Dorota Utracka
Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

Inność/Obcość – piętno czy przywilej? Między antropologią a aksjologią dialogu w ponowoczesnej kulturze nadmiaru i hybrydyzacji

Poznanie jest sukcesem myśli, ale klęską etyki.
Obcość zaczyna się nie na brzegu oceanów, ale na granicy skóry.
Clifford Geertz

Problematyka Inności wzbogacana nieustannie nowymi kontekstami pozostaje nieodmiennie jednym z podstawowych tematów kultury. Wydaje się, że mimo szeroko zakrojonych badań nad istotą odmienności i różnicy aporie teoriopoznawcze, aksjologiczne, socjokulturowe wciąż przybierają na sile. Obecnie epistemologia Inności, jako niezbywalny składnik ponowoczesnego dyskursu humanistycznego, coraz aktywniej włącza w obszar swych transdyscyplinowych dociekań kwestie ponowoczesnego nomadyzmu, migracji, dyslokacji, deterytorializacji, czyniąc ośrodkiem naukowych penetracji problem dialogiczności i etyczności. Co więcej, Obcość/Inność nabiera wymiaru polityczno-cywilizacyjnej dominanty naszych czasów, jawiąc się jako źródło fundamentalnego konfliktu o wymiarze globalnym. Niepokoi to, że dzisiejsze dyskusje wokół kultury Innych, paradoksalnie, nie tylko nie służą dialogiczności i znoszeniu granic, ale je wzmacniają i uwyraźniają.

Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że wiedza o świecie współczesnym wydaje się w wielu obszarach wyrastać z wiedzy o Inności/Obcość. Sama zaś inność przybiera postać kategorii epistemologicznej z uwagi na różnicujące się praktyki przedstawiania, za sprawą których uczestniczymy w procesach produkowania i wytwarzania Innego. Warto podkreślić, że literaturyzacja problematyki heterologicznej służy poszerzeniu perspektywy, wskazując na sposoby ustanawiania i rozpoznawania wiedzy o inności. Jak trafnie zauważa Inga Iwasiów, poprzez literaturę „obraz Innego i krytyczny dyskurs skupiony

na jego rekonstrukcji [staje się] częścią debaty o trybach poznania […], przekazywania i weryfikowania wiedzy”[1]. Z kolei Inność/Obcość w wymiarze socjologiczno-etnicznym może, jak wskazuje Anna Legeżyńska, prowokować do mityzacji swojskości, ale także do jej demaskacji. Wiadomo bowiem, że sposoby portretowania obcości mogą umacniać stereotypy bądź je kruszyć. Zawsze jednak pozostają etycznie nieobojętne. W perspektywie socjologicznej dyskursy Inności stawiają wreszcie pytanie o mechanizmy przełamywania agresji, lęku i nieufności wobec Obcego, czyniąc z nietolerancji wielki problem etyczny naszych czasów[2].

Z punktu widzenia badań kulturowych Inność definiowana jest jako cecha przysługująca temu, kto (co) wymyka się subiektywnej władzy przedstawienia. Pojęcie inności, wiązane z tajemnicą, alternatywnością czy kulturową peryferyjnością, rozwija się w dwóch zasadniczych kierunkach: epistemologicznym i etycznym. Pierwszy czyni z niej konstrukt kulturowy, który podlega obiektywizującemu rozumieniu. Jednak dyrektywa Kartezjańska nie daje prawa Inności, gdyż narzuca jurysdykcję podmiotu w konstruowaniu własnych przestawień tego, co pozasystemowe, osobne; przedstawień rozumianych jako zastąpienie inności narzuconą z góry tożsamością. W oczywisty sposób nasuwa się pytanie o drugi nurt interpretacji Innego – nurt etyczny: jak przedstawić to, co zostało usunięte w dominujących systemów reprezentacji? Etyczny cel badania Inności określa się jako „doświadczenie niemożliwego, ponieważ etyczne (zatem odpowiedzialne) świata uciśnionego możliwe jest tylko wtedy, gdy towarzyszyć mu będzie świadomość nieadekwatności samego przedstawienia”[3]. Jak twierdzi Gayatri Chakravorty Spivak, czyni to każdego, zaangażowanego w ten problem, „współwinnym w nieustannym kształtowaniu Innego jako cienia naszego Ja”[4].

Kategoria Inności, współtworząc zasadniczą grupę pojęć dyskursu postkolonialnego i badań kulturowych rozbija dominację determinowanej społecznie matrycy znaczeń tzw. wspólnego świata, który – zdaniem Pierre’a Bourdieu – „polega w podwójnym tego słowa znaczeniu na wykluczeniach”[5]. Po pierwsze dlatego, że „jego uspójniająca zasada może się ukonstytuować jedynie wobec tego, co pozostaje na zewnątrz; po drugie, ponieważ to pozbawieniu mowy wykluczonych zawdzięcza on swą wspólność”[6]. Owemu wykluczeniu towarzyszy dominacja, polegająca na projekcie narzuconych modeli tożsamości, stereotypizacji przedstawiania i standaryzacji aksjologicznej. Dyskurs diagnozujący nowy paradygmat naszej kultury sygnalizuje zatem przejaw „ukierunkowanej zmiany zamkniętej w triadzie: Inny – Dialog – Doświadczenie (spotkanie), której ustępuje triada: Rozum –

[1] I. Iwasiów, *Literatura jako wiedza o Innych – rekonesans*, [w:] W. Bolecki, E. Dąbrowska (red.), *Literatura i wiedza*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2006, s. 347.

[2] A. Legeżyńska, *Topika obcości*, „Polonistyka” 2006, nr 6, s. 5.

[3] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2006, s. 558.

[4] Tamże.

[5] M. Jacyno, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 49.

[6] Tamże. Zob. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, Scholar, Warszawa 2005.

Nauka – Logika”[7]. Zmiana dotyczy właśnie prezentacji historii symptomatycznych, prywatnych mikroświatów, swoistej antropologizacji i tekstualizacji refleksji nad historią. Ewa Domańska tłumaczy ten stan „zwątpieniem w pewniki faktów i przeniesieniem punktu ciężkości na ich przedstawienia”[8]. To, co z punktu widzenia dominujących dyskursów marginalne, coraz powszechniej zaczyna być traktowane w kategoriach dominanty kulturotwórczych znaczeń antropologicznych. Efektem takich praktyk poznawczych jest projekt heterologii, która jako nauka o odmienności i różnicy formułuje przesłanki i wskazówki, jak akceptować wielogłosowość i heterogeniczność kultury globalnej.

Próbą dialogu z paradoksami, w które wikła się współcześnie dyskurs postkolonialny, jest pisarstwo Ryszarda Kapuścińskiego[9], które, użyczając głosu „wykluczonym”, uruchamia mechanizmy krytycyzmu wobec istniejącego systemu idei i wyobrażeń o świecie, zmieniające punkt ciężkości, mobilizujące do szukania nowych rozwiązań. Reportażysta, patrzący z antropologicznej perspektywy, zdaje się pamiętać, iż „Inny/Obcy zawsze obnaża niespójność świata, w którym znalazł się jako Obcy, i to nie tylko aksjologiczną czy epistemologiczną, lecz nawet ontologiczną, wskazując, iż nie sprawdzają się w owym świecie kategorie ze sfery centralnych ludzkich doświadczeń”[10]. W jednym z wywiadów, w którym Kapuściński konsekwentnie unika ścisłego zaklasyfikowania swej prozy w ramach określonej matrycy gatunkowej, czytamy: „moja literatura pisana jest właściwie w formule antropologicznej”[11], co „sytuuje ją w kontekście pewnych praktyk okołotekstowych, skoncentrowanych wokół kontaktu z Innym”[12] i wpisuje w spektrum „gatunków zmąconych”[13], odsłaniając tym samym portret filozofa kultury, antropologa, historyka idei.

Zdaniem autora *Hebanu* mieszkańcem współczesnej, kakofonicznej kultury różnic „Bóg uczynił ambiwalentną istotę łączącą w sobie Ja i nie-Ja, siebie i Innego, swojego i obcego”[14]. Co więcej, niezbywalna racja kryje się w przeświadczeniu, iż ów Inny, jako „główny aktor globalnej sceny wielokulturowego świata różnic, staje się wyzwaniem i obowiązkiem, nie tylko poznawczym, ale przede wszystkim etycznym” [TI, 40]. Kim

[7] H. Gosk, *Historia „marginesowa, nieważna i niepoważna” w polskiej prozie XXI wieku*, [w:] H. Gosk, A. Zieniewicz (red.), *Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2006, s. 191.

[8] E. Domańska, *Mikrohistorie*. *Spotkania w międzyświatach*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999, s. 34–35.

[9] Przedstawione analizy są częścią rozbudowanego szkicu poświęconego dyskursom aksjologicznym w pisarstwie Ryszarda Kapuścińskiego (zob. D. Utracka, *Rozważania nad „etyką Innego” w świetle reporterskich refleksji Ryszarda Kapuścińskiego*, [w:] L. Rożek (red.), *Kategorie etyczne w czasach upadku duchowości*, Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa 2011, s. 501–528).

[10] H. Gosk, *O czym opowiada Inny/Obcy?*, „Polonistyka” 2006, nr 6, s. 11.

[11] *Korzenie w polskiej biedzie. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawia Barbara Hołub*, „Przekrój” 1992, nr 39. Cyt. za R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, „Znak”, Kraków 2003, s. 25.

[12] K. Misztal, *Podmiot wobec odmienności. Bronisław Malinowski*, *Ryszard Kapuściński: między retoryką a praktyką (?)*, [w:] H. Gosk, A. Zieniewicz (red. nauk.), K. Krowiranda, Ż. Nalewajk (współpr.), *Podmiot i tekst w literaturze XX wieku. Warsztaty interpretacyjne*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2006, s. 31–43.

[13] C. Geertz, *O gatunkach zmąconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, [w:] R. Nycz (wybór i oprac.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 214–235.

[14] R. Kapuściński, *Ten Inny*, „Znak”, Kraków 2004, s. 48–49. Wszystkie cytaty pochodzące z tej książki będę oznaczać skrótem: (TI), dodając każdorazowo numer strony.

jest zatem Inny Kapuścińskiego? We fragmencie z wykładów wiedeńskich twórca *Imperium* stwierdza:

> Określenia: Inny, Inni […] używam głównie, żeby odróżnić Europejczyków, ludzi Zachodu, białych, od tych, których nazywam Innymi – to znaczy nie-Europejczyków, niebiałych, świadom, że dla tych ostatnich ci pierwsi są również Innymi [TI, 9].

Choć retoryka pism autora *Imperium* zdaniem wielu wyczerpuje się na poziomie aksjologicznego przesłania, nawiązując do tradycji „łagodnej perswazji" św. Augustyna i postawy identyfikacji[15], a wizerunek Innego, do którego autor – określający się „tłumaczem kultury"[16] – chce nas wciąż przekonywać wydaje się swoiście uproszczony, to nie można odmówić im prawa do wciąż aktualizujących się racji. Antropologiczno-kulturowe studia autora *Cesarza* nabierają dziś dodatkowych znaczeń, ożywiają świadomość aksjologiczną związaną z szeroko rozumianą „kulturą Innych", ale i kulturą globalnego wypełnienia, płynnych, hybrydalnych tożsamości, kulturą ironicznego, fraktalnego zatomizowania historii i wartości.

Kilkadziesiąt lat spędzonych na podróżach po Afryce, Ameryce Łacińskiej, świecie muzułmańskim i Azji dało okazję do rozlicznych spotkań z ludźmi różnych ras, języków, narodowości. Towarzyszył temu – jak stwierdza reportażysta – nie tyle problem granic, frontów, trudów i zagrożeń, ile niepewność o rodzaj, jakość i przebieg spotkań z Innymi, gdyż najważniejsza zawsze była „nie geografia, ale ludzie, ich tożsamość, ich cechy charakterystyczne, sytuacje, w jakich się znajdują"[17]. Na taką postawę epistemologiczną wskazują współcześni antropolodzy. Wojciech Burszta formułuje – bliską Kapuścińskiemu – rację, iż „chodzi o rzeczywistość przedstawioną jako świat kulturowych odmienności, dziwności, piękna i brzydoty, a także zaskakujących podobieństw"[18]. Pytania autora *Wojny futbolowej* o naturę Innego zdawały się także bliskie antropologicznym teoriom Clifforda Geertza, utrzymującego, że „uniwersum symboliczne organizujące wyobraźnię każdej grupy społecznej jest pochodną tego, jak jej przedstawiciele wyobrażają sobie swój świat i jak organizują swój świat znaczeń"[19]. Mówiąc o pobytach w wioskach indiańskich w Boliwii, wśród koczowników na Saharze, w tłumach opłakujących na ulicach Teheranu zgon Chomeiniego, Kapuściński starał się wyłonić główne elementy znamionujące relacje z Obcością, dostrzegając w nich źródło rzeczywistych przeszkód prawdziwego dialogu. Mechanizm identyfikowania i wartościowania według koloru skóry, nacjonalizm i religia – oto główne kwalifikatory różnicy. Autor *Hebanu* podkreśla szkodliwość i absurdalność bezrefleksyjnego ulegania stereotypom różnicowania. Analizując wielokrotnie problem rasizmu, ideologii apartheidu czy dyktatury kolonialnego europocentryzmu, sugerował wartościowanie, eksponujące poczucie winy i wstydu wobec Innego:

---

[15] K. Misztal, *Podmiot*..., dz. cyt., s. 41–43.

[16] Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 85.

[17] *Od historii do antropologii spotkania. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawia Gabriela Łęcka*, „Opcje" 1999, nr 2, s. 37.

[18] W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 184.

[19] C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 157.

> Ci bosonodzy, głodni i niepiśmienni chłopcy mieli nade mną przewagę etyczną, tę, którą daje historia swoim ofiarom. Oni Czarni, nigdy nikogo nie podbijali, nie okupowali, nie trzymali w niewoli. Mogli patrzeć na mnie z poczuciem wyższości. Byli z rasy czarnej, ale czystej[20].

Nacjonalizm, podobnie jak rasizm – zdaniem reportażysty – okazał się u schyłku XX wieku najsilniejszym ze wszystkich „-izmów" znanych współczesnemu człowiekowi, pełniąc rolę prostackiego narzędzia identyfikacji i klasyfikacji Innego. Religijność zaś, widziana zarówno na poziomie transcendencji, jak i instytucji jako siły społecznej i politycznej w świecie Innego ma zdaniem podróżnika charakter wsteczny, konserwatywny, fundamentalistyczny. Kapuściński w portrecie „swojego Innego" dostrzega jeszcze jeden znamienny aspekt – emocjonalność, z powodu której

> […] dochodzi do konfliktów, do wojen, do rzezi. […] To dlatego świat […] jest beczką prochu toczącą się niebezpiecznie w kierunku ognia. […] Nasi trzecioświatowi Inni zdobywają w historii najnowszej, w historii dziejącej się obecnie coraz bardziej znaczącą podmiotowość [TI, 45–46].

W polityczno-cywilizacyjnej diagnozie współczesnego świata Kapuściński akcentuje wyraźnie brak przygotowania Europy do tego stanu rzeczy, brak świadomości i aksjologiczno-mentalnej podbudowy do przyjęcia Inności jako naturalnej i konstytutywnej jakości, ustalającej ład istnienia ludzkości. To sprawia – pisze Kapuściński –

> […] że traktujemy Innego przede wszystkim jako obcego, jako przedstawiciela odrębnego gatunku, a co najbardziej istotne – traktujemy go jako zagrożenie. […] Inny jest nadal traktowany jako obiekt badań, natomiast nie stał się jeszcze naszym partnerem, współodpowiedzialnym za los ziemi, na której żyjemy [TI, 49].

Kapuściński w ten sposób deklaruje swój sprzeciw wobec tego, co Edward Said nazywa „monocentryzmem, koncepcją, która […] funkcjonuje w połączeniu z etnocentryzmem, zezwalającym, by kultura chowała się za szczególną władzą pewnych wartości nad innymi wartościami"[21]. Aleksandra Chomiuk podkreśla, iż jedną z istotnych cech pisarstwa Kapuścińskiego jest „pogłębianie założenia o lokalnie zróżnicowanym charakterze poszczególnych ludzkich kultur, a więc i odrzucenie [czy zweryfikowanie] uniwersalnego paradygmatu ich opisu, wynikającego z przyjęcia nadrzędnej (centralnej) perspektywy obserwatora"[22]. Jej miejsce zastąpić ma rola „badacza Inności"[23], którego celem jest „pokazać Europejczykom, że nasza mentalność jest bardzo europocentryczna […], że Europa jest otoczona przez niezmierną i wciąż wzmacniającą się różnorodność kultur, społeczeństw, religii i cywilizacji"[24].

---

[20] R. Kapuściński, *Heban*, „Czytelnik", Warszawa 1998, s. 46–75. Korzystając dalej z tego wydania, wszystkie cytaty opatruję skrótem [H], dodając numer strony.

[21] E.W. Said, *Świat, tekst, krytyk*, [w:] A. Preis-Smith (red.), *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2004, s. 190.

[22] A. Chomiuk, *„Prowincja" jako „świat". O prymacie „wiedzy lokalnej" w twórczości Ryszarda Kapuścińskiego*, [w:] M. Ryszkiewicz (red.), *Prowincja. Świat – Europa – Polska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007, s. 309.

[23] R. Kapuściński, *Lapidaria*, „Czytelnik", Warszawa 2007, s. 210.

[24] R. Kapuściński, *Autoportret*..., dz. cyt., s. 13.

Większość tekstów autora *Cesarza* eksponuje podmiotowy i dialogiczny charakter tropienia kodów Inności, ale pisarz zauważa także znaczącą dwoistość, jaka odsłania się w doświadczeniu spotkania. Jest nią uniwersalna, istniejąca w każdym z nas

> relacja między człowiekiem – jednostką a człowiekiem – nosicielem kultury i rasy, [która to relacja] nie jest w nim samym nieruchoma, statyczna, dana raz na zawsze, ale przeciwnie – cechuje ją dynamika, ruchliwość, zmienność [TI, 10].

Dlatego każde spotkanie z Innym jest próbą intuicji i empatii, jest niewiadomym i naznaczonym regułą zdziwienia i odkrycia dotknięciem tajemnicy. Ten twórczy aspekt kontaktu z Innym wymusza rewizję ustalonych porządków mentalnych, nawyków postrzegania i rozumienia, a także stereotypów lokujących w sobie ważne treści kulturowe. Rozważania i obserwacje autora *Wojny futbolowej* dowodzą nader często, iż w Innym/Obcym odbija się autoportret „ja" projektującego ów wizerunek. „To ekran, na który rzutuje się negacje najbardziej cenionych cech własnych"[25]. Tu dostrzegamy zjawisko swoistej aksjologii tożsamości kulturowej nadbudowanej za sprawą kontaktu z Innym. Albowiem tylko w dialogu z Innym, znoszącym znamiona konfrontacji i relacyjności, można sobie uświadomić ograniczenia i skostnienia własnej mentalności, własnej siatki pojęć nakładanych na świat. Odmienność w postrzeganiu świata przez Innych jawi się w reportażach jako tło, źródło i zwierciadlana natura naszej tożsamości, kształtowanie „naszego" świata przez „Ich" świat. Zgodnie z teorią interpretacji Innego, formułowaną przez Gillesa Deleuze'a

> Inni wprowadzają znamię [*sign*] niewidzialnego w to, co ja [my] widzę, jako coś, co jest dostrzegalne dla Innego, który jest strukturą pola percepcji, przejawem możliwego świata. Eksplikuję Innego tak jak rozwijam i realizuję odpowiadający mu możliwy świat[26].

To „zwielokrotnienie punktów widzenia"[27] i przekodowanie własnej percepcji, towarzyszące Kapuścińskiemu, pozwala dostrzec niezwykłe wartości opisywanego świata Innych: serdeczność, otwartość, poczucie wspólnoty rodzinnej i klanowej, kult pamięci przodków, pamięć historii. Jakości te jednak opierają się na odmiennym od europejskiego i zrelatywizowanym kulturowo sposobie widzenia kategorii uniwersalnych, takich jak: czas i przestrzeń, skutek i przyczyna, transcendencja, wspólnota i grzech czy choćby idea zła:

> […] większości społeczeństw afrykańskich, nie zna pojęcia grzechu […]. Postępek nabiera cech złego uczynku wtedy, kiedy, po pierwsze – w ogóle zostanie wykryty, a po drugie – kiedy społeczność albo inna osoba uznają go za zły. Przy czym kryterium nie jest tu aksjologiczne, ale konkretne: złe jest to, co wyrządza innym szkodę. Nie istnieją złe intencje, ponieważ zło nie jest złem, dopóki się nie zmaterializuje, nie przybierze formy czynnej. […] Tradycja chrześcijańska uwewnętrznia winę […]. Inaczej w społeczeństwach, w których jednostka nie istnieje sama dla siebie, ale tylko jako element

[25] Cyt. za H. Gosk, *O czym opowiada*…, dz. cyt., s. 11. Zob. Z. Benedyktowicz, *Portrety Obcego. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 39.

[26] Cyt. za W. Kalaga, *Obowiązek Innego. Trzeci*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2004, s. 50.

[27] Zob. M. Czermińska, *„Punkt widzenia" jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej*, „Teksty Drugie" 2003, nr 2/3, s. 11–27.

> zbiorowości. Zbiorowość zdejmuje z nas prywatną odpowiedzialność, nie ma więc winy indywidualnej, a tym samym i poczucia grzechu [H, 308–309].

W analizie różnic i interpretowaniu praw etyki Kapuściński dalej zwraca uwagę na fakt, że w kulturze afrykańskiej nie istnieje zjawisko odczuwania grzechu jako procesu dokonującego się w czasie, a za tym walki sumienia, reguły oczyszczenia czy pokuty. Zło (grzech) jako racja wykryta, ujawniona zostaje bowiem natychmiast ukarane i tym samym unicestwione, bowiem – jak czytamy dalej – „wina i kara idą tu w parze, nie zostawiając między sobą wolnego pola, żadnej przestrzeni. W tradycji afrykańskiej nie ma miejsca na rozterki i dramat Raskolnikowa" [H, 309].

Podobną odmienność widzenia ilustruje aksjotyka przestrzeni i czasu, który dla Europejczyka istnieje obiektywnie i ma właściwości mierzalne, dla mieszkańców Afryki stanowiąc kategorię otwartą, elastyczną, subiektywną, wyraża się poprzez wydarzenia, zależy od człowieka, zaś przestrzeń nie zna ram, podziałów i zróżnicowań. Odmienność systemu wyobrażeń i potrzeb widoczna jest także w swoistym minimalizmie Afrykanów, o którym Kapuściński pisze następująco:

> wolą nic nie robić […] mniej ważna jest praca niż modlitwa. […] rodzina jest najważniejsza i stanowi źródło ich zadowolenia. […] Nie mają zbyt silnej potrzeby posiadania więcej, zadowalają się minimum dobytku. […] Odnosi się wrażenie, że są szczęśliwi. Przeżywają inne spełnienia[28].

Osią owych spełnień jest religia i metafizyka, świat obrzędu i ducha: „coś związanego z religią wywołuje tu natychmiast reakcję szacunku, powagi, respektu i trochę lęku" [H, 276]. Wiara w metafizyczny sens ludzkiego życia jako wartość uniwersalna znosi w dialogu z Innym różnice między cywilizacjami, rasami i pozycjami społecznymi, a nawet wiekiem; niszczy też stereotypowe wyobrażenia o rzeczywistości pozaeuropejskiej, której niejednoznaczny obraz eksponuje przekonanie narratora o „nieprzezroczystości" świata[29].

Etnokulturowe obrazy Inności w pismach Kapuścińskiego na wzór Geertzowskich „opisów zagęszczonych" nie reprezentują, lecz interpretują. Rozumienie jawi się jako przejście od powierzchniowych zjawisk politycznych ku niższym poziomom znaczeń egzystencjalnych, gdzie kulturowa odmienność może złożyć się na ludzkie podobieństwo. Bowiem dotknąć „lokalności" człowieka to dotrzeć do nieuchwytnej ludzkiej uniwersalności[30]. Kapuściński, burząc stereotypy, jest w swych rozważaniach orędownikiem racji: „poznać, zrozumieć, przyjąć Inność", zwłaszcza tę ukrytą w sferze bogatej kultury symbolicznej, w tajemnicy nieokreślonego i nienazwanego. W języku Drugiego bowiem jest ofiarowany świat i – jak uczy Lévinas:

---

[28] R. Kapuściński, *Lapidaria*, dz. cyt., s. 230. Wszystkie cytaty z tej książki dalej oznaczam skrótem [L], dodając numer strony.

[29] Nieuchwytność obrazu kultury Innych wzmocniona jest eksponowaniem zmysłowego kontaktu z rzeczywistością, zgodnie z regułą „poetyki epifanii". (Zob. R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2001, s. 96–103).

[30] A. Chomiuk, *„Prowincja"...*, dz. cyt., s. 318–319.

> […] ów Drugi/Inny to przyszłość. Relacja z przyszłością to relacja z Innym, a więc relacja nieunikniona. Ludzka podmiotowość bezustannie pozostaje w dialogu z Innym, który staje się warunkiem jej istnienia, ogranicza samowolę, kwestionuje egoizm, pokazuje niedoskonałość Ja, wzywa do podjęcia odpowiedzialności za współbycie[31].

Tym, co w myśli autora *Inaczej niż być* jest – zdaniem Kapuścińskiego – szczególnie ważne dla współczesnej kultury Innego, jest fakt, że „etyczność nie wynika ze sposobu naszego istnienia, a z „nawiedzenia": odpowiedzialności za Drugiego, która w swoim geście etycznym jest nieusuwalna"[32]. W myśl fenomenologii Lévinasowskiej Inny każe zapomnieć o samowoli wolności. Przyjąć Drugiego to oddać część wolności własnej. W akcie spotkania z twarzą Innego, która wzywa do obowiązków i sądzi, to co dotychczas było przedmiotem użycia, staje się materią daru. Bycie-dla-drugiego jest bowiem sposobem bycia przeciw śmierci, tworzy rzeczywistość międzyludzką przewyższającą przemoc zła. Prawdziwa jedność, „bliskość bliskości" nie jest rozumiana jako razem syntezy, ale razem twarzą w twarz. Manifestacja twarzy jest jej mową, transcendencją, wymykającą się obiektywizującemu językowi[33]. Nie bez znaczenia jest zatem częsta obecność tej metafory w tekstach autora *Lapidariów*:

> Jest coś w tych twarzach niedookreślonego, niedopisanego, niedopowiedzianego. […] Na ogół najlepiej pamiętam postacie i twarze ludzi niż to, co do mnie mówili. Te twarze tkwią w mojej pamięci milczące, nieme. Przeszłość milczy. To my użyczamy jej głosu. [L, 62]

Widać wyraźnie, że refleksji Kapuścińskiego nad Innym patronują Herodot, Malinowski, a zwłaszcza reprezentanci filozofii dialogu: Emmanuel Lévinas i ksiądz Józef Tischner, co buduje trzy podstawowe plany analizy zjawiska: historyczny, antropologiczny i filozoficzny. Tę ostatnią linię rozważań wzmacniają odwołania do koncepcji Martina Bubera, Franza Rosenzweiga i Gabriela Marcela. Uważna analiza tekstów Kapuścińskiego pozwala zauważyć wiele zbieżności między ukazaną w nich filozofią spotkania a koncepcją ludzkiego losu przedstawioną przez Józefa Tischnera w *Filozofii dramatu*. Zarówno dla jednego, jak i drugiego spotkanie inicjuje budowanie więzi człowieka z człowiekiem. Wedle myśli Józefa Tischnera „doświadczamy innego, spotykając go. Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. […] Spotkanie jest wydarzeniem"[34], polega bowiem na obecności dla Drugiego i wobec Drugiego – na skupieniu na nim uwagi, gotowości do słuchania i odpowiadania. Doświadczenie Innego – jak uczą „dialogicy" – wymaga zaangażowania, wyjścia poza siebie. Dla autora *Imperium* Drugi na szlaku wędrówki jest zawsze ośrodkiem najwyższej uwagi. Można powiedzieć, że poznanie świata dokonuje się zawsze przez filtr świadomości Innego, który uczy nowej optyki, wiązania pozornie odległych faktów. Spotkany człowiek jest „śladem" rzeczywistości i przewodnikiem po niej. Bez pomocy Innego

---

[31] M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emanuela Lévinasa*, Wydawnictwo Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990, s. 87–89. Cyt. za H. Gosk, *O czym opowiada…*, dz. cyt., s. 11.

[32] E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, Wydawnictwo Naukowe PAT w Krakowie, bez daty (data wyd. oryginału: 1982), s. 35.

[33] M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1993, s. 90–96.

[34] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1998, s. 27.

niemożliwe byłoby nie tylko wiarygodne przedstawienie pozaeuropejskiego świata, ale także zwyczajne dotarcie do wyznaczonego celu podróży.

W optyce Kapuścińskiego jeszcze jedną drogą do empatycznego otwarcia jest, wynikające z biografii i pogranicznego pochodzenia, szczególne uwrażliwienie na los ludzi zwykłych, ubogich. Wspólnota doświadczeń pozwala nie tylko nawiązać dialog, ale ustanawia także wspólną płaszczyznę aksjologiczną. To właśnie jest sfera przeżywanych idei i wartości, która wedle słów Tischnera wiąże, odsłaniając i zobowiązując zarazem. U Kapuścińskiego tą spajającą więzią jest bezwarunkowe poszanowanie godności każdego człowieka. Reporter przyznaje się do emocjonalnej więzi z Innymi, reprezentującymi najuboższe regiony współczesnego świata; w ten sposób – wedle terminologii Tischnera – dochodzi do dania świadectwa. Zatem kultura spotkania to alternatywa dla kultury konfrontacji – a jej „ideałem byłby stosunek partnerski oparty na wymianie wartości, na dążeniu do stworzenia rozumiejącej i wzajemnie szanującej się wspólnoty”[35].

Na kartach większości książek Ryszarda Kapuścińskiego, by wspomnieć *Podróże z Herodotem*, *Heban*, *Cesarza*, *Wojnę futbolową* czy inspirujący cykl *Lapidaria*, znajdujemy rozproszone ślady dyskursu antropologiczno-kulturowego, filozoficznego, socjologicznego czy historiograficznego, pokazującego dzieje myślenia o Innym i kreślącego prawdę o jego wartościotwórczej sile w historii idei. Reportażysta rysuje w ten sposób historię kontaktów z Innymi, którym od wieków towarzyszyło doświadczenie drogi, fenomen podróży, a z nią spotkania, również w jego wymiarze etycznym[36], gdyż człowiek w drodze to doświadczenie narzucające odpowiedzialność:

> Podróżując, odczuwamy, […] że spoczywa na nas obowiązek, że jesteśmy za coś odpowiedzialni. Jesteśmy mianowicie odpowiedzialni za drogę. […] Droga jest tak ważna, ponieważ każdy na niej krok zbliża nas do spotkania z Innym. Bo po to właśnie jesteśmy w drodze. [TI, 12]

Rozpatrując Innego jako etyczny problem kultury europejskiej, wskazuje Kapuściński wielokrotnie na cywilizacyjne i etyczne konsekwencje kolonializmu, stawiając przed naszym kontynentem zadania odrzucenia ograniczającej i pełnej „pseudoetyki” reguły wykluczeń, jaka znamionuje widzenie europocentryczne. Odsłania to istotę projektu polityczno-cywilizacyjnego autora *Cesarza* dla przeżywającej kryzys tożsamości współczesnej Europy. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że – jak zauważa Leszek Kołakowski:

> najcenniejszą, niepowtarzalną wartością kultury europejskiej jest jej zdolność do kwestionowania samej siebie i spoglądania na siebie oczami innych, co dzieli postawy Europejczyków między przekonaniem o własnej wyższości cywilizacyjnej a świadomością szkód, jakie ta cywilizacja wyrządziła innym kulturom[37].

[35] R. Kapuściński, *Lapidarium IV*, „Czytelnik”, Warszawa 2002, s. 122.

[36] Na związek sfery aksjologii ze schematem drogi (podróży) i z gatunkiem reportażu zwraca uwagę G. Grochowski, *Tekstowe hybrydy. Literackość i jej pogranicza*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, s. 112–115.

[37] L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 10.

Każe to zatem oddzielić wartości, które ukształtowały kulturę europejską, od tych, które ukonstytuowały się w wyniku konfrontacji z innymi kulturami[38]. Europejskość jest zatem implikacją pewnego zespołu wartości, które mają charakter otwarty, dynamiczny, podlegający kulturowemu uwarunkowaniu. Kapuściński pokazuje jak bardzo pojęcie europejskości jest nacechowane aksjologicznie, odsłaniając trzy modele Europejczyka: zdobywcę, odkrywcę i ofiarę[39]. Credo pisarskie wyrażone przez Kapuścińskiego w *Autoportrecie reportera* potwierdza, że najbliższa źródłom duchowym kultury europejskiej jest postawa odkrywcy, wyrażająca się w nacechowanym aksjologicznie podziwie dla Innego i jego kultury. Fascynacja Innością przejawia się w postawie zdziwienia. To nacechowanie podkreśla Gabriel Marcel, gdy pisze:

> Nie zapominajmy nigdy, że podziw to już w jakimś stopniu tworzenie, ponieważ oznacza on aktywny odbiór. A doświadczenie pokazuje nam w nieodparty sposób, że niezdolne do podziwu istoty są w gruncie rzeczy zawsze wyjałowione, być może dlatego, że są to istoty wycieńczone, u których źródła życia wyschły albo przynajmniej uległy zatkaniu[40].

Głosząc ostateczny kres europocentrycznej perspektywy w relacji z Innym, Kapuściński mówi o zmieniającym się obliczu Innego dzisiaj i jego nowym statusie w społeczno-kulturowym obrazie współczesności. Nową epokę nazywa pisarz „czasem przechodzenia od społeczeństwa masowego do planetarnego", wyłaniającego typ tożsamości hybrydycznych, społeczności wieloetnicznych i wielokulturowych. Nomadyczne struktury polimorfizmu kulturowego sprawiają, że „wszystko zaczyna przybierać strukturę sieci – zmienną i dynamiczną, pozbawioną stałych punktów odniesienia" [TI, 34–35]. Ten rodzaj diagnoz kreśli obraz świata naznaczonego dziś ładem totalnego wypełnienia. Znamienna dla ery ponowoczesnej metaforyka „płynności", „wypełniania" i „ciasności"[41] przywołuje echa Viriliowskiej dromologii, w myśl której figura czasoprzestrzeni zostaje wyparta przez nowy wymiar zwany „szybkościoprzestrzenią"[42]. Konwulsyjna w swym pędzie życiopodróż oraz towarzysząca jej zmiana efektu realności sprawiają, że zanika kategoria „bycia u siebie" (*chez soi*) i doświadczania stanu bezpiecznej izolacji[43]. Dla socjologii i antropologii, definiującej zjawiska globalizacji, „jej najbardziej charakterystycznymi i przeciwstawnymi procesami są: homogenizacja i różnicowanie"[44]. Na ich styku bowiem

---

[38] „Konfrontacja z innym jest przede wszystkim rozpoznaniem siebie, zobiektywizowaniem w kategoriach teoretycznych tego, co w przeciwnym razie pozostałoby czymś przedteoretycznym, przedświadomym i niewyartykułowanym" (Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, dz. cyt., s. 80).

[39] Por. K. Koc, *Poszukiwanie prawdy o Europejczyku*, „Polonistyka" 2005, nr 5, s. 57–61 oraz tegoż, *Europejska myśl w obcym świecie*, „Polonistyka" 2003, nr 4, s. 359–365.

[40] G. Marcel, *Tajemnica bytu*, „Znak", Kraków 1995, s. 156.

[41] Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

[42] Zob. K. Wilkoszewska, *Paula Virilio filozofia prędkości i estetyka znikania*, „Kultura Współczesna" 1993, nr 1.

[43] Z. Bauman, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2004, s. 24.

[44] Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa 2000; A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2005; W. Muszyński, *Kultura czasu wolnego w epoce globalizacji*, [w:] W. Muszyński (red.), *„Cudne manowce"? Kultura czasu wolnego we współczesnym społeczeństwie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 7–13.

rodzi się zjawisko poszukiwania nowej syntezy form kulturowych. W duchu antropologii ponowoczesnej istniejące modele „centrum-peryferie" stają się nieadekwatne w obliczu nowego, złożonego, nakładającego się, rozłącznego porządku. To, co znajduje swoją artykulację kulturową w przestrzeniach między lokalnym i narodowym, narodowym i globalnym, lokalnym i globalnym, socjologowie, za Ronaldem Robertsonem, nazywają glokalizacją, rozumianą jako „teleskopowe" mieszanie się tego, co globalne, z tym, co lokalne, globalną perspektywę zaadaptowaną do lokalnych warunków lub lokalizację tego, co globalne[45]. Z pojęciem tym integralnie wiąże się zjawisko hybrydyzacji[46], heterogenizacji, „wtórnej lokalizacji" oraz „kreolizacji" kulturowych dyskursów tożsamości jako powszechnych motywów zwrotu postkolonialnego. Rozproszenie i dywersyjny obraz mechanizmów współczesności sprzyja wytwarzaniu nowych tożsamości hybrydowych, których powstawanie uwikłane jest jednak w dialektykę kulturowych hegemonii:

> […] relacje władzy i hegemonii są wpisane w hybrydowość i w jej obrębie reprodukowane, ponieważ – jeśli przyjrzymy się wystarczająco dokładnie – w kulturze, miejscu i pochodzeniu odnajdziemy ślady asymetrii. Hybrydowość rodzi zatem pytania o reguły i warunki mieszania się i melanżu. Jednocześnie ważne jest, by zwrócić uwagę nie tylko na reprodukcję, ale również na „przetwarzanie" hegemonii w procesie hybrydyzacji[47].

Nowe formy tożsamości powstają w wyniku wielopłaszczyznowej synkretyczności. Istotne jest jednak zróżnicowanie typów hybrydowości ze wskazaniem na jej wymiar strukturalny, odnoszący się do różnorakich społecznych i instytucjonalnych obszarów i terenów granicznych. Istotą tego ostatniego są reakcje kulturowe, które rozciągają się od asymilacji, poprzez rożne formy separacji, do powstawania hybryd destabilizujących i zacierających granice, co wiązać należy z powstawaniem tzw. wspólnot wyobrażonych[48]. Problemy, które rodzi pojęcie hybrydowości, wynikają z wpisanego weń założenia o spotkaniu zupełnie odmiennych i homogenicznych sfer kulturowych, które nierzadko same w sobie są hybrydami. Sam proces hybrydyzacji zdaje się przybierać postać narzędzia służącego uchwyceniu zmiany kulturowej za pomocą strategicznego „cięcia" czy też tymczasowej stabilizacji kategorii kulturowych. Istotnym problemem procesu różnicowania jest fakt, że hybrydy są tworem nie tylko zmieniających się identyfikacji, ale także konstruowania tożsamości na drodze czerpania ze stale zwiększających się zasobów globalnych. Dlatego tożsamości[49] nigdy nie są czyste ani ustalone, lecz kształtują się

---

[45] E. Rewers, *Transkulturowość czy glokalność? Dwa dyskursy o kondycji post-nowoczesnej*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2004, s. 128–129.

[46] *Hybridity* to zjawisko połączenia ze sobą różnych elementów kulturowych w celu stworzenia nowych znaczeń i tożsamości. Powstałe w wyniku procesu fuzji bądź kreolizacji hybrydy destabilizują i zacierają ustalone granice kulturowe.

[47] Ch. Barker, *Badania kulturowe. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 198–199.

[48] Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Znak, Kraków 1997.

[49] Tożsamość (*identity*) stanowi raczej proces stawania się niż byt ustalony i dotyczy łączenia bądź „zszywania" ze sobą dyskursywnego „zewnętrza" z „wewnętrznymi" procesami podmiotowości, odnosząc się również do punktów tymczasowego zaczepienia tworzonych w obrębie praktyk dyskursywnych.

na przecięciu linii wieku, klasy, płci kulturowej i szeroko rozumianej etniczności, rasy i narodu, tworząc swoiste „sploty tożsamościowe" różnych porządków tego, co określić można jako *cultural identity*, *national identity*, *social identity* czy wreszcie *self-identity*.

Antropologiczną perspektywę „nowej lokalności" szeroko omawia Wojciech Burszta, zauważając, iż to, że coraz mniej mamy dziś kultur autentycznych, o zakreślonych granicach i szczycących się własną odrębnością, wcale nie musi znaczyć, że wszystkie one uległy nieuchronnej homogenizacji kulturowej. Silnym głosem przemawiają bowiem „próby opisu zjawiska kreolizacji, względnie indygenizacji kultury, z ich glokalnymi odmianami w postaci karaibizacji czy latynizacji, które określane bywa mianem wynalezionej tradycji[50].

Znamienną w tej dyskusji rację odnajdujemy w poglądach Arjuna Appaduraia, wskazującego na kwestię „deterytorializacji kultur", „nowego diasporyzmu" i tzw. „etnokrajobrazów", czyli etnicznych prowincji, imigracyjnych terytoriów kulturowych, „narodów poza rodzinną ziemią", swoistych subświatów „tubylców antropologicznych"[51], których tożsamości nasycone są zmiennymi i zróżnicowanymi etnoobrazami obcych populacji. Zjawisko to wyrasta z nowych paradygmatów (e)migracyjności, które wyzwalają społeczno-kulturową praktykę łącznia obrazu *orbis interior* w warunkach *orbis exterior*.

Przez etnoobraz – pisze Appadurai – rozumiem stale zmieniającą się ludzką panoramę konstytuującą świat, w którym żyjemy. Składają się na nią turyści, imigranci, uchodźcy, azylanci, gastarbeiterzy i inne przemieszczające się grupy i jednostki stanowiące istotny rys tego świata i wywierające w nieznanym przedtem stopniu wpływ na politykę międzynarodową[52].

