

Wstęp

Siedem rodzajów obcości

W poprzedniej książce, zatytułowanej *Tekstualizacja doświadczenia*, próbowałem pokazać, w jaki sposób w antycznej Grecji doszło do utekstowienia sfery *Lebenswelt* i jak ten proces oddziałał na podstawy rozumienia i przekazywania doświadczenia fenomenalnego w komunikacji językowej właściwej dla europejskiego kręgu kulturowego. Książka ta miała względnie zwartą strukturę, lecz na tle całego problemu był to tylko wstępny szkic. Prześledzenie procesu tekstualizacji doświadczenia we wszystkich jego fazach i aspektach równałoby się w praktyce napisaniu na nowo nie tylko dziejów kultury europejskiej, lecz również dziejów wszystkich innych kultur posługujących się słowem pisanym i obrazem wizualnym oraz ich hybrydami w celu komunikacyjnego zapośredniczenia doświadczenia, jakie przypada w udziale ludziom zamieszkującym te kultury.

Zadanie to, o ile jest wykonalne i sensowne, przerasta możliwości jednego autora. Chciałbym więc tylko przedstawić kolejny przyczynek do tej sprawy, analizując teksty artystyczne powstałe w zachodnim kręgu kulturowym w ubiegłym wieku, których autorzy próbowali za pomocą środków językowych właściwych literaturze modernistycznej opisać rozmaite przypadki granicznych doświadczeń komunikacyjnych.

Przez „graniczne doświadczenie komunikacyjne” rozumiem klasę zjawisk związanych z komunikacją językową, w których nadawca i odbiorca przekazu dysponują minimalnym zasobem wspólnych symboli lub nie dysponują nim wcale. Są to więc próby komunikacji dokonywane w sytuacji braku wspólnoty komunikacyjnej opartej na jednolitym rozumieniu i interpretowaniu

przynajmniej niektórych spośród przekazywanych symboli językowych, wizualnych lub behawioralnych. Odbiorca nie jest w stanie wykryć w komunikacie zrozumiałych dla siebie treści, i to nie z powodu strukturalnych odmienności języków lub kodów semiotycznych, jakimi posługują się obie strony w takim nieudanym kontakcie, lecz wskutek odmienności znacznie bardziej fundamentalnych, jakie wynikają z różnic w postrzeganiu i doświadczaniu rzeczywistości fizycznej leżącej u podłoża *Lebenswelt*, a także z komunikacyjnych i referencyjnych ograniczeń języków używanych w takiej nieskutecznej komunikacji.

Z tak określonym granicznym doświadczeniem komunikacyjnym związane są fenomeny egzystencjalne i kulturowe łącznie z kategoriami „obcości” i „niesamowitości”. Moim zamiarem jest ujęcie niektórych literackich opisów obcości i niesamowitości w kategoriach teorii mediów komunikacyjnych chwytających doświadczenie egzystencjalne w ramy wypowiedzi językowej rządzonej zasadami organizacji tekstu artystycznego – oraz umożliwiających przekaz tego doświadczenia w jego słownym, tekstowym zapośredniczeniu. Zarówno pojęcie „doświadczenia”, jak i sposób rozumienia i analizy przekazów tekstowych będą w tej książce takie same jak w *Tekstualizacji doświadczenia*, gdzie starałem się wykazać – a tutaj podtrzymuję to przekonanie – że językowy, słowny i tekstowy wyraz ludzkiego doświadczenia może objąć tylko jego niewielką część, lecz wskutek historycznie i społecznie uwarunkowanych procesów ewolucji kultury europejskiej uznano w naszym kręgu kulturowym, że język, a zwłaszcza jego zapis, idealnie pokrywa i odwzorowuje całość doświadczenia. Uznanie tego założenia za oczywistość przez elity społeczne określające historycznie uwarstwoną tożsamość zbiorowości ludzkich miało olbrzymie następstwa w urządzeniu społecznym i funkcjonowaniu zachodnich kultur piśmiennych, definiujących własne istnienie i działanie w kategoriach piśmiennej racjonalności.

Tytuł tej książki odsyła do znanego aforyzmu Ludwiga Wittgensteina, sformułowanego w okresie, kiedy Wittgenstein odrzucił już przeświadczenie o izomorfizmie w relacji „świat – język”.

„Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć”, napisał w *Dociekaniach*¹, a miał przy tym na myśli prawdopodobnie to, że nawet gdyby lew wyartykułował swoje bycie lwem w słowach jakiegokolwiek ludzkiego języka, ludzie i tak nie byłoby w stanie przedstawić sobie treści fenomenalnej jego słów z powodu zbyt wielkiej odmienności tkwiącego w nich, nieludzkiego (być może w podwójnym tego słowa znaczeniu) doświadczenia wspólnej ludziom i lwom rzeczywistości fizycznej. Identyczny problem poruszył później Thomas Nagel w eseju *Jak to jest być nietoperzem*, który stanie się w tej książce jednym z punktów odniesienia. Wypada dodać już tu, na wstępie, że również lwy i nietoperze prawdopodobnie nie rozumiałyby ludzi, nawet gdyby ci posługiwali się lwimi i nietoperzymi środkami komunikacji. Pytanie, czy lwy i nietoperze cokolwiek „rozumieją” i czy posługują się komunikacją w sposób porównywalny do ludzkiego, pozostawiam na razie bez odpowiedzi, podobnie jak pytanie o sensowność namysłu nad formami doświadczenia rzeczywistości, które z definicji są obce wszystkim przedstawicielom gatunku *Homo sapiens*. Pisząc, mówiąc, myśląc o obcości, szybko zbliżamy się do granic języka. Ale czyjego i jakiego języka? Jakim językiem mówiłby lew, gdyby mówił? Jaka byłaby gramatyka tej mowy? I jakimi językami mówią do siebie nawzajem ludzie, kiedy chcą zrelacjonować doświadczenia graniczne??

¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. 2, XI, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 313.

² Figura „mówiącego lwa” jest również punktem wyjścia obszernego studium Cary’ego Wolfe’a *In the Shadow of Wittgenstein’s Lion. Language, Ethics, and the Question of the Animal*, w którym autor, wybitny uczestnik współczesnej debaty intelektualnej z pogranicza *animal studies* i filozofii, dokonuje drobiazgowego rozbioru rozumowań innych uczestników tej debaty, zwłaszcza Stanleeya Cavella i Vicki Hearne, oraz prezentuje własną wersję problemu relacji między podmiotami ludzkimi i nieludzkimi w kontekście językowości, komunikacji i etyki, osadzoną w tradycji myślenia m.in. Lyotarda, Levinasa i Derridy (tekst Wolfe’a opublikowano w zredagowanym przez niego tomie *Zoontologies. The Question of the Animal*, Minneapolis MN 2003). Jednak stanowiska samego Wolfe’a i jego adwersarzy są bardzo głęboko uwikłane w słowniki filozofii końca XX i początku

Ryzyko związane z intelektualną obróbką takich pojęć jak „obcość” i „niesamowitość” polega na tym, że oba te terminy są rozpaczliwie niejasne, skrajnie zrelatywizowane historycznie i kulturowo, a ponadto mają głęboko zakorzenione i zróżnicowane konotacje w większości nauk humanistycznych. Nie będą mnie tu jednak zajmować ani „obcość” na przykład w rozumieniu Simmla, ani Freudowskie *das Unheimliche*, ani też liczne odmiany „alienacji” zadowione w naszym myśleniu od czasów Marksa – przynajmniej nie jako przedmioty wtórnej interpretacji. Zakładam natomiast, że opozycją dla „obcości” jest „człowieczeństwo”, w tym sensie, że oba te pojęcia wyznaczają nawzajem swoje zakresy na zasadzie sprzężenia zwrotnego albo błędnego koła, którego błędność wynika z samego rdzenia kondycji ludzkiej, otoczonego kulturą, lecz osadzonego w biologicznym dziedzictwie naszego gatunku.

Do tego bardzo mętnego określenia dodam jeszcze drugie, które pozornie odbiera snutym tu rozważaniom resztę rozsądku – otóż „obcości” można doświadczyć w znacznej części zjawisk, jakie pojawiają się ludzkiej świadomości w trybie życia codziennego. To, co uznaje się za obce, zależy od zakresu wyobraźni, opartej na refleksyjnej obróbce danych *Lebenswelt* w umysłach jednostek, oraz od ich nastawień psychologicznych i kompetencji kulturowych. Proponuję więc prowizoryczną typologię siedmiu rodzajów obcości jako roboczy punkt wyjścia dla prezentowanych w tej książce spostrzeżeń. Naszkicuję te odmiany, wymieniając dziedziny wiedzy, które się nimi zajmują. Ponieważ przyjmowane tu pojęcie obcości zależne jest od możliwości komunikacji między „nadawcą” i „odbiorcą” obcości, nie biorę pod uwagę takich form bytu, które – przynajmniej z ludzkiego punktu widzenia – nie są zdolne do intencjonalnego komunikowania się. A zatem przyroda nieożywiona, rośliny, drobnoustroje, proste mechanizmy oraz artefakty nie będą tu dla mnie źródłami obcości, ponieważ nie mogą być aktywnymi uczestnikami

XXI wieku, podczas gdy w tej książce próbuje się opisać kwestie pogranicza ludzkości i nieludzkości językiem niefilozoficznym.

procesów komunikacyjnych; mogą jedynie odbijać znaczenia, jakie nadają im ludzie, jak czyni to „archaiczny tors Apollina” w wierszu Rilkego, „wybuchając ze wszystkich swoich miejsc jak gwiazda”. Pominę też problem domniemywanych „listów z gwiazd” – odbieranych przez ziemskie detektory szumów kosmicznych, w których przez kilkadziesiąt lat ostatniego stulecia próbowano doszukać się intencjonalnych przekazów od obcych inteligencji. Wewnętrzna sprzeczność takich prób pokazał Stanisław Lem w powieści *Głos Pana*. Oto więc siedem typów obcości.

Typ pierwszy – obcość „ja” tu i teraz. Jest to doznanie odczuwane wobec samego siebie w momentach życia psychicznego, w których postrzegamy siebie samych jako istoty niepojęte, nieoswojone i niezrozumiałe pod względem odczuć, zachowań, czynności i stanów mentalnych. Tym rodzajem obcości zajmują się takie nauki i praktyki jak psychoanaliza i psychoterapia, a także niektóre odmiany psychologii humanistycznej.

Typ drugi – obcość innego tu i teraz. Jest to doświadczenie, w ramach którego ludzie postrzegają siebie nawzajem w bezpośrednich interakcjach, w kontaktach twarzą w twarz, jako istoty wzajemnie niestowarzyszone. Tym rodzajem doświadczeń zajmują się na przykład: socjologia humanistyczna, etnometodologia, kulturoznawstwo, teorie interakcjonistyczne, niektóre teorie komunikacji, teorie abiektu, a także teorie *gender* i *queer*. W szerokim sensie każda ludzka działalność intelektualna nastawiona na interpretację rzeczywistości kulturowej stanowi próbę przezwyciężenia lub podkreślenia tego rodzaju obcości; podobnie jest z praktykami społecznymi mającymi na celu przededefiniowanie własnego lub cudzego zachowania na użytek innych. Takimi praktykami są zarówno Goffmanowskie „osłony zaangażowania” w drobnych sytuacjach życia codziennego, jak i działania prowadzące do dehumanizacji ofiar ludobójstwa w oczach jego sprawców.

Typ trzeci – obcość innego tam i teraz. Mamy tu do czynienia z doświadczeniem Innego w rozumieniu etnologicznym i etnograficznym. Jest to Inny, którego obcość narzuca się poprzez elementarne jakości wyglądu i zachowania, określane często jako „dzikość” lub „egzotyka”. W europejskim kręgu kulturowym

ten rodzaj obcości istniał od zarania dziejów, a jego historyczne wcielenia to między innym antyczny *barbaros*, fantastyczne postacie ze średniowiecznych narracji o odległych krainach, „Negr” i „Indianin” epoki wczesnokolonialnej, „dobry dzikus” Rousseau, Papuas lub Samończyk eksponowany wraz z rodziną na wystawie światowej czy wreszcie „kapitalistyczny krwio-pijca” i „komunistyczny podżegacz” z dziejów najnowszych. W większości kultur ludzkich, zwłaszcza „prymitywnych”, takim obcym jest każdy, kto nie należy do danej kultury. Wewnątrz nowoczesnej cywilizacji zachodniej są nimi również na przykład „dziwacy”, „dystrakci”, „odmieńcy” oraz przedstawiciele kontrkultur i subkultur – chociaż w tych przypadkach mamy do czynienia z obcością z pogranicza drugiego i trzeciego rodzaju.

Typ czwarty – obcość innego kiedyś. Jest to doświadczenie kontaktu z zachowanymi świadectwami przeszłości, zwłaszcza odległej. Do osvajania takiej obcości służą nowoczesne nauki historyczne, w których od początku XIX wieku aż do końca ubiegłego stulecia panowało nie zawsze uświadomione przekonanie, że ich naczelnym celem jest redukcja jej w procedurach ustalania faktów historycznych. Natomiast we wcześniejszych stadiach rozwoju historiografii uznawano zazwyczaj, że zarówno pisanie dziejów, jak i ich treść stanowią składnik aktualnej tożsamości piszącego i jego mocodawców, przeto obcość była z niej na różne sposoby wypierana.

Gdzieś pomiędzy trzecim i czwartym typem mieszczą się te zjawiska historyczne, które dla współcześnie żyjących ludzi nie są jeszcze elementami zarchiwizowanej pamięci kulturowej, lecz stanowią część żywego doświadczenia, mimo coraz większego oddalenia w czasie, i jako takie są problemami nie tylko intelektualnymi, ale również psychologicznymi i egzystencjalnymi, niekiedy zaś także społecznymi i politycznymi.

Typ piąty – obcość zwierzęcia. Mamy z nią do czynienia zawsze, kiedy przyjmujemy, że zwierzę może intencjonalnie komunikować się z otoczeniem lub że ma świadome doznania zmysłowe i psychiczne – innymi słowy, że jego istnienie zawiera potencjał nadmiarowy wobec jedyne go sensu i celu istnienia prostych

ustrojów biologicznych, jakim jest replikacja ich materiału genetycznego, zbliżając to zwierzęce istnienie do istnienia ludzkiego (lub na odwrót), w którym potencjał ów występuje, o ile ludziom wiadomo, w najwyższym stopniu. Problematykę tę eksplorują obecnie nauki położone na styku biologii i nauk społecznych, a także takie dziedziny jak *animal studies*, *animality studies*, antrozoologia i biosemiotyka, jak również starsza od nich etologia.

Typ szósty – obcość maszyny. Należy tu cała dziedzina naukowa i kulturowa związana z pojęciem sztucznej inteligencji, która miałaby być wytworem człowieka i stanowić byt równorzędny mu pod względem władz poznawczych oraz zaawansowania mentalnego. Z tym rodzajem obcości przechodzimy z obszaru rzeczywistości historycznej, kulturowej i biologicznej do dziedziny science fiction lub, ogólniej, fikcji literackiej eksploatującej motyw „sztucznych ludzi”, golemów, androidów i cyborgów. Lecz w niektórych odmianach kognitywistyki i filozofii umysłu tematykę tę uznaje się za bliską już praktycznego urzeczywistnienia. Dotyczy to w szczególności tych odmian teorii, w których zakłada się, że powstanie samoświadomej inteligencji w układach maszynowych o wysokim stopniu komplikacji konstrukcyjnej może zajść spontanicznie, niezależnie od intencji ich ludzkich konstruktorów.

Typ siódmy – obcość Obcego. Jest to doświadczenie, które stałoby się naszym udziałem, gdybyśmy kiedykolwiek nawiązali kontakt z inteligencją pozaziemską. Również tutaj mamy jak na razie do czynienia nie z realnymi zjawiskami, lecz z ich obrazami w literaturze i kinematografii science fiction. Jednak przemożna obecność motywów inteligentnych maszyn oraz Obcych jest świadectwem mentalnej rzeczywistości tych motywów dla ludzkiego życia psychicznego, których znaczenie rozpoznał już Carl Gustav Jung w eseju *O rzeczach widywanych na niebie*. Na gruncie nauki tematyka ta zgłębianą jest w dziedzinach takich jak egzobiologia i egzolingwistyka, które jednak materiał do badań znajdują jak dotąd głównie w twórczości fantastycznej³.

³ Trzy pierwsze typy obcości odpowiadają trzem osobom gramatycznym „ja – ty/wy – on/ona/ono/oni”. Typ czwarty da się warunkowo podciągnąć

Ta skrajnie ogólna typologia nie ma na celu otwarcia jakiegoś zunifikowanego projektu badawczego ani oznajmienia nowej humanistycznej teorii wszystkiego, lecz ma jedynie zasygnalizować, że „obcość” możemy znaleźć wszędzie – na odległej planecie i przed lustrem. W kulminacyjnej scenie *Niezwykłego* Stanisław Lem opisuje niezrozumiałe zachowanie inteligentnych mikromaszyn zamieszkujących odległą planetę – rezultatem tego zachowania jest rodzaj lustra, w którym bohater powieści widzi własną twarz, i to w ogromnym powiększeniu, zajmującym znaczną część nieboskłonu. W tej scenie zawarta jest cała treść książki, którą Czytelnik ma przed sobą. Moim zadaniem jest tylko sprecyzowanie szczegółów tego obrazu i połączenie go z konsekwencjami lwiej mowy.

Pomiędzy czterema pierwszymi wyłożonymi przed chwilą typami a trzema ostatnimi zachodzi istotna różnica jakościowa. Otóż wszelka obcość, z jaką mamy do czynienia wewnątrz „Kościoła ludzkiego”, jest do pewnego stopnia łagodzona lub zapośredniczona przez fakt wspólnoty biologicznej. Prawie każdy człowiek oddycha płucami, widzi oczami, słyszy uszami, trawi żołądkiem, myśli mózgiem wspomaganym narządami zmysłów, odczuwa łaknienie, senność i popęd seksualny. Mamy wszelkie podstawy, by sądzić, że nawet przy wielkich różnicach w świadectwach naszych zmysłów (które to różnice już antyczni sceptycy uznali za dostateczne do tego, by z ich powodu odmówić poznaniu zmysłowemu znaczącej dla intelektu wartości) fundamenty biologicznej kondycji gatunku ludzkiego pozwalają nam na przyjęcie minimalnej płaszczyzny porozumienia, również językowego. Płaszczyzna ta zanika w przypadku próby kontaktu ze zwierzęciem, maszyną lub pozaziemską formą życia. Zmysły zwierząt funkcjonują inaczej niż ludzkie, przeto dostarczają ich świadomościom lub systemom nerwowym odmiennych niż ludzkie danych, nawet w identycznym otoczeniu, maszyny

pod trzecią osobę, natomiast dla trzech ostatnich typów nie ma stosownych kategorii gramatycznych (z tego braku, przynajmniej w języku polskim, biorą się eksperymenty z rodzajem nijakim w odmianie czasowników w prozie Lema i Dukaja).

nie mają zmysłów w biologicznym sensie (właśnie ta okoliczność powoduje ogromne trudności przy próbach odpowiedzi na pytanie „czy maszyny mogą myśleć”, zadawane przez ludzi)⁴, a potencjalne obce inteligencje mogą istnieć w otoczeniu fizycznym i w formach fizycznych całkowicie odmiennych od tych, z którymi stykamy się na Ziemi, co wywołałoby daleko idące skutki w ich sferze symbolicznej i komunikacyjnej. Odmienność semantyczna zachodząca między angielskimi pojęciami *stranger* – *alien* albo greckimi *ksenos* – *barbaros* oznacza podobny „skok różnicy”, chociaż zmienność zakresów tych pojęć sama jest zmienna historycznie.

Lecz nawet przy tej łagodniejszej odmianie obcości przeszkody na drodze do zrozumienia tego, co pojawia się w naszym doświadczeniu, często są nie do przebycia. W XX wieku zdarzyło się wiele spraw przekraczających granice języków uformowanych w wiekach poprzednich. A przecież, aby zabrakło nam słów, nie musimy zaglądać do wnętrza komory gazowej, czytać dokumentacji sądowej seryjnego zabójcy ani uświadamiać sobie, że również w dawniejszych epokach działały się w ludzkim świecie rzeczy wykraczające poza ludzki język. Skądinąd wykroczenia te nie były dla naszych przodków źródłami niepokoju, ponieważ ich języki służyły innym celom niż eksplorowanie własnych granic, miały bowiem nade wszystko potwierdzać i konserwować ład panujący wewnątrz tych granic i odzwierciedlający ład społeczny, a także ład mentalny ich użytkowników. Zadaniem gramatyki przez wieki było odwzorowywanie porządku świata ludzi – i to nawet wtedy, kiedy ten porządek załamywał się w sposób makabryczny i obsceniczny. Tak więc Raul Hilberg

⁴ Problem ten znakomicie oddaje angielska gra słów: „Can a machine think? – No more than a submarine can swim”, niemożliwa do powtórzenia w języku polskim. Ten żart wskazuje na zupełnie poważny problem – czy „myślenie” jest terminem określającym proces poznawczy właściwy jedynie przedstawicielom naszego gatunku? Czy istnieją inne formy życia lub inne formy materii dysponujące podobnym do ludzkiego zestawem danych fenomenalnych, reakcji emocjonalnych, odruchów popędowych i procesów mentalnych?

cytuje relację pewnego esesmana, który stwierdził, że przez wizjer komory gazowej niewiele da się dojrzeć, ponieważ Żydzi wciąż uderzają w niego rękami, miotając się w agonii⁵. W filmie *Shoah* strażnik z Treblinki opowiada Lanzmannowi o paleniu ekshumowanych zwłok w sposób przywodzący na myśl relację przewodnika oprowadzającego turystów po miejscu pamięci⁶. Tego typu wypowiedzi świadczą o tym, że „obcość”, tak samo jak „piękno”, tkwi tylko w oku patrzącego lub w świadomości doświadczającego, nie w samych zjawiskach – i nie w opisującym je języku. W środku epoki oświeconego humanizmu Johann Jakob Bachofen pisał do Lewisa Henry’ego Morgana:

Niemieccy uczeni propagują rozumienie starożytności przez przykładanie do niej miar zgodnych z ideami popularnymi w czasach obecnych. W wytworach przeszłości widzą tylko siebie. Przeniknięcie do struktury umysłu odmiennej od naszej to ciężka praca⁷.

Praca, o której wspomina Bachofen, polega na pokonywaniu dystansu obcości. A zestawienie w podanych tu siedmiu typach obcości samego siebie (w momencie, gdy zachowują się tak, że samego siebie nie poznają i nie rozumieją), przedstawiciela nielubianej opcji politycznej czy dziwacznej dla „normalisa” subkultury (lecz kim jest „normalis” i kto jest „normalsem”?), Papuasa, antycznego Greka, szympansa, androida i ufolodka nie jest prowokacją⁸. Jest tylko konsekwencją przyjętych przeze mnie

⁵ R. Hilberg, *Zagłada Żydów europejskich*, t. 3, przeł. J. Giebułtowski, Warszawa 2014, s. 1206, przyp. 509.

⁶ Relacja SS-Unterscharführera Franza Suchomela, w: C. Lanzmann, *Shoah*, przeł. M. Bieńczyk, Koszalin 1997, s. 64–70, 74–76, 117–122, 128–131, 156–157; palenie zwłok: s. 130–131. Suchomel mówi w pewnym momencie: „die Menschen brannten sehr gut” [w przekładzie polskim „człowiek bardzo dobrze się pali”, s. 131] – jak gdyby referował sukces w implementacji procesu technologicznego.

⁷ Cyt. za: V. Turner, *Proces rytualny*, przeł. E. Dżurak, Warszawa 2010, s. 44.

⁸ Figura Papuasa sugeruje niepoprawny politycznie kolonialny europocentryzm, lecz w zależności od przyjętego punktu widzenia może się tu pojawić również na przykład: mieszkaniec Teksasu, Ślązaczka, eurokrata,

zasad interpretacji rzeczywistości, w myśl których obcość jest nieodzownym elementem kondycji ludzkiej i ludzkich wyobrażeń na własny temat. Nie można jej nie doświadczać, ponieważ wynika ona z istoty relacji między językiem a doświadczeniem.

Obcość można mianowicie określić jako **niemożność zastosowania gry językowej**. To coś więcej niż jej nieskuteczność przy zastosowaniu, nie mamy tu bowiem do czynienia z sytuacją, w której uczestnicy gry językowej nie mogą osiągnąć zgody w kwestii jej reguł, lecz z taką sytuacją, kiedy jeden z jej uczestników nie jest w stanie zaproponować żadnych reguł, które w jego własnym odczuciu, zdeterminowanym kompetencją językową i kulturową, jakimi dysponuje, pozwoliłyby na adekwatne zrelacjonowanie treści doświadczenia w praktyce językowej będącej udziałem pozostałych uczestników gry językowej. Podkreślam raz jeszcze, że jedno i to samo zjawisko może mieścić się w języku jednego z obserwatorów, nie mieścić zaś w języku innego. Negocjacje mające na celu ustalenie językowej wspólnoty doświadczenia podejmowane są tylko w niektórych wypadkach i rzadko uwieńczone zostają powodzeniem.

Podsumowując te wstępne określenia, można zdefiniować obcość jako **to, co znajdując się w granicach czyjegoś doświadczenia, wykracza poza granice języka stosowanego przez doświadczający podmiot**, rozumianego nie tylko jako zbiór słów, znaczeń i struktur wypowiedzi, ale również jako zbiór możliwych gier w rozumieniu „drugiego” Wittgensteina, jako narzędzie organizacji i komunikacji doświadczenia⁹.

menedżer, osoba transpłciowa, małe dziecko, modelka, oficer służb specjalnych lub ja sam – jako autor tej książki – widziany oczami którejkolwiek z tych postaci. Muszę wprawdzie rozważać i uchwytywać obcość za pomocą języka humanistyki europejskiej, w którym zostałem wykształcony, nie zapominam jednak o tym, że obcość uważam za powszechną cechę ludzkiego istnienia w jego wymiarze interakcyjnym. Również wzmianka o ufoludku jest żartobliwa – antropocentryczne wyobrażenia obcych form inteligencji są skutkiem rozziwu między ludzką inteligencją poszukującą odległej obcości i ludzką wyobraźnią wizualną ograniczoną do *Lebenswelt*.

⁹ Podkreślam, że narzędzie, jakim jest dla człowieka język naturalny, ma dwie główne, rozdzielne, ale nie zawsze od siebie oddzielane w analizie

Pozostając zaś przy dystynkcjach Wittgensteina „pierwszego”, należałoby powiedzieć, że to, co obce, jednocześnie jest i nie jest elementem mojego świata, znajduje się i w nim, i poza nim. Właśnie dlatego doświadczenie obcości jest równocześnie przejmujące i kłopotliwe, fascynujące i nieprzyjemne, skoro tkwiąc w naszej świadomości, nie daje się skutecznie przekazać ani nawet zakomunikować. Również dlatego jest ono tak szerokie, że potencjalnie mieści się w nim znaczna część fenomenów ludzkiego życia, jako że wzajemne relacje granic doświadczenia i granic języka są nadzwyczaj zmienne zarówno dla zbiorowości społecznych i historycznych, jak i dla poszczególnych jednostek, co ujawnia się w szczególności wtedy, gdy takie zbiorowości lub jednostki stykają się ze sobą. W piętnujących kolonialne i hegemoniczne postawy teoriach społecznych często gubi się symetrię wzajemnego niepojęcia, choć nie ulega wątpliwości, że w tego rodzaju sytuacjach przewagę uzyskuje strona praktycznie lub symbolicznie silniejsza. Dzieje się tak, ponieważ przemoc zajmuje przestrzeń niezagospodarowaną przez komunikację, a komunikacja nie jest możliwa tam, gdzie dochodzi do wyzwolenia żywiołu obcości.

Zakładam tu, że fizyczna rzeczywistość istnieje niezależnie od postrzegających ją świadomych podmiotów ludzkich, te zaś podmioty mają do niej dostęp, lecz jedynie w aktach bezpośredniej percepcji fenomenalnej, w których uchwytują świat zewnętrzny jako kompleks danych świadomości. Natomiast wszelkie próby wzajemnego komunikowania sobie tego doświadczenia przez podmioty za pomocą języka (mówionego,

językoznawczej i kulturoznawczej, funkcje: referencyjną (opisywanie rzeczywistości pozajęzykowej i odwzorowywanie jej w strukturach gramatycznych) oraz komunikacyjną (przekazywanie treści doświadczenia innym podmiotom w praktykach komunikacyjnych, stanowiących podstawę systemu kultury). Istotnym problemem jest to, czy funkcje te są od siebie niezależne od początku istnienia języka, stanowiąc zarazem jego cechą esencjalną, czy też ich rozróżnienie jest samo skutkiem zaawansowania praktyk językowych w mowie i w piśmie, zwłaszcza alfabetycznym. Do tej kwestii powrócę pod koniec rozdziału pierwszego.

pisanego, potocznego, artystycznego, naturalnego, sztucznego) przynoszą co najwyżej częściowe powodzenie, a to z racji niedopasowania narzędzia, jakim jest język, do zadania, jakim jest przekaz tego pierwotnego doświadczenia świata w świadomości – innym świadomościom. Należy pamiętać, że język i mowa są narzędziami, które nie zostały intencjonalnie zaprojektowane do jakiegokolwiek konkretnego celu. Owszem, jak słusznie podkreślają badacze wczesnych faz dziejów kultury, ich zaistnienie ogromnie zwiększyło możliwości organizacji gromad ludzkich i ich współdziałania, zwłaszcza w porównaniu z innymi gatunkami biologicznymi, lecz nie znaczy to, że z taką samą skutecznością język i mowa nadają się (we wszelkich swoich odmianach) do subtelnych zróżnicowań w opisie i przekazie doświadczenia jednostek, zwłaszcza tych, które cechują się bujnie rozwiniętą sferą doznaniową i refleksyjną. Spodziewać się, że wymówione i zapisane słowa oddadzą nam doświadczaną przez nas rzeczywistość w komunikacji, to tak, jak gdyby spodziewać się, że wbijemy gwoździ w ścianę pecyną gliny albo smartfonem.

Artyści słowa wszystkich kultur i epok przewyżczali przypadkowość języka, nadając jego strukturom formy nadzwyczaj wyrafinowane w porównaniu z formami wypowiedzeniowymi potocznej, codziennej komunikacji. Nie znaczy to skądinąd, że praktyki językowe, które nazywamy literaturą czy sztuką słowa, są z istoty „lepsze” od całej reszty uniwersum słów. Codzienna komunikacja językowa nie ma na celu odwzorowywania świata, lecz odnajdywanie się i działanie w nim. Języki specjalistyczne, branżowe, naukowe, techniczne są wypracowywanymi przez dziesiątki lub setki lat idiolektami wąskich grup społecznych, mającymi ściśle określone cele praktyczne. Właściwie tylko filozofowie, i to głównie z europejskiego kręgu kulturowego, przyjęli, że język i świat połączone są jakąś tajemną, ogólną, uniwersalną relacją, której postać należy określić, wychodząc z założenia, że relacja ta jest w jakiś sposób przedustawna i od zawsze obecna w umysłach ludzkich. Tymczasem we wszelkich odmianach realnej egzystencji natykamy się na zjawiska, które wykraczają poza nasze słowniki, gramatyki i uzusy.

Jest tych zjawisk zbyt wiele, aby można było rozsądnie analizować je w obrębie jednego wywodu. Na potrzeby tej książki „obcość” zostanie więc zawężona do kilku fenomenów szczególnych dla zbiorowej świadomości kulturowej dwudziestowiecznych Europejczyków, a jej manifestacje tropić będę głównie w tekstach literackich, traktowanych nie jako samowystarczalne artystyczne praktyki językowe, lecz jako próby wytyczania lub sondowania granic ekspresji języka, dokonywane przez ludzi uznawanych w ich własnym systemie kultury za najbardziej sprawnych użytkowników najwyższej cenionych form językowych – czyli przez pisarzy, twórców dzieł literackich w nowoczesnej kulturze Zachodu, w której dzieło literackie uzyskuje pełną autonomię.

* * *

Znaczną część norm interakcyjnych właściwych poszczególnym systemom kultury można uznać za praktyki mające na celu neutralizowanie drugiego typu obcości. Formy zachowań międzykulturowych neutralizujących typ trzeci określa na przykład nowoczesna dyplomacja. Pamiętać jednak należy o granicach stosowalności tych metod. Konflikt, wojna, walka, przemoc – to dziedziny leżące poza tymi granicami. Nie wiemy też, czy i jak mogłyby się one poszerzyć w przypadku kontaktu z obcą cywilizacją. Sławne przesłanie do Obcych umieszczone z inicjatywy Carla Sagana na pokładzie sond Pioneer 10 i 11 w roku 1972 i 1973, mające postać połączanej aluminiowej plakietki z wygrawerowanymi konturami sylwetek kobiety i mężczyzny unoszących dłonie w geście powitalnym oraz ze schematem Układu Słonecznego, atomu wodoru i trasy sond kosmicznych, które tę wiadomość zawierały – przesłanie to jest dobrym przykładem nie tyle nawet naiwności amerykańskich naukowców, którzy je zaprojektowali, ile raczej ich bezradności lub nawet wypieranego lęku przed tym największym z możliwych Nieznanych. Potwierdza ten lęk „złota płyta z Voyagera”, umieszczona na pokładzie sond Voyager 1 i 2 w roku 1977, zawierająca między innymi nagrania fonograficzne głosów ludzkich wypowiadających

pozdrowienia dla Obcych w pięćdziesięciu pięciu językach oraz kilkaset nagrań muzycznych i fotografii. Wszystkie te sondy kosmiczne znajdują się obecnie już poza granicami Układu Słonecznego i są najdalszymi względem Ziemi obiektami wykonanymi ręką ludzką. Już samo to może być dla nas powodem do dumy. Co jednak się stanie, jeśli Obcy nie słuchają muzyki tonalnej opartej na skalach harmonicznym i nie oglądają zdjęć? Albo jeśli nie słyszą dźwięków w przedziale od 16 do 20 tysięcy herców i nie widzą w zakresie światła widzialnego dla ludzi? Albo jeśli w ogóle nie mają uszu ani oczu, ani też żadnych innych narządów słuchu i wzroku?

W okolicy najbliższej gwiazdy mogącej mieć zamieszkane planety te sondy doleczą za kilkadziesiąt tysięcy lat, nie musimy więc szczególnie przejmować się tymi potencjalnymi nieporozumieniami. Co jednak zrobić z obcością realnie obecną, tu i teraz?

Zauważmy, że obecność ta jest tym silniej odczuwana, im słabsze są systemy norm społecznych determinujące struktury i procesy poznawcze w obrębie wspólnot ludzkich przy jednoczesnym dynamicznym wzroście ich liczebności i mobilności. Małe, zamknięte kultury, które Lévi-Strauss nazwał „zegarowymi”, a Ruth Benedict analizowała ich „wzory”, nie miały zbyt często problemów z jakąkolwiek obcością (przynajmniej dopóki nie dotarli do nich Europejczycy). W europejskich epokach dawnych i odpowiadających im fazach dziejów innych wielkich cywilizacji sztywne zasady organizacji zbiorowości oraz normy dyktowane przez religie wyznaczały niemal jednoznacznie granice między „swojością” i obcością. W ubiegłym stuleciu, oglądającym radykalny demontaż tych zasad i norm, który zresztą przynajmniej w obrębie zachodniego kręgu kulturowego był nieunikniony na mocy wewnętrznej logiki jego rozwoju, obcość we wszelkich swoich odsłonach stała się dojmująca być może bardziej niż kiedykolwiek przedtem. Obecne stulecie boryka się z nią stale, mając do dyspozycji jedynie tak ulotne środki zaradcze jak wspólnota komunikacyjna, interpretacyjna, polityczna, społeczna i kulturowa – wszystkie zależne od permanentnie dyskutowanych, chwiejnych i lokalnych kompromisów,

zawieranych przy narastającej świadomości przygodnej natury całego uniwersum symboli określających niebiologiczny byt naszego gatunku. Świadomość ta, jeszcze nie tak dawno drążąca głównie ciasne enklawy kampusów uniwersyteckich i kawiarni intelektualnych, obecnie wyszła na ulice miast i pleni się na portalach społecznościowych.

W przyjętym tu rozumieniu obcość jest brakiem komunikacji, komunikacja zaś – przynajmniej ta, którą sobie uświadamiamy – oparta jest na zasobie symboli językowych przekazywanych w mowie i na piśmie, lecz z powodów, które analizowałem w poprzednich swoich książkach, za dominujący w kulturze Zachodu uchodzi jej model piśmienny, wykluczający bardzo wiele elementów doświadczenia fenomenalnego. Zbyt często ulegaliśmy i wciąż jeszcze ulegamy złudzeniu, że mimo wszystko możemy powiedzieć, opowiedzieć i wypowiedzieć sobie wszystko – zwłaszcza na piśmie. Dzięki temu złudzeniu przez setki lat mogliśmy we własnych oczach funkcjonować jako istoty samostanowiące swoje istnienie. Humanisci wszystkich epok nie mogli nachwalić się tej ludzkiej samodzielności. Lecz w XX wieku doszło do wydarzeń, które odciągnęły uwagę myślicieli od centrów uniwersum kultury ku jego brzegom, ku obszarom, gdzie zamiast deklamować kwieciste, budujące oracje dla podtrzymania dobrego samopoczucia w ludzkim *autarko-umen*, słyszymy z własnych ust nieprzyjemny, nieartykułowany bełkot i czujemy przykry niepokój. Coraz liczniejsi z nas mają odwagę sądzić, że to właśnie na tych obszarach trzeba szukać odpowiedzi na dręczące nas pytania podstawowe – nawet jeśli odpowiedzi uzyskane w ten sposób będą dla innych nieprzyjemnym, nieartykułowanym bełkotem wzbudzającym odrazę, a czasem nawet niepokój.

Najważniejszymi autorami będą tu Howard Phillips Lovecraft i Stanisław Lem. Istotną rolę odegrają Rainer Maria Rilke, Julio Cortázar, Hector Hugh Munro, znany bardziej jako Saki, Jack London, Maria Dąbrowska i Robert Smythe Hichens. Pojawia się też na przykład Tomasz Mann, Eurypides oraz Joseph Merrick, zwany Człowiekiem Słoniem (który jednak nie przemówi

własnym głosem). Ta dość osobliwa menażeria będzie przemawiać bardzo nieskładnym chórem, a w tłumaczeniu jego odgłosów pomagać mi będą niekiedy klasycy myśli antropologicznej i kulturoznawczej XX wieku, zbyt sławni, aby trzeba było ich tu specjalnie wylizywać.

Moim zamiarem jest ukazanie, jak często i w jak rozmaitych okolicznościach literatura XX wieku nasłuchiwała mówiącego lwa i co z tego nasłuchu wynikło.