

Inny, uchodźca – współczesne formy obcości

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1261>

 Joanna Hańderek, Uniwersytet Jagielloński

Niniejszy tekst jest próbą ukazania kim są w dzisiejszym świecie ludzie wykluczeni. Ponieważ w kulturze Zachodu możemy obserwować coraz większą niechęć wobec Obcych, jakimi są uchodźcy, migranci, w moim tekście staram się pokazać, czym jest ta obcość i dlaczego uchodźcy traktowani są jako niechciani i zagrażający Inni. Odwołując się do takich badaczy, jak Will Kymlicka, Aleksander Betts, Amin Maalouf i Benjamin Barber, pokazuję, w jaki sposób język uprzedzeń czy pewien mit obcości zaczyna konstituować nasze myślenie. Odrzucenie innego, stygmatyzacja uchodźcy równocześnie oznacza konieczność przepracowania samej Inności i naszego stosunku do wykluczenia. We współczesnym świecie coraz bardziej potrzebne jest nam zrozumienie Obcego i budowanie dialogu oraz inkluzji.

Słowa kluczowe: inny, wykluczenie, stygmatyzacja, uchodźca

Rok 2015 okazał się czasem wielkiej gorączki i hysterii wywołanej „falą uchodźców”, którzy mieli „zalać Europę”, „zniszczyć tożsamość”, „zislamizować świat”. Do tego trzeba dodać polityczne napięcia w Unii Europejskiej, przedwyborczą kampanię kandydatów na urząd prezydenta Stanów Zjednoczonych, wojnę na Ukrainie, aneksję Krymu, naloty wojsk rosyjskich na Syrię, terroryzm tzw. Państwa Islamskiego (ISIS). Z jednej strony, można powiedzieć, że te wydarzenia miną, jak wiele innych w historii, a to, do czego one doprowadzą, jest jeszcze nieznanne. Z drugiej strony, rozwój kultury uczy nas, iż każda nowość, każde wydarzenie może zmieniać świadomość człowieka, obraz świata, relacje społeczne i państwowe. Kultury mają charakter dynamiczny, ciągle rozwijającej się i ciągle ewoluującej struktury – dlatego nie wiemy, do czego doprowadzić nas mogą wydarzenia 2015 czy 2016 r. Możemy jednak zakładać, że pojawi się wiele zjawisk, dyskusji i problemów, z którymi przyjdzie nam się mierzyć. Dlatego pomimo świadomości, iż najtrudniej jest pisać o czasach obecnych, zaryzykuję próbę analizy współczesnych wydarzeń. Nawet bowiem gdy

czas przyniesie nowe interpretacje – to, co wydarza się teraz, i nasze nastawienie do problemu budują rzeczywistość kulturową. To przede wszystkim formułowanie się nowego Innego, budowanie nowych relacji My–Inni, gdzie Obcy staje jeszcze raz przed nami i my jeszcze raz uczymy się go nazywać i poznawać. Czy będzie to dobra zmiana prowadząca do inkluzji i zrozumienia inności, czy może pojawią się kolejne getta kulturowe, kolejne wykluczenia, a Inny, Obcy będzie napiętnowany raz jeszcze i zostanie wygnany ze wspólnoty? Jest to pytanie o to, kim jest Obcy i jak można rozwijać współczesną etykę wobec Innego.

W przypadku kultury zachodniej współczesne wydarzenia kształtujące myślenie o człowieku i świecie, o Innym i o Tożsamym, toczą się wobec dwuznacznej tradycji. Z jednej strony ciągle żywych zachodniocentrycznych przekonań o wysokiej wartości europejskiego dziedzictwa (z założeniem, że tylko kultura europejska stworzyła wartości, prawo, etykę, jest elitarna, a przedstawiciele innych kultur znacząco odstają pod względem cywilizacyjnym)¹, a z drugiej strony równie starym kosmopolitycznym podejściem do człowieka i świata (poszukującym możliwości relacji w dzisiejszym multikulturowym świecie). Z jednej strony mamy zatem do czynienia z tradycjonalistami, walczącymi o zachowanie „czystości” etnicznej i wartości właściwych dla kultur europejskich (czy szerzej zachodnich), postrzegających tożsamość kulturową jako stałą i wartą ochrony. Z drugiej zaś strony kosmopolityczne otwarcie połączone z postkolonialną świadomością, gdzie tożsamość człowieka rozumiana jest jako relacyjna, kształtująca się wobec Innego i potrzebująca różnorodności. Te dwie tradycje i dwie postawy wzajemnie się wykluczają, często powodując społeczne lub intelektualne napięcia i konflikty. Uchwycenie tego fenomenu wydaje się szczególnie ważne, pozwala bowiem zrozumieć, dlaczego część społeczeństwa z lękiem patrzy na to, co inne, i w każdej zmianie widzi zagrożenie swojej tożsamości. Europocentryczne nastawienie, jak każdy etnocentryzm, przynosi postawy nacjonalistyczne i ksenofobiczne, z brakiem szacunku i tolerancji dla czegokolwiek innego, budując przekonanie, że walka o „zachowanie” własnej tożsamości jest najważniejsza i uświęcona. Co więcej, postawa taka może dominować nawet wtedy, gdy nikt i nic nie zagraża tożsamości. Świadomość **stanu obleżenia i zagrożenia** w postawach etnocentrycznych jest niezwykle częsta i ma niewiele wspólnego z empiryczną rzeczywistością. Z drugiej strony kosmopolityzm jest światopoglądem umieszczającym kulturę, z którą się identyfikujemy, w całym spektrum kultur świata, bez wyróżnienia którejkolwiek. W efekcie kosmopolityzm prowadzi do odcięcia się od postaw etnocentrycznych, czyniąc z obywatela świata człowieka otwartego na to,

¹ Myśl ta jest ciągle żywa, czemu daje wyraz choćby Roger Scruton (2003) w swojej książce *Zachód i cała reszta*.

co inne i nowe. W ten sposób buduje się postawa nie tylko samej otwartości wobec obcości, ale i krytycznego nastawienia do własnej tradycji.

Sprawa tradycji myślenia europejskiego nie daje się jednak tak prosto ująć w powyższej dychotomii. Mity, symbole, religie² – współtworząc tradycję – dookreślają kolejne płaszczyzny światopoglądów. Szacunek do przeszłości, muzea, kolekcje, biblioteki, rodowody, poszukiwanie przodków, powoływanie się na autorytet, na historyczne wydarzenia – to stałe elementy kultury Zachodu. Co za tym idzie, potrzeba odwołania się do przeszłości, sankcjonowanie tradycją teraźniejszości, jak i niepokój, że zmiany mogą zniszczyć prawdziwe wartości, tworzą stale powracającą postawę, a wartościowanie tego, co minione, staje się przyczyną odrzucenia nowości i zmiany. Spojrzenie w przeszłość w poszukiwaniu dawnej świetności lub właściwych wartości niesie jednak w sobie pewnego rodzaju niebezpieczeństwo, jakim może się stać przekłamanie historii. W założeniu, że **dawniej było lepiej**, kryje się niechęć do rewizji przeszłości czy sprostania jej negatywnym aspektom. Można też, podążając za takim myśleniem, wyprzeć fakt, że każda kultura ma dobre i złe strony. Zapominając o agresji, wypierając lub marginalizując kolonializm, wojny krzyżowe, podboje i uprzedmiotowienie ludzi niespełniających założonych norm i standardów, tworzy się obraz wspańskiego złotego okresu, gdzie ludzie żyli zgodnie z wartościami i boskimi przykazaniami. Krzywda wyrządzona drugiemu człowiekowi, zło, które pojawiło się w świecie i zmieniło oblicze wielu pozaeuropejskich narodów, na całe pokolenia, pozostaje przemilczane. To milczenie o wyrządzonym złu powoduje z kolei niezrozumienie teraźniejszych napięć i konfliktów. Bardzo wyraźnie widać to na przykładzie współczesnych konfliktów bliskowschodnich, a ogólniej w podejściu do Obcych, w stygmatyzowaniu Innych.

Generalizacje utożsamiające islam z terroryzmem czy niechęć wobec uchodźców jako niosących falę zagrożenia, narracje mówiące o „brudzie”, „lenistwie”, „postawie roszczeniowej” stanowią efekt nekolonialnego myślenia. Pomijanie czynników historycznych często bywa zgubne w diagnozowaniu współczesnych konfliktów. Rola Europejczyków w kształtowaniu się współczesnego obrazu świata była naznaczona kolonialną agresją. Amin Maalouf, libańsko-francuski pisarz, analizując w książce *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów* zapiski arabskich kronikarzy z okresu wypraw krzyżowych, ukazuje ich drugie oblicze (Maalouf 2001). W jego pracy głos arabski uświadamia zachodniemu czytelnikowi zupełnie inną rzeczywistość. Nie sięgając jed-

2 Liczba mnoga jest tutaj bardzo ważna: w Europie chrześcijaństwo nie jest i nie było jedyną religią wpływającą na paradygmaty kulturowe. Od średniowiecznych katarów, albigensów, bogumilców przez obecność muzułmanów po niezwykle ważny udział Żydów i religii żydowskiej, pozachrześcijańskie religie zajmowały znaczące pozycje w kształtowaniu zachodnich tradycji. Nie mówimy w tym miejscu o dominacji religii, lecz o religiach wpływających na kształt kultury – co również jest ważne.

nak tak daleko w historię, już w czasach kolonialnych widać, w jaki sposób najeźdźcy tworzyli współczesne konflikty. Sam fakt konstruowania państw w oparciu o interesy imperiów europejskich (czego bardzo bolesnym przykładem w teraźniejszości jest Syria, tak samo jak wiele państw afrykańskich) łączył w jednym organizmie państwowym odmienne i nierzadko skonfliktowane społeczności. Do tego należy dodać adaptację gospodarki państw kolonizowanych do potrzeb kolonizatorów, wreszcie ustanawianie rządów i porządku prawnego, które łamały prawa ludności rdzennej.

Z drugiej strony kultura zachodnia wykształciła mit wiecznej zmiany i dążenia do nowego, lepszego świata. Na początku pojawił się on w utopiach i dystopiach, kreujących modele możliwego, acz nieistniejącego świata. Przeciwwstawiając się zaginionej Atlantydzie, mitowi złotego okresu ludzkości, utopie sięgały nie ku przeszłości, lecz ku przyszłości, odnosiły się do możliwości drzemiących w naturze człowieka, a przy dobrym planowaniu – mogących wydobyć z rodzaju ludzkiego to, co najlepsze. Okrutny paradoks idei rozwoju pozostaje jednak ukryty. Rozwój gospodarczy Europy, zarówno służący rozwojowi idei liberalnych, jak i budujący ekonomię i politykę nowego wymiaru – pozafeudalną i nowoczesną – stał się możliwy dzięki kolonialnemu wyzyskowi. Te imperia europejskie, które posiadały kolonie, mogły się rozwijać ekonomicznie i politycznie. Tania siła robocza, nieograniczony dostęp do surowców materialnych, nowe rynki zbytu, nowe miejsca pracy dla ludności oraz dowartościowanie Europejczyka jako panującego, stały się razem przyczyną dostatku materialnego Anglii, Francji, Holandii, Hiszpanii, Belgii.

Na mity kulturowe i wciąż obecne paradygmaty myślenia nakładają się nowe wymagania nowoczesności. Jak opisał ów proces Jean Baudrillard, mamy do czynienia z nieustającą zmianą. Zmianą, która ma charakter swoistej mutacji wcześniejszych koncepcji ewolucji kulturowej i postępu ludzkości. W ten sposób XX i XXI w. przynoszą zmianę w kolejnych odsłonach wiary w postęp kultury i progres społeczeństwa. Jak pokazuje Richard Sennett, już od lat 80. i 90. następuje zmiana prowadząca do pojawienia się nie tylko płynnej rzeczywistości, ale i dynamicznych struktur demokracji. „Stara struktura instytucjonalna faktycznie została rozmontowana w niezwykle elastycznych organizacjach” (Sennett 2010, 65). To, co w przeszłości było cenione – tradycja, kunszt, przywiązanie do jednej posady, do jednego miejsca pracy i do jednego miejsca, z którym człowiek się utożsamiał – zostało przewartościowane i zmienione. Mobilność, szybkość przystosowania się do zmian i wymagań okoliczności, potencjał intelektualny, zawodowy, ciągle poszukiwanie niestandardowych form działania i pracy stały się nową rzeczywistością. Według Sennetta to kluczowa zmiana współczesnej kultury, która buduje nowe postawy i myślenie człowieka: kierującego się coraz mocniej odpowiedzią na potrzeby chwili, żyjącego z przekonaniem, że ma

się nieustannie sprawdzać, podejmować nowe wyzwania, cały czas nastawionego też na ocenianie przez innych, ewaluację i społeczny *feedback*.

Wobec tych dwóch ścierających się tendencji: tradycjonalistów i poszukiwaczy nowych możliwości, konserwatystów i liberałów, etnocentrycznie myślących i multi-kulturowych obywateli świata – pojawia się miejsce na nowy humanizm. Zrywający z tradycyjnym rozumieniem człowieka jako stałej i nieziennej istoty, zmieniający samą koncepcję człowieczeństwa jako nadrzędnej wartości i wnoszący więcej pytań niż odpowiedzi; prowadzący do wątpliwości, pokazujący konstytuowanie człowieka i jego rozwój w świecie. Bardzo dobrze pokazuje to Michael Schmidt-Salomon (2012) w *Humanizmie ewolucyjnym*. Moim zdaniem ta współczesna odpowiedź na zmiany i wyzwania naszego świata wypływa z krytycznego nastawienia wobec tradycji oraz próby uchwycenia współczesnych możliwości człowieka. Widać to w formułowaniu się nie tylko humanizmu ewolucyjnego, ale – ujmując zjawisko szerzej – w tworzeniu humanizmu świeckiego czy filozofii posthumanistycznych. Choć są to trzy różne koncepcje, przyświeca im wspólna idea: człowieka jako istoty zmiennej, ewoluującej (kulturowo, społecznie, egzystencjalnie), zależnej od swego środowiska kulturowego i naturalnego.

Schmidt-Salomon wskazuje na „fundamentalne krzywdy, jakie nauka wyrządziła narcystycznej miłości człowieka”: kopernikańska, darwinowska, etologiczna, epistemologiczna, socjobiologiczna, ekologiczna, kulturowo-relatywistyczna, kosmologiczno-eschatologiczna, paleontologiczna, neurobiologiczna (Schmidt-Salomon 2012, 14–15). Co tak naprawdę jest tutaj skrzywdzone? Stara humanistyczna myśl o człowieku jako stworzeniu niezwykłym, może i w wielu względach słabym, ale – jak chciał Pascal – ostatecznie niezwykle wytrzymałym, o wyjątkowej, według wskazań metafizyków, istocie duchowej. Skrzywdzona jest miłość własna człowieka. Przed Kopernikiem i Darwinem człowiek był istotą boską, żyjącą w centrum wszechświata. Przed rewolucją epistemologiczną, socjobiologiczną i ekologiczną był istotą dominującą, dzieckiem bożym, które miało zapanować nad światem, nie licząc się z ekosystemem oraz innymi żyjącymi bytami.

Do krzywd, które spotkały **narcystyczną miłość człowieka**, dodałabym jeszcze krzywdę kolonializmu. Postkolonializm jako ruch społeczny, polityczny, filozoficzny i kulturowy pokazał, że humanizm często był tylko przykrywką dla brutalnej polityki wobec innego, obcego – człowieka, który nie spełniał kategorii humanistycznych ukształtowanych w myśli europejskiej. Postkolonializm ukazał historię, o której Europa chciałaby zapomnieć, ta amnezja może jednak przynosić złe skutki, zwłaszcza jeżeli próbujemy zrozumieć współczesne problemy i chcemy poradzić sobie z zaistniałą sytuacją migrantów.

Fundamentalne krzywdy, o których mówi Schmidt-Salomon, mogą być też nazywane momentami zmiany paradygmatów kulturowych Europy i Zachodu. Wycho-
dząc od ugruntowanego w metafizycznym myśleniu przeświadczenia o centralnym
miejscu Ziemi, jak i ugruntowanego w religii centralnego miejsca człowieka, można
zobaczyć, jak rewolucje najpierw Kopernika, a później Darwina zmieniły sytuację
gatunku ludzkiego. Po Koperniku człowiek musiał przełknąć gorzką prawdę, że świat,
w którym żyje, nie leży w centrum – nie jest miejscem wyznaczonym przez boga
(*logos, kosmos*) jako punkt centralny i najważniejszy. Darwin natomiast rozpoczął
nowy rozdział w myśleniu o człowieku, budując wiedzę o jego ewolucji i pozycji jako
jednego z gatunków biologicznych zintegrowanych z biologicznymi uwarunkowania-
mi. Człowiek rozumiany jako zwierzę stał się kimś innym niż człowiek rozumiany
jako wyjątkowa, boska istota, władająca światem i diametralnie odróżniająca się od
świata zwierzęcego. Trzeba do tego dodać jeszcze jedną ważną rewoltę, która zaczęła
się – bardzo cicho – w XIX stuleciu, by w wieku XX stać się siłą polityczną i intelek-
tualną, której nie można ani zatrzymać, ani się jej sprzeciwić: rewolucję sumienia.
Wizja człowieka jako istoty wyjątkowej była bowiem zarezerwowana dla białego,
wierzącego w odpowiednią religię mężczyzny (kobieta wprawdzie miała w Europie
status człowieka, a więc istoty z duszą, długo jednak była postrzegana jako niepeł-
na, niesamoistna i wymagająca męskiego dopełnienia). Rewolucja postkolonialna
spowodowała jednak, że Inni, nie-Europejczycy (nie tylko mężczy), zostali włączeni
w strukturę kulturową i w myślenie o człowieku jako o bycie godnym i ważnym *per se*.
Postkolonializm przyniósł przekonanie, że nie wolno Innego deprecjonować, nie
ma do tego bowiem ani racjonalnych, ani moralnych podstaw.

Wprawdzie już w XVII w. można usłyszeć głosy sprzeciwu wobec obrazu świata,
gdzie niewolnictwo sankcjonowane jest na mocy założenia o supremacji białe-
go człowieka, niemniej prawdziwy ruch abolicjonistów zaczyna się w XVIII w.,
głosami takich działaczy i działaczek jak: Josiah Henson, Sojourner Truth, Wil-
liam Wilberforce, William Cowper. W XIX w. pojawiły się z kolei takie postaci
jak William Lloyd Garrison, Solomon Northup, Harriet Beecher Stowe, Harriet
Tubman, Frederick Douglass, Elizabeth Cady Stanton, które rozwinęły walkę
z niewolnictwem, twierdząc, że jest to krzywda dla całej ludzkości, a ludzie o innym
kolorze skóry i innym etnicznym pochodzeniu wcale nie są jakąś przejściową,
niepełną formą człowieka. Pojawienie się takich działaczy i nauczycieli jak Booker
T. Washington, Martin Robison Delany, William Edward Burghardt Du Bois,
Ida Bell Wells-Barnett, Marcus Mosiah Garvey Jr. bardzo szybko ujawniło, że
niewolnicy wcale nie są osobnikami o brakach intelektualnych i emocjonalnych,
lecz pełnoprawnymi ludźmi, i w związku z tym powinni być też pełnoprawnymi

obywatelami. Booker T. Washington w swoim pamiętniku *Up from Slavery* wskazał na socjotechniki utrzymujące niewolników w zniewoleniu psychicznym i intelektualnym, równocześnie pokazując, jak dla ludzi w niewoli, w tym dla niego samego, gdy jeszcze był niewolnikiem, brak poczucia godności stał się jednym z pierwszych i poważniejszych problemów. Sam Washington poświęcił życie edukacji dzieci niewolników i wyzwolenców. Co ważne, w jego doświadczeniu wyraźnie widać potrzebę odzyskania przez byłych niewolników godności, człowieczeństwa. To samo dotyczy Solomona Northupa, który w swoim pamiętniku z niewoli pokazuje, w jaki sposób człowieka można łamać, upokarzać, jak można odbierać mu człowieczeństwo. Pamiętniki z okresu niewolnictwa uczą nas, współczesnych, jak świadomość człowieka może zostać zdegradowana i równocześnie jak człowiek, który doświadcza niewoli, próbuje za wszelką cenę w pierwszej kolejności odzyskać wolność – która nie tylko ma charakter fizyczny, ale staje się wolnością sumienia, świadomości, budowania siebie samego.

Do rewolucji rozpoczętej w XIX w. dołączają myśliciele i politycy XX w. Frantz Omar Fanon, Aimé Fernand David Césaire, Edward Said, Achille Mbembe, Léopold Sédar Senghor, Albert Memmi – by wymienić najważniejszych – rozpoczynają nowy sposób myślenia o człowieku i człowieczeństwie. Zachód po raz pierwszy uczy się inaczej myśleć o innych kulturach, europocentryczna perspektywa po stuleciach dominacji zostaje przełamana. Nie oznacza to jednak, że problem niewolnictwa znika. Stulecia dominacji i intelektualnego wsparcia powodują, że europocentryzm nie ginie od razu (obawiam się, że rasizm, deprecjacja drugiego człowieka ze względu na kolor skóry i pochodzenie, nie jest możliwy do wyeliminowania ze społeczeństwa). Za długo Europejczycy (jak cała kultura Zachodu) przyzwyczajali się do supremacji. Ten fenomen bardzo dobrze pokazał Edward Said (2018) w *Orientalizmie*, wymieniając cechy, z którymi Europa jest utożsamiana: prawość, kulturalność, logiczność, społeczne wartości, instytucjonalność, cnotliwość. Z kolei Orient (a wraz z nim kultury pozaeuropejskie) staje się synonimem tego, co złe, bez kultury, logiki myślenia, bez praw społecznych, bez instytucji, bez wartości. Ten podział, utrwalony w czasach kolonialnych, stał się źródłem uprzedzeń i stereotypów w XX w. Widoczny jest zwłaszcza we współczesnym języku nienawiści i stereotypów, gdzie migrantów z Bliskiego Wschodu często piętnuje się kategoriami brudu, roszczeniowości, braku inteligencji i wiedzy, braku zdolności do przestrzegania prawa, lenistwa. Mowa nienawiści wyrasta wprost ze starych europejskich przesądów o obcych, z dawnych rasistowskich uprzedzeń i z kolonialnego modelu deprecjacji innych etniczności. Inny cały czas przedstawiany jest jako gorszy i wrogi, dziki i zagrażający. Fenomen ten, okrutny i niesprawiedliwy, świadczy o tym, że lekcja postkolonialna nie przyniosła

upragnionej zmiany w mentalności, a neokolonialne i rasistowskie myślenie tkwi ukryte w przesądach i lękach społeczeństw.

Trzeba jednak dodać, że w XX w. neokolonialne i rasistowskie uprzedzenia piętnowano moralnie i zostały one zabronione przez prawo. Mimo oporu i zdziwienia czy agresji wobec abolicjonistów i myślicieli postkolonialnych, mimo wrogości wobec samych idei równości nie można było zatrzymać działań społeczników, tak samo jak nie można było odwrócić tendencji wyzwoleniczych i uzyskiwania niepodległości przez dawne kolonie. Ruch niosący poszanowanie wobec Inności, walka z deprecjacją rozpoczęta na dobre w XIX stuleciu w XX weszła, wraz z prawami człowieka, na stałe do kultury Zachodu. W ten sposób, pomimo ciągłego oporu i wciąż powracającej mowy nienawiści, postaw rasistowskich i ksenofobicznych, dokonała się moim zdaniem – po Koperniku i Darwinie – trzecia wielka rewolta rozbijająca obraz człowieka europejskiego. Bardzo dobrze pokazuje to Rosi Braidotti (2014), gdy dekonstruuje model człowieka witruwiańskiego – doskonałe proporcje, wpisanie człowieka w koło i kwadrat, a więc w porządek ziemski i boski, jest wedle tej filozofki modelem jednostronnego spojrzenia, które łączy człowieczeństwo z pięknem ciała jednego typu: białego, zdrowego mężczyzny. W ten sposób chorzy, osoby z niepełnosprawnościami, kobiety, ludzie z innych kultur, o innym kolorze skóry, wszyscy ci, którzy nie spełniają tego modelu, nie mieszczą się również w samym człowieczeństwie – i pozostają mniej ludźmi. Postkolonializm w wydaniu Roberta Younga, Anii Loomby, Lali Gandhi czy Homiego Bhabhy pokazuje jednak, że prawda o człowieku leży gdzie indziej, prawa człowieka oznaczają różnorodność, wieloaspektowość, a co najważniejsze samo człowieczeństwo jest ideą, którą ciągle się przepracowuje na różne sposoby.

*

Wróćmy do kulturowej sytuacji, w jakiej obecnie się znaleźliśmy. Wiek XX wraz z dojrzałą globalizacją przyniósł wzmożone ruchy migracyjne, a także intensywne dyskusje dotyczące tożsamości i dziedzictw kulturowych. Imigracja (istniejąca od zawsze) stała się widocznym i coraz częstszym zjawiskiem. Intensywność migracji zaczęła zmieniać pejzaż kulturowy krajów zachodnich i całej Europy. W tym miejscