

Zofia Rosińska

Hic Rhodus hic salta

Sztuka i Filozofia 12, 31-40

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HIC RHODUS HIC SALTA

Goethe zachwycił się w 1771 roku gotycką katedrą w Strasburgu. Uznał ją za specyficznie niemiecką. „Dowiedziawszy się co więcej, że wyryte na skromnym grobie nazwisko architekta jest niemieckie w brzmieniu i z pochodzenia, w moim zachwycie dla tego dzieła sztuki powziąłem zamiar zmienić osławioną nazwę gotyku nadawaną dotąd tej architekturze i domagać się jej dla mego kraju, nazywając ją architekturą niemiecką”.

Rok później opublikował esej *Architektura niemiecka*, gdzie czytamy: „Tylko sztuka charakterystyczna jest sztuką prawdziwą”. Finkelkraut komentuje patriotyczne upojenie Goethego: „Kiedy utożsamia się piękno z typowością, wymianę musi zastąpić duchowa autarkia. Od otwarcia na innych, które przyspiesza uniformizację gustów, zachowań i dzieł ceni się wyżej zamknięcie w sobie (...)”¹. Goethe był wtedy pod wpływem myśli Herdera i jego pojęcia *Volksgeist* (duch narodu). Nie pozostał mu jednak wierny.

Pod koniec życia, w 1827 roku, Goethe zwierza się Eckermanowi ze swojego odbioru chińskiej powieści. Zaskoczyło go to, że znalazł w niej podobieństwo do własnego poematu *Herman i Dorotea*, a także do romanśów pisarza angielskiego Richardsona. Nie egzotyka zatem, ale podobieństwo urzekły Goethego przy czytaniu tej powieści. „Tamci ludzie myślą, działają i odczuwają wszystko niemal tak samo jak my i bardzo łatwo wczuć się nam w ich przeżycia, tylko że u nich wszystko odbywa się jakoś przejrzyściej, czyściej i bardziej moralnie”². Finkelkraut pisze: „(...) objawiła mu się na nowo zdolność umysłu do wykraczania poza społeczeństwo i poza historię”³.

Dwa sprzeczne odczucia i budowane na nich dwie sprzeczne opinie. Czy można je ze sobą pogodzić, czy też muszą istnieć jako aporie?

Konflikt pomiędzy romantycznymi i oświeceniowymi tendencjami, które odczuwał już Goethe, nie tylko nie został jeszcze rozwiązany, choć raz jedno raz drugie tendencje brały górę, ale pod innymi nazwami

¹ A. Finkelkraut, *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1992, s. 39.

² J.P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, przeł. K. Radziwiłł i J. Zeltzer, Warszawa 1960, s. 331.

³ A. Finkelkraut, *Porażka...*, op. cit., s. 36.

objawia swą żywotność we współczesnych dyskusjach kulturozoficznych. Mam na myśli konflikt pomiędzy wielokulturowością a uniwersalizmem, oraz koncepcję transkulturalizmu jako próbę jego przezwyciężenia.

Transkulturalizm (*Transkulturalität*) – jedno z centralnych pojęć koncepcji W. Welscha⁴ to idea, która podobnie jak idea wielokulturowości zrywa z klasyczną koncepcją kultury, ale jednocześnie wskazuje kierunek, w którym należy szukać rozwiązań tych trudności, które niesie ze sobą idea wielokulturowości. Oświecony uniwersalizm⁵ w imię powszechności i autonomii nie doceniał tego co swoiste, indywidualne, tego co inne. Nie doceniał potrzeb zakorzenienia i przynależności, nie doceniał wagi dziedzictwa.

Podstawowym kłopotem wielokulturowości jest z kolei wspomniana już „autarkia duchowa”, brak możliwości komunikacji, neoplemienność, neorasizm, czyli zagubienie ideału człowieczeństwa.

Transkulturalistyczna alternatywa proponuje penetrowanie i wzajemne otwarcie kultur. Sprzyja to kształtowaniu stylu życia, który przenikałby różne kultury i w ten sposób pozbawiałby ich hermetyczności. Przy czym nie miałyby to być mechaniczna mieszanina, czyli kulturowy separatyzm (duchowa autarkia), ale nowe kształty powstałe z oddziaływania kultur na siebie.

O ile dla uniwersalizmu hasłem można uczynić pojęcie „jedności”, dla wielokulturowości pojęcie „różnicy”, to dla transkulturalizmu takim hasłem staje się „interakcja”, a problemem do rozwiązania – motywacja do wzajemnego poznawania się i oddziaływania na siebie.

Transkulturalizm musi przyjąć pewne założenia dotyczące koncepcji człowieka, dzięki którym można by było odpowiedzieć na pytanie, dlaczego mielibyśmy dążyć czy chcieć kontaktu z innym (dialogu, komunikacji, czy heterogenicznej interakcji)?

Ma rację Rudi Visker, gdy twierdzi, że wszystkie główne współczesne debaty, tzn. spory modernizmu z postmodernizmem, uniwersalistów z kulturalistami, są odnogami jednej wielkiej dyskusji na temat znaczenia (sensu) *innego*. „Komunikacja dla mnie – pisze – ostatecznie obraca się wokół tego, co mamy wspólne (...) Aktywność komunikacyjna natomiast jest wywołana przez coś, czym się nie dzielimy i dzielić nie możemy

⁴ Por. W. Welsch, „Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen”, *Information Philosophie* 1992, nr 2.

⁵ Por. np. L. Kołakowski, „Szukanie barbarzyńcy”, (w:) idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.

(...)”⁶. Interesująca jest ta myśl z ducha chyba arystotelesowska, która usiłuje nie tylko zachować to, co specyficzne i to, co ogólne, ale w dodatku specyficzność, odrębność, inność/swojskość wyposaża w siłę motywującą do komunikacji.

Arystoteles przywiązuje dużą wagę do przyjaźni. Uważa nawet, że zadaniem działalności państwowej jest krzewienie przyjaźni. Wartość przyjaźni jest zależna od jej rodzaju. Ale nawet wtedy, gdy mamy do czynienia z osobami samowystarczalnymi, które nie potrzebują przyjaciół ze względów użyteczno-hedonistycznych, przyjaźń konieczna jest ze względów poznawczych. Nie możemy bowiem poznać siebie samych inaczej niż poprzez przyjaciela. A zatem postrzegać przyjaciela i poznawać go w jakimś sensie musi oznaczać postrzeganie samego siebie oraz poznawanie samego siebie⁷. Rozważając warunki, istotę i rodzaje przyjaźni, pyta również Arystoteles o to, czy przyjaźń „zachodzi pomiędzy tym, co przeciwne, czy tym, co podobne”. Poprzednia bowiem myśl mogłaby sugerować, że przyjaźń może zachodzić tylko pomiędzy podobnymi sobie. Arystoteles jednak „podobieństwo” traktuje szerzej, niż tylko jako podobieństwo wyglądu czy właściwości. Podobieństwo jest podobieństwem ze względu na wartości. Ale w jakiś sposób i umiłowanie przeciwieństwa jest umiłowaniem dobra. Przeciwieństwa bowiem dążą do siebie nawzajem ze względu na środek... Tak więc ruch w kierunku przeciwieństwa jest przypadkowy, a w samej rzeczy jest to ruch ku środkowi, gdyż rzeczy przeciwne nie dążą do siebie nawzajem, lecz do tego, co jest w środku⁸. Arystotelesowski „środek” obrósł licznymi interpretacjami natury etyczno-filozoficznej. Nie tu miejsce, aby je przytaczać. Pragnę jedynie podkreślić, że choć środek ma w sobie aspekt ilościowy, eksponowany przez samego Arystotelesa, to ma również aspekt jakościowy. Zaletą jest czymś jakościowo różnym od wady. Trzeźwy różni się od pijanego nie tylko ilością spożytego alkoholu.

Istnieją jeszcze dwie, połączone ze sobą myśli Arystotelesa, które zdają się współgrać z analizowanym problemem innego: potrzebujemy przyjaciół, aby ich, jak pisze Arystoteles, doznawać, a także „(...) przyjaciół pragnie tak jak ja sam stanowić oddzielną jaźń”⁹. W tym właśnie

⁶ R. Visker, *Transcultural Vibrations, Ethical Perspectives*, Leuven 1994, s. 94.

⁷ Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, Warszawa 1977, s. 263.

⁸ *Ibidem*, s. 239.

⁹ *Ibidem*, s. 263.

miejscu widzę analogię w myśleniu Viskera i Arystotelesa. Odrębność (oddzielna jaźń) wymaga doznawania innej odrębności, choć obie dążą do tego, co „pomiędzy”.

Transkulturalizm, według Viskera, nie może rozwiązać aporii doświadczanej przez Goethego z powodu treściowej koncepcji innego, jaką przyjmuje. Inny dla transkulturalisty jest miejscem innej treści, do której ja też mogę mieć dostęp. Interakcja, lub jak to nazywa Visker: „hiperaktywność” we wzajemnym przenikaniu się, poznawaniu się, właśnie to zakłada jako warunek swojej możliwości. „Przyzwyczajamy się do iluzji, że zawsze istnieją inne treści, aby uniknąć konfrontacji z własnym brakiem (...) ale czyniąc tak odmawiam innemu prawa do jego inności”¹⁰ – pisze Visker, włączając do dyskusji myśl Levinasa o innym, który jest obecny przez brak obecności. Inny jest różny ode mnie i ja jestem różna od innego. Nie jesteśmy dla siebie w pełni dostępni. Tę wzajemną niedostępność, ale także niedostępność dla siebie samego należy uznać. Transkulturalizm pozbawia mnie mojej własnej nieodstępności, jak też pozbawia innego jego własnej niedostępności, dla jego samego i dla mnie. Ta niedostępność to coś, czego ja nie mogę dotknąć w nim i on nie może dotknąć w sobie. Transkulturalizm uniemożliwia postawę wielkoduszności, która pozwalałaby cieszyć się z istnienia tego co różne.

Czy postawy europocentryczna, tak jak ją rozumie Leszek Kołakowski, i dialogiczna, tak jak ją rozumie Buber, mogą być traktowane jako wersje transkulturalizmu? Czy być może przyczyniają się bardziej do rozwiązania zarysowanej na początku tego szkicu aporii?

Leszek Kołakowski pisze: „Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się – na przekór silnemu oporowi rzecz jasna – pewności siebie, samozadowolenia leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził się z niej wysiłek łamania własnego etnocentrycznego zamknięcia (...) europejska identyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej”¹¹. Kołakowski nazywa swoją postawę uniwersalizmem niekonsekwentnym. Odrzuca jedność kulturową, bo oznacza to dla niego ujednoczenie, „unicestwienie różnorodności kulturalnej świata w imię cywilizacji planetarnej”¹², gdzie dziedziczenie i tradycja tracą jakikolwiek uchwytny sens. „Krótko mówiąc wyobrażać sobie, że wnukowie nasi połączą wszystkie tradycje

¹⁰ R. Visker, *Transcultural...*, op. cit., s. 15.

¹¹ L. Kołakowski, *Czy diabeł...*, op. cit., s. 15.

¹² Ibidem.

sprzeczne w harmonijną całość, że będą jednocześnie panteistami, teistami i ateistami, liberałami i wyznawcami totalitaryzmu, entuzjastami przemocy i przeciwnikami przemocy, to budować w wyobraźni świat, który nie tylko przekracza naszą imaginację i nasze dary prorocze, ale w którym żadnej tradycji żywotnej już nie będzie; znaczy to tyle, że będą oni barbarzyńcami w ścisłym sensie¹³.

„Wieczne niezakończenie” i „nigdy nie kończąca się troska” stają się właściwościami odpowiedzialnymi za interakcję, za kontakt z drugim, za przełamanie własnego zamknięcia. Kłopot pojawia się w miejscu, gdy te jakości przypisuje Kołakowski tylko kulturze europejskiej, a jednocześnie chce, aby inne tradycje kulturowe współistniały z europejską, zachowując własną tożsamość. Oznacza to, że jeżeli tylko tradycja europejska jest zdolna do przekraczania siebie samej, a inne kultury są zamknięte, to dialog nie jest możliwy. Interakcje czy komunikacje, które wymagają otwarcia, nie mogą zaistnieć.

Mamy do czynienia z przysłowiową sytuacją „przemówił dziad do obrazu, a obraz doń ani razu”. W dodatku Kołakowski czerpie dumę i poczucie wyższości ze swojej europejskości, ze swojego „niezakończenia”, ze swojej „troski”. Innemu nie pozwala na „niezakończenie” i „troski”. Chce, aby istniał w swoim zamknięciu, aby Europejczyk czuł się wyższym i „afirmował tę swoją wyższość bez wstydu”¹⁴.

Jest też możliwość innej interpretacji istniejącego pęknięcia w myśli Kołakowskiego. Ostatnie zdanie omawianego szkicu brzmi: „Tak to w duchu niepewności względem samej siebie kultura europejska może utrzymywać swoją duchową pewność i prawo swoje do nazwania się uniwersalną”¹⁵. To prawo do nazwania się uniwersalną oznacza prawo do upowszechniania tych wartości, które stanowią jądro duchowego obszaru Europy, to znaczy „prawo” innych tradycji do ich przyjęcia i uznania za własne, to znaczy „prawo” innych kultur do rezygnacji z własnej tożsamości i przyjęcia tożsamości europejskiej. Nie dostrzegam żadnych racji, dla których nazywa Kołakowski swoje przekonania uniwersalizmem niekonsekwentnym. Jest to bowiem bardzo konsekwentny uniwersalizm, dokładnie ten jego typ, z którym walczą zwolennicy wielokulturowości. Jest to natomiast niekonsekwentny transkulturalizm, ponieważ dostrzega możliwość wykroczenia poza własną kulturę, ale bez możliwości dotarcia

¹³ Ibidem, s. 19.

¹⁴ Ibidem, s. 13.

¹⁵ Ibidem, s. 34.

do innej. Przy czym to wykraczanie poza własną kulturę jest jej właściwością, czyli w konsekwencji jest pozostawaniem w obrębie tej samej kultury. Nie tylko więc nie rozstrzyga Kołakowski niepokojącej nas aporii, ale nawet jej nie dostrzega. Po prostu uniwersalizuje, *upowszechnia* to, co charakterystyczne dla jednej kultury. Nie dostrzega tego, co własne w innych kulturach – tak jak to dostrzegał Goethe przy czytaniu powieści chińskiej – nie dostrzega też możliwości interrelacji, tak jak to proponuje transkulturalizm, nie dostrzega „pomiędzy”, jak opisuje to Buber. Koncepcja „człowieka niezakończony” i „nigdy nie utrwalonej identyczności”, choć pozornie przypomina koncepcję braku, nie prowadzi do *innego*, nie buduje mostu. Nie ma takiej potrzeby. *Inny* jako inny nie zasługuje na szacunek, ani podziw. Jego istnienie jako innego jest niezbędne, ale głównie dla trwania mojego poczucia wyższości.

Pisząc o Arystotelesie, użyłam zamiennie słowa *środek* ze słowem *pomiędzy*. „Pomiędzy” jest zaczerpnięte ze słownika Bubera. Choć obie koncepcje niewiele mają ze sobą wspólnego, to koncepcja złotego środka i koncepcja przyjaciela oraz buberowskie „pomiędzy” zdają się być świadectwem podobnej intuicji, a mianowicie intuicji czegoś, co wykracza poza pojedynczość. „Dla nas być szczęśliwym oznacza związek ze sprawami, które są poza nami”¹⁶ — czytamy u Arystotelesa. Buber natomiast zmienia sytuację konfliktu w sytuację wyzwania. „Przeciw” zmienia w „naprzeciw”. „Mówię tak do osoby, którą zwalczam, zwalczam ją po partnersku, potwierdzam ją jako stworzenie i kreację, potwierdzam także to, co jest przeciw mnie jako będące naprzeciw mnie. Oczywiście od niego zależy teraz, czy powstanie między nami prawdziwa rozmowa (...) ale może ona powstać tylko wtedy, gdy uprawnię wobec siebie drugiego jako człowieka, z którym gotów jestem kontaktować się dialogowo”¹⁷. W przekonaniu Bubera odpowiedzialne przygotowywanie nowych pokoleń, przyszłości, to rozwijanie daru intuicji, czy „realnej fantazji”, która potrafi *wkroczyć* w inne, a nie tylko mu się przyglądać. Za pomocą realnej fantazji jestem w stanie uobecnić drugiego, to znaczy wyobrazić sobie, co myśli i czuje inny człowiek w swoim życiu, a nie tylko w danej, konkretnej sytuacji. Jestem w stanie uobecnić sobie jego proces życiowy.

Uobecnienia nie należy rozumieć w psychologicznym sensie. Buber nadaje mu wymiar ontologiczny. Uobecnienie życia innego jednocześnie ujawnia dystans, jaki istnieje pomiędzy *ja* i *ty*, nadaje innemu samodziel-

¹⁶ Arystoteles, *Etyka...*, op. cit., s. 15.

¹⁷ M. Buber, *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 146.

ność. Dostrzegam go jako byt samoistny, a nie tylko jako część składową świata, która mnie otacza. To pierwotne usamodzielnienie zostaje następnie przezwyciężone w procesie wspólnego stawania się jaźnią. Rozwój jaźni dokonuje się w relacji pomiędzy jednym a drugim, „w dwustronnym uobecnieniu”. „Ontologiczną pełnię uzyskuje ono / stawanie się jaźni /, dopiero wtedy, gdy ów drugi wie o uobecnianiu przeze mnie jego jaźni i wiedza ta indukuje proces jego najbardziej wewnętrznego stawania się jaźnią”¹⁸. Czyż nie podobnie brzmią słowa Arystotelesa, gdy pisze: „Człowiek przyjacielem staje się dopiero wtedy, gdy odwzajemnia się przyjaźnią i obaj zdają sobie z tego sprawę”¹⁹. Przyjaźń rodzi się „pomiędzy”, podobnie jak jaźń rodzi się „pomiędzy”. W wypadku jaźni jednak rozstrzygnięcia wymaga problem tożsamości. Czy to tożsamość, czy dojrzałość wytwarza się w relacji z innym? Tego pytania, ważnego dla konfliktu uniwersalność – swoistość, nie potrafimy rozstrzygnąć. Nie wydają się też one tak istotne dla samego Bubera, bo nie o jaźń tak naprawdę chodzi, ale o „międzyludzkie”, bo w tym spełnia się sens ludzkiego istnienia. „Dopiero w dwojgu ludzi, z których każdy obejmując myślą drugiego, jednocześnie ogarnia to, co najwyższe, a jemu właśnie jest przeznaczone i służy wypełnieniu przeznaczenia, nie zamierzając narzucać drugiemu niczego z własnej realizacji, jawi się konkretnie dynamiczna chwała istoty ludzkiej”²⁰.

Nie zawsze, niestety, mistyczny optymizm łatwo przetłumaczyć na relacje z innym, które pełne są raczej agresji, podejrzeń, arogancji, pogardy i resentymentów, niż spontanicznego szacunku, wolności i wzajemnej akceptacji. Jest to jednak propozycja wzorca dialogicznych relacji międzyludzkich, w tym także międzykulturowych, które to relacje wznoszą ludzkość do istoty człowieczeństwa. Zwróćmy przy tym uwagę, że mowa tu jest o istocie ludzkiej, czyli o tym, co powszechne, a dialogowa relacja zapośredniczona jest o to, co najwyższe.

Buberowska „jaźń” jest spokrewniona z „jaźnią” jungowską. Pokrewieństwo to wyraża się w tym, że obaj wierzą, iż każdy człowiek przeznaczony jest do osiągnięcia człowieczeństwa w jemu tylko właściwy sposób. Buber zarzuca jednak Jungowi, że jego koncepcja indywidualizacji – procesu, w którym jaźń się kształtuje – obciążona jest piętnem osobowym. Dwuznaczny jest to zarzut. Może on bowiem wyrażać niedosyt dialogu, jak również niedosyt Boga.

¹⁸ Ibidem, s. 136.

¹⁹ Arystoteles, *Etyka...*, op. cit., s. 223.

²⁰ M. Buber, *Ja i Ty...*, op. cit., s. 151.

Zagadnienie Boga i religii stanowiło przedmiot sporu pomiędzy Buberem a Jungiem, i chociaż łączy się z naszym pytaniem, stanowi odrębny wątek. Przyjmuję więc, że zarzut dotyczy niedosytu dialogowości.

Jung był jednym z pierwszych Europejczyków, który poważnie i dogłębnie interesował się kulturami Dalekiego Wschodu, także życiem i kulturą amerykańskich Indian. Uważany jest za tego, który budował pomosty pomiędzy kulturą europejską, a kulturami nieeuropejskimi, a w twórczości swojej inspirował się mądrością Wschodu. Mimo to zarzut braku dialogowości ma swoje uzasadnienie.

Podstawową tezą Junga jest przekonanie, iż psychika dąży do pełni. Zarówno psychika świata, jak i psychika ludzka. Psychika zawiera w sobie dwa aspekty: nieświadomy i świadomy, zbiorowy i indywidualny. Aspektem twórczym jest nieświadomy i zbiorowy. Z nieświadomości zbiorowej wyłaniają się symbole i świadomość, a także archetypy – wzorce zachowania ludzkiego. Archetypy właśnie wyznaczają drogę, po której psychika ludzka realizuje swoją pełnię, czyli kierunek indywidualizacji.

Psychika ludzka ma strukturę kompleksową. Część kompleksów jest nieświadomiona, co nie znaczy bierna. Wręcz przeciwnie. Kompleksy żyją życiem autonomicznym i przy nierówności rozwoju życia psychicznego dają o sobie znać, często w postaci różnorodnych zaburzeń.

Dążenie do pełni oznacza konieczność rozszerzania świadomości poprzez włączanie w jej obszar coraz szerszych w sensie przestrzennym i głębszych w sensie czasowym treści nieświadomości zbiorowej, zgodnie z porządkiem określanym przez archetypalne wzorce. Wymaga to oczywiście rozumienia symboli, które byłyby żywe w określonym czasie historycznym i w określonej kulturze, a które mogą ujawnić się w snach indywidualnego człowieka, aby „przekazać” mu kierunek własnego rozwoju. Nieświadomość bowiem przemawia do nas językiem symboli. Stąd płynnie zainteresowanie Junga innymi kulturami. Nie jest to zainteresowanie *innym*, jest to poszukiwanie tego samego, tego co uniwersalne, zbiorowe, w czym zarówno *ja* jak i *inni* tkwi. „Obserwacje jakie poczyniłem w trakcie mojej praktyki otworzyły przede mną całkiem nowy i nieoczekiwany dostęp do mądrości wschodu (...) w mej technice nieświadomie prowadzony byłem ową tajemną drogą, którą od wieków prowadzone były najlepsze umysły wschodu (...) Richard Wilhelm, ten wielki tłumacz duszy Chin, utwierdził mnie w istnieniu analogii. W ten sposób dodał mi odwagi, by pisać o chińskim tekście, który w całości należy do tajemniczych mroków chińskiego umysłu (...) a jednocześnie w swej treści jest

żywą analogią tego, co zachodzi w psychicznym rozwoju moich pacjentów, z których żaden nie jest Chińczykiem” – pisał Jung²¹.

Czy *inny* nie odgrywa żadnej roli w dążeniu do pełni? Myślę, że można interpretować archetyp *animy/animusa* jako rodzaj innego, którego obraz tkwi we mnie i który musi zostać zrealizowany i uświadomiony. Jest to niezbędny etap mojego duchowego rozwoju. *Inny* jest jednak raczej nieświadomym elementem mnie samego, niż bytowo samodzielny *drugim*, z którym mam mieć jakiegokolwiek relacje. Jungowski *inny* musi zostać wchłonięty przeze mnie, musi zostać rozszerzonym, bardziej świadomym mną. Trudno też mówić tu o dialogu z *innym*, czyli o dialogu z mą nieświadomością, ponieważ ona bardziej wymaga, niż dialoguje. Co prawda świadomość odgrywa rolę niezastąpioną, ale raczej receptywną. „Wymaga” nie znaczy „powinien robić to a to”. Mówi do nas symbolami, które sami musimy interpretować, gdyż na ich sens wpływa również sytuacja naszej świadomości. Świadomość i nieświadomość pozostają w stosunku komplementarnym do siebie. „Wszystko co spoczywa w nieświadomości chce stać się zdarzeniem, a i osobowość pragnie rozwinąć się ze swych nieświadomych uwarunkowań i przeżyć siebie jako całość”²² – pisał Jung w swoich pamiętnikach.

Nie można jednak mniemać, iż naśladowanie kultury Wschodu ułatwi, przybliży, czy przyspieszy mój własny rozwój. Wręcz przeciwnie. Każdy człowiek i kultura ma swoją drogę rozwoju i po niej powinna podążać. „Smutne to zatem, kiedy Europejczyk sprzeniewierza się własnej naturze i imituje Wschód lub też przyswaja go sobie w jakikolwiek sposób. Jego możliwości byłyby o wiele większe, gdyby pozostał wierny sobie i z własnej natury wytworzył wszystko to, co ze swej wewnętrznej istoty wydał na świat w ciągu wieków Wschód”²³.

W ewentualnym konflikcie „tożsamość-dialog” Jung zdecydowanie opowiada się po stronie tożsamości. *Hic Rhodus hic salta!* Nie chodzi o to, byśmy naśladowali, czy – jeszcze gorzej – stawali się misjonarzami tego, co organicznie obce. Chodzi raczej o umocnienie naszej zachodniej kultury tkniętej tysiącem chorób²⁴.

Czy zatem należy postrzegać Junga jako tego, który we współczesnej debacie uniwersalizm-wielokulturowość-transkulturalizm stoi po stronie

²¹ C.G. Jung, *Podróż na wschód*, Warszawa 1989, s. 44.

²² Idem, *Wspomnienia, sny, myśli*, przeł. R. Reszke i L. Kolankiewicz, Warszawa 1993, s. 15.

²³ Idem, *Podróż na wschód*, op. cit., s. 44.

²⁴ Ibidem, s. 42.

wielokulturowości ze wszystkimi tego konsekwencjami? Po stronie romantyzmu, zakorzenienia, dziedzictwa, izolacji i ignorancji? Jeżeli odpowiemy na to pytanie pozytywnie, to choć będzie to odpowiedź prawdziwa, będzie niepełna i zniekształci myśl Junga. Mimo iż istnieje wiele kultur – dróg wędrowania w kierunku pełni, które nie przekładają się na siebie, to pomiędzy nimi muszą być mosty, ale nie po to, by ułatwiać nam zmianę trasy, ale po to, abyśmy mogli na innych drogach odnajdywać sensory symboli, które być może powinny być włączone również do naszej drogi, aby ją rozszerzyć, aby w pełni rozwinąć to, co powinno być rozwinięte na naszej drodze. Akcent jednak pada na „nasze”. Jest to możliwe, ponieważ wszystkie drogi tkwią w zbiorowej nieświadomości. Pula treści nieświadomych jest jedna, tylko ich „przydział” zależy od braków świadomości. Uniwersalność „wcielona” w to, co specyficzne, chroni przed ignorancją. Świadomość jako doświadczany brak pełni... zmusza do otwarcia... ale wyznaczonego kierunkiem mojej drogi.

Być może koncepcja Junga stanowi wersję transkulturalizmu, tzn. propozycję interakcji, propozycję dialogu. Nie jest on jednak nastawiony na pełne poznanie drugiej kultury, drugiego człowieka, a raczej stwarzanie „pomiędzy”, na stwarzanie własnej pełni, własnego dokończenia. Znamienne i bardzo interesujące z tego punktu widzenia jest przekonanie Junga, że dążenie do całkowitego zrozumienia drugiego jest dążeniem do jego zawłaszczenia, i że jest to dążenie diabelskie. „W woli zrozumienia sprawiającej wrażenie czegoś tak etycznego i ogólnie ludzkiego, tkwi wola diabelska, i nawet jeśli to nie ja odczuję na sobie jej skutki, dotkną one innego. Zrozumienie to moc straszliwie wiążąca, która w danych okolicznościach może spowodować prawdziwe uśmiercenie duszy, wtedy mianowicie, gdy doprowadza do wyrównania różnic ważnych z witalnego punktu widzenia. Rdzeń indywiduum ludzkiego stanowi misterium życia – wygasa ono, gdy tylko zostaje «pojęte»”²⁵.

²⁵ C.G. Jung, „Listy”, *Gnosis* 1996, nr 9, s. 28.