

10.2478/sectio-2013-0001

---

ANNALES  
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA  
LUBLIN-POLONIA

VOL. XXXVIII, 2

SECTIO I

2013

---

URSZULA KUSIO

Kłopoty z wielokulturowością, czyli aktualność  
schematu „my – oni”

---

The Trouble with Multiculturalism – Timeliness of Scheme “Us – Them”

---

DYSTYNKCJE POJĘCIOWE

Od kilku dziesięcioleci zjawisko wielokulturowości rozpała umysły i emocje badaczy i praktyków społecznych. Jest źródłem zajadłych sporów i wręcz utopijnych nadziei. Wielokulturowość wydaje się być terminem, który najpełniej i najadekwatniej opisuje współczesną rzeczywistość. Niełatwo się jednak daje ująć w teoretyczne klamry i precyzyjne definicje. Wielokulturowość jako pojęcie z trudem poddaje się operacjonalizacji, chociaż naturalnie takie próby mają miejsce. Według Mariana Golki „[...] wielokulturowość jest to współwystępowanie na tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni) dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, wyznaniu religijnym, układzie wartości itp., które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami. Istotne jest też to, że postrzeganie odmienności odbywa się w optyce jednostek, niewielkich grup lokalnych, rówieśniczych czy sąsiedzkich” (Golka, 2010, 5).

Powyższa propozycja określenia wielokulturowości budzi u niektórych autorów sprzeciw jako skrajnie nieprecyzyjna, a przez to niewiele wyjaśniająca. Przeciwnie – implikująca rozliczne pytania, na które w perspektywie tak ujętej wielokulturowości nie da się odpowiedzieć. Jeden z krytyków pisze: „Nie chodzi tutaj o same «itd.», które znaczyć może wszystko, czyli nic, lecz o to, że nie wiadomo, czy dla «postrzegania odmienności» wystarczy jedna «cecha dystynktywna» czy

też kombinacja ich wszystkich. Wraca również pytanie o rozmiar grup – czy wystarczy dwie osoby, czy muszą być ich setki lub tysiące?” (Buchowski, 2008, 30). Tego typu uwagi skłaniają do ponownych przemyśleń i poszukiwań.

Na nietransparentność tego terminu zwraca uwagę inny badacz zagadnienia, Will Kymlicka. Jego zdaniem wielokulturowość w swej zasadniczej tezie ma wyrażać głębokie zróżnicowanie i pluralizm kulturowy, ale w odniesieniu do konkretnych rejonów świata przybiera nieco odmienne konotacje. „Termin «wielokulturowość» – twierdzi Kymlicka – jest potencjalnie mylący, ponieważ w niektórych krajach (takich jak Kanada lub Australia) używa się go zazwyczaj w odniesieniu do polityki wobec imigrantów, a nie innych grup etniczno-kulturowych, np. Aborygenów. Z kolei np. w Stanach Zjednoczonych odnosi się on do wszelkich przejawów «polityki tożsamości» – nie tylko wobec grup etniczno-kulturowych, ale również kobiet, osób o orientacji homoseksualnej, osób niepełnosprawnych, itp.” (Kymlicka, 2009, 447–448).

Zauważmy, że sposób pojmowania wielokulturowości determinuje rozumienie samego terminu „kultura”. Może on być pojmowany na dwa zasadnicze sposoby: 1) jako abstrakcyjna kategoria analityczna pozwalająca wyabstrahować z życia społecznego aspekty przeciwstawne gospodarce czy polityce, 2) jako kultura konkretnych grup. W szeroko pojmowanej humanistyce kultura jest zwykle rozumiana i określana na pierwszy sposób, czyli poprzez jakąś wspólnotę i typowy dla niej system norm, wartości i praktyk religijnych, które są izomorficzne z grupą społeczną. Ten powszechny jeszcze w nieodległej przeszłości sposób jej postrzegania wciąż wydaje się dominować. Jest więc kultura tworem zamkniętym, względnie jednorodnym i spójnym. O kulturze nadal myśli się tak, jak myślał o niej ponad dwieście lat temu Johann Gottfried Herder (warto pamiętać, że filozof nie operował jeszcze tym terminem).

Zatem kultury to homogeniczne całości zawierające zwarte i jednolite sposoby myślenia i działania, a ich nosiciele to ludzie żyjący we względnie jednorodnych społecznościach. Takie podejście implikuje szczególne rozumienie wielokulturowości jako stanu istnienia wielu kultur oraz świadomości tego stanu. Każda zmiana, a nawet drobna ingerencja w system, stanowi zagrożenie dla jego integralności czy wręcz trwania w sytuacji, gdy jest pojmowany jako twór statyczny. Esencjonalne rozumienie kultury, którego głównymi atrybutami są konkretność, homogeniczność i swoistość, rodzi ważne pytania o ideę przewodnią i sam sens wielokulturowości. Skoro każda z kultur jest niepowtarzalną, izolowaną monadą, to co może stanowić fundament ich współistnienia? Czy zawierają w sobie coś uniwersalnego, co pozwoliłoby realizować projekt wielokulturowości na poziomie epistemologicznym, etycznym i komunikacyjnym?

Owe esencjonalne ujęcie kultury sprawia, iż każda społeczna migracja, każdy przepływ informacji, nawet turystyczna podróż, stają się asumptem do niepokoju o spójność danej kultury i szanse jej trwania. Przypisanie kultury jednemu

narodowi, jednej grupie etnicznej, obdarowanie ich danym terytorium, językiem i religią powoduje, iż sedno wielokulturowości zamyka się w lapidarnym pytaniu: jak współistnieć? Wielokulturowość jawi się w tym kontekście jako zjawisko zaburzące odwieczny kulturowy ład i porządek.

Nie powinien więc dziwić fakt, iż część antropologów, socjologów i filozofów próbuje to dominujące rozumienie kultury przewyciężyć. Do grona burzycieli esencjalnego podejścia w analizach nad kulturą należy zaliczyć między innymi J. Clifforda, A. Kupera, U. Hannerza czy W. Welscha. Dowodzą oni, każdy w sobie typowy sposób, że należy odstąpić od postrzegania kultury na kształt monad Leibniza przypisanych naturalistycznie określonej grupie, na dodatek zamieszkującej określone terytorium. Kondycja świata ponowoczesnego wspiera się na permanentnym warunkowaniu kultury przez procesy społeczne i materialne, a także nieustannej zmienności wynikającej ze sprawstwa aktorów społecznych. Wyżej wspomniani autorzy akcentują hybrydowy, a nie homogeniczny charakter coraz intensywniej mieszających się kultur. Urzeczywistniony i odwieczny rejestr tych samych kulturowych cech związanych z daną grupą po prostu, według nich, nie istnieje. Idąc dalej tym tokiem myślenia, można przyjąć założenie, że nie ma już kultur definiowanych w tradycyjny sposób. W najbardziej radykalnej wersji naszych rozważań należałoby się zastanowić nad sensownością stosowania terminu „kultura”. Wszak już ponad dwie dekady temu James Clifford pisał: „Może być prawdą, że pojęcie kultury swoje już odsłużyło” (Clifford, 2000, 296).

Tak zapewne uważa twórca koncepcji transkulturowości Wolfgang Welsch. Według niego wielokulturowość jest nie tyle stanem kultury współczesnej, ile następstwem nieuzasadnionego rzutowania na tę ostatnią tradycyjnej koncepcji kultury, która nie radzi sobie z wewnętrznym zróżnicowaniem współczesnej rzeczywistości kulturowej. „Kultury – pisze Welsch – które rozumie się jako autonomiczne i podobne do kul, nie mogą zrozumieć się nawzajem, lecz muszą raczej – stosownie do logiki tego rozumowania – trzymać się z dala od siebie, a nawet zwalczać” (Welsch, 1998, 202). Koncepcja wielokulturowości jest zatem nie tylko nieadekwatna poznawczo, ale także ryzykowna normatywnie (Golka, 2010, 57), ponieważ utrwała zastane granice niechęci i animozje oraz dodatkowo służy, świadomie lub nie, rozwijaniu ideologii opartych na kulturowym fundamentalizmie, separatyzmie, rasizmie (Rewers, 2004, 120). Zgoda na wielokulturowość nie jest automatycznie akceptacją różnicy i inności, dlatego Welsch proponuje termin „transkulturowość”, który podkreśla, iż współczesne różnice kulturowe nie są ostre i dychotomiczne. Bywa, że są niezbyt trwałe, bez wyraźnie zarysowanych konturów oraz linii granicznych, są płynne i mało uchwytnie. Jedną z tych koncepcji transkulturowości głosi, że współczesne kultury „charakteryzuje przemieszanie i wzajemne przenikanie” (Welsch, 1998, 203). Jej egzemplifikację mogą stanowić takie oto dobitne słowa: „Świat widziany przez Marco Polo, gdy w XIII wieku podróżował po Azji, Persji i Indiach – był inny niż dzisiejszy. Tamte cywilizacje

żyły w swoim własnym czasie, obracały się w kręgu własnej historii. [...] Światy były oddzielone od siebie. Dziś, podróżując, mamy do czynienia z tym samym światem, z pewnymi różnicami kulturowymi, ale kultury tradycyjne już nie istnieją. Nie ma żadnej cywilizacji autonomicznej [...]” (Shayegan, 2001).

Ciekawe podejście do wielokulturowości możemy znaleźć u Jurija Łotmana (Łotman, 1999). Wielokulturowość pojawia się w jego zamyśle niejako *à rebours*. Otóż większość dyskursów naukowych zaangażowanych w interpretację wielokulturowości ujmuje ją jako stan będący efektem złożonych okoliczności społecznych, politycznych i gospodarczych. Wielokulturowość ukazywana jako zjawisko społeczne oraz naukowy przedmiot badań jest w pewnym sensie produktem finalnym wyżej wspomnianych okoliczności. Można do nich zaliczyć zintensyfikowany rozwój środków masowego przekazu (w tym środków transportu), dekolonizację świata, kres zimnej wojny czy masowe migracje, żeby wymienić tylko kilka z rozbudowanego katalogu. U Łotmana zaś wielokulturowość jest stanem pierwotnym, wyjściowym, niewymagającym żadnego uzasadnienia. Innymi słowy wielokulturowość jest oczywistością, z którą współczesność wciąż sobie nie radzi, próbując ją nieudolnie porządkować i redukować. Zdaniem J. Łotmana na wielokulturowość należy spojrzeć nie tyle jako na stan rzeczy, ile na punkt wyjścia ważkiego dyskursu. Takie podejście zupełnie zmienia perspektywę analityczną.

Debaty nad wielokulturowością zdają się nie mieć końca, przybywa koncepcji, rozwiązań i paradygmatów. Wśród tej mnogości propozycji dadzą się chyba jednak wyodrębnić dwa przeciwstawne i radykalne stanowiska dotyczące przyszłości wielokulturowych społeczeństw. Twórcą jednej ze skrajnych opcji jest Francis Fukuyama, dowodzący, iż różne systemy polityczne i ekonomiczne, a co za tym idzie również wyznawane wartości kulturowe, będą się do siebie upodabniać (Fukuyama, 1996). Problematykę kultury często traktuje jako analogiczną do procesów zachodzących w sferze gospodarczej – nie biorąc pod uwagę, że sfera kultury oferuje znacznie więcej scenariuszy zawierających się między heterogenizacją i homogenizacją kulturową. Fukuyama, pisząc o „końcu historii”, dowodził, iż kapitalizm i demokracja osiągnęły etap graniczny i uległy wyczerpaniu, a na horyzoncie nie widać żadnych realnych sił, które mogłyby im zagrażać. Przejście od wielokulturowego do monokulturowego świata dokona się, jego zdaniem, na wzór zachodni. To Zachód stanie się głównym punktem odniesienia w opisie i ocenie innych kultur. Ten proces zresztą, według Fukuyamy, już trwa.

Przyjmując takie stanowisko, zdaje się nie dostrzegać zarówno siły kulturowej, jak i odmienności innych niż zachodnie społeczeństw i w ogóle nie bierze pod uwagę alternatywnej atrakcyjności społeczeństw niezachodnich. Niewielu wyraża pogląd o ewentualnym zmierzchu Zachodu. Jakkolwiek w refleksji europejskiej myśl ta jest obecna od dawna, zwłaszcza u niektórych filozofów (Mircea Eliade), przekonanych, że „centrum grawitacji” współczesnego świata coraz bardziej odsuwa się od obszarów tradycyjnego europocentryzmu, to wciąż niewielu

werbalizuje stanowisko o potencjalnej marginalizacji zachodniego świata (Kusio, 2011, 217). Ta ewentualność jak najbardziej poważnie winna być rozważona w perspektywie rodzącej się potęgi Azji, „której potencjał kulturowy i ekonomiczny porównywalny jest z zachodnim, a w ciągu najbliższych kilkudziesięciu lat może go nawet przewyższyć” (Kłodkowski, 2002, 17).

Za reprezentanta drugiego skrajnego stanowiska można uznać niedawno zmarłego amerykańskiego badacza Samuela P. Huntingtona. Według niego procesy transmisji wzorów kulturowych i wzajemnych interakcji nie przebiegają bezkonfliktowo. Wynika to z wielu względów, przyczynę stanowią na przykład radykalnie odmienne systemy wartości wykluczające zgodną koegzystencję, ale też niejednokrotnie wzajemne animozje ugruntowane wieloletnią historią, także odwieczne konflikty, które wciąż wydają się nie do rozwiązania. Innymi słowy, według Huntingtona świat jest pełen różnic i takim pozostanie.

Współcześnie zderzenie cywilizacji i kultur rozpatruje się zasadniczo na dwóch poziomach: na jednym podmiotami interakcji są cywilizacje lub kultury, na drugim – grupy społeczne występujące w poszczególnych cywilizacjach. Huntingtona zajmował poziom pierwszy – uważał on, że obecnie najwięcej konfliktów będzie się toczyło między cywilizacjami, przy czym „w skali mikro najbardziej konfliktogenne linie graniczne między cywilizacjami to te, które oddzielają świat islamu [...] od sąsiadów. W skali makro główny podział przebiega między Zachodem i całą resztą, przy czym najgwałtowniejsze konflikty wybuchają między krajami muzułmańskimi i azjatyckimi [...], a Zachodem” (Huntington, 1998, 268). Bliżej więc światu, zdaniem Huntingtona, do paraliżu wywołanego wzajemnymi antagonizmami, których źródłem jest niemożliwy do zniwelowania rozdział między systemami wartości, niż do przewidywanego przez Fukuyamę upodobnienia. Tym bardziej, że kultura nie stanowi dla niego przedmiotu nieustannego negocjowania jej sensów i znaczeń. Jej reguły, głęboko zakorzenione, mają moc obowiązującą i są respektowane.

Huntington, może nie wprost, ale jednak, sympatyzuje z substancjalnym pojmowaniem kultury, wykazując, iż w życiu współczesnego człowieka wciąż większą rolę odgrywają *roots* niż *routs*. To stanowisko wyczytamy u innego wybitnego badacza kultury wielokulturowości, Clifforda Geertza. Twierdzi on, iż jest jeszcze za wcześnie na to, by przesądzać o homogenicznym obrazie świata. Fakt, że znajduje się on w ciągłym ruchu, wszyscy podróżują, doświadczając wytworzonych albo fragmentarycznych tradycji, nic nie jest stabilne i pewne, nie stanowi jeszcze dowodu na jednorodność kultury. Za wcześnie, stwierdził Geertz, żeby zamieniać *korzenie* na *podróż*, gdzie liczy się tylko indywidualne doznanie i nie ma miejsc ostatecznych (Burszta, 2004, 38–39).

W *Zderzeniu cywilizacji* homogeniczne aspiracje Zachodu Huntington tak podsumował: „Zachodnia wiara w uniwersalność własnej kultury niesie ze sobą trzy problemy: jest ona nieprawdziwa, niemoralna i niebezpieczna” (Huntington,

1998, 161). W obliczu demograficznego rozwoju świata islamu i ekonomicznego rozwoju Dalekiego Wschodu Zachód może nie tylko utracić swoje dotychczasowe znaczenie, ostrzegali S.P. Huntington, ale w nadchodzącym świecie demokracja i wolny rynek niekoniecznie będą bezpieczne.

W świetle powyższych prognoz oblicza wielokulturowości są bardzo różnorodne i zależne nie tylko od sytuacji politycznej czy gospodarczej świata, ale także, co istotne, od samego pojmowania terminu „kultura”. Pomimo ciągłych kłopotów z dookreśleniem pojęcia wielokulturowości, mimo jego wieloznaczności, poszukując języka opisującego kondycję współczesnej kultury, wciąż się do niego odwołujemy.

Termin „wielokulturowość”, mimo stosunkowo krótkiej historii, posiada względnie trwałe konotacje. Poniżej spróbujemy je skatalogować. Wielokulturowość jest (1) przede wszystkim pojęciem dookreślającym pewien faktyczny stan społeczny, czyli odnosi się do społeczeństw charakteryzujących się daleko posuniętą etniczną i kulturową heterogenicznością. Stosuje się je także do charakterystyki społeczeństw, które wydają się być bardziej homogeniczne niż wielokulturowe, na przykład społeczeństwo polskie. Wielokulturowość (2) to także utopijne wyobrażenie współistnienia wielu kultur w obrębie jednej społeczności, współistnienia opartego na ideale równości i poszanowania odmienności. Kolejne znaczenie ujmowałoby wielokulturowość (3) jako nowy przedmiot badań współczesnej humanistyki. Stanowi ona obszar refleksji filozofów, socjologów i antropologów, ale także językoznawców, religioznawców, kulturoznawców, itp. Konsekwencją owego zainteresowania są zmiany w programach nauczania zarówno w szkolnictwie średnim, jak i w całym systemie szkolnictwa wyższego. Nowe kursy, nowe przedmioty, inaczej rozłożone akcenty. Termin ten służy również do określenia (4) polityki wewnętrznej i zewnętrznej danego państwa, pojmowanej jako świadome i celowe budowanie społeczeństwa mozaikowego (Możejko, 2004, 148). To czwarte ujęcie bywa też w języku polskim nazywane multikulturalizmem, czyli normatywną odpowiedzią na wielokulturowość. Spotykamy też w literaturze sformułowanie „wielokulturowość oficjalna”, która zakłada zakrojone na szeroką skalę uczestnictwo mniejszości w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym. Jej główną podstawą jest uznanie kulturowej różnorodności przy zachowaniu jedności i lojalności wobec państwa, w jakim tak rozumiana wielokulturowość funkcjonuje. Różnorodność winna się opierać na takich wartościach etycznych, jak respektowanie odmienności, tolerancja oraz zobowiązanie do obrony wolności (Możejko, 2004, 151).

Należy podkreślić, że powyższe propozycje nie są względem siebie rozłączne, przeciwnie – stanowią pewną współzależną całość i tak będą traktowane w dalszej części artykułu.

PARADYGMAT *INNEGO*

W obszarze rozważań nad wielokulturowością, jak chyba w żadnym innym, myślenie binarne wyraźnie daje o sobie znać. Bardzo często w zakamarkach dyskursu ożywa dychotomia my – oni, swój – obcy, ja – inny. Można zaryzykować tezę, że im bardziej świat odbierany jest jako wielokulturowy, tym bardziej znaturalizowana staje się binarność relacji międzyludzkich.

Wydaje się, że niezależnie od tego, jak pojmujemy czy określamy problematykę tego, co kolokwialnie nazywamy wielokulturowością, w centrum jej uwagi pozostaje pytanie o relacje z Innym (Możejko, 2004, 159). Relacja ta bowiem dla życia społecznego ma charakter fundamentalny. Problem inności nierozzerwalnie łączy się ze swojskością; te dwie kategorie od zawsze służą porządkowaniu świata społecznego. O tym, jak silnie są ze sobą sprzężone, pisze Ewa Nowicka: „«Swoj» i «obcy» to para kategorii opozycyjnych i nierozzerwalnych: nie ma swojskości bez obcości i obcości bez swojskości. Przekładając to lapidarne stwierdzenie na formę bardziej rozwiniętą, można powiedzieć, że swojskość jest zapewne odczuwana, ale bynajmniej nienazwana, zanim nie zostanie dostrzeżony obcy, inny, odmienny, ten, którego już nazwać swoim nie można” (Nowicka, 1990, 17).

Fenomen Innego (Obcego) silnie uaktualniany w myśli społecznej potwierdza słuszność tezy Claude’a Lévi-Straussa, że porządkowanie świata jest uniwersalną i pierwotną potrzebą człowieka (Lévi-Strauss, 1969). Im staje się on bardziej złożony i niespójny, tym silniejsza potrzeba kategoryzowania i dzielenia go w zgodzie z różnymi kryteriami. Jako bardzo pożyteczna kategoria porządkowania świata okolicznego i dalszego jawi się podmiotowa relacja wobec tego, co bliskie i tego, co dalekie. Spetryfikowana w naukach społecznych relacja my – oni nie traci więc racji bytu. Jest aktualna zarówno w swej tradycyjnej recepcji Innego, jak i zupełnie współczesnej – wielokulturowej.

Wspomniana wyżej Ewa Nowicka twierdzi, że „tematyka swojskości i obcości oraz ich przejawy we wszystkich płaszczyznach życia zbiorowego w gruncie rzeczy leżą u podłoża podstawowych problemów nauk o społeczeństwie, w tym problemów więzi społecznej, formowania się solidarności międzyludzkiej i organizacji życia zbiorowego” (Nowicka, 1990, 6). W tym sensie schemat my – oni jest integralną częścią zjawiska wielokulturowości. Wyeliminowanie go z analiz uczyniłoby je ułomnymi, by nie rzec – nieprzydatnymi. Jakkolwiek schemat ów jest sztywny w swojej opozycji, to definiowanie inności i swojskości podlega ewolucjom, przeobrażeniom ulega również przestrzeń między przeciwnymi członami. Społeczeństwa tradycyjne inaczej niż ponowoczesne wyrażały swój stosunek do Innego. Inność diagnozowana w społeczeństwach przedindustrialnych nie jest tożsama z innością obecną w społeczeństwach ponowoczesnych analizowanych w perspektywie wielokulturowości.

Stosunek do Innego w społecznościach tradycyjnych jest bardzo silnie nacechowany etnocentryzmem, który wyraża się w przekonaniu o wyższości grupy własnej i wrogości, wręcz nienawiści wobec Innych (Obcych). Nastawieniu etnocentrycznemu niewątpliwie sprzyjają pewne charakterystyczne cechy społeczeństw zwanych tradycyjnymi. Do nich należy między innymi czynnik „izolacji sąsiedzkiej”, czyli ograniczonego kontaktu danej społeczności ze światem zewnętrznym, co ma wpływ na kulturę inercji, opór wobec zmian i umysłowa immobilność. Owa izolacja przestrzenna skutkuje izolacją świadomościową (Kusio, 2011, 237). Także jednolitość i stabilność trybu życia i systemu wartości sprzyjają tendencjom izolacyjnym, każda obcość zakłóca uświęcony tradycją porządek i jest postrzegana jako zagrożenie.

Idea społeczeństwa wielokulturowego, społeczeństwa otwartego jest dużo łatwiejsza do teoretycznego skonstruowania niż społecznego urzeczywistnienia. Z ludzkiego punktu widzenia chaos to stan niepożądany. Sprawia, iż otaczający świat staje się nieprzewidywalny i z każdej strony może grozić niebezpieczeństwo. Stąd naturalnym dążeniem jest utrzymanie społecznego ładu bądź przywrócenie utraconego. Przedstawiciele innych kultur są często postrzegani jako synonimy chaosu. Inni w swym zachowaniu, wyglądem, językiem i religią zaburzają ustalony porządek. Jeśli owi Inni pojawiają się jedynie jako ciekawi świata wędrowcy – to są tolerowani, jeśli natomiast zamierzają żyć wśród społeczności, do której przybyli – stają się wrogami. Społeczności tradycyjne, broniąc swego ładu przed Innymi, wykształciły przeróżne strategie obronne. Jedną z nich przywołuje Robert Merton, opisując niechęć grup lokalnych wobec nowo przybyłych. Członkowie społeczności twierdzili, że Inni nie wykazują i nie respektują cnót i wartości grupy lokalnej. „Wskutek doskonałej symetryczności uprzedzeń – wyjaśniał Merton – obcym grupom etnicznym i rasowym dostaje się z jednej i drugiej strony. Członek grupy obcej jest zwykle potępiany, bez względu na to, co robi. Więcej nawet: dzięki dziwnemu zastosowaniu kapryśnej logiki wymiaru sprawiedliwości za przestępstwo karana jest ofiara. Wbrew pozorom uprzedzenia i dyskryminacje kierowane pod adresem grupy obcej nie są rezultatem poczynań tej grupy, ale są głęboko zakorzenione w strukturze społeczeństwa [...]. Aby zrozumieć, jak to się dzieje, musimy zanalizować moralną alchemię, za pomocą której grupa własna natychmiast przekształca cnotę w wadę i wadę w cnotę, w zależności od wymogów sytuacji [...]. Rozpocznijmy od najprostszej formuły alchemii moralnej – to samo zachowanie należy oceniać inaczej w zależności od tego, kto je podejmuje. Na przykład: biegły alchemik wie doskonale, że słowo «nieustępliwy» odmieniać należy w sposób następujący: ja jestem nieustępliwy, ty jesteś uparty, on jest głupi” (Merton, 1982, 468). Zgodnie z tą strategią ekstremista islamski dla jednych będzie bohaterem narodowym i religijnym, dla innych – mordercą i terrorystą.

Uznając za słuszne założenie, że stosunek do innych jest zdeterminowany cechami danej kultury, należy zasadnie wnosić, iż kultury odstępujące od zamknię-

tości, stabilności i skonwencjonalizowania, a nastawione na zmianę, różnorodność i otwartość – a więc kultury ponowoczesne – zmieniają też swój stosunek do Innego. W społecznościach tradycyjnych Innym był nie tylko przybysz z zewnątrz. Inny miał też charakter nierealnych i fantastycznych twórców, które zupełnie realnie przedostawały się do wspólnoty i zwykle czyniły jej szkody. Obcym nie musiała więc być konkretna osoba. Obcego-Innego ze wszech miar starano się izolować, rugować poza społeczny nawias, ale czasami paktować z nim, by czynił mniejsze zło bądź czynić je zaprzestał.

W społecznościach tradycyjnych z Innym nie wchodzono w dialog. Owszem, oswajano go na różne sposoby (żarty, stereotypy, powiedzenia), pacyfikowano, ale nie włączano jego inności do tradycyjnego systemu funkcjonowania wspólnoty. Lokalne społeczności nie zachęcały do zrozumienia i akceptacji Innego. Nie szukały sposobów włączenia go do wspólnoty, nie podejmowały prób minimalizowania cech odróżniających go od pozostałych, co dawałoby szansę na ewentualną inkluzję. Należy stwierdzić, że postawa wobec Innego w społeczeństwach przedindustrialnych była transparentna i jednoznaczna, cechowała ją wrogość, niechęć i nienawiść. Różniła się zwykle sposobami manifestacji i stopniem nasilenia w zależności od okoliczności społeczno-historycznych. Ta postawa była powszechnie uznana i akceptowana, nikt jej nie ukrywał, przeciwnie – brak wrogości wobec Innego mógł wydać się podejrzany.

Otwarcie granic, mobilność społeczeństw, ich rosnące potrzeby i aspiracje oraz środki masowego komunikowania to jedne z wielu czynników przyczyniających się do wielokulturowości świata. Granice państw i kultur zaczęły ulegać stopniowemu zatarciu i rozmyciu. Koegzystencja różnych wspólnot odrębnych kulturowo, etnicznie, religijnie i narodowościowo, ale też o odmiennym doświadczeniu historycznym, stała się faktem. Czy ów twardy fakt społeczny spowodował, że Inny został oswojony i zaakceptowany, a jego inność uznana i przyjęta jako niezbywalna różnica? Nic bardziej mylnego. Zrodziła się konieczność przewartościowania w różnych sferach życia, redefinicji wielu pojęć i kategorii. Stan wielokulturowości przez wielu zaczął być postrzegany jako powodujący dezorientację i niepewność, a jego dobrodziejstwa jako przekleństwo.

Po blisko dwóch dekadach od wydania oryginału, w polskim przekładzie książki francuskiego antropologa Marka Augégo czytamy wciąż aktualne słowa, że przyszło nam żyć w czasach nadmiaru wszystkiego: nadmiaru wydarzeń i informacji, nadmiaru przestrzeni i nadmiaru ego (Augé, 2010). Można chyba też dodać, że żyjemy w nadmiarze kultur, to znaczy w nadmiarze sensów, wzorów, wyborów tradycji, języków, tożsamości i w nadmiarze Innych. „Współczesny świat wskutek przyrostu demograficznego, migracji, rozwoju komunikacji i informacji oznacza zwielokrotnienie obecności Innych, zwielokrotnienie konfliktów międzyludzkich, a w związku z tym międzykulturowych. Stąd niesłychanej wagi nabiera stosunek do Innego; nasz sposób postrzegania przedstawicieli innych narodów, ras i religii”

(Kapuściński, 2007, 158). Wielokulturowość ujawnia wciąż nowych Innych wydobywanych z odległych, czasem zapomnianych, czasem egzotycznych, a czasem przeklętych kultur.

Zmienia się zatem postawa wobec Innego, który przeciwnie niż w społeczeństwach tradycyjnych staje się bardzo konkretnym Innym. Innym w zasięgu ręki, sąsiedzkim Innym, z którym dzieli się bliższą i dalszą przestrzeń, jak sklep, szkołę, park czy kino. Współczesny Inny trafia przede wszystkim do wielkich aglomeracji miejskich, rzadziej można go spotkać w małych społecznościach lokalnych. Tak było w przeszłości, tak wciąż jest i teraz (Kusio, 2011, 241).

Spółczesność wielokulturowa wymusza niejako na partnerach interakcji wzajemne zakodowanie. Tak więc odrębność Innego (element poznawczy) winna zostać wyjaśniona jego pochodzeniem, religią, językiem, a nawet kaprysem, i wymaga zrozumienia oraz akceptacji. Emocje wobec Innego (pierwiastek afektywny) nie powinny mieć nic wspólnego z tym, co w refleksji społecznej określa się mianem nietolerancji albo jeszcze bardziej wyraziście – dyskryminacji. Natomiast zachowania nakierowane na Innego (pierwiastek behawioralny) winny zmierzać w stronę współpracy, a w ostateczności – neutralnej koegzystencji. Inny wielokulturowego świata stał się konstruktorem zdolnym do dialogu, a przynajmniej taki jego obraz jest postulowany w nauce i mediach. Innego nie można wykluczyć, nie ma już zgody na odrzucenie, izolację i wrogość, które wydawały się naturalne w społeczeństwach tradycyjnych. We współczesnym świecie każdy jest potencjalnym Innym, stąd epatowanie „swojskością” przychodzi z trudem bądź spotyka się z naganą etnocentryzmu i nietolerancji.

Generalnie w społeczeństwach postindustrialnych obraz Innego złagodniał, został w znacznym stopniu oswojony, przynajmniej w cywilizacji zachodniej. Spowodowane jest to kilkoma czynnikami:

- zmianą w poczuciu egoizmu *versus* altruizmu i ich wzajemnej gry, wynikającej z poczucia względnego dobrobytu. Inny przestał być konkurentem w walce o zasoby, a tym samym zagrożeniem dla przetrwania. Jego obecność przestała uruchamiać instynkt samozachowawczy, złagodzenie wizerunku Innego jest konsekwencją oddziaływania kultury masowej, która przyzwyczajają nas do wszystkiego, a więc i częstej obecności Innych w mediach. Inny jest oswojony przez pośredniki i za ich sprawą gości w domach tubylców,

- ów oglądany za pośrednictwem mediów świat jest i *de facto* nieco nierzezywisty, jest – jak mawiał J. Baudrillard – hiperrzeczywistością, która bardziej odnosi się do siebie samej niż do odbiorców. Mamy więc do czynienia z bliskością Innego, która nas nie dotyczy, czy nawet nie obchodzi,

- permissywnością obserwowanym od półwiecza w cywilizacji zachodniej,
- poprawnością polityczną, która nie pozwala na ujawnianie prawdziwych postaw (szczególnie, gdy są one negatywne), ale jednocześnie skutecznie wpływa (miedzy innymi przez edukację) na wytwarzanie pozytywnych postaw i relacji (Golka, 2010, 189–190).

W konsekwencji oddziaływania powyższych czynników następuje coś, co można określić jako swoiste obłaskawianie Innego. Spektrum postaw wobec Innego jest bez porównania szersze i bardziej wypełnione niuansami niż to, które było proponowane przez lokalne wspólnoty. Nie wszyscy jednak badacze zagadnienia podpiszą się pod powyższymi konkluzjami.

Zdaniem Zygmunta Baumana, dociekliwego znawcy problemu, paradygmat Innego daje znacznie mniej wariantów, niż wyżej sugerowano, a tego właściwego wciąż nie znaleziono. Według niego współczesna Europa dysponuje dwiema radykalnymi postawami wobec Innego/Obcego. W praktyce wielokulturowej są one realizowane jako następujące strategie: antropofagiczna i antropoemiczna.

Strategia antropofagiczna polega na pożarciu Innego, strawieniu i w rezultacie przekształceniu go w substancję własną. Polega więc na zasymilowaniu Innego i włączeniu w ramy kultury europejskiej. Jeśli Inny chce żyć w Polsce, Niemczech, Francji, to musi, choćby w części, stać się Polakiem, Niemcem, Francuzem. Powinien przejść język, obyczaje, a w konsekwencji porzucić własną odmienność. Asymilacja kulturowa w tym wypadku polega na krzewieniu monizmu kulturowego, który niszczy wszystko, co inne, różne, odmienne (Bauman, 2000, 37–38). Obecnie obserwujemy nawet zaostrenie warunków przyznawania obywatelstwa w ramach Unii Europejskiej. W przypadku starań o naturalizację pojawiają się trudne egzaminy z języka (Holandia), które Inny musi opłacić sam, oraz kursy i egzaminy z wiedzy o kulturze, wartościach i systemie politycznym państwa przyjmującego (Hildebrandt-Wypych, 2008, 87). Z. Bauman uważa, że im bardziej homogeniczne środowiska, w których żyjemy, tym większe trudności w nawiązywaniu kontaktu z przedstawicielami innej rasy, religii, kultury.

Strategia antropoemiczna jest mniej skomplikowana, rzec można, że bardziej prostolinijna. Polega na zdecydowanym odrzuceniu i wykluczeniu Innego – niedopuszczeniu go do państw narodowych, fortyfikowaniu granic, stawianiu zasieków, tropieniu i wyrzucaniu. W razie nieskuteczności powyższych metod Innego można zabić (prawo strzelania do nielegalnych imigrantów na granicy Stanów Zjednoczonych z Meksykiem).

Obie strategie są zaprzeczeniem ideału wielokulturowości i jako takie powinny odejść do lamusa, jednakże nic takiego się nie dzieje. Inny, który fizycznie jest na wyciągnięcie ręki, wciąż pozostaje nieskończenie odległy duchowo. Proponuje mu się albo porzucenie własnej kulturowej tożsamości, albo pozostanie poza zasięgiem szans i nadziei na lepsze życie. Trudno się dziwić, że z obu propozycji Inny nie chce skorzystać.

Wielokulturowość współczesnego świata nie jest chwilowym dyskomfortem czy przejściowym kłopotem, ale czymś trwałym, co będzie się jedynie wzmacniać i wzmacniać. Wypracowanie trzeciej strategii jest pilną potrzebą współczesności. Debata nad wielokulturowością wciąż sprowadza się do ciągle na nowo stawianego pytania: jakie stanowisko zająć wobec Innego?

## WIELOKULTUROWOŚĆ – PERSPEKTYWA TUBYLCZA

Na stronach ponowoczesnych tekstów z zakresu nauk społecznych możemy spotkać sformułowania typu „kompresja czasu i przestrzeni”, „koniec historii”, „koniec geografii” czy też „miejsca nie ma”. Dokonywana jest redukcja ludzkiej egzystencji do wąskiej perspektywy „tu i teraz”. Autorzy zakładają prawdziwość tezy, iż ponowoczesność jest nowym stanem kultury, w którym świat uległ detradycjonalizacji, w którym dziedzictwo angażuje coraz mniejszą część naszej tożsamości. Radykalna teza detradycjonalizacji głosi, że tradycja uległa ostatecznej erozji i nie ma jej już w dotychczasowej postaci. „Generalnie rzecz ujmując, mamy obecnie do czynienia z odejściem tradycji, gdyż ludzie przestali myśleć o sobie jako o przynależących do szerszej całości. Rozpad więzi społecznych i zmediatyzowanie naszego oglądu świata powoduje, że stajemy niejako obok społeczeństwa, możemy krytycznie mu się przyglądać, ale tym samym tracimy wiarę, że tradycja może nam coś jeszcze zaoferować. Miejsce tradycji jest w muzealnych salach, do jakich udajemy się, gdy najdzie nas chęć albo potrzeba obcowania z przeszłymi stanami kultury” (Burszta, 2004, 111). Nie wydaje się jednak, by twierdzenie, że w kulturze współczesnej w miejsce tradycji, ładu, kontroli społecznej pojawiły się chaos, płynność i niepewność, było prawdziwe. Obraz kultury, wbrew konstatacjom postmodernistycznych myślicieli, daleki jest od jednoznaczności. W jednym swoim wymiarze wydaje się obywać bez tradycji i kanonu, w innym natomiast dostrzegamy ludzi z ich ogromną tęsknotą za jakąś formą stabilności, jaką zapewnia na przykład odwołanie się do schematu swój – obcy.

Czasy obecne, zdaniem wielu obserwatorów, analityków i komentatorów życia społecznego, silnie sprzyjają uaktywnieniu i ciągłemu uobecnianiu kategorii Innego w relacjach międzyludzkich. Sprzyjają także stereotypizacji wzajemnych interakcji. Jednostki odwołują się do stereotypów, chcą tym samym uczynić społeczną rzeczywistość uporządkowaną i przewidywalną, ponieważ życie w społeczeństwach późnej nowoczesności to niekończąca się lista życiowych wyborów i mnogość opcji przy jednoczesnym absolutnym braku wskazówek i pomocy co do kierunku wyboru. Jednostka natomiast potrzebuje reguł ustalających bezwarunkowy sens rzeczywistości. Naturalną jej cechą jest wiara w trwałość ludzkich wartości i w ciągłość świata, w którym przyszło jej żyć. Człowiek wręcz domaga się jakiejś formy uporządkowania świata i usytuowania się w nim zarówno jako niepowtarzalna indywidualność, jak i członek szerszej wspólnoty. Jednostce jest się trudno zgodzić na życie w świecie przypadkowym, który wyczerpuje się w kolejnych nietrwałych, przemijających sytuacjach i zdarzeniach, jakie oferuje wielokulturowa ponowoczesność (Kusio, 2011, 91).

Po raz kolejny odwieczny schemat swój – obcy przychodzi w sukurs wspólnotom ludzkim, porządkując – choćby fałszywie – ich poplątany świat. Poprzez trwałą antagonizm spina chwiejną, fragmentaryczną doczesność. W obliczu upad-

ku religijnych i ideologicznych drogowskazów i utraty poczucia bezpieczeństwa w zbiorowych tożsamościach kategoria Innego, ukazana w naszych deskrypcjach, jawi się jako trwała cecha społecznej kondycji jednostki. To jedna z nielicznych kategorii społecznych mogących organizować życie społeczne w wymiarze konstruktywnym, ale także dokonywać jego destrukcji. Nie dziwi więc, że problem Innego zajmuje wybitne umysły naszych czasów.

Współczesny Inny uobecnia się głównie w kontekstach imigracyjnych. Istnieje istotny związek między zjawiskiem migracji a społecznym zaniepokojeniem rosnącą przemocą, terroryzmem, bezrobociem i brakiem bezpieczeństwa. Ten związek stanowi kalkę schematu obecnego w społeczeństwach tradycyjnych, kiedy ludowe wyobrażenia diabłów i demonów „wchłaniały” rozproszone i nieuchwytnie lęki i obawy przeszłości. Dzisiaj przybrały one postać konkretnych zagrożeń i niebezpieczeństw. Innymi słowy, demonizację zastąpiła idea i taktyka „dangeryzacji” (*dangerisation*, od ang. *danger* – zagrożenie) (Bauman, 2000, 35). Ujawnia się strategia straszenia Innym, który nie jest żadną imaginacją i ułudą, lecz konkretnym człowiekiem mieszkającym pod numerem obok. W wielokulturowym świecie Inni to często kategoria faktycznych winowajców. Ten ogląd wielokulturowości można nazwać perspektywą tubylczą.

Budowanie wielokulturowości oficjalnej, wspartej administracyjnymi sankcjami, prawnymi regulacjami i polityczną poprawnością, zachwiało równowagą schematu my – oni. Inny stał się wyjątkowy i ważny, postawiony na piedestale dumnie spoglądał i domagał się respektowania swoich praw do inności jako zadośćuczynienie za wieki poniżenia. Swojskość zaś i jej emanacje klasyfikować zaczęto jako etnocentryczne i rasistowskie. Głównym kanałem komunikacyjnym w tym schemacie stała się polityczna poprawność, a kategoria Innego poczęła pełnić funkcję „oręża” na społeczno-politycznym polu walki. Mówiąc inaczej, człon schematu „my” zaczął być marginalizowany kosztem członu „oni”.

Dawne narracje wielokulturowości, mówiące o wzbogacaniu jednostki i jej społecznego świata poprzez otwarcie się na Innego i przyjęcie go z całym dobrodziejstwem inwentarza, utraciły swą wiarygodność. Inny jako wartość sama w sobie przestał wystarczać. Budowanie wielokulturowych społeczeństw na autotelicznych fundamentach budziło respekt intelektualistów, ale w praktyce okazało się mało skuteczne. Zaczęto dla wielokulturowości szukać innych uzasadnień i okazało się, że jako atrybut świata jest znacznie bardziej upolityczniona i urynkowiona niż zhumanizowana. Okazało się, że różnica kulturowa nie jest atrakcyjnym towarem, jeśli nie towarzyszą jej wymierne ekonomiczno-polityczne korzyści.

Wielokulturowość organicznie związana jest z teraźniejszością migracyjną poszczególnych państw. Skutkuje to co najmniej w dwojaki sposób. Po pierwsze, migracje społeczne przedstawiane są zarówno w dyskusjach społecznych, jak i politycznych przede wszystkim jako destabilizatory bezpieczeństwa. Inny utożsamiany jest z negatywnymi tendencjami na rynku pracy, m.in. wzrostem bezrobocia,

nielegalnym zatrudnieniem, nadmiernym korzystaniem ze świadczeń socjalnych i przestępczością. Jest to wyraźnie zauważalne od początku tysiąclecia, zwłaszcza w tzw. starych krajach migracyjnych (Wielkiej Brytanii, Holandii, Francji, Niemczech) (Scheffer, 2010). Po wtóre, konstatacje o wielokulturowości wyrażają się w przekonaniu, że „migranci przestali być uważani za czynnik wzbogacający kulturę kraju przyjmującego i do zagrożeń ekonomicznych doszło pojęcie zagrożenia narodowej tożsamości i kultury” (Iglicka, 2004, 1). Pod adresem Innego pojawiły się nie pochwały za wzbogacanie lokalnych zasobów kulturowych, ale oskarżenia o szerzenie zbytnej różnorodności etnicznej i religijnej, zagrażającej spójności państw przyjmujących.

Wątpiących w ideę wielokulturowości w pierwszej dekadzie XXI wieku przybywa. Dostrzegli oni aporię między zasadami demokracji liberalnej a islamem. W efekcie polityka wielokulturowości stała się polityką monokulturalizmu, aktywnie broniącego własnych zagrożonych fundamentów i interesów (Hildebrandt-Wypych, 2008, 85). Ta zmiana optyki sprawiła, że abstrakcyjno-pojęciowy Inny, który miał być zaakceptowany, ewoluował w Innego jednostkowo-konkretnego, który jest odrzucany. W dobie współczesnej jest więc Inny bardziej instrumentem politycznych i ekonomicznych działań niż osobą.

Skrajną tubylczą perspektywę wielokulturowości zaprezentował Thilo Sarrazin. Ten wpływowy niemiecki polityk SPD i były członek zarządu Bundesbanku wydał książkę niemającą nic wspólnego z polityczną poprawnością. Jej tytuł *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unsere Land aufs Spiel setzen* (Sarrazin, 2010) można przetłumaczyć jako *Niemcy likwidują się same: jak wystawiamy nasz kraj na ryzyko*. Osnową pracy jest postawa wobec Innego, a w zasadzie strach przed nim, zasadnicza natomiast teza jest taka, że imigrant stanowi realne zagrożenie dla Niemiec we wszystkich wymiarach życia społecznego. Sarrazin nie pisał o bliskim Innym oswajanym w ciągu dekad przez media, przez bliskość na miejskich ulicach, parkach i szkołach. W książce nie ma śladu wielokulturowości oficjalnej, cieszącej się z różnicy kulturowej. Pisał o wrogim Obcym, który jest niebezpieczny, więc trzeba podjąć radykalne kroki, by go wyeliminować ze społeczeństwa. Autor przestrzegał Niemców przed intelektualną i demograficzną zagładą. Dowodził, że za kilkadziesiąt lat Niemcy staną się krajem zdominowanym przez muzułmańską większość, zaś zachodnioeuropejska kultura będzie w nim marginalizowana także pod względem intelektualnego potencjału. „Procentowy udział, jak i liczba inteligentniejszych członków niemieckiego społeczeństwa będą się zmniejszać, a udział tych, których inteligencja jest poniżej przeciętnej, zwiększać” (Sarrazin, 2010, 73). Polityk sięgnął do bogatej literatury, którą wykorzystał do poparcia swoich kontrowersyjnych tez. Podał na przykład, że „inteligencja może być dziedziczona nawet w 80%” (Sarrazin, 2010, 81). Wykorzystując fragmenty rozpraw do swojego toku rozważań, przekonywał, że pewne cechy i właściwości w różnych narodach i rasach mogą być rozłożone

w zróżnicowany sposób. I tak społeczność muzułmańska dysponuje, według T. Sarrazina, niższym IQ niż rodowici Niemcy. A skoro ze statystyk wynika, że przyrost naturalny mniejszości tureckiej w Niemczech jest dwa razy większy niż ten w przypadku samych Niemców, to „jedyny odnawialny surowiec, jaki mają Niemcy, czyli inteligencja, zmniejsza się w szybkim tempie” (Sarrazin, 2010, 37). Należy, zdaniem Sarrazina, powstrzymać szybki wzrost muzułmańskiego odsetka ludności w Niemczech i zablokować imigrację, zwłaszcza tureckiego pochodzenia, do Niemiec.

Autor w swoim opracowaniu w ogóle nie uwzględnił perspektywy imigranta, nie wziął pod uwagę jego punktu widzenia, nie podjął żadnych kroków w stronę Innego. Książka zawiera liczne statystyki, wyliczenia i dane ekonomiczne, z których ma wynikać, że muzułmańscy współobywatele – ze względów kulturowych i genetycznych – nie są w stanie zintegrować się z niemieckim społeczeństwem. Żyją z transferów socjalnych i nie spełniają w społeczeństwie żadnych użytecznych funkcji. Według Sarrazina ekonomiczny i społeczny bilans imigracji jest negatywny, a ogromna część imigrantów to klienci państwa socjalnego. Przemilczał jednak fakt, że bez nich niemiecki boom gospodarczy lat 60. byłby nie do pomyślenia, a kłopoty z integracją to także wynik zaniedbań państwa. Dopiero w 2000 roku państwo niemieckie wprowadziło kursy języka niemieckiego dla imigrantów, a rok wcześniej zmieniono prawo o obywatelstwie, ułatwiając nabywanie go przez urodzonych już w Niemczech obcokrajowców (Kusio, 2011, 250).

Książka, odwołując się do rasistowskich i eugenicznych koncepcji, w zasadzie w ogóle powinna być pominięta w intelektualnych rozważaniach i zepchnięta poza margines debaty publicznej, nie pozwala na to jednakże ważki fakt. Otóż niepokoje i lęki, którymi podzielił się z czytelnikami Sarrazin, potwierdzają również badania niemieckich socjologów. Problem współbycia z Innym jest poważny, bowiem wzrasta nieufność wobec tych, których uważa się za Obcych w społeczeństwie. Poglądy zawarte w książce Sarrazina należy więc traktować poważnie, bo dają one ideologiczną propozycję do przewycięzania kulturowych i społecznych wyzwań, które trapią wszystkie warstwy społeczne – propozycję, która jest bezwzględną konfrontacją. Nie chodzi bowiem już tylko o resentyment i niezadowolenie najniższych grup społecznych kierujących emocje przeciw elitom lub Innym, lecz także o lęki klasy średniej, której Sarrazin wydaje się przedstawicielem. Klasa średnia czuje się coraz bardziej zagrożona deklasacją ze strony Innych, a wykształcone mieszczaństwo niepokoi się konkurencją ze strony imigrantów odnajdujących się na wyższych szczeblach hierarchii.

Niepoprawne politycznie postawy wobec Innego z pełną bezwzględnością ukazuje raport o nietolerancji i dyskryminacji przygotowany przez naukowców z uniwersytetu w Bielefeld (Zick, Küpper, 2011). Z opublikowanych danych wynika, że niechęć wobec Innych nie dotyczy już tylko warstw niższych i niewykształconych. Przeniknęła też do lepiej sytuowanej i wyedukowanej klasy

średniej. Z przeprowadzonych badań dowiadujemy się, że eliminowane ze sfery dyskursu publicznego poglądy rasistowskie i ksenofobiczne, zastępowane często poprawnością polityczną i nakazywanym, acz nie zawsze urzeczywistnianym dialogiem, wcale nie zniknęły. Niechęć do innych nie jest proporcjonalna do ich liczby, innych jest zawsze za dużo. W Niemczech, gdzie stanowią 12%, połowa obywateli uważa, że jest ich zbyt wielu. Za nadmierne obciążenie uważa ich 62% Włochów, chociaż imigrantów jest tam 4%. W Polsce imigranci to niecałe 2%, jednak co czwarty obywatel (27%) życzyłby sobie, by było ich jeszcze mniej (Zick, Küpper, 2011, 170–190).

To pierwsze, jak wynika z wiedzy autorki, tak potężne badania porównawcze społeczeństw europejskich pod względem stosunku do Innego. Zostały przeprowadzone w ośmiu krajach: Niemczech, Wielkiej Brytanii, Francji, Włoszech, Portugalii, Polsce, Holandii i na Węgrzech. Szczególną uwagę zwracają w tych badaniach deklaracje jawnie rasistowskie. Jedna trzecia obywateli badanych krajów, w tym 42% Polaków i 45% Portugalczyków, uważa, że „istnieje naturalna nierówność między czarnymi i białymi” (Zick, Küpper, 2011, 203). Wyniki badań niektórych społeczeństw skłaniają do głębszej refleksji. Oto na przykład Portugalia, która zaledwie trzy dziesięciolecia temu była głównym obok Turcji dostarcycielem gasterbeiterów, dzięki radykalnie odmiennej fortunie przeobraziła się z kraju eksportującego siłę roboczą w kraj przyjmujący. Niedola i upokorzenie, jakie towarzyszyły zarabianiu na chleb z dala od ojczyzny, poszły w zapomnienie. Obecnie jedna trzecia Portugalczyków zdecydowana jest grać antyimigrancką kartą.

Badania niemieckich socjologów dowiodły, że mimo uznania wielokulturowości za fakt dokonany, to wciąż zyczliwe, empatyczne postawy wobec Innego przebijają się z trudem. Tak zwany tubylczy punkt widzenia nie uwzględnia, zdaje się, pewnej oczywistości, że ludzie „rzadko porzucają cały swój dobytek po to, by licząc na łut szczęścia, poznawać świat. Na ogół imigranci z byłych kolonii wyruszają z obawy przed następstwami niepodległości, uchodźcy opuszczają ojczyznę z powodu represji politycznych, religijnych, zaś imigracja mająca na celu łączenie i zakładanie rodzin, wynika często z problematycznej sytuacji osobistej. Istnieją więc różne przyczyny opuszczania ojczyzny, lecz emigracja spowodowana jest przeważnie koniecznością. I nie każdemu dany jest talent uczynienia z konieczności pewnej cnoty” (Scheffer, 2010, 22).

Paul Scheffer, holenderski profesor filozofii z Uniwersytetu Amsterdamskiego, w książce *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym* wyraźnie zarysowuje schemat my – oni, Holendrzy – imigranci. Dogłębnie spenetrował ogład wielokulturowości z punktu widzenia obywateli państwa przyjmującego i stwierdził, że zwykle zagorzałymi zwolennikami multikulturowego społeczeństwa są ci, którzy nie mieszkają w dzielnicach będących miejscem osiedlania się imigrantów, podczas gdy ci, którzy tam właśnie mieszkają, stopniowo się stamtąd wyprowadzają. Nie słucha się jednak ich głosów lub się je bagatelizuje, traktu-

jąc jako wyraz nienawiści do obcych (Scheffer, 2010, 19). Autor zdecydował się na przywołanie w swojej pracy niepopularnych w świetle polityki poprawności poglądów, których nie wypada głosić w społeczeństwie słynącym z postaw liberalnych. „Nie jest sprawą oczywistą – konstatował Scheffer – że imigracja z ostatnich dziesięcioleci oznacza «wzbogacenie» społeczeństwa. Wielokrotne powtarzanie tego słowa jest dosyć niefortunne, mamy bowiem przed oczyma nędzne warunki życia wielu imigrantów i ich dzieci. Szkoły stanęły nagle w obliczu kompleksu zaległości różnego rodzaju, co powoduje znaczne problemy. W stosunku do korzyści wynikających z imigracji jej koszty na razie okazały się wysokie, w niektórych krajach nawet wyższe niż zyski, chociaż dokonanie podobnych obliczeń jest sprawą skomplikowaną” (Scheffer, 2010, 15). Zdaniem profesora napięcia obecne w holenderskim społeczeństwie wielokulturowym dają o sobie znać coraz częściej.

W podobnym tonie wypowiada się Alain Finkielkraut. Ten jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów francuskich twierdzi, że społeczeństwo wielokulturowe jest potężnym blefem i absolutnym kłamstwem we wszystkich krajach europejskich. Jego zdaniem mamy w istocie do czynienia z narastającym separatyzmem kulturowym (Dobiecki, 2011, 61). Podejmuje również kwestie gościnności, którą obywatele państwa przyjmującego winni okazywać przybyszom. Uważa, że gościnność w sensie klasycznym to ofiarowanie czegoś przybyszowi, który też ma jednak pewne obowiązki wobec gospodarza, tzn. powinien uszanować zwyczaje panujące w domu, którego próg przekracza. Jednakże – jak zauważa Finkielkraut – według wskazań dzisiejszych, wielokulturowych, gościnny gospodarz powinien się skurczyć, usunąć na bok, zniknąć – by przybysz w pełni mógł być sobą (Dobiecki, 2011, 60). Taka strategia gościnności bardzo filozofowi nie odpowiada.

Analogicznie jak Scheffer, Finkielkraut przywołuje liczne egzemplifikacje trudów wielokulturowego życia. Niepokoją go między innymi zmiany, jakie dokonują się w topografii francuskich miast. Podkreśla: „Gdy dojdzie do wysypu burek w jakimś miejscu, Francuzi autochtoni wyniosą się stamtąd. Bo w dzielnicy, w której byli u siebie, poczują się jak cudzoziemcy. Jak obcy. Już jesteśmy tego świadkami. Jeżeli wysyłam dziecko do szkoły, gdzie 70–80 proc. uczniów pochodzi z rodzin arabskich i afrykańskich, jeśli koło domu mam tylko rzeźników *halal* (sprzedających mięso z rytualnego uboju), jak reaguję? Wyprowadzam się. Tak się właśnie dzieje we Francji” (Dobiecki, 2011, 61).

Oczywistym jest, że tubylcza perspektywa wielokulturowości nie ujawnia się tylko w niechęci czy wręcz wrogości wobec Innego. Postawy wobec imigrantów nie ograniczają się jedynie do rasizmu i nietolerancji. W ich ramach mieszczą się także postawy akceptacji i szacunku dla kulturowej różnicy. Jednak to właśnie brak zrozumienia doli przybysza powoduje trwałość, a tym samym niesłabnącą aktualność schematu *my – oni*.

Przed laty wybitny francuski intelektualista Emmanuel Lévinas całą swoją twórczością dowodził, że filozofią pierwszą jest etyka, która poprzedza ontologię, a powinności wobec Innego są najważniejsze. Obecnie nawet pobieżna analiza społeczeństw otwartych pokazuje, że dla wielu etyka jest niewygodnym dodatkiem do bycia. Przy analizach spetryfikowanego schematu my – oni należałoby też uwzględnić jego ważną funkcję identyfikacyjną i tożsamościową, zarówno na poziomie jednostkowym, jak i wspólnotowym, i spróbować odpowiedzieć na pytanie: czy w ogóle społeczeństwa są w stanie uwolnić się od niego? Ale to już temat na inny artykuł.

#### BIBLIOGRAFIA

- Augé M., 2010, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, PWN, Warszawa.
- Bauman Z., 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, tłum. J. Bauman, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Bauman Z., 2006, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Buchowski M., 2008, *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, w: *Czy klęska wielokulturowości?*, red. H. Mamzer, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Burszta W.J., 2004, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Clifford J., 2000, *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Dobiecki G., 2011, *Granice tolerancji*. Wywiad z A. Finkielkrautem, „Wprost”, 7 sierpnia 2011.
- Fukuyama F., 1996, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań.
- Golka M., 2010, *Wielokulturowości*, Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.
- Hildebrandt-Wypych D., 2008, *Wielokulturowość upolityczniona – wielokulturowość urynkowiona: dylematy europejskiej polityki imigracyjnej*, w: *Czy klęska wielokulturowości?*, red. H. Mamzer, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Huntington S.P., 1998, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.
- Iglicka K., 2004, *Unijny wymiar bezpieczeństwa z perspektywy migracji międzynarodowych i dylematów wielokulturowości*, Raporty i Analizy 7/04, Centrum Stosunków Międzynarodowych.
- Kapuściński R., 2007, *Nie ogarniam świata. Z Ryszardem Kapuścińskim spotykają się Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, Świat Książki, Warszawa.
- Kłodkowski P., 2002, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Znak, Kraków.
- Kusio U., 2011, *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Idealy a rzeczywistość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Kymlicka W., 2009, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Lévi-Strauss C., 1969, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowska, PIW, Warszawa.
- Łotman J., 1999, *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, PIW, Warszawa.
- Merton R.K., 1982, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, red. J. Wertenstein-Żuławski, E. Morawska, PWN, Warszawa.
- Możejko E., 2004, *Wielka szansa czy iluzja? Wielokulturowość w dobie ponowoczesności*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Universitas, Kraków.
- Nowicka E., 1990, *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, w: *Swoi i obcy*, red. E. Nowicka, Wydawnictwo UW, Warszawa.

- Rewers E., 2004, *Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji post-ponowoczesnej*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Universitas, Kraków.
- Sarrazin T. 2010, *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unsere Land aufs Spiel setzen*, Deutsche Verlags-Anstalt, München.
- Scheffer P., 2010, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalterm, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Shayegan D., 2001, *Wszyscy jesteśmy migrantami*, „Forum” nr 10.
- Welsch W., 1998, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Szusła, J. Wietlecki, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubicki, cz. 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Zick A., Küpper B., Hövermann A., 2011, *Die Abwertung der Anderen. Eine Europäischen Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin.

#### SUMMARY

The article attempts to undertake the issues of multiculturalism which remain actual and unsolved. On one hand, multiculturalism is acknowledged as an unquestionable social phenomenon; on the other some reject its existence at all. The main emphasis of the text is put on the relation we – they so as to prove that schema is still very much present in so-called open societies.

**Keywords:** multiculturalism, culture, Other, Foreign