Fascynacje pograniczem w dwudziestowiecznej myśli filozoficznej i antropologicznej - Bachtin, Todorov, Buber, Levinas

Adam Orłowski[1]

Streszczenie:

„Pogranicze" to słowo-klucz współczesnej humanistyki, rozumiane szeroko (biorąc pod uwagę zarówno jego aspekt geograficzny, kulturowy jak i interpersonalny) dotyczy wielu paradygmatów współczesnej nauki. W niniejszym szkicu kategorię pogranicza powiążemy z myślą filozoficzną Michaiła Bachtina, Tzvetana Todorova, Martina Bubera i Emmanuela Levinasa. Pogranicze to spotkanie „ja" z innym (tym „ja" lub innym może być jednostka, grupa, kultura), nieuniknione i stanowiące o sensie życia, oparte na niewspółobecności (Bachtin, Todorov), odpowiedzialności (Buber, Levinas), pełnym oddaniu, obustronnym wzbogaceniu światopoglądowym (kulturowym), sprawiedliwości, próbie przezwyciężania różnic, rozbieżności w kwestiach fundamentalnych.

Słowa kluczowe:

pogranicze, filozofia dialogu, polifoniczność, spotkanie jednostek, spotkanie kultur

Link do artykułu:

http://www.pogranicze.uni.opole.pl/biblioteka/docs/tom4/orlowski_t4n1.pdf

Standard cytowania (APA):

Orłowski, A. (2016). Fascynacje pograniczem w dwudziestowiecznej myśli filozoficznej i antropologicznej - Bachtin, Todorov, Buber, Levinas. *Pogranicze. Polish Borderlands Studies, t. 4, nr 1*, s. 5-23.

Jak się ma szeroko rozumiane „pogranicze" do dwudziestowiecznej myśli filozoficznej czy antropologicznej? Aby na to pytanie odpowiedzieć należy zaakcentować co rozumiemy pod owym pojęciem. Przez ów termin rozumiemy spotkanie dwóch różniących się paradygmatów, podmiotów, co za tym idzie w kontekst owej problematyki wpisuje się każdy dyskurs podejmujący zagadnienie dotyczące relacji Ja – Ty (Inny), rozprawiający o wartościach dialogu i szeroko rozpatrywanej polifoniczności, a krytykujący wszelkie przejawy homofonizmu czy dogmatyzmu. W minionym wieku wielu myślicieli zajmowało się „pograniczem", nie wszyscy jednak używali tego pojęcia, częściej pisano po prostu o relacjach pomiędzy jednostkami (interpersonalnych), wspólnotami czy całymi

1 Dr Adam Orłowski –adamorlowski86@wp.pl

społecznościami, kulturami. Filozofia „pomiędzy" to myśl buntująca się przeciwko uprzedmiotowieniu człowieka, postulująca relacje podmiotowe (nie Ja-Ono, lecz Ja – Ty), widząca w spotkaniu, rozmowie i wymiennie wartości cel rzeczywistego istnienia. Na życie „na styku", „na granicy" świadomości własnej i cudzej, różnych tradycji i światopoglądów skazana jest każda egzystująca jednostka. Dialog jest czymś najbardziej charakterystycznym i naturalnym dla relacji interpersonalnych. Zainteresowanie ową problematyką rozpoczęło się wraz z rozwojem świadomości (myśli) ludzkiej. Antyczna filozofia Platona i Arystotelesa[2], przemyślenia sofistów, kultura chrześcijańska oraz mistyka żydowska przesiąknięte są rozważaniami dotyczącymi konfrontacji różnych opinii, przeświadczeń aksjologicznych, światopoglądów (Próchnicki 1994: 10).

W niniejszym szkicu przyjrzymy się i zestawimy ze sobą jedynie niektóre poglądy wybranych myślicieli wpisujących się w szeroko pojętą „filozofię dialogu"[3]. Nasze rozważania rozpoczniemy od refleksji dotyczących prac Michaiła Bachtina. Ten rosyjski intelektualista jest twórcą oryginalnej koncepcji antropologicznej, autorem „własnej powieści polifonicznej, której «nie ma potrzeby przekształcać w epos»"(Boczarow 2009: 71), ukrytym filozofem bez spójnego systemu twierdzeń, najwybitniejszym radzieckim humanistą XX w. (Todorov 2009: 556). Tematyka pogranicza przenika praktycznie każdy obszar jego zainteresowań badawczych. Po pierwsze, jego prace mają charakter interdyscyplinarny, krzyżują się na obszarze wielu dziedzin wiedzy (m.in. na granicy literaturoznawstwa, historii, lingwistyki, antropologii, filozofii[4]). Po drugie, co podkreślał m.in. Eugeniusz Czaplajewicz, mają one na wpół-naukowy, na wpół-artystyczny wydźwięk (Czaplejewicz 2009: 11). Po trzecie, w każdej z nich mamy do czynienia z problematyką związaną z szeroko pojętym dialogiem (rozpatrywanym na różnych jego poziomach, w różnych okolicznościach i pomiędzy różnymi podmiotami). Twórczość tego

2 Przez dialog platoński (sokratyczny) rozumie się zwykle „rozmowę osób dążących do ustalenia prawdy. Dialog arystotelowski charakteryzują długie wypowiedzi, niczym referaty i koreferaty" (Próchnicki 1994: 58).

3 Terminu „filozofia dialogu" w niniejszej pracy używamy w szerokim zakresie, bardziej umownie niż będąc w zgodzie z klasyfikacją przyjętą przez współczesnych historyków filozofii. Według Tadeusza Gadacza, do nurtu który rozwijał się w trzech tradycjach: judaizmu, katolicyzmu i protestantyzmu zaliczyć można m.in. Hermana Cohena, Franza Rosenzweiga, Martina Bubera, Emmanuela Levinasa, Józefa Tischnera. (Gadacz 2009: 503-638). Wychodząc jednak z założenia, iż myśl Michaiła Bachtina i Tzvetana Todorova bliska jest całości problematyki poruszanej w niniejszym szkicu, w pierwszej kolejności podjedliśmy się refleksji dotyczącej poglądów owych dwóch wymienionych myślicieli, określając ich także mianem „uczonych dialogu".

4 Michaił Bachtin stwierdza: „nasze poszukiwania penetrują obszary pograniczne, tzn., leżące na obszarze wszystkich wskazanych dyscyplin, na ich złączach i punktach przecinania się". (Bachtin 1986: 403).

wybitnego uczonego ma charakter palimpsestowy, kryje niewyczerpane złoża inspiracji, podlega różnym sprzecznym interpretacjom, nadużywaniu i roztrwanianiu (Boczarow 2009: 76). Mamy zatem do czynienia nie z jednym, lecz wieloma Bachtinami. Jest on bowiem zupełnie innym myślicielem dla marksisty, a innym dla literaturoznawcy. Nie skupiając się na szczegółach, w tym miejscu – podobnie jak Bogusław Żyłko w swojej monografii poświęconej twórczości autora *Problemów poetyki Dostojewskiego* – odwołamy się do trzech najważniejszych aspektów myśli bachtinowskiej: etycznego, interpersonalnego (antropologia filozoficzna), metalingwistycznego (filozofia słowa) oraz kulturowego (poetyka, estetyka, filozofia kultury). Trzeba zaznaczyć, iż wszystkie wymienione powyżej wymiary nawzajem się dopełniają, przenikają i trudno wydzielić pomiędzy nimi jakiekolwiek znaczące granice.

Pierwszy z tematów dotyczy takich zagadnień jak: relacja Ja – Inny, odpowiedzialność, niewspółobecność, czyn – zdarzenie, poznanie siebie i drugiego. Według Bachtina człowiek żyje na pograniczu świadomości własnej i cudzej. Wszystko co go dotyczy dochodzi do niego poprzez innego (Todorov 2009: 459), dlatego obowiązkiem jednostki jest samo wzbogacenie o wiedzę o sobie (dzięki drugiemu człowiekowi) i partnerze kulturowego dialogu. Być oznacza rozumieć siebie i swoich bliźnich, dzięki którym można spojrzeć na swoją osobę „z drugiej strony lustra". Rosyjski uczony, daleki od tzw. teoretyzmu i czystego racjonalizmu, w spotkaniu z drugim widzi przede wszystkim czyn moralny. Bogusław Żyłko podkreśla nawet, iż to nie dialog, lecz właśnie filozofia prawa i odpowiedzialności stanowi dominantę całej spuścizny naukowej rosyjskiego literaturoznawcy (Żyłko 1994: 187). Bachtin wielokrotnie podkreślał, iż „w zdarzeniu bytu nie sposób dowieść swojego alibi" (Bachtin 1986: 273; albo faktu „mojego nie alibi w bycie": Bachtin 1997: 67), tym samym nie można uciec od drugiego człowieka i powinności względem niego. Ken Hirschop zauważa, że afirmacja przewagi innych nad Ja, jest głównym przyczynkiem do uznania „powinności" za kluczową kategorię egzystencjalną (Hirschop 2009: 36).

Ważnym, kluczowym dla całości problematyki pogranicza pojęciem wprowadzonym przez Bachtina jest termin „niewspółobecność" (w pracach m.in. Todorova, Emerson, Holquista i de Mana występuje termin „egzotopia"). Autor *Problemów poetyki Dostojewskiego* rozpatruje go na trzech płaszczyznach: etycznej, estetycznej i kulturowej. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze spotkaniem dwóch egzystencji (pełnoprawnych podmiotów), podczas którego dochodzi do wstępnej empatii (wczucia w sytuacje, światopogląd partnera dialogu), a następnie do powrotu do własnej świadomości (ogląd innego z własnej perspektywy) i nadania nowego sensu przeżyciu innego (próba zwieńczenia).

W ten sposób obca treść z powodów *stricte* ludzkich nie zostaje nigdy w całości przyswojona (nie sposób zrozumieć w pełni drugiego, tak jak on sam siebie pojmuje), pozostaje na pograniczu (sens „cudzo-swój")[5]. Caryl Emerson podejmując ową problematykę, stwierdza, iż cudze uczucie (miłość, cierpienie) nie potrzebuje wczucia (identyfikacji), ale własnego, konstruktywnego odzewu (Emerson 2009: 134), „słów otuchy i aktu pomocy" (Bachtin 1986: 60-61). Jednostka, która pragnie twórczego rozwoju, powinna poszukiwać różnych od siebie, dzięki którym będzie miała szanse wzbogacić własne „światoodczucie". Człowiek pogranicza to osoba władająca wieloma „językami", otwarta na nowość i to, co inne, spoglądająca na świat jak na monadę przyjazną i niezwieńczoną (Emerson 2009: 134).

W drugim aspekcie „niewspółobecność" dotyczy kwestii *stricte* estetycznych. Bachtin rozpatruje interesujące nas zagadnienia na przykładzie powieści polifonicznej. Warto w tym miejscu podkreślić, iż rosyjski uczony wiele swych tez badawczych zawdzięcza analizie utworów Fiodora Dostojewskiego. Tzvetan Todorov podkreśla nawet, iż wiele odkryć, które przypisuje się radzieckiemu badaczowi stanowi artystyczne osiągnięcie i objawienie autora *Zbrodni i kary*. Dostojewski, żyjąc na pograniczu epok, intuicyjnie odwołując się do wielogłosowej tradycji karnawałowej, tworzy dzieła, w których pozwala w pełni zaistnieć swoim, niezależnym i pełnoprawnym postaciom (jako podmiotom, nie obiektom). Na kartach powieści jednego z najwybitniejszych pisarzy rosyjskich dochodzi do prezentacji „światoodczuć" i różnorodnych postaw, a fabuła utworów prowadzi do starcia różnych światopoglądów, niezwieńczonego dialogu. Powieść polifoniczna i homofoniczna mogą posłużyć jako metafory relacji międzyludzkich, pierwsza – otwartych i partnerskich, zmierzających do poznania (i samopoznania), druga – dogmatycznych, nastawionych na „nawracanie" i wskazywanie właściwej drogi. Najwyższą wartością dzieła Dostojewskiego jest to, iż poprzez „niewspółobecność" pozwala na pełne odsłonięcie obcego bytu. Oddając mu głos, autor wzbogaca własne mniemanie o sobie i „innym", tym samym oferuje czytelnikowi, aby posłużyć się pojęciem Rolanda Barthesa, prozę „do napisania", w której wymaga się od odbiorcy większego wysiłku intelektualnego, przyjęcia postawy wartościującej (odpowiedzi, stworzenia innego tekstu)[6]. Dzieło autora *Braci Karamazow*

5 Należy jednak pamiętać, iż „wżywanie i zwieńczenia nie następują kolejno po sobie (…) są one ściśle splecione, zlewając się ze sobą (…) przy czym jedna z nich nie może uzyskać przewagi nad drugą" (Bachtin 1986:61).

6 Przeciwieństwem „literatury do napisania" jest „literatura do czytania", która czyniąc czytelnika zbędnym komponentem dzieła, narzuca mu własną, jedyną wizję świata, „pozostawiając mu jedynie żałosny wybór między przyjęciem lub odrzuceniem tekstu" (cyt. za: Hawkes 1988: 147).

umożliwia ogląd jednego zjawiska, podmiotu z różnych perspektyw, nie faworyzując żadnego z punktów widzenia.

Józef Smaga i Lech Witkowski zauważają, iż pisarz i publicysta Dostojewski to dwie różne osoby. O ile ten pierwszy kieruje się zasadą wielogłosowości (chociaż nie zawsze), o tyle ten drugi szokuje swoim nacjonalizmem, jest dogmatyczny, ortodoksyjny w swoich poglądach religijnych (prymat rosyjskiego prawosławia) oraz wrogo nastawiony do Polaków (Smaga 1987: XXXVI). Bogdan Urbanowski, biorąc pod uwagę wszystkie wyżej wymienione zarzuty twierdzi nawet, iż autor *Zbrodni i kary* nie był człowiekiem nowoczesnym (Urbanowski 1972: 260). Należy jednak pamiętać, iż Bachtin skupia się na twórczości artystycznej Dostojewskiego, w której pisarz za pomocą odpowiedniej poetyki potrafił przezwyciężyć własne ideologiczne przesłanki. Ten prozaik w działalności literackiej pobudza nową skalę wyobraźni, daleką od swoich prywatnych poglądów, skierowaną na szeroko rozumiane pogranicze (Witkowski 2000:191). W owym kontekście ciekawe wydają się także uwagi Williama R. Handlera, który porównuje relacje bohater-autor w powieści polifonicznej z relacjami lekarz-pacjent z postfreudowskiej myśli Jacquesa Lacana. W obu przypadkach spotkanie pomiędzy podmiotami odbywa się na poziomie i za pomocą języka. Tak jak pacjent w trakcie psychoanalizy poznaje siebie dzięki analitykowi, tak autor zgłębia siebie dzięki „powołanemu do życia" bohaterowi. Uczony przekonuje również, iż zarówno rosyjski, jak i francuski myśliciel uważają, iż ciało „negocjuje – dosłownie i metaforycznie – relacje z innym". Człowiek zawsze znajduje się na granicy własnego i cudzego Ja, porządku realnego i symbolicznego czy wyobrażonego (narzuconego przez Innego). Jednostka nie zna siebie w całości, jako taka dostępna jest tylko za pośrednictwem drugiej osoby (Handler 2009: 518-519). Nie skupiając się na szczegółach, należy podkreślić jedynie, iż obydwaj wybitni intelektualiści: Lacan i Bachtin, opowiadali się za etycznym, odpowiedzialnym podejściem do człowieka. Stworzyli „«etopoetykę» ludzkiej podmiotowości" („poetykę egzystencji społecznej"; Handler 2009: 529), którą określają relacje Ja z innymi, wzajemne zależności międzyludzkie.

Trzecim istotnym aspektem, na płaszczyźnie którego mamy do czynienia z problematyką „niewspółobecności", jest sfera kulturowa. Jak twierdzi Bachtin, „cudza kultura odsłania się dopiero w oczach innej kultury (a i to nie do końca)" (Bachtin 1986: 474). Podobnie jak w przypadku spotkania dwóch jednostek (Ja-Ty), a także autora i bohatera powieści, dwie różniące się tradycje (kultury, cywilizacje) najwięcej mogą zyskać na wzajemnym spotkaniu, wczuciu, a przede wszystkim oglądzie tego, co obce (inne) z własnej perspektywy światopoglądowej. Z drugiej strony, na zasadzie sprzężenia zwrotnego dzięki Innemu i jego

światoodczuciu (kulturze), możemy spojrzeć na siebie oczami drugiego, a tym samym w pełni odpowiedzieć na fundamentalne pytanie „kim jestem?". Tekst (zarówno artystyczny, jak i właściwy sferze obyczajowej) należący do obcej kultury, najpierw należy zrozumieć w rodzimym kontekście, aby następnie umiejscowić go we własnej tradycji i tym samym wzbogacić go o nowe horyzonty interpretacyjne. Na pograniczu etnicznym, religijnym, światopoglądowym, gdzie ma miejsce wspólna egzystencja zróżnicowanych grup społecznych, poszczególne jednostki mają okazję do głębszego przeżywania swojego człowieczeństwa. W dobie globalizacji uwagi Bachtina nabierają niezmiernej aktualności.

Drugą sferą zainteresowań rosyjskiego uczonego, integralnie związaną z wyżej omawianą, jest zagadnienie języka i jego roli w kształtowaniu relacji interpersonalnych, kulturowych (tzw. „zwrot lingwistyczny"). Autor *Problemów poetyki Dostojewskiego* jest twórcą godzącej skrajności filozofii języka, która różni się zarówno od indywidualistycznej koncepcji neoidealizmu niemieckiego, jak i de-Saussurowskiej teorii systemu ujmowanego przede wszystkim synchronicznie (Żyłko 1994: 71-81). Bachtin opowiada się za metalingwistyką, która w przeciwieństwie do tradycyjnej nauki o języku nastawiona jest na żywe słowo cudze, świadome swojej pamięci. Człowiek według badacza nie mówi zdaniami, lecz wypowiedziami, gatunkami mowy, które dzielą się na prymarne (familiarne) i wtórne (formalne). Każde wysłowienie ma swojego nadawcę (którego głos przenikają szczepy wypowiedzi wcześniejszych) i odbiorcę (tym samym domaga się odpowiedzi), dotyczy konkretnej sytuacji egzystencjalnej (posiada odpowiedni kontekst) oraz wyraża określone nastawienie aksjologiczne. Dialog toczy się nieustannie, na różnych poziomach, poczynając od rozmowy wewnętrznej (myślimy poprzez słowa, które nie pochodzą od nas, „ja" to „fenomen graniczny"; Holquist 2009: 504. Psychika mieści się na pograniczu organizmu i świata zewnętrznego; Lacarpa 2009: 447), a kończąc na relacjach pomiędzy obszernymi dziełami naukowymi czy artystycznymi. Po raz kolejny Bachtin prezentuje swoje poglądy także na przykładach literackich. Różnojęzyczność charakterystyczna dla codziennej egzystencji przenika do powieści, zarówno jeśli chodzi o zasoby leksykalne (prymarne gatunki mowy), jak i wrodzoną człowiekowi chęć polemiki i dyskusji (dialogicznie nacechowane są wszelkiego rodzaju parodie, stylizacje, transpozycje, czy nawiązania intertekstualne do innych tekstów kultury). W *Problemach poetyki Dostojewskiego* rosyjski uczony na odpowiednim materiale tekstowym obrazuje, jak autor *Zbrodni i kary* konstruuje dialogi oraz jaką rolę pełni w nich „inny". Jednym z przykładów może być strategia polegająca na przeciwstawianiu bohaterowi utworu dwóch różnych postaci, będących odzwierciedleniem toczącej się w nim walki wewnętrznej (Bachtin 1970). Dominick Lacarpa, podejmując interesującą nas tematykę (która

jest także wprowadzeniem w szerszy kontekst kulturowy, w zjawisko tzw. „karnawalizacji"), stwierdza:

> Dialogowość podkreśla znaczenie granicy, progu, gdzie pozorne przeciwieństwa wchodzą w interakcję, wyznaczając pełną napięć przestrzeń możliwego współistnienia. Plac publiczny został tu wpisany w samą wypowiedź (Lacarpa 2009: 452).

Na przestrzeni dziejów dochodziło do starcia różnorakich dyskursów. Historia ludzkości to ciągły, niekończący się dialog, polemika, działalność artystyczna, naukowa, społeczna czy polityczna, to wciąż na nowo podejmowana rozmowa, która odwołuje się do wcześniejszych głosów i antycypuje odpowiedzi (Bachtin 2009: 35). Radziecki badacz dużo miejsca w swojej filozofii kultury poświęcił zjawisku karnawalizacji i gatunkom literackim jako wyrazicielom światopoglądów. Zainteresowanie pierwszą kwestią wiąże się z sytuacją egzystencjalną samego uczonego (zmuszonego żyć w państwie totalitarnym) oraz przemyśleniami związanymi z twórczością Franciszka Rabelais`a. Autor monografii o jednym z najwybitniejszych francuskich pisarzy podejmuje refleksję na temat współistnienia kultury oficjalnej i nieoficjalnej, widząc w tej drugiej najżywotniejszy wyraz ludzkiej natury skłonnej do ambiwalentnych postaw, wielogłosowości, oswajania tego, co straszne, przedstawiania świata na opak. Postawa karnawałowa pragnie oczyszczenia przez śmiech, zespolenia przeciwstawnych sił: życia i śmierci, powagi i komizmu, dołu i góry, mądrości i głupoty, piękna i brzydoty. Kultura ludowa (nieoficjalna) pozwala spojrzeć na uznane wzorce, dogmaty, prawdy z innej perspektywy, dojść do głosu „peryferyjnym" wartościom, przejść z centrum na pogranicza. Jak stwierdza w słynnym artykule Julia Kristeva, Bachtin zastanawiając się nad rozwojem gatunków literackich dochodzi do wniosku, iż dzieje człowieka to starcie dwóch przeciwstawnych dyskursów: homofonicznego (monologowego), „podporządkowanemu kodu jedynce, Bogu" (Kristeva 1983: 394), którego klasycznym przykładem jest epos oraz polifonicznego (karnawałowego), mającego swoją genezę w takich gatunkach, jak dialog sokratyczny, satyra mennipejska, gdzie istotna jest poetycka logika 0-2, burząca ład, reguły, pozwalająca na wypowiedź i dialog wielu światopoglądów. Pierwsza z narracji zakłada z góry gotową prawdę, którą należy przyswoić; druga postuluje poszukiwanie wartości (prawd) istniejących pomiędzy różnymi świadomościami, kulturami, „światami". Autor *Problemów poetyki Dostojewskiego* jednoznacznie opowiada się za owym drugim, polifonicznym dyskursem. Całym sobą postuluje odnowicielskie i życiodajne pogranicze, wytyczanie i przekraczanie progów „pomiędzy życiem i sztuką, pomiędzy jedną świadomością a drugą, pomiędzy

językiem jednej osoby i innej" (Emerson 2009: 147). Poszczególne jednostki, grupy, kultury, wchodząc z sobą w obustronne relacje, otwierając się wzajemnie na siebie, stają się coraz bardziej przejrzyste, wyraziste i zrozumiałe (Tamże). Bachtin, biorąc pod uwagę zarówno treść, jak i formę jego prac, przejdzie do historii jako spadkobierca i wyraziciel najgłębszych prawd ludzkich, czerpiących życiodajne soki z takich wartości, jak: dialog, odpowiedzialność, niewspółobecność.

Jednym z pierwszych popularyzatorów twórczości Michaiła Bachtina był bułgarski uczony Tzvetan Todorov, który w artykułach nawiązujących do myśli rosyjskiego humanisty przedstawił swoją koncepcję relacji ja-Inny. We wcześniejszych publikacjach autor *Wprowadzenia do poetyki* dał się poznać jako strukturalista, jeden z członków francuskiej szkoły narratologicznej. Na początku lat osiemdziesiątych XX wieku zwrócił się ku problematyce filozofii dialogu, a hasłem przemiany stała się fraza „Ty-jesteś!"(Lerchte 1999). Za jedną z najważniejszych prac Todorova z tego okresu należy uznać erudycyjną publikację *Podbój Ameryki. Problem innego* (z roku 1982). W niezwykle interesującej rozprawie autor przedstawia strategie postrzegania obcego (innego) przez europejskiego kolonizatora oraz amerykańskiego „tubylca". Bułgarski uczony zastanawia się nad faktem, jakie przyczyny doprowadziły w wieku XVI, w efekcie wielkich odkryć geograficznych, do największego w historii ludzkości ludobójstwa (gdy liczba mieszkańców w Meksyku zmalała z dwudziestu pięciu milionów do zaledwie jednego). Todorov zgadza się oczywiście z tezą, iż bezpośrednimi czynnikami tragedii były w pierwszej kolejności okrucieństwo konkwistadorów, niewolnictwo oraz epidemie „europejskich" chorób (Todorov 1996: 150-162). Przyczyn dramatu dopatruje się jednak także w fundamentalnej i decydującej o smutnym losie Indian nieumiejętności przeżywania pełnego kontaktu z obcym (innym). Autor *Wprowadzenia do poetyki* tworzy typologię postaw względem Innego. Stosunek do odmiennego od mego ja, od mojej kultury podmiotu może zachodzić na kilku przenikających się płaszczyznach[7]: aksjologicznej – gdy wartościujemy, dokonujemy oceny „niepodobnego" do nas (który jest dobry lub zły, kochany lub nienawidzony, równy lub gorszy); prakseologicznej – gdy próbujmy albo utożsamić się, albo oddalić, albo zobojętnieć względem innego (co wiąże się kolejno z przyjęciem jego świata wartości lub dostosowaniem ich do swojego światopoglądu [„projektuje na niego swój własny obraz"], ewentualnie pograniczną neutralnością); epistemicznej – gdy znamy lub nie znamy tożsamości innego (Todorov 1996: 205).

Todorov przedstawia mniej lub bardziej wyróżniające się postacie historyczne, analizując ich postawę względem czyhającej na nich „odmienności".

7 Pisze o tym także, analizując prace Todorova w kontekście ewolucji społeczeństwa pluralistycznego, Anna Śledzińska-Simon (Śledzińska-Simon 2010: 52-60).

Wywód zaczyna od interpretacji zachowania Krzysztofa Kolumba. Słynnemu żeglarzowi zarzuca, iż na otaczającą rzeczywistość spoglądał wyłącznie z własnej, dogmatycznej perspektywy, a wszelkie znaki pochodzące od świata i ludzi interpretował według uprzednio zaakceptowanych przekonań (zakładał wiedzę *a priori*, utożsamianą z siłą boską: gdy znak odpowiadał jego przypuszczeniom akceptował go, gdy nie zgadzał się z wcześniej przyjętą tezą – odrzucał lub krytykował). Mimo iż odkrywca Ameryki był poliglotą, nie potrafił ustosunkować się do języka „tubylców". Początkowo uznawał poznanych Indian za osoby nieme (Śledzińska-Simon 2010: 54), następnie, akceptując ich umiejętność wysławiania się, nie był jednak zdolny nadać konwersacji z „czerwonoskórym" charakteru obustronnego dialogu, nadal obstając przy własnych wcześniej przyjętych założeniach, wyczytanych w książkach Marco Polo i Piotra z Aidy (Todorov 1996: 39). Nie rozumiejąc języka, a tym samym światopoglądu i obyczajowości „innych", Kolumb nazywa spotkanych ludzi „nierozumnymi zwierzętami", pozbawia „tubylców" wyznania i kultury, gdyż te utożsamia wyłącznie z europejską cywilizacją chrześcijańską. Odkrywca Ameryki nie zna, nie identyfikuje się, a tym bardziej nie darzy miłością spotkanego „innego". Podróżnika interesuje sława, przygoda oraz „ewangelizacja", a nie odkrycie siebie w drugim człowieku.

Inną postawę reprezentował Hernán Cortés, słynny zdobywca Meksyku, który w pierwszej kolejności próbował przede wszystkim poznać, zrozumieć i przechytrzyć Azteków. Hiszpański konkwistador zaznajamiał się z tradycją, wierzeniami Indian, dzięki tłumaczom poznał ich język i światopogląd. Wykorzystując m.in. starodawny mit o powrocie Quetzalcoatla przez pewien okres jawił się „tubylcom" jako pół-Bóg, który pragnie odzyskać wcześniej utracone królestwo. Cortés, kierując się myślą Niccola Machiavelli`ego, wykorzystywał każdą nadarzającą się okazję, aby podporządkować, a następnie wyeksploatować „innego". Doskonale orientował się m.in. w aktualnej sytuacji politycznej, szybko znajdował sprzymierzeńców wśród wrogich Montezumie plemion meksykańskich. Todorov poświęcił w swojej pracy także miejsce na analizę postawy Indian, akcentując w pierwszej kolejności te cechy charakterystyczne ich cywilizacji, które w wyniku starcia z najeźdźcami z Hiszpanii doprowadziły do upadku państwa Azteków. Mieszkańcy Ameryki całą swoją wiedzę o świecie opierają na przepowiedniach, wróżbach, historiach z zamierzchłych czasów, uznając idee wiecznego powrotu. Wierzą, iż danemu zjawisku z przeszłości odpowiada podobne zdarzenie w przyszłości. Bułgarski uczony na kartach swojej książki wielokrotnie podkreśla, iż dla Indian proces komunikacji oznacza porozumienie się ze światem, a nie z ludźmi (co posiada jedynie charakter asymetryczny). Warto także podkreślić za autorem *Wprowadzenia do poetyki,* iż na Aztekach ciąży kompleks winy: podobnie jak konkwistadorzy, wcześniej byli uzurpatorami, najechali i podbili

państwo Tolteków. W działaniu Hiszpanów mogą widzieć także sprawiedliwą karę za swe wcześniejsze niegodziwe postępowanie. Ostatni władca starego Meksyku Montezuma to w przeciwieństwie do Cortésa człowiek nieprzygotowany do podjęcia walki z „innym", gubiący się w przekazach informatorów i wróżbach, niepotrafiący początkowo ustosunkować się do charakteru najazdu Hiszpanów, a następnie pokierować działaniami zbrojnymi odpierającymi atak w gruncie rzeczy słabszego agresora. Cortés zaś to osoba zgłębiająca i odpowiednio wykorzystująca wiedzę o obcej kulturze. Hiszpański kolonizator, mimo iż znał Indian, nie darzył ich sympatią i szacunkiem, traktując ich jako gorszych od siebie, podobnie jak Kolumb był rzecznikiem asymilacji lub zniewolenia (w zależności od tego, czy jednostka podda się „nawróceniu", czy nadal będzie obstawać przy bałwochwalstwie).

Todorov w dalszej części wywodu skupia się także na prezentacji innych, bardziej złożonych postaw względem innego, m.in. szeroko omawia poglądy dominikanina i obrońcy Indian, Bartolomégo de Las Casasa, który w swoich pismach dał wyraz aprobaty dla ideologii równości wszystkich ludzi, bez względu na rasę, pochodzenie czy wyznanie (Śledzińska-Simon 2010: 55-56). Hiszpański duchowny, w przeciwieństwie do swego ideowego przeciwnika Juana Ginésa de Sepúlvedy, postulował miłość bliźniego. W Indianach widział ludzi nieróżniących się od białych mieszkańców Europy. Las Casas nie próbował jednak zrozumieć „obcego", dla niego jest on jedynie projekcją jego własnych ideałów. Jako chrześcijanin spogląda na „innego" jako człowieka, którego należy oświecić i przekonać do wiary w jedynego Boga. Ciekawymi przykładami mogą być także osoby pokroju La Malinche, kobiety podarowanej konkwistadorom, która szybko przyswajając język hiszpański, stała się pośrednikiem pomiędzy odmiennymi cywilizacjami. Podejmując współpracę z samym Cortésem, w niebagatelny sposób przyczyniła się do szybkiego zdobycia państwa Azteków. Jak stwierdza Anna Śledzińska- Simon:

> Dla Meksykanów jest ona symbolem zdrady i uległości europejskiej kulturze i potędze. Jednak fakt, iż była dwujęzyczna i stała się połączeniem dwóch kultur, czyni z niej symbol współczesnych czasów (Śledzińska-Simon 2010: 55).

W ostatecznej konkluzji bułgarski uczony stwierdza, iż żadnej z opisywanych w omawianej książce postaci nie stać na pełne zrozumienie „innego", które w pierwszej kolejności wymaga podważenia własnego sytemu wartości. Najbliżej idei porozumienia i pomostu znajdują się prace przywołanego w rozprawie *Podbój Ameryki*, Bernardino de Sahagúna, które „bądź to przedstawiały kulturę chrześcijańską Indianom, bądź to, na odwrót, rejestrowały i opisywały kulturę

nahuatl ku pożytkowi Hiszpanów"(Todorov 1996: 224). Iberyjskiego uczonego (mimo, iż jego rozprawy wiele czerpią z szeroko rozumianej tradycji indiańskiej) nie stać, podobnie jak innych chrześcijan, na uznanie równości pomiędzy dwoma światopoglądami, światoodczuciami (odczuć tu można jedynie zalążki przyszłego dialogu). Franciszkanin oddał głos „innemu", pozwolił mu prowadzić narrację z własnej perspektywy, przy czym jednocześnie podważał istotę całej wypowiedzi, nazywając ją „bałwochwalczą".

Cały prowadzony przez bułgarskiego uczonego wywód wpisuje się we wcześniej omawiany dyskurs Michaiła Bachtina: inną kulturę można poznać jedynie dzięki potwierdzeniu równorzędnej podmiotowości, wczuciu i „niewspółobecności". Kończąc, Todorov, podobnie jak autor *Problemów poetyki Dostojewskiego* stwierdza, iż „droga do samopoznania wiedzie przez poznanie innego" (Todorov 1996: 276). Dzieje ludzkości to postępujący proces prowadzący do zrozumienia i akceptacji odmienności drugiego człowieka, niestety proces obarczony śmiercią milionów jednostek.

Bachtin i Todorov w wielu swoich przemyśleniach bliscy są myśli przewodniej filozofii dialogu Martina Bubera. Żydowski uczony, wychowany w wielokulturowym środowisku Galicji, pod wpływem tamtejszego chasydyzmu, niemieckiego neoidealizmu (głównie jego krytyki) oraz własnych doświadczeń osobistych, stworzył specyficzną koncepcję antropologiczną, w której na plan pierwszy wysuwa się nie egocentryczne Ja, lecz wciąż nieuchwytne i zmienne „Ty", zagadujące i pragnące odpowiedzi. Buber, podobnie jak Bachtin, jest przeciwnikiem wszelkiego „teoretyzmu". W kontakcie z Bogiem i drugim człowiekiem widzi niepowtarzalne zjawisko, niepodlegające prawu, określonym zasadom czy z góry przyjętym założeniom (sprzeciwia się zastępowaniu dialogu jego pozornym odpowiednikiem; Doktór 1992: 27). Według autora, etyka może mieć jedynie indywidualną ważność, oczywiście tylko w wymiarze religijno-egzystencjalnym, nie społecznym (Tamże: 31), a człowiek powinien poświęcić się całkowicie własnemu objawionemu przeznaczeniu. Uczynić to może w pełni jedynie w dialogicznym kontakcie z „Ty", stwarzając siebie i otaczającą go rzeczywistość. W jednej z najbardziej znanych publikacji Buber (1992) zaczyna swój wywód od zaprezentowania różnicy pomiędzy dwojakim rodzajem relacji zachodzących na pograniczu jednostki i świata. Pierwszy typ określa para pojęć Ja-Ty, drugi zaś Ja-Ono. Rzeczywistość podporządkowana drugiej wymienionej kategorii to doświadczanie rzeczy jako sumy właściwości, uprzedmiotowianie zjawisk, osób, uczuć; rozpatrywanie ich w czasie i przestrzeni, zatrzymywanie, upraszczanie, unormowanie życia (właściwe ludzkiej naturze). Egzystencja w „ono" możliwa jest dzięki odłączeniu „ja" od tego, co nietożsame i przeżywaniu „innego" we własnym

wnętrzu (jeśli myślę o czymś, o kimś, przeistaczam podmiot w obiekt). Żydowski filozof już w samym zdaniu „Ja widzę drzewo" dopatruje się aktu urzeczowienia w stosunku do „Ty". Dopiero zmiana wyrażenia na sformułowanie „Widzę Cię" daje początek prawdziwej, podmiotowej więzi. Spotkanie z „drugim" (z „Ty") to wybieranie i bycie wybranym, wychodzenie „naprzeciw". Buber stwierdza, iż świat relacji powstaje na trzech poziomach, na których „partnerzy" dialogu muszą wykazać się wzajemnością: kontaktów z przyrodą (gdzie relacje nie mają charakteru dwoistego, próg wzajemności [zwierzęta], przedproże [rośliny]), z ludźmi (relacje partnerskie oparte na wymianie myśli, wartości, wzajemnej odpowiedzialności; niebagatelna rola języka), z „istotami duchowymi" („nadproże", rola sztuki i wszelkiej innej działalności człowieka). W każdej z wymienionych relacji uobecnia się „Ty wieczne" – Boga (Gadacz 2009: 569:572).

Urodzony w Wiedniu myśliciel, mając na uwadze wcześniej przeprowadzony podział na świat „ono" i świat „Ty", wyróżnia dwa rodzaje biegunów ludzkiej osobowości: „samoistotę" – świadome siebie „ja" dystansujące się od rzeczywistości, nastawione na użytkowanie i doświadczanie („oto ja jestem") oraz „osobę" – wchodzącą w bezpośrednią relacje z „innym" („jestem"). Buber porównuje dla przykładu naturę takich postaci historycznych, jak Sokrates, Goethe („osoby") z postawą Napoleona („samoistota"), stwierdzając, iż cesarz nie miał nawet „nikogo, kogo mógłby się wyprzeć" (Buber 1992: 81).

Ten żydowski filozof jest zwolennikiem tego, co rzeczywiste, co rozgrywa się w świecie pomiędzy równoprawnymi podmiotami. Krytykuje idealistów za przesłanianie istoty bycia, zamykanie jednostki w tym co idealne i wewnętrzne. Jest przeciwnikiem mistyki i wszelkich teorii głoszących zjednoczenie lub tożsamość Boga i człowieka. Dla uczonego ludzki duch nie objawia się „we mnie" (w moim wnętrzu), lecz na pograniczu, pomiędzy poszczególnymi jestestwami. Buber, pod wpływem chasydyzmu, zaleca poszukiwać Najwyższego w bezpośrednim spotkaniu, w świecie. Rzeczywistość „ono" i rzeczywistość „Ty" wzajemnie się przenikają, nie ma ucieczki przed uprzedmiotowieniem zjawisk i osób („Ty" istnieje tylko w teraźniejszości, „ono" w przeszłości). Tylko Bóg jako niepodlegająca oglądowi istota, jest w stanie nie ulec sile urzeczowienia. Jednostka, pielęgnując partnerskie relacje ze Stwórcą (relacje wszechogarniające), powinna dołożyć wszelkich starań, aby także jej stosunki z drugim człowiekiem miały charakter dialogiczny. Buber zaleca, aby w kontakcie z „innym" wyzbyć się wszelkich pozorów (udawania kogoś, kim nie jesteśmy), maniery do prowadzenia dyskursu monologicznego (gadaniny), narzucania się z własnym światopoglądem; traktować bliźniego jako „całość, jedność i niepowtarzalność" („dzieląc wspólną sytuację z drugim, żywotnie ustosunkowuje się do jego udziału w sytuacji jako jego"; Buber 1992: 148). Odrzucając

zarzuty krytyków, żydowski filozof stwierdza, iż sytuacja partnerska i otwarta nie rości sobie prawa do uniwersalności. Dla przykładu podaje nieefektywność owej postawy, biorąc pod uwagę stosunki pomiędzy uczniem a wychowawcą oraz pacjentem a lekarzem (Tamże: 121-122). Z całym naciskiem podkreśla jednak, iż mimo postępującej technizacji i dehumanizacji współczesnego człowieka możliwe jest, że ludzkość dojdzie kiedyś do wniosku, iż prawdziwa egzystencja domaga się bezpośredniego kontaktu, odkrywania innego, wymiany „spojrzeń pomiędzy dwojgiem ludzi na obcej przestrzeni" (Tamże: 244). Buber krytykuje zarówno narzucający się kolektywizm (poszczególne jednostki zamknięte w grupie tłumiącej to, co osobowe), jak i skrajny indywidualizm („«ja» zamknięte we własnym wnętrzu"; tamże: 571). Tylko pomiędzy, na pograniczu mojego i twojego ja, dzięki wzajemnemu poznaniu (także samopoznaniu) i wzbogaceniu, możliwa jest pełna, prawdziwa egzystencja.

Caryl Emerson, porównując poglądy Michaiła Bachtina i Martina Bubera, podkreśla, iż większość uczonych wskazujących na wspólnotę myśli obydwu filozofów, dopatrywało się także w poglądach wybitnych intelektualistów kilku zasadniczych rozbieżności (Emerson 2009: 136-142). Zarówno Wiktor Krutkin, Michaił Griszman, Paweł Guriewicz i sama autorka twierdzą, iż koncepcja autora *Problemów poetyki Dostojewskiego* jest bardziej pesymistyczna i znacznie dobitniej degradująca „ja" (dla Bubera „Stając się ja mówię Ty", dla Bachtina ja jest dostępne wyłącznie poprzez obecność „innego"). Opinie obydwu myślicieli są rozbieżne także w kwestii dotyczącej odbioru dzieła sztuki. Dla żydowskiego uczonego twór artystyczny jest zamkniętą całością (komunią pomiędzy artystą a odbiorcą); dla Bachtina – niepoliczalnym zbiorem cudzych głosów zapraszających do dialogu. Guriewicz podkreśla także, iż buberowska rozmowa pomiędzy podmiotami jest rozumiana bardziej tradycyjnie niż u Bachtina oraz, że Buber nie „docenia zagrożeń związanych z monologowością" (Tamże: 139). Uczonych łączy natomiast koncepcja jednoczesnego stawania się ja i ty, które nie istnieją w pełni osobno i tylko we wzajemnym kontakcie mogą zaistnieć naprawdę. Jak wspomniano wyżej, wspólna obu badaczom jest także niechęć do teoretyzmu i dogmatyzmu. Jako zwolennicy relacji dialogowych postulują powrót do codzienności, zwykłego życia. Ciekawe wydają się także uwagi dotyczące bachtinowskiego nadadresata (superadresata) i buberowskiego „Ty-wszechogarniającego" – Boga. Według Emerson, bachtinowska „trzecia instancja" jest pozbawiona cech metafizycznych oraz konieczności interwencji (może to być Bóg, historia, nauka), u żydowskiego filozofa natomiast istnienie Najwyższego jest niepodważalne, a ostatni głos należy właśnie do Niego. Warto jednak w tym miejscu nie zgodzić się z amerykańską profesor i wysunąć przypuszczenie, iż przywołany przez rosyjskiego intelektualistę nadadresat ma o wiele więcej wspólnego z Bogiem niż jakąkolwiek inną wyższą siłą sprawczą.

Pisząc o filozofii dialogu należy w tym miejscu przypomnieć także poglądy innego wybitnego myśliciela pochodzenia żydowskiego – Emmanuela Levinasa. Urodzony w roku 1906 w Kownie uczony jest twórcą kilku znaczących publikacji, m.in. takich książek, jak *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrzności* oraz *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Na poglądy tego znanego intelektualisty wpływ miały: czytane jeszcze w młodości Biblia, Talmud i literatura rosyjska, przyswojone po wyjeździe na zachód Europy fenomenologia Edmunda Husserla, intuicjonizm Henri Bergsona, krytyczne podejście do idealizmu (m.in. Heglowskiej idei Jedności i Całości), przemyślenia dialogistów – Martina Bubera, Franza Rosenzweiga, oraz przede wszystkim traumatyczne doświadczenie II wojny światowej. Levinas wielokrotnie powoływał się na słowa Dostojewskiego, które stały się głównym mottem całej jego twórczości: „Każdy z nas jest winny wobec wszystkich, za wszystko, za wszystkich, a ja bardziej niż inni" (Saint-Cheron 1986: 96). Filozofia autora *Czterech lektur talmudycznych* to zerwanie z ontologią na rzecz etyki, metafizyki odpowiedzialności. Myśliciel w celu przewartościowania myślenia o relacjach międzyludzkich dokonuje krytyki narracji zachodnich, sprowadzających to, co „inne" do tego samego, postuluje metafizyczny pluralizm i ideę dobra opartą na bezinteresowności. Z Heglem nie zgadza się w sprawie wspominanej już wyżej idei jedności świata, z Husserlem – w postrzeganiu „innego" wyłącznie z perspektywy transcendentalnego Ja, z Heideggerem – w redukcji egzystencji do ontologii (Gadacz 2009: 579-585). Levinas w bliźnim postrzega podmiot radykalnie różniący się od „Ja – Tożsamego", który wyłania się poprzez hipostazę z anonimowego (bezosobowego) bycia – „il y a", zyskując świadomość i własny świat. Jednostka dopiero poprzez spotkanie z drugim człowiekiem doznaje olśnienia, nawiedzenia, „inny" staje się nieuchwytną obsesją. Podmiot kształtuje się zatem – nie licząc postaw egoistycznych (ja dla siebie samego) lub skrajnych sytuacji egzystencjalnych (np. pustelnika) – na granicy tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne. Levinas w swoich pracach dużo miejsca poświęca ludzkiej twarzy i jej kluczowemu znaczeniu dla odkrycia niewiadomego. To tylko poprzez jej pryzmat byt zostaje upodmiotowiony, przedstawia się osobowo (Pieszak 2003: 133). Autor *Trudnej wolności* stwierdza:

> Twarz (…) jest nienaruszalna; te oczy pozbawione jakiejkolwiek ochrony, najbardziej naga część ludzkiego ciała(…). Ujrzeć twarz znaczy od razu usłyszeć: «Nie Zabijaj» (…). I wszystko to, co mogę usłyszeć od Boga i o Bogu, który jest niewidzialny, musi dotrzeć do mnie przez ten sam, jedyny głos (Levinas 1991: 9).

Twarz innego staje się zatem bytem skierowanym ku ja i go zagadującym (Skarga 1998: 136). Co wielokrotnie podkreślał wybitny myśliciel, to właśnie w niej, a także w Biblii (będącej twarzą Stwórcy), człowiek odnajduje ślad nieosiągalnego

i w pełni transcendentalnego Boga. Jednostka odchodząc od bliźniego porzuca tym samym możliwość dotarcia do Najwyższego. Twarz to wyróżnik moralny, który łączy mnie bezpośrednio z innym człowiekiem oraz pośrednio z tym, co niewidzialne. Urodzony w Kownie humanista odróżnia tym samym Boga ekonomicznego podporządkowanego ontologii („Co Bóg może dla mnie uczynić?") od Boga metafizycznego odnajdywanego w napotkanej egzystencji („Co ja mogę uczynić dla Boga") (Gadacz 2009: 597).

Eryk Pieszak w jednej z prac poświęconych myśli francuskiego uczonego stwierdza, iż w chwili, w której uprzedmiotawiam Drugiego, dokonuję na nim morderstwa (Pieszak 2003: 140). Aby budować swoje relacje z odmiennym ode mnie podmiotem muszę rozpocząć od fundamentalnego przewartościowania mojego stosunku do innego. Kluczowym zagadnieniem dla całej myśli francuskiego filozofa staje się problem odpowiedzialności, której jednostka nie wybiera, lecz jest jej dana jako wartość an-archaiczna, „leżąca poza lub ponad istotą" (Levinas 2000: 23). Tym samym Levinas stwierdza, iż wolność jest antyhumanistyczna, tak naprawdę nikt z nas nie jest w pełni niezależny w działaniu, każdy odpowiada za innych oraz ich obciążenie względem drugiego człowieka (tzw. substytucja; Gadacz 2009: 584). Autor *Czterech lektur talmudycznych* tym różni się od Martina Bubera, iż dla niego „Ja" i „Ty" nie są sobie równe, każda jednostka (jej „Ja") podporządkowana jest wszelkiej napotkanej egzystencji, która staje się dla niej zarówno wdową, sierotą, zagubionym cudzoziemcem, jak i nauczycielem, mistrzem (Murawska 2010: 50). Człowiek jest dłużnikiem (chociaż żadnego długo nie zaciągał), zakładnikiem drugiego (Tamże: 43), za którego musi czuć się w pełni odpowiedzialny. Doświadczony wojną wybitny humanista zdaje sobie sprawę z faktu, iż tylko poprzez takie podejście do rzeczywistości jednostka jest w stanie uratować własne człowieczeństwo. Dlatego, jak wspomina Eryk Pieszak, levinasowskie „ja" stoi przed wyborem, przed którym nie ma ucieczki: „Twarz Innego albo śmierć", albo jeszcze radykalniej „Bycie mesjaszem albo śmierć"; aby sprostać wymaganiom podmiot musi podporządkować wszystko innemu, poznać jego potrzeby i zapatrywania, sprostać oczekiwaniom, a nawet w ostateczności oddać za niego życie (Pieszak 2003: 156). Monika Murawska zauważyła natomiast, iż o ile dla Levinasa bóstwo Chrystusa jest absurdalne i pozbawione logiki – Bóg powinien być nieosiągalny, transcendentny (Murawska 2010: 73), o tyle jego człowieczeństwo staje się podstawową figurą obrazującą całość jego myśli filozoficznej. Autor *Czterech lektur talmudycznych*, wychodząc w swoich rozważaniach od paradygmatów judaistycznych, w konkluzji zbliża się do chrześcijaństwa i idei oddania i ofiary za bliźnich (Pieszak 2003: 158). Całość owej problematyki wiąże się z zagadnieniem bezinteresowności oraz innym niż ontologiczny podejściem do bytu. „Inaczej niż być"

to odejście od troski o własne „ja" na rzecz lepszego życia opartego na dobru, pełnym oddaniu się drugiemu (Gadacz 2009: 595).

Egzystencja ludzka zatem to spotkanie i dialog zawsze podporządkowany „innemu". Nie oznacza to jednak, iż „ja" nie zyskuje niczego na kontakcie z drugim człowiekiem. Po pierwsze, ich relacje mają charakter obustronny, po drugie zaś, nastawione są na chęć kontaktu z tym, co inne, tajemnicze, wciąż odsyłające, odraczające, w pełni niepoznawalne. Levinas odróżnia pożądanie (potrzebę) od pragnienia. To pierwsze dotyczy tego, co znane, związane jest z wiedzą (symbolem potrzeby jest Odys powracający do Itaki), to drugie zaś uwarunkowane jest przez to, co niewiadome, „wpisane jest w strukturę wiary" (Gadacz 2009: 595; symbolem jest figura Abrahama i jego wędrówki do nieznanej ziemi obiecanej). Za „innego" człowiek jest odpowiedzialny, dzięki niemu może się także zmienić, wzbogacić swój światopogląd, stać się kimś lepszym, zarówno pod względem personalnym, jak i etycznym. Rozważania Levinasa, zwolennika państwa liberalnego i solidarnego, mogą równie dobrze dotyczyć także relacji pomiędzy różniącymi się pod wielorakim względem wspólnotami, grupami społecznymi, kulturami, przez to jego etyka metafizyczna bliska jest myśli zarówno Michaiła Bachtina jak i Martina Bubera. Podobnie jak rosyjski autor, Levinas zafascynowany był twórczością Fiodora Dostojewskiego, m.in. z jego książek czerpał inspiracje w kwestii zagadnienia odpowiedzialności międzyludzkiej. W myśli judaistycznej natomiast, tak jak Buber, odnalazł odpowiedź na pytania dotyczące relacji z Bogiem i drugim człowiekiem. Warto także podkreślić, iż m.in. w odniesieniu do poglądów autora *Trudnej wolności*, ks. Józef Tischner stworzył własną „filozofię dramatu", opartą na fundamentach chrześcijańskich i ludzkiej solidarności. Do dorobku wybitnego myśliciela nawiązywali także słynni postmoderniści: Jacques Derrida i Jean Francois Lyotard. Chociaż sam Levinas raczej odcinał się od teoretyków ponowoczesności, jego pluralizm metafizyczny, zerwanie z „Całością i Jednością", tajemniczość i nienasycenie Innym, stały się niewątpliwie inspiracją dla prac wyżej wspominanych francuskich myślicieli. Wybitny polski literaturoznawca (postmodernista) i miłośnik twórczości urodzonego w Kownie humanisty, Michał Paweł Markowski, w jednym z licznych esejów podejmujących problematykę relacji ja z „innym", w słowach będących jakby podsumowaniem naszych uwag odnoszących się do twórczości Levinasa stwierdza:

> „Przyjdź" jest niewątpliwie znakiem afirmacji. Gdy to mówię, zgadzam się na przyjście Innego, mówię do niego, „tak". Tak, chcę, żebyś przyszła. Tak, pragnę twojej obecności. Owe „tak" kieruje się ku nieobecności, ku temu co nieobecne i nie jest wcale potwierdzeniem tego, co jest, lecz zgodą na to co być

może- będzie. Tak zgadzam się na to, co nastąpi, choć nie wiem, co i kto mnie czeka (Markowski 2001: 200).

Niniejsze rozważania dotyczące pogranicza w dwudziestowiecznej myśli filozoficznej uzmysławiają nam fakt, iż zakres owej kategorii jest bardzo obszerny. Egzystencja „pomiędzy", chociaż odbierana na różnych poziomach (m.in. interpersonalnym, etycznym, estetycznym, kulturowym), stanowi główną oś publikacji Michaiła Bachtina, Tzvetana Tudorova (od tzw. zwrotu ku „innemu"), Martina Bubera, Emmanuela Levinasa. Nie ulega wątpliwości, iż każdy z nich inaczej podchodzi do kwestii pograniczności, dialogiczności, relacji z innym, ale przez wszystkich wymienionych wyżej uczonych przemawiają podobne paradygmaty dotyczące spraw zasadniczych. Pogranicze to spotkanie „ja" z innym (tym „ja" lub innym może być jednostka, grupa, kultura), nieuniknione i stanowiące o sensie życia, oparte na niewspółobecności (Bachtin, Todorov), odpowiedzialności (Buber, Levinas), pełnym oddaniu, obustronnym wzbogaceniu światopoglądowym (kulturowym), sprawiedliwości, próbie przezwyciężania różnic, rozbieżności w kwestiach fundamentalnych.

Literatura:

Bachtin, M. (1970). *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Bachtin, M. (1983). Koncepcja nauki o literaturze. W: *Bachtin: dialog – język – literatura*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Bachtin, M. (1986). *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Bachtin, M. (1997). *W stronę filozofii czynu*, przeł., wstępem. i przyp. opatrz. Bogusław Żyłko. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Boczarow, S. (2009). Zdarzenie życia. W: D. Ulicka (red.), *Ja-inny, wokół Bachtina*. Kraków: Universitas.

Buber, M. (1992). *Ja – Ty*. Warszawa: „Pax".

Czaplajewicz, E. (1983). Wprowadzenie. W: E. Czaplajewicz i in. (red.), *Bachtin: dialog – język – literatura.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Doktór, J. (1992). Wstęp. W: M. Buber, *Ja i Ty : wybór pism filozoficznych*, wybrał, przeł. i wstęp napisał Jan Doktór. Warszawa: Pax.

Emerson, C. (2009). Niewspółobecność: czym jest, a czym nie jest. W: *Ja-inny, wokół Bachtina*. Kraków: Universitas.

Gadacz, T. (2009). Filozofia dialogu. W: T. Gadacz, *Historia filozofii XX w.. Nurt*y. Tom 2. Kraków: Znak.

Gadacz, T. (2009). Martin Buber. W: T. Gadacz, *Historia filozofii XX w.. Nurty.* Tom 2. Kraków: Znak.

Handler, W. R. (2009). Etyka podmiotowej kreacji u Bachtina i Lacana. W: *Ja-inny, wokół Bachtina*. Kraków: Universitas.

Hawkes, T. (1988). *Strukturalizm i semiotyka*, przeł. z ang. Ignacy Sieradzki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Hirschop, K. (2009). Historia tworzenia historii. W: *Ja-inny, wokół Bachtina*. Kraków: Universitas.

Kristieva, J. (1983). Słowo, dialog i powieść. W: *Bachtin: dialog – język – literatura.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Lacarpa, D. (2009). Bachtin, marksizm, karnawał. W: *Ja-inny, wokół Bachtina.* Kraków: Universitas.

Levinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński. Warszawa: Aletheia.

Lerchte, J. (1999). Tzvetan Todorov. W: *Panorama współczesnej myśli humanistycznej*, z ang. przeł. Tadeusz Basznia. Warszawa: Książka i Wiedza.

Levinas, E. (1991). *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: Atext.

Markowski, M. P. (2001). *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*. Warszawa: Sic!.

Murawska, M. (2005). *Problem innego. Analiza koncepcji intersubiektywności Marice`a Marleau-Ponty`ego i Emmanueala Levinasa*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Pieszak, E. (2003). *Trzy dyskursy o spotkaniu z innym. Gombrowicza, Schellera i Levinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg.* Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauki.

Próchnicki, W. (1994). *Człowiek i dialog. Na wysokiej połoninie Stanisława Vincenza.* Kraków: UJ.

Saint-Cheron de, M. (1986). Rozmowy z Emmanuelem Levinasem, tłum. M. Jędraszewski, *Poznańskie Studia Teologiczne, t. 6*.

Skarga, B. (1998). *Tożsamość i różnica*. Kraków: Znak.

Smaga, J. (1987). Wstęp. W: F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Śledzińska-Simon, A. (2010). Inni, różni, równi. Ewolucja koncepcji równości w społeczeństwie pluralistycznym. W: L. Dziewięcka-Bokun, A. Śledzińska-Simon (red. nauk.), *Społeczeństwo wobec innego. Kategoria innego w naukach społecznych i życiu publicznym*. Toruń: Adam Marszałek.

Todorov, T. (1983). Antropologia filozoficzna. W: *Bachtin: dialog – język – literatura*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Todorov, T. (1996). *Podbój Ameryki: problem innego*, przeł. Janusz Wojcieszak. Warszawa: Aletheia.

Todorov, T. (2009). Dziedzictwo Bachtina. W: *Ja-inny, wokół Bachtina*. Kraków: Universitas.

Urbanowski, B. (1972). Polifonia i dialektyka. *Człowiek i Światopogląd, nr 3*.

Witkowski, L. (2000). *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji.* Toruń: Adam Marszałek.

Żyłko, B. (1994). *Michaił Bachtin: w kręgu filozofii języka i literatury*. Gdańsk: Wydawnictwo UG.

Fascinations with borderland in the philosophical and anthropological thought in the XXth century - Bachtin, Todorov, Buber, Levinas

Abstract:

„Borderland" is a keyword, contemporary humanities buzzword, widely understood (regarding the geographical, cultural and interpersonal aspect) concerns of many paradigms of contemporary science. In this essay, the borderland is connected with the philosophical thought of Mikhail Bachtin, Tzvetan Todorov, Martin Buber, Emmanuel Levinas. The borderland is the meeting the „I" with the other (the „I" or the other can be individual, group or culture), the inevitable and forming the meaning of life, based on noncoexistence (Bakhtin, Todorov), the responsibility (Buber, Levinas), the complete devotion, mutual enrichment of worldview (cultural), the justice, the efford to overcome of differences, discrepancies in fundamental issue.

Keywords:

borderland, philosophy of dialogue, polyphony, the meeting of individuals, the meeting of cultures.