Przeszczepienia cywilizacyjne i kulturowe, translokacje tworzące swoisty kolaż wartości, znaczeń, tradycji, obyczajów i instytucji to zjawisko tyleż wzbogacające, co budzące gwałtowne obawy i reakcje przemocy etnicznej, wypływające – zdaniem Appaduraia – z „procesów rekompozycji tożsamościowych układów znaczeniowych"[53]. Dla autora *Nowoczesności bez granic* globalizacja nie jest kulturową homogenizacją, lecz wprowadzaniem różnic w homogeniczne struktury wspólnot, a deterytorializacja nie oznacza kulturowej homogenizacji świata, lecz proces uwalniania się treści kulturowych, które włączają się do strumienia treści dryfujących w globalnej cyberprzestrzeni. Znakami formowania tożsamości ponowoczesnej staje się diasporyzm, migracyjny przepływ populacji, „obecność na odległość" – teleobecność jako percepcja świata. Zaznaczyć należy jednak, że „deterytorializacja" nie implikuje bezpośrednio destrukcji lokalności i powszechnej uniformizacji, lecz raczej „odkotwiczenie" kulturowego doświadczenia z jego tradycyjnych, lokalnych portów. Dlatego dla Appaduraia kultura nie jest spójnym, zintegrowanym konstruktem, lecz zbiorem różnic stanowiących rozpowszechniony aspekt

[50] W.J. Burszta, *Globalizacja i nowa lokalność*, [w:] tegoż, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 158.

[51] Tamże, s. 160.

[52] A. Appadurai, *Nowoczesność…*, dz. cyt., s. 52–53.

[53] Tamże, s. 226–229.

ludzkiego dyskursu, wykorzystującego różnicę do wytwarzania rozmaitych koncepcji tożsamości grupowej, wokół których skupiają się poszczególne społeczności[54].

Autor znakomitej pracy *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu* akcentuje także związek między pobudzaną przez masowy przekaz pracą wyobraźni a tworzeniem się postnarodowej rzeczywistości politycznej świata, poddanego procesom rekulturyzacji. Jego zdaniem zmediatyzowany zasób obrazów i treści ułatwia dostęp do kreowania nowych tożsamości. Postnarodowość, funkcjonująca w oparciu o diaspory, nie przekreśla zasady tożsamości, mobilności i reprodukcji kulturowej, lecz wyznacza nowy ład świata oparty na mikrospołecznych przestrzeniach, tworzeniu się nowego typu wspólnot wyobrażonych, pozbawionych lokalnego zakorzenienia, tożsamości skonstruowanych, swoistych „wspólnot afektu". Zbudowane są one na projekcyjnym znaczeniu wyobraźni i kreacyjności jako polu działań dla improwizacji, przeciwstawiającej się regule *habitusu*[55]. Projekt transnarodowej antropologii skoncentrowany wokół „globalnej ekonomii kulturowej" wyraża się – zdaniem Appaduraia – w przepływie kulturowo-ekonomicznych pejzaży wytwarzających napięcie między kulturową homogenizacją oraz kulturową heterogenizacją, co odsłania fundamentalną rozłączność między ekonomią, kulturą a polityką, znaczenie tubylczości, synkretyzmu kulturowego i retoryk zerwania. Wyobrażenia oparte na obrazach, narracjach medialnych nie znoszą narodowych mitów i etnicznych uprzedzeń[56].

Omawiany tu system zjawisk opatrzony jest terminem globalnej implozji lub peryferyzacji centrum[57], odsyłającej do obserwowanego przez Marshalla Sahlinsa fenomenu tworzenia się systemu „kultury kultur"[58]. Pytania o tożsamość stawiane w kontekście teorii kultury i antropologii kulturowej pozostawiają te obszary nauk często w obliczu bezradności wobec świata, w którym – jak zauważa James Clifford:

> zbyt wiele głosów mówi jednocześnie, w którym synkretyzm i parodystyczna inwencja stają się regułą, a nie wyjątkiem, świata zurbanizowanej, wielonarodowej instytucjonalnej tymczasowości […], gdzie „korzenie" każdego są w pewnym stopniu podcięte. W takim świecie coraz trudniejszą rzeczą staje się połączenie ludzkiej tożsamości i znaczenia ze spójną kulturą i językiem[59].

Ten właśnie stan kultury sprzyja – zdaniem autora *Imperium* – narodzinom „Nowego Innego", którego oblicze określane jest przez wpływ dwóch przeciwstawnych nurtów, tworzących swoisty porządek współczesnego świata: nurtu globalizującego naszą rzeczywistość i drugiego zachowującego nasze odmienności, nasze różnice, naszą niepowtarzalność. Kapuściński w swych refleksjach eksponuje kwestię Innego w globalnej wiosce. Jej

---

[54] Z. Pucek, *Arjun Appadurai i antropologia bez granic*, [w:] A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2005, s. XVI–XVII.

[55] Tamże, s. XVIII–XXV.

[56] E. Rewers, *Transkulturowość*..., dz. cyt., s. 120–139.

[57] Zob. D. Utracka, *Po-boki literacko-kulturowe jako estetyczny kod ponowoczesności*, [w:] M. Ryszkiewicz (red.), *Prowincja. Świat – Europa – Polska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007, s. 445–457.

[58] W.J. Burszta, *Globalizacja*..., dz. cyt., s. 171–172.

[59] J. Clifford, *Samokreacja etnograficzna: Conrad i Malinowski*, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 240–241.

utopię określa globalną pomyłką, skazującą jednostkę i jej podmiotowość, jak i stosunki międzyludzkie na spłycenie i rozproszenie. Przywołuje to, często obecną w tekstach reportażysty, semiotykę granic[60], które postęp komunikacyjny przełamuje tylko pozornie, generując nowe formy alienacji i wykluczenia. Nawiązując do myślicieli, takich jak, José Ortega y Gasset, Erich Fromm, Theodor Adorno czy – pisząca o banalności zła – Hannah Arendt, wskazuje Kapuściński na zjawisko elektronicznej globalizacji jako rodzaj kolejnego totalitaryzmu, medialnego umasowienia rzeczywistości. W *Lapidariach* czytamy:

> Masa upraszcza, […] (człowiek w masie jest uproszczony). Etyka w erze elektroniki. Nowy wymiar kłamstwa […]. Fałszywy przekaz telewizyjny może oszukać miliony ludzi. Chodzi o stworzenie społeczeństwa bez pamięci. […] Brak pamięci daje kłamstwu wolne pole działania [L, 71–72].

Autor *Cesarza* dołącza w ten sposób do grona kontestatorów konsumpcjonizmu, podkreślając, iż żądza doświadczania życia pojmowanego w kategoriach przyjemności, kumulowane doznawanie luksusu nie są obliczone na żadną zdroworozsądkową rację (na przykład ekonomiczną), są zażywaniem szczęścia na kredyt, a „wzorce konsumpcji upowszechniają się łatwiej niż wzorce pracy”[61]. Co więcej, kultura użycia, nadmiaru, masowość myślenia, wpisana w hiperrealną nadprodukcję informacji i konsumpcji, stają się źródłem redukcjonizmu ciągłości, istnienia posthistorycznego, a także stanu myślenia postkrytycznego i postrefleksyjnego:

Elektronika otwiera nowy, jakościowo inny etap historii ludzkości. W tym sensie będzie ona odcinać nas, odrywać, oddzielać od przeszłości, czyniąc z przeszłości coraz bardziej znikający punkt […]. Dlatego ktoś, kto mniema, że myśli niezależnie, ponieważ jest krytyczny wobec treści podawanych mu przez środki masowego przekazu, jest w błędzie[62].

