbie jasnego nazwania przez nas (i wskazania na własności) tego, co obce, mimo jego powszechnej obecności w mowie potocznej (w języku) — na co dzień operujemy różnymi wariantami i derywatami obcości, takimi jak: „obcy”, „język obcy”, „obcokrajowcy”. Ponadto wyrażenia „obcość”, „obce” czy „obca” („obcy”) nie są ostre, co wynika z ich niewyraźności. Można je ocenić łącznie jako przejaw „mętności”, charakteryzującej się ramowością ujęcia, nierozstrzygającą szczegółów, dzięki czemu mogą się jednak stać uniwersalne i posiadać zdolność poszerzania swej stosowalności⁵. Jeśli pojęcie obcości ma być pomocne w prowadzonych dyskursach filozoficznych, to należy przyjąć jego niejasność, niewyraźność, nieostrość czy też „mętność”, gdyż właśnie te cechy mogą zapewnić jego elastyczność, funkcjonalność i poręczność, zwłaszcza w przypadku opisywania obcości kulturowej⁶.

Co stanowi konstytucję obcości? Uważamy, że jest nią przede wszystkim poczucie pewnego braku — poznania (bądź poznawalności). Obce jest to, co (jeszcze) niepoznane (lub niepoznawalne). W tym zarysowuje się istotne znaczenie pewnej granicy, progę poznawalności. To, co niepoznane zawiera w sobie jakiś ładunek potencjalności, nieokreśloności („widmowości”): może wywołać z jednej strony niepokój, strach czy lęk, z drugiej zaś

jakiejs jednej i tej samej substancji. Na tej też podstawie przyznaje się, że nie moglibyśmy utworzyć sobie jasnej i wyraźnej idei tej substancji, gdybyśmy z niej wyłączyli ów atrybut, ani też nie moglibyśmy jasno uchwycić idei jednego [z dwóch] tego rodzaju atrybutów, gdybyśmy jeden od drugiego oddzielili. [...] pojęcie nie staje się wyraźniejsze przez to, że mniej nim obejmujemy, lecz tylko przez to, że to, co w nim obejmujemy, dokładnie odróżniamy od wszystkich innych rzeczy” (*ibidem*, s. 38-39, 40).

³ Zob. *ibidem*, s. 31, 49.

⁴ Zob. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, przeł. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1955, s. 327.

⁵ Por. J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 180.

⁶ Por. B. Waldenfels, *Eigenkultur und Fremdkultur. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden*, „Studia Culturologica” 1994 (3), s. 7-26.

zainteresowanie bądź fascynację. Jest pewnym stanem „przed”, poprzedzającym, momentem wyciszenia i wyczekiwania, ale jednocześnie narastającego napięcia. Jawi się jako prefiguracja jakiegoś rozwiązania, które dopiero nastąpi. Spotkanie z obcością jest wobec tego „ulożone” temporalnie.

Kiedy już „dojdzie do” poznania obcego, z jednej strony może nastąpić potwierdzenie wcześniej artykułowanych obaw i pogłębić się stan (odczucia) niechęci, wrogości czy nienawiści (z obawy, że obce pokona to, co własne), z drugiej strony może się ujawnić pragnienie dalszego poznawania, przełamania poczucia obcości i pojawienie się fascynacji (kiedy obce budzi z letargu zwyczajności). Między dwoma skrajnymi, wyrzucającymi z określającego nas porządku, rezultatami spotkania z obcością (obcym) i poznania jej — *tremendum et fascinosum* (Rudolf Otto) — może się znaleźć również szerokie spektrum dla „zwykłej” obojętności. Trzeba jednak dodać, że rzadziej zajmujemy wobec obcości stanowisko indyferentne aksjologicznie: najczęściej jawi się ona jako jedna z antynomii konstytuujących porządek świata, a sam obcy swą obecnością burzy nasze oczywistości, widzimy w nim wroga, mobilizuje nas do walki i paradoksalnie reprezentuje niezrozumiałe dla nas połączenie bliskości i dystansu.

Poznanie obcego może go przeobrazić w innego. Uważamy, że obcość może się przekształcić w inność dopiero po przekroczeniu pewnej granicy (progu) i uznania, że jakości różniące innych są nawet bardzo odmienne (skontrastowane), lecz mimo wszystko już poznane, „oswojone”. Mogąc się stać w ostateczności częścią naszego świata. Dlatego w niniejszych szkicach proponujemy rozróżnienie pojęciowe między obcością (obcym) a innością (innym), czyniąc przedmiotem swoich badań to, co niepoznane.

W poniższych rozważaniach (szkicach filozoficznych i literackich), świadomi, iż sens pojęć inności i obcości nie jest jednoznaczny, starając się zachować klarowność wywodów i nie chcąc naruszać utrwalonych tradycji interpretacyjnych filozofów spod znaku dialogiki, nie tylko nie zakładamy synonimiczności i jednakowej treści rzeczonych pojęć, ale podkreślamy wyraźnie ich zróżnicowanie semantyczne i znaczeniowe (czy aksjologiczne). Sugerujemy ich odrębność, nie wykluczając jednak, że pewne ich cechy wspólne mogą pozostawać w korespondencji, co nie musi rozbijać konceptualnego ujęcia proponowanego problemu. Wydaje się, że inność, w przeciwieństwie do obcości, nie ma jaskrawo ujemnych konotacji, nie jest tak

„absolutystyczna”, „totalizująca” jak obcość. Czy jest możliwe rozpoznanie pewnej koincydencji w figurach obcego i innego? Obcego można ewentualnie określić mianem „radikalnego”, „zradyzalizowanego” innego, z którym dialog, jeśli jest w ogóle możliwy, prowadzony jest jedynie warunkowo, na określonych zasadach — stałym komponentem obcości jest bowiem nieufność.

Czy dla oswojenia obcości wystarczające jest dysponowanie odpowiednimi narzędziami poznawczymi? Jest ona przecież relewantnie wpisana w *conditio humana* i jednocześnie powinna stanowić część instrumentarium humanistycznego⁷. Szczególnie dyskursu filozoficznego⁸. Na przykład spojrzenie na obcość od strony (jej) rozumienia tematyzuje uwikłanie hermeneutyczne⁹. Rozumienie utrwalonych przejawów życia spełnia się w interpretacji zawartych w piśmie pozostałości ludzkiego istnienia. Wilhelm Dilthey zadanie rozumienia widział w przewyciężeniu obcości:

Wykładnia byłaby niemożliwa, gdyby ekspresje życia były dla nas całkowicie obce. Byłaby zbędna, gdyby nie miały w sobie niczego obcego. Jej miejsce znajduje się zatem między tymi dwoma biegunami. Potrzebna jest wszędzie tam, gdzie występuje coś obcego, co powinno zostać przyswojone dzięki sztuce rozumienia.¹⁰

⁷ Por. A. Hertz, *Swojskość i obcość*, [w:] *idem*, Socjologia nieprzedawniona. Wybór publicystyki, wybrał, oprac. i wstępem poprzedził J. Garewicz, PIW, Warszawa 1992, s. 130.

⁸ Por. B. Waldenfels, *Das Eigene und das Fremde*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1995, 43 (4), s. 611-619.

⁹ Genezę idei hermeneutyki uniwersalnej F. Schleiermachers opisał H.-G. Gadamer, podkreślając powszechność doświadczenia obcości: „Zrodziło ją [ideę uniwersalnej hermeneutyki — M.J.] przekonanie, że doświadczenie obcości i możliwość nieporozumienia są powszechne. Z pewnością taka obcość jest w przypadku sztucznego mówienia większa i nieporozumienie bardziej realne niż w przypadku naturalnego mówienia, a w przypadku zapisanej mowy — większa niż przy mowie ustnej, którą żywy głos niejako stale dointerpretowuje” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 256).

¹⁰ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 218-219. Dodajmy, że Dilthey wzbogacał obszar zainteresowania hermeneutyki o pozajęzykowe ekspresje życia — np. działania ludzkie czy dzieła sztuki.

Samo rozumienie objawia się w życiu podobnie jak obcość¹¹. Zachodzi ono w obszarze codzienności i wypływa przede wszystkim z potrzeb życia praktycznego (uczestnicy kultury muszą się komunikować i w ten sposób powstają elementarne formy rozumienia). Tę codzienność nazywamy życiem, które — wyjaśniał Dilthey — jest naszą rzeczywistością najintymniejszą, najlepiej znaną, ale równocześnie, tak jak obcość, najciemniejszą, niepojętą, nieanalizowalną zagadką¹². Posługując się z kolei językiem Husserla, można by stwierdzić, że cały doświadczany przez nas naocznie świat życia rozpada się na świat własny (swojski) i świat obcy, przy czym — co sugerował filozof — istnieć może pewien rdzeń tego, co „wyłącznie” własne, nietknięte przez obcość¹³. Filozoficzny problem obcości proponujemy zatem ująć w perspektywie życia, jako że jawi się ono jako właściwy „obszar”, „miejsce” jej aktualizowania. Manifestuje się ono w swej złożoności, wielowymiarowości, tajemniczości i nieokreśloności pojęciowej (cechującej także obcość), jest jednocześnie „tym”, w czym uczestniczymy wszyscy, wspólnie z innymi ludźmi i pozaludzkimi formami życia. Inspirację i tło niniejszych rozważań filozoficznych na temat obcości stanowią wobec tego intuicje i idee m.in. Georga Simmla, Wilhelma Diltheya, Edmunda Husserla, Maxa Schelera, Williama Jamesa (czy Henri Bergsona), współtworzących — jak przekonywał Heinrich Rickert — nurt filozofów życia¹⁴.

Zdaniem Diltheya rozumienie zakłada przeżywanie, które staje się naszym doświadczeniem życiowym. Rozumienie przekracza ograniczonosc i subiektywnosc przeżywania, wprowadzając w obszar calosci i ogolnosc:

¹¹ Por. *ibidem*, s. 90. W tym kontekście warto przypomnieć, na czym, wedle Diltheya, ufundowane są nauki humanistyczne i do czego winny się odwoływać m.in. wszelkie dyskursy filozoficzne: „Zatem wychodzenie od życia i trwale powiązanie z nim stanowi pierwszą zasadniczą cechę struktury nauk humanistycznych; opierają się one wszak na przeżywaniu, rozumieniu i doświadczaniu życia” (*ibidem*, s. 98).

¹² „Korzenie wszelkiego poznawania tkwią w tym niepoznawalnym w swej pełni życiu. Można opisywać życie. Można uwydatniać jego poszczególne rysy charakterystyczne. Można śledzić w tej wzburzonej melodii jej, jak gdyby, rytm i akcent. Ale nie można rozebrać życia na jego czynniki” (W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, przeł. G. Sowiński, [w:] Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki, G. Sowiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 87).

¹³ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 32.

¹⁴ Por. H. Rickert, *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1920, s. 28-31.

[...] począwszy od przeżycia, linia prosta prowadzi od reprezentacji do porządku pojęciowego, w którym przeżycie zostaje ujęte myślowo.¹⁵ Czym jest przeżycie? Jest fragmentem życia, obecnym teraz (aktualnie), jak i we wspomnieniu. Podobnie Edmund Husserl opisywał przeżycia jako „rzeczywiście przeżywane, jako „teraz” istniejące; ale nie tylko to, występuje ono też jako dopiero co było [...]”.¹⁶

Przeżycie nie jest — jak przekonywał Dilthey — obiektem (i czymś abstrakcyjnym) sytuowanym naprzeciw obserwatora, który je ujmuje (opisuje): jego istnienie jest dla nas „nieodróżnialne od tego, co w nim dla nas istnieje”¹⁷.

Uważamy, że obcość, przed etapem jej oswojenia i zrozumienia, jest przez nas nade wszystko przeżywana. W przeżyciach natomiast — jak przekonywał Dilthey — doświadczamy nieustannie różnorodności życia. Mogą one zostać jedynie wywnioskowane, są nieokreślone i „mętne”. Przeżywanie jest niezgłębialne i „żadne myślenie nie jest w stanie wykroczyć poza nie, skoro samo poznawanie występuje jedynie w przeżywaniu”¹⁸. Zatem zrozumienie obcości, i tym samym zaniknięcie jej tajemniczości budzącej niepokój (bądź grozę), byłoby prefigurowane przez jej bezpośrednie przeżycie¹⁹.

Spotkań (konfrontacji) z obcością (obcymi) doświadczamy naocznie w trakcie naszego życia, podczas radzenia sobie ze światem, będącym siecią przestrzennej relacji przedmiotów i podmiotów²⁰. Pierwszym obcym

¹⁵ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego...*, s. 102.

¹⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, wstęp R. Ingarden, PWN, Warszawa 1975, s. 228 (por. *ibidem*, s. 104-105, 252-260).

¹⁷ „Twierdzenie o przeżyciu: wszystko, co jest dla nas obecne, jako takie jest jedynie czymś danym w terażniejszości. Również gdy przeżycie przeminęło, jest dla nas obecne jako bycie danym w przeżyciu terażniejszym [...]. Następna właściwość: przeżycie jest bytem jakościowym — realnością, której nie można zdefiniować poprzez uprzytamtanie sobie, lecz obejmuje ona również to, co posiadane w sposób nieodróżnialny” (W. Dilthey, *Budowa świata historycznego...*, s. 225-226).

¹⁸ *Ibidem*, s. 217.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 104.

²⁰ Do spotkania z obcością może również dojść w granicach naszej jaźni — mowa o manifestacjach obcości w nas samych, kiedy to np. ujawnia się „obca świadomość”. Jest to problem wymagający opracowania obszernego studium (np. z zakresu psychoanalizy), którego istnienie jedynie odnotowujemy. Jednak doszukiwanie się obcości w nas samych

obiektem (Nie-Ja), który napotykaemy — wyjaśniał Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* — jest drugie Ja²¹. Doświadczane przez nas obce jawi się jako swoisty hiperfenomen: ujawnia się, jednocześnie szybko znikając-wymykając się; filozof charakteryzuje je jako dającą się rozpoznać dostępność czegoś, co jest jednocześnie trudno dostępne bądź w ogóle nieuchwytnie źródłowo²². Dopiero drugie Ja umożliwia horyzontalne pojawienie się nowego, niemal nieograniczonego obszaru tego wszystkiego, co jawi się jako obce²³. Ujmując szerzej, obcość wyłania się z przestrzennej relacyjności, tworząc konstelację punktów-miejsc swoich manifestacji. „W rozważaniach dotyczących obcego od samego początku przyjmowałem, że obce da się źródłowo pomyśleć tylko z miejsca obcości”²⁴ — stwierdził Bernard Waldenfels, autor *Topografii obcego*.

Obcość w takiej perspektywie jest rozważana jako pierwotny fenomen przestrzenny i — podkreślmy — graniczny *par excellence*. To linia lub próg (rozumiane również fizycznie) są tymi, które pozwalają w ogóle zaistnieć obcemu i własnemu, oddzielają własne od obcego, uwidaczniając różnicę („[...] coś różni się od czegoś w czymś, tak że musi być coś takiego, co jest tym samym i w czym się one różnią”²⁵), wynikającą często z niepoznania i niezrozumienia. Różnicą zupełną (największą) nazywał Arystoteles przeci-

może prowadzić do paradoksalnego rozróżnienia na „obcość własną” i „obcość obcą” (tę radykalną) lub uznania, że wszyscy jesteśmy dla siebie obcy, a jeśli nawet „ja jestem obcy” dla siebie, to obcy po prostu nie istnieją. Jak zauważyła Julia Kristeva, „obcy tkwi we mnie; dlatego wszyscy jesteśmy właściwie obcy. Jeśli ja sam jestem obcym dla siebie, to znaczy, że obcy w ogóle nie istnieją” (J. Kristeva, *Strangers to Ourselves*, trans. L.S. Roudiez, Columbia University Press, New York 1991, s. 192).

²¹ Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 157.

²² Husserl następnie skonstatował: „To, co da się źródłowo uobecnić i wykazać, jest mną samym, *resp.* należy do mnie samego jako to, co moje własne. To, co jest dzięki niemu doświadczane w owym ufundowanym trybie nie dającego się pierwotnie wypełnić doświadczenia, w trybie doświadczenia, które nie jest źródłową prezentacją tego czegoś w jego własnej osobie, ale potwierdza je konsekwentnie jako coś wskazywanego, określamy jako *coś obcego*” (*ibidem*, s. 170).

²³ Zob. *ibidem*, s. 157.

²⁴ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 200; por. *idem*, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 11.

²⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, t. II, przeł. T. Żeleźnik, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 96.

wieństwo²⁶. Czy implikuje ona porównywanie? Jeśli tak, to wyłącznie na poziomie „pierwotnego”, istotowego przeżywania początkowej niepoznawalności, wynikającej z radykalnej różnicy. Wydaje się, że na niej ufundowane są wszelkie opozycje binarne (przeciwieństwa), uobecniające się w naszym myśleniu, co koresponduje z zasadą niesprzeczności. Atrybut obcego i własnego ma wymiar relacyjny i porównawczy²⁷ — przejawiający się powierzchownie, ale wystarczająco, by uwydatnić różnicę („krzyczącą asymetrię”). Jest ona przede wszystkim przeżywana, co potęguje jej radykalność, ujawniając się najczęściej w postaci antagonizmu (rzadziej fascynacji).

Obcość byłaby tedy „powoływana do życia” w antynomiach (myśleniu dychotomicznym, na którym ufundowany jest nasz sposób postrzegania świata — jak przekonywał m.in. Josef Mitterer²⁸), definiując siebie sytuacyjnie w relacyjności, ujawniałyby swoje oblicze na (w) granicach, w dyskursach tak „metaforycznie”, jak i „realnie” przestrzennych, wciąż zmuszałyby nas do odpowiedzi, wysuwając roszczenia i broniąc swego prawa do niepoznawalności. Obcość zakłada przymus dokonania wyboru, podziału (na części), głównie binarnego i wyraźnie rozdzielonego — obrazowanego przestrzennie przez niemożność jednoczesnego przebywania po obu stronach granicy. Henri Bergson swoistym nawykiem umysłu nazywał „myślenie” o sobie samym w jasności i wyraźności — warunkiem osiągnięcia takiego stanu jest postrzeganie siebie przez pryzmat rozdzielności, która koresponduje nader wyraźnie z rozdzielnością rozpoznawalną w świecie doświadczanym zmysłami. I tak jedne pojęcia są w stosunku do drugich zewnętrzne i obce, podobnie jak przedmioty w przestrzeni²⁹.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 97-99.

²⁷ Relacja i porównanie wydają się nie korespondować z istotą obcości; albowiem to, co niepoznane jako nieartykułowane jest już wykluczone z wszelkich narracji interpersonalnych czy interkulturowych. Porównanie w takim ujęciu sprowadzałoby się jedynie do stwierdzenia, że to, co własne, jest poznane (oswojone), a to, co obce, niepoznane. Relacja natomiast oznaczałaby wyłącznie rozpoznanie różnicy, zwykle na tyle „zradykalizowanej”, że zakładającej nieunikniony antagonizm.

²⁸ Por. J. Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.

²⁹ Zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 147.

Zainspirowani Husserlem, proponujemy w niniejszych szkicach wyróżniać różne poziomy (porządki) ukazywania się obcości. Wspomniany świat życia, rozpadający się na świat własny („wylącznie ja”) i świat obcy (Ja-nie Ja), przechodzi następnie z płaszczyzny intrapersonalnej do interpersonalnej, co dokonuje się podczas pokonywania przez człowieka kolejnych faz rozwoju biologicznego i społecznego (socjalizacja), proporcjonalnie poszerzając percypowane strefy (również przestrzennie rozumiane) obcości, włączając do nich i wyłączając kolejno identyfikowane obiekty; następnie obcość (jej poczucie) rozrasta się w wymiarze formalnym (pojęciowym) oraz instytucjonalnym (podziały wewnątrz wspólnoty ludzkiej), wciąż zmieniając swoje granice, zatrzymując się wreszcie na poziomie kulturowym, kiedy to „ja i moja kultura występujemy [...] w charakterze czegoś pierwotnego względem każdej kultury o b c e j”³⁰. Zatem to, co zachodzi między jednostkami, znajduje odzwierciedlenie, *mutatis mutandis*, w relacjach interkulturowych³¹.

Rozróżnianie i dzielenie na to, co własne i obce, przejawia się w rozmaitych wariantach kulturowych i historycznych, a same figury obcego ujawniają się w wielu dyscyplinach naukowych, wykazując szeroką korespondencję z praktyką życiową (kiedy obcego określa się jako nie-członka własnej grupy, „nie-swojego”), implikując wiele pytań, które stały się asumptem do podjęcia rzeczzonej problematyki. Każde rozważania o obcości, z racji swej pojemności znaczeniowej, stanowią pewną propozycję — szkice, które nie tylko nie wyczerpują tematu, ale są wyłącznie przyczynkiem do dalszej dyskusji. Wymusza to ujęcie interdyscyplinarne i dalece subiektywny wybór autorów i lektur, zapewniając jednak uzyskanie szerokich, płodnych heurystycznie, perspektyw poznawczych, które nawzajem siebie uzupełniają, wzbogacają ogląd naukowy. W niniejszej książce problem przedstawiamy w świetle następujących ujęć: filozofii życia, filozofii kultury, etnologii (antropologii kulturowej), wzbogacając je o egzemplifikacje z obszaru literatury pięknej, przypominające zarazem, iż pracom filozoficznym towarzyszą kongenialne dzieła wybitnych pisarzy.

³⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 202.

³¹ Por. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii...*, s. 107.

