



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Jak podjąć to, co inne?

Author: Aleksandra Kunce

Citation style: Kunce Aleksandra. (2006). Jak podjąć to, co inne? W: A. Nawarecki, B. Mytych-Forajter (red.), "Wykłady lozańskie Adama Mickiewicza" (S. 146-155). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Aleksandra Kunce

Uniwersytet Śląski



Jak podjąć to, co inne?

Zmagania z innością są wyzwaniem tożsamościowym. Sytuacja epistemologiczna wspiera się na podjęciu tego, co jest kwalifikowane jako inne. Inność może mieć walor odmienności, egzotyki, obcości, ale może też mieć aspekt swojskości – wówczas to, co oswojone i zakorzenione w nas, staje się inne¹. W każdym z tych przypadków może mieć wymiar nowości, niepoznawalności, wyzwania, otwarcia, granicy czy ustanowionej wartości. Podjęcie tego, co inne, w wykładach lozańskich Adama Mickiewicza przebiega na wielu płaszczyznach.

Nie można nie wskazać pułapu, który otwiera na obcość zgodnie z romantyczną modą ukierunkowaną na Orient². To inne jako egzotyka – która wabi, otwiera, dynamizuje, stylizuje, rozsadza estetycznie przestrzeń – pozwala zadomowić poszukiwania Mickiewiczowskie w tak czytelnym dla myśli filologicznej kontekście: środowiskowe zainteresowania studiami orientalnymi, teksty znaczone innością – m.in. *Sonety krymskie*, kasydy *Szansfary* czy *Farys*. To świadomość orientalna, którą Europa w tym czasie pielęgnuje. Ale to nie jedyny trop. Trzeba przekroczyć tak rozumiany Orient o dominancie artystycznej w poszukiwaniu tego, co jest zmaganiem się z innym „od zawsze”. Interesuje nas więc pułap antropologiczny, który każe lokować tekst Mickiewiczowski (przy całej jego fragmentaryczności, pośredniości, (nie)obecności, dyskusyjności jako całości) pośród zmagania z odwiecznym barbarzyńcą usadowionym na krańcach świata. Dodajmy, świata,

¹ O powyższym uwikłaniu wielokrotnie pisali antropolodzy i filozofowie kultury, wskazując na relację „swój – obcy” jako prymarną w budowaniu tożsamości. Zob. m.in.: precyzyjne i wielowątkowe opisy Z. Baumana, np. *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Tłum. J. Bauman. Warszawa 1995; M. Dąbrowski: *Swój, obcy, inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*. Izabelin 2001; Ph.C. Salzman: *Anthropology of Real Life: Events in Human Experience*. Illinois 1999.

² Dziękuję za sugestie w tym zakresie Pani Profesor Zofii Stefanowskiej.

którego Europa zawsze pożądała, który rozsądzał i transformował jej wymiar mentalny. To europejski nurt totalności i ciekawości badawczej nakazujący podjąć inne, pochylić się nad odmiennością, oswoić w kategoriach abstrakcji, ale i ujawnić, przysposobić dla siebie. To inny niezrozumiały, do niego Europa nieustannie wychodzi. José Ortega y Gasset syntezuje właściwie te porządki zaniepokojenia wciąż tak samo niezrozumiałym obcym, mówiącym innym językiem: „[...] w Grecji słowo »barbarzyńca«, łacińskie *balbuties*, francuskie *babil*, hiszpańskie *balbucir* [...] określają mowę brzmiącą niezrozumiale”³. Ta niezrozumiała mowa dla Europejczyka jest zawsze wyzwaniem przekładanym na organizację polityczną, gospodarczą, artystyczną, naukową, etyczną. Inność dostrzeżona w geście barbarzyńcy, w mowie, w przestrzeni doświadczenia zadomawia innego w nas samych. Ten ruch otwarcia każe poszukiwać w wykładach lozańskich Mickiewicza ważnych kulturowo praktyk epistemologicznych, które ten gest otwarcia obudowują, zakorzeniają, intertekstualnie odnoszą. O ruch hermeneutyczny więc idzie.

Postarajmy się zatem powtórzyć pytanie: jak podjąć inne? Zajmować nas będzie jedynie sposób myślenia wyłożony w wykładzie II. A właściwie kilka wybranych kwestii, które tej części dotyczą.

Warto zastanowić się nad budowaną sferą tego, co n a s z e. Nie interesuje nas ów pułap przedmiotowy: to, co wypełnia tę sferę – a więc nazwiska, teksty, daty, wątki, ale to, w jaką siatkę poznawczą zostaje uwikłane to, co nasze, aby dalej objąć to, co inne. Otwarta sfera swojskości stanowi przestrzeń mentalną – konstruującą nie tylko specyficzny dyskurs Mickiewiczowski, ile kulturowy dyskurs europejski, pozwalający lokalizować siebie, a także doświadczać inności.

Nasze jest po stronie tego, co już jest z b a d a n e. Jak czytamy: „Wschód zajmuje żywo naszych współczesnych. [...] Uczeni widząc, że wszystkie dziedziny naszego świata literackiego są zbadane, sterują również ku sanskrytowi i chińszczyźnie, aby przywieźć stamtąd ładunek nowej erudycji, która by mogła wzbudzić jakieś zainteresowanie”⁴. Zbadany zachodni świat w myśleniu uczonych – jak stara się to ująć Mickiewicz, a może i od tego zdystansować – jest efektywnie uporządkowany poznawczo. Stąd w tym myśleniu ujawnianym tekstowo staje się pewną opanowaną całością, która została poprzez władzę myślenia ogarnięta i ujęta we wszystkie dziedziny. W s z y s t k o jest tu następnym wyznacznikiem tego myślenia. Oczywiście to Mickiewiczowskie podjęcie dotyczy naszego świata literackiego, ale można by to przełożyć na myślenie o zachodnim świecie jako tym, co już znane, jednoznacznie zaklasyfikowane, całe i stale ujęte w jakąś sztancę epistemologiczną. Bliskie potocznemu uzyskaniu pełni, dotarciu do granic. Zresztą z tego poczucia

³ J. Ortega y Gasset: *Tematy podrózne*. Tłum. A. Jancewicz. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?* Warszawa 1992, s. 39.

⁴ *Ibidem*, s. 184.

europejskiego prymatu poznania, ustanawiania przestrzeni zbadanej jako przestrzeni sukcesów badawczych, bierze się ta ufność dla uczoności, która wy-daje się w Europie jedynie doraźnie osłabiana przez prymat wyobraźni i arty-zmu. Takie zakorzenienie mogłoby – jak to dokonuje się w ocenie filozofów, chociażby Tarnasa – przekładać się na śledzenie temperamentów nowożytnych: naukowego i romantycznego⁵. Uczoność jednak – bez względu na próby jej przemieszczenia – wciąż budowałaby to, co na-sze europejskie. Kreowałaby przestrzeń uprawomocnienia, gdzie nasz umysł obejmujący całokształt zjawisk tworzy właściwe narzędzia i właściwy obraz świata.

To nasze wszystko, nasze – zbadane, nasze – naszym myśleniem uprawo-mocnione, funduje obraz właściwy Europie „od zawsze”, a ugruntowany także przez idealizm niemiecki. To trakt znaczonej przez licznych, z których szcze-gólnie bliscy okazują się w wykładach lozańskich Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Friedrich von Schlegel czy Johann Gottfried von Herder. Nasze jest niewątpliwie światem historii jako kształtowania się ducha, związanym z pochodem wolności, postępem, ale i ciągiem osobliwym, zindywidualizowa-nym, do którego wyższości jest się przywiązanym. To myślenie narodowe i jednostkowe, sytuujące siebie w centrum odczuwanym jako to, co racjonalne, wolne i stare, a co przekłada się na naturalne i oczywiste przywiązanie do siebie samego. Może zbyt wielkie – o czym pisze Mickiewicz:

Obecnie zaczęto zdawać sobie sprawę, że zbyt wielkie znaczenie przy-znano literaturom starej Europy.

WR, T. 7, II, s. 185

Rys wątplenia osłabia uniwersalizm i europocentryzm, Mickiewicz pyta jednak o to, czy mamy prawo do nobilitowania europejskości. I odpowiada twierdząco. Wszak jesteśmy – w tym stylu myślenia – po stronie tego, co absolutnie wartościowe, trwałe i nie ulegające daleko posuniętej relatywizacji. Mamy bowiem prawo rozsądzać i ustalać porządek wedle naszego uprzywilejo-wanego statusu, który to Europejczyków zespolił z pochodem ducha i biegiem dziejów.

Tym, co konstytuuje nasze, co zakorzenia ów dyskurs europejski, jest poezja hebrajska, grecka i rzymska. Jak czytamy w redakcji wykładu II:

[...] poezja hebrajska powstała cała z natchnienia boskiego, poezja grecka z natchnienia przyrodzonego, poezja rzymska z natchnienia ludzkiego.

WR, T. 7, II, s. 173

⁵ R. Tarnas: *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*. Tłum. M. Filipczuk, J. Ruszkowski. Poznań 2002, s. 434.

To właśnie świat klasyczny Grecji i Rzymu z jednej strony jest innością, która różni i którą myślenie romantyczne musi podjąć, a z drugiej – tym, co wciąż jest takie samo dla namysłu europejskiego, co buduje tożsamość, co kształtuje to zakorzenienie w greckim czy rzymskim stylu myślenia, każe ustalać ciągi przyczynowo-skutkowe, szukać genezy, stałości, prawdy, głębi, szukać relacji jednostka – zbiorowość, młodość – starość, wolność – zniewolenie, słowo – czyn *etc.* To właśnie najbliższe to samo podjęte jako inne. Dlatego też szuka się w nim powinowactw, punktuje różnice, które zwiększają dystans. Dlatego w tym rytmie myślenia, jak pisze Mickiewicz, świat naiwnej, pełnej improwizacji Grecji, bez celu i końca, świat pieśni jest światem bardziej odległym i obcym niż przestrzeń społeczna Rzymu, bo tam – jak chce poeta – miał retorycznie wybuchnąć świat artystów słowa pisanego, indywidualny, instytucjonalny, rozsądny, pełen rachuby, celowy, stylowy, w którym chodziło o „układanie zdania jak togi” (WR, T. 7, II, s. 193). Nie ta opowieść o świecie antycznym nas jednak zajmuje, choć odnotować tu trzeba to podjęcie swojskości naznaczonej pewną innością z pułapu tego, co jest po stronie romantycznego dyskursu.

Ale gdyby dalej przyglądać się tej epistemologicznej siatce, moglibyśmy stwierdzić, że rzecz o inności jest podszyta nudą, Mickiewicz pisze bowiem:

[...] ma Wschód powab nowości. Umysły znudzone rzuciły się ku niemu, spodziewając się odkryć nowe zajęcie lub chwilowy żer dla ciekawości.

WR, T. 7, II, s. 184

Nasze zatem jest związane z poczuciem nudy i stałości. Nudy jako stanu umysłu, który powołany zostaje poprzez wypracowane efekty badawcze, nudy, która staje się narzędziem twórczym i steruje ku inności, ku temu, co nowe, co obce, co może chwilowe, co pozwala orientalnie rozedrgać naszą przestrzeń. W tym sensie otwiera się problem jakiejś dojrzałości, wyczerpania, schyłku, pełni, która musi być przemieszczona, przeobrażona przez inność, najlepiej orientalną. Stąd obraz inności literatury azjatyckiej – jak czytamy –

orientalizm przeniknął do szkół i zaczyna ograniczać filologię starożytną.

WR, T. 7, II, s. 185

To inne dla Mickiewicza oznacza pułap literatury uznanej w oczach innych i naszych za doniosłą – dlatego też wspomina inność poprzez takie dzieła ludów Indii czy Persji, jak *Mahabharata* czy *Szah-name*, których nie jakoś jednostkową chce rozważyć, ale całościowy styl myśli na poziomie jak najbardziej ogólnym i syntetycznym. Ten zamysł oczywiście wyznaczony jest kon-

cepcją orientalizmu dziewiętnastowiecznego⁶, ale nas w tym momencie interesuje raczej sama tekstowa epistemologia inności, szczerzątkowo odsłonięta w wykładzie II.

Zatem to i n n e – do którego kierujemy się poprzez nudę, doświadczenie zbadanego i oswojonego – jest podejmowane świadomie, ustanawiane jako cel formowany dla odnowy tego, co nasze. Europa to taka przestrzeń, która eksploruje nowe. Mickiewicz opisuje procedurę sterowania ku inności, aby – jak można by stwierdzić – siebie nasycić. To nasycenie wydaje się prymarne. Trzeba inne przywieźć do nas, wchłonąć, to zbawienna egzotyka, która buduje to, co nasze i takie samo. Inne zostaje zdominowane przez to samo. Inne to nowe. Inne to – jak pisze Mickiewicz – „żer dla ciekawości europejskiej”, chcącej odnawiać i otwierać kostyczny nasz świat. Dlatego moglibyśmy stwierdzić, że to inne uzyskiwane, a raczej pozyskiwane jest w podróży nie tyle do obcości, ile p o o b c e, aby na zasadzie łupu wzbogacić siebie. Podróż mentalna przebiega tu po stronie apologii siebie. Świadomy i celowy ster ku inności przez nas definiowanej zakłada naszą asymetryczną relację względem innych, o nich bowiem wyrokujemy w Europie jako o tych, którzy są skupieni na sobie, nie potrzebujący otwarcia i naukowego rozprężenia własnej przestrzeni mentalnej poprzez znajdowaną i uprzedmiotowioną obcość. Oni nie pochłanialiby inności, nie sytuowaliby jej abstrakcyjnie w jednolitej tkance własnej. Inni – jak moglibyśmy po Heglu napisać – w tym pochodzie rozumu i wolności, indywidualizmu są lokowani na bocznym torze⁷. Tak kwalifikowana inność byłaby ciekawa dla umysłu europejskiego. To podróż tożsamościowa, która do siebie powraca. Ujednolica, hierarchizuje. Wskazywał na to w konstrukcie zachodniej kultury immanencji Emmanuel Lévinas⁸. To inne, jako obce, które zostaje w nas, przez nas staje się uchwytnie i istnieje dla naszej pasji poznania i przyjemności – w tym estetycznej. Inne jest niewątpliwie waloryzowane pozytywnie, ale korzyści z tego zagarniania czerpie – w tej wykładni świata – ten, kto ów uniwersalny dyskurs naukowy powołał.

W zgodzie z tym europejskim przywiązaniem do siebie wydaje się mechanizm porównania, za pomocą którego można kreować świat rozsądzający to, co inne. Z jednej strony jest to trop uzgodniony z umysłem romantycznym, akcentującym woluntaryzm, kracjonizm, gdzie dokonujący wyboru ustanawia pułap porównania. Z drugiej strony jednak to nieco inne zakorzenienie europejskie – wiara w powinowactwo myśli – przekłada się tu na budowanie spójnego i uniwersalnego horyzontu, w którym można dokonywać zestawień.

⁶ Zob. na temat poznania i kreacji egzotyki innego w: E.W. Said: *Orientalizm*. Tłum. W. Kalinowski. Wstęp Z. Żygulski. Warszawa 1991.

⁷ G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. Grabowski, A. Landman. T. 1-2. Warszawa 1958.

⁸ E. Lévinas: *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa 1998.

W myśl tych zasad to, co obce, w naszym ujęciu zostaje wyzyskane. Obce ujarzmione przez nasze reguły dyskursu nas buduje i różni nieustannie. Dla nas. To myślenie o uprawomocnionym oglądzie dokonywanym z pułapu centrum naukowości europejskiej. Jak pisze Mickiewicz:

Nie będziemy ich sami sądzili, nie jesteśmy sędzią kompetentnym, ale odwołajmy się do biegłych, do znawców i wielbicieli Wschodu.

WR, T. 7, II, s. 186

Ocena inności w odniesieniu do wschodniej literatury ma odbywać się z pułapu specjalistów, znawców Orientu, którzy przemierzają i opanowują mentalnie atrakcje Dalekiego Wschodu czy Persji. Ci wielcy tworzą swoistą lożę prawodawców – jak powiedziałby Zygmunt Bauman⁹ – w pozie bezstronności wyrokuju o tym, co inne, poprzez to, co swoje. To ów trop odsłaniający zaufanie do uczoneści europejskiej jako tej uniwersalnej, co przekłada się na uczoneść jako taką. Nie interesuje nas tu faktyczna aprobata bądź dystansowanie się Mickiewicza od ufności pokładanej w uczoneści, ale sam styl myślenia, który tekstowo tu jakoś zaistniał, a jest charakterystyczny dla kultury europejskiej¹⁰. Zdziwiający jest ten impet poznawczy – otwiera i dynamizuje przestrzeń mentalną, ale jednocześnie ufa bezstronnym ocenom tzw. uczonych – specjalistów. Ale nawet jeśli by zastąpić ową uczoneść – dyskurs romantyczny nie odnosił się przecież do niej chętnie, gloryfikując sztukę i wyobraźnię – statusem jednostki zdolnej z perspektywy artystycznej oceniać dzieła umysłu ludzkiego, to podobny rozmach jest utrzymany. Moglibyśmy stwierdzić, że to wciąż Europa, a właściwie Europa jako świat Tych, którzy są w stanie dokonać owego gestu powiązania.

Istotniejsze są jednak te kwalifikowane przez Mickiewicza ułomności tego uczonego procesu porównania, wiążące się z budowaniem horyzontu relatywistycznego, który to potem upodobała sobie antropologia. Dla Mickiewicza myślenie o równoprawnym statusie wiedzy naszej i innego wydaje się istniejącym bytem – bo są ci inaczej myślący i według innej skali – ale jednocześnie ten proceder namysłu jawi się jako podejrzany. Fakt uznania czegoś za doniosłe bądź mierne, który trafia się innej przestrzeni mentalnej, nie może być utożsamiany z naszym punktem widzenia, a tym samym nie można go sytuować tylko na mocy jego powszechności w roli prymarnego oglądu. Tego, co nasze, nie da się wszak spychać do roli podrzędności, gdyż burzy się pułap rozsądzania. To rozsądzanie – jako odróżnianie prawdy od fałszu,

⁹ Z. Bauman: *Prawodawcy i tłumacze*. Tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski. Warszawa 1998.

¹⁰ Por. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997.

doniosłości od pospolitości – okazało się istotnym argumentem Mickiewiczowskim, aby jednak nie ulegać liczbom. Albowiem mierzalność porządkująca myślenie ilościowe nie przekłada się na jakościowy obraz. Dla poety to porównanie powinno nie tyle upajać się kontekstualnością każdego systemu wiedzy, ile dążyć w stronę wypracowania takiego uniwersalnego pułapu, z którego wyraźnie rysuje się granica oddzielająca wielkość od miałości, a wreszcie doskonałość od tego, co jedynie przydatne.

Stąd podjęcie inności, czyli „dzikiego umysłu” – jak stwierdzą w drugiej połowie XIX wieku antropolodzy – czy – jak podaje Mickiewicz – „owych dzikich gałęzi” (w odniesieniu do azjatyckiej literatury), dokonuje się z perspektywy „małej Europy”. To Mickiewiczowskie określenie: „mała Europa”, świadczy oczywiście o jej wartości poprzez zestawienie niewielkiej liczebności i terytorium ze wzniosłą myślą. Mała Europa staje się doniosłą Europą. Jej rozrzutny ogład z jednej strony nobilituje ów pluralizm literatur, fakt, że – jak pisze Mickiewicz – jest wiele nurtów, wiele odgałęzień, ale z drugiej strony stara się tę wielość jakoś ujarzmić w tym, co wspólne, a co może być wspólne poprzez nasz rdzeń, nasz kościec. Stąd ważna figura drzewa, która powraca tu na oznaczenie tej mapy tekstowej świata fundującej jedność literatury. Drzewo ma ocalać myślenie o jednej literaturze jako takiej, o literaturze będącej dziełem ludzkiego ducha. Jak pisze Mickiewicz:

[...] literatura łacińska nie jest tylko jedną z literatur, lecz [...] tworzy nieodłączną część jednej i jedynej literatury, literatury, której pierwsze słowo zostało wypowiedziane u kolebki rodzaju ludzkiego, a ostatnie – to znaczy to, które my nazywamy ostatnim – rozbrzmiewa w tej właśnie chwili w ustach wielkich pisarzy.

WR, T. 7, II, s. 185–186

Ten duch będący synonimem wolności i postępu nie przetacza się przez wszystkie przestrzenie społeczne, ale jedynie przez te obszary, gdzie zindywidualizowane myślenie o człowieku i pęd do wolności zdążyły się ukonstytuować. Drzewo buduje niezwykle uzurpatorsko ów ład, gdyż – jak czytamy w tekście Mickiewicza – to, co nasze, jest istotą tej ludzkiej literatury, a to, co jest azjatyckie, staje się jedynie poziomem dzikich gałęzi. Ta dzikość to pokład, którym upaja się orientalna Europa, ale jednocześnie podporządkowuje się temu, co wyznacza właściwy trend literatury. Jak pisze Mickiewicz, dzikość może być ciekawa na przykład dla filozofa czy historyka, ale dla literaturoznawcy i tego, kto się „humanistycznie sposobi”, jest niekonieczna. Czy to swego rodzaju zbytek, nadmiar? Dziki, ciekawy, ale marginalny! Czy to może istotowa różnica, która naprowadza na nasze? Stąd ważne okazuje się to spajające drzewo, ocalające dzikość tych gałęzi, ale i nobilitujące nas. Organiczny, a raczej organologiczny dyskurs romantyczny – na co zwraca uwagę

Jörg Zimmerman, analizując Herdera¹¹ – wiążący historię kultury z historią naturalną¹², stanowi także próbę, zarysowaną w wykładach lozańskich, porządkowania świata wedle rytmu tej „małej Europy”. Z takiego porządku bierze się oczywisty dla Mickiewicza uprzywilejowany status „małej Europy” względem tego, co jedynie jest liczniejszą, a nie bogatszą formalnie literaturą Azji.

Zapytajmy jeszcze: jak „mała Europa” uzbrojona w doniosłość widzi obcość innej literatury? Obce dzieła nie błyszczą – jak czytamy w wykładach lozańskich. Dalej nie jednoczą tych wszystkich zalet, co dzieła Homera czy Wergiliusza. Podejmujący je umysł europejski – jak opisuje to Mickiewicz – głównie napotyka trudność w ogarnięciu całości. Całości, tu musimy dodać, która jest po stronie idei europejskiego umysłu jako czegoś, nad czym się panuje, co ma naturę zamkniętego systemu, co daje się okiełznać poznawczo. To literatura z reguły – jak pisze Mickiewicz – niezajmująca. Ale, co dla nas dużo istotniejsze, to literatura, a raczej świat myśli, który się odsłania jako etap stagnacji, dojrzałości niebędącej impetem. Ów brak rozwoju stanowi wyróżnik statycznego myślenia. Po stronie inności nie ma życia, bo nie tylko nie ma rozwoju liniowego, ale nie ma też „zarażenia” innych form literackich – jak pisze Mickiewicz. Nie ma dynamicznego pochodzenia ducha, jaki charakteryzuje świat zachodni. Stąd, jak już wspominaliśmy, nie jest ta inność czymś prymarnym dla całościowej koncepcji *studium humanitatis* (WR, T. 7, II, s. 186). Inne, dużo większe, pejoratywne odstępstwo od tego, co jest naszą literaturą, to nieobliczalność twórców literackich. Tutaj otwartość nie idzie w parze z wielością czy rozmachem myśli, ale jedynie stanowi niedostojną formę bycia – jak pisze Mickiewicz – mieszańca. Dla niego to literackie twory nieobliczalne w dojrzałym zastoju. Ale ów zastój jest mimo wszystko atrakcyjny dla tego, co nasze. Jest dla nas. Bo, jak czytamy, to inne jest w posiadaniu Europy. Budowanie siebie poprzez wchłonięcie wątków wschodnich traktuje się jak europejską zdobycz. Co dziwne, to zachwyt nad geniuszem religijnej literatury świata wschodu stanowi właściwie próbę odjęcia tej literaturze splendoru w kategoriach kontekstu narodowego i kultury, która ją tworzy. Zdaniem Mickiewicza – religijna forma nie może świadczyć o geniuszu kultury, ale jedynie o duchu religijnym właściwym wszystkim ludziom (WR, T. 7, II, s. 187), odnosi się bowiem do stałych sytuacji egzystencjalnych czy powtarzanych schematów działania i odtwarzania. Sam ruch odtwarzania nie jest dla Mickiewicza wyborem, ma charakter machinalny – dlatego doniosłość religijnej formy stanowi dowód na ów odwieczny pochodzenia ducha, na połączenie cywilizacyjnego ducha Wschodu i Zachodu. Ale ta doniosłość religijna nie może

¹¹ J. Zimmerman: *Piękno*. W: *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995, s. 403.

¹² Zob. J.G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*. Wybór i wstęp Z. Skuza. Warszawa 2000.

być łączona z rytmem indywidualizmu i świadomego działania jednostki, dokonania narodu. Romantyczny jest wniosek: ów religijny dowód wielkości nie powstaje poprzez wkład osobliwy.

To lokowanie inności – z jednej strony dowartościowujące, a z drugiej strony sytuujące ją niejako na bocznym torze wybuchu indywidualizmu i głównego pochodzenia ducha, który się trafił racjonalnej Europie – wydaje się odsłaniać jeszcze jeden niuans ważny dla podjęcia tej inności. Moglibyśmy stwierdzić, śledząc te tropy epistemologiczne, że uruchamia się tu myślenie o Europie jako o przestrzeni mentalnej, która wyczerpuje się w tym ruchu dążenia do nasycenia – nasycenia innością. To nasycenie chyba nie może być definitywnie osiągalne, gdyż jest nieustannie potęgowane poprzez wzmagające się doznanie kostyczności, określoności, całości – tej zbadanej, nudnej, która musi pożywiać się znajdującą nowością i innością. Wszystko to, co istotne, a sformułowane gdzie indziej, stanowi potencjalny łup i musi się znaleźć w posiadaniu Europy, która wchłania, komasuje, wciela. Tak jak wcieliła Europa Zachodnia bliskiego obcego – słowiańskość (co opisuje syntetycznie zwłaszcza Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹³) – tak ujarzmiła obcość Orientu, czy wreszcie – nieco później – wchłonie w antropologiczną przestrzeń dzikiego usytuowanego na końcu świata. A więc to Europa, która pęcznieje i bogaci się mentalnie tą dziką odnową własnej doskonałości. Inność wzmacnia to, co nasze, a co przekłada się na nasze widzenie rzeczy. Ta „mała Europa”, by jeszcze raz przywołać to określenie, obejmuje inność swym spojrzeniem usytuowanym w centrum, niezależnie, czy jest ono ustanowione uczonością czy wyobraźnią.

¹³ G.W.F. Hegel: *Wprowadzenie*. W: Idem: *Wykłady...*, T. 1.

How to tackle otherness?

Summary

The author of the article is looking for cultural epistemological practices in Adam Mickiewicz's Lausanne lectures. She discusses the problem of tackling otherness and classifying that what is familiar. The author focuses her attention on the concepts of: rootedness, analysis, entirety, scientism, Romanticism, universalism, Eurocentrism, boredom, exploration of the new, travel and creation. The author asks about the role of Europe as a scientific centre, as a world of those who can make a gesture of connection, comparison and universalising. She tries to unravel the interrelationship between "the small Europe" and the monumental Europe, which explores the exotic foreignness as a peculiar contribution to the European need for the saturation with otherness. In the name of oneself.

Comment considérer ce qui est différent?

Résumé

L'auteur cherche dans les cours majeurs de Lausanne des pratiques culturelles épistémologiques. Elle questionne sur la situation d'inciter la différence et par cela de qualifier ce qui est notre. Elle suit les notions: d'enracinement, d'examen, de la totalité, de l'érudition, du romantisme, de l'universalisme, de l'eurocentrisme, de l'ennui, de l'exploration du nouveau, du voyage, de la création. Elle pose la question sur le rôle de l'Europe comme centre scientifique, comme un monde pour ceux qui sont capables de faire un geste d'enchaînement, de comparaison, d'universalisation. Elle essaie de résoudre des dépendances entre „la petite Europe” et l'Europe importante, de même elle explore l'étrangeté exotique comme une contribution spécifique, travaillant sur notre besoin européen de saturation par la singularité. Au nom de nous-mêmes.