Takie widzenie zagrożonego projektu ram tożsamości, nie tylko europejskiej, dopuszcza do głosu słuszność kontrowersyjnego manifestu Francisa Fukuyamy o „końcu historii”, w ramach którego tradycyjne kategorie etyczne ustępują miejsca kalkulacji ekonomicznej, nieustannemu rozwiązywaniu problemów technicznych, zainteresowaniu środowiskiem i zaspokajaniu wyszukanych potrzeb konsumpcyjnych. Jak wieszczy Fukuyama, „w okresie posthistorycznym nie będzie ani sztuki, ani filozofii, a tylko stała opieka na muzeum ludzkiej historii”[63]. Te i inne mechanizmy życia w przestrzeni komunikacji społecznej, geopolitycznej i kulturowej, stające się udziałem zdemokratyzowanych, otwartych społeczeństw w istotny sposób nawiązują do tez Jeana Baudrillarda, wyłożonych przezeń w *Pakcie jasności*. Filozof mówi o dzisiejszym globalnym upadku człowieka w banalność oraz zaniku rozróżnienia na to, co wewnętrzne i zewnętrzne, przedstawione. Konstatuje też, iż „wraz z wkroczeniem na scenę informacji historia dobiegła końca, tak jak rzeczywistość, która ustąpiła miejsca wirtualności”. Można postawić hipotezę – powiada autor *Ameryki* – że „po stadium krytycznym, stadium heroicznym, następuje […] ironiczne

[60] Por. B. Nowacka, *Człowiek pogranicza*, „Znak” 2003, nr 11, s. 84–95.
[61] R. Kapuściński, *Lapidaria*, dz. cyt., s. 48.
[62] Tamże, s. 44–45.
[63] F. Fukuyama, *Koniec historii*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, s. 58.

stadium historii, ironiczne stadium wartości”[64]. Owe złowieszcze diagnozy zdają się jedynie potwierdzać słuszność tych racji dyskursu humanistycznego, które wskazują na fakt, iż we współczesnym świecie piętrzących się różnic i postępującej globalizacji właśnie „epifania Innego” jako twórcze spotkanie w ramach – jak można to określić za Lévinasem – „trudnej wolności” staje się etycznym wymogiem, a także rodzajem imperatywu globalnej sceny kulturowego świata, narażonego coraz silniej na powtarzalność fanatyzmów, totalitaryzmów oraz ekspansję wciąż nowych form fundamentalizmu.

Bibliografia

Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Znak, Kraków 1997.

Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2005.

Barker Ch., *Badania kulturowe. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

Baudrillard J., *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa 2000.

Bauman Z., *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2004.

Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

Benedyktowicz Z., *Portrety Obcego. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, Scholar, Warszawa 2005.

Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.

Burszta W.J., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.

Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2006.

Chomiuk A., *„Prowincja” jako „świat”. O prymacie „wiedzy lokalnej” w twórczości Ryszarda Kapuścińskiego*, [w:] M. Ryszkiewicz (red.), *Prowincja. Świat – Europa – Polska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007.

Clifford J., *Samokreacja etnograficzna: Conrad i Malinowski*, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

Czermińska M., *„Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2/3.

[64] J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 70.

Domańska E., *Mikrohistorie*. *Spotkania w międzyświatach*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999.

Fukuyama F., *Koniec historii*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009.

Geertz C., *O gatunkach zmąconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, [w:] R. Nycz (wybór i oprac.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

Gosk H., *Historia „marginesowa, nieważna i niepoważna" w polskiej prozie XXI wieku*, [w:] H. Gosk, A. Zieniewicz (red.), *Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2006.

Gosk H., *O czym opowiada Inny/Obcy?*, „Polonistyka" 2006, nr 6.

Grochowski G., *Tekstowe hybrydy. Literackość i jej pogranicza*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014.

Iwasiów I., *Literatura jako wiedza o Innych – rekonesans*, [w:] W. Bolecki, E. Dąbrowska (red.), *Literatura i wiedza*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2006.

Jacyno M., *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.

Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1993.

Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emanuela Lévinasa*, Wydawnictwo Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990.

Kalaga W., *Obowiązek Innego. Trzeci*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2004.

Kapuściński R., *Autoportret reportera*, „Znak", Kraków 2003.

Kapuściński R., *Heban*, „Czytelnik", Warszawa 1998.

Kapuściński R., *Lapidaria*, „Czytelnik", Warszawa 2007.

Kapuściński, *Lapidarium IV*, „Czytelnik", Warszawa 2002.

Kapuściński R., *Ten Inny*, „Znak", Kraków 2006.

Koc K., *Europejska myśl w obcym świecie*, „Polonistyka" 2003, nr 4.

Koc K., *Poszukiwanie prawdy o Europejczyku*, „Polonistyka" 2005, nr 5.

Kołakowski L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990.

Legeżyńska A., *Topika obcości*, „Polonistyka" 2006, nr 6.

Lévinas E., *Etyka i nieskończony*, Wydawnictwo Naukowe PAT w Krakowie, bez daty (data wyd. oryginału: 1982).

Marcel G., *Tajemnica bytu*, „Znak", Kraków 1995.

Misztal K., *Podmiot wobec odmienności. Bronisław Malinowski*, *Ryszard Kapuściński: między retoryką a praktyką (?)*, [w:] H. Gosk, A. Zieniewicz (red. nauk.), K. Krowiranda, Ż. Nalewajk (współpr.), *Podmiot i tekst w literaturze XX wieku. Warsztaty interpretacyjne*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2006.

Muszyński W. (red.), *„Cudne manowce"? Kultura czasu wolnego we współczesnym społeczeństwie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008.

Nowacka B., *Człowiek pogranicza*, „Znak" 2003, nr 11.

Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2001.

Od historii do antropologii spotkania. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawia Gabriela Łęcka, „Opcje" 1999, nr 2.

Pucek Z., *Arjun Appadurai i antropologia bez granic*, [w:] A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2005.

Rewers E., *Transkulturowość czy glokalność? Dwa dyskursy o kondycji post-nowoczesnej*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2004.

Said E.W., *Świat, tekst, krytyk*, [w:] A. Preis-Smith (red.), *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2004.

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1998.

Utracka D., *Po-boki literacko-kulturowe jako estetyczny kod ponowoczesności*, [w:] M. Ryszkiewicz (red.), *Prowincja. Świat – Europa – Polska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007.

Utracka D., *Rozważania nad „etyką Innego" w świetle reporterskich refleksji Ryszarda Kapuścińskiego*, [w:] L. Rożek (red.), *Kategorie etyczne w czasach upadku duchowości*, Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa 2011.

Wilkoszewska K., *Paula Virilio filozofia prędkości i estetyka znikania*, „Kultura Współczesna" 1993, nr 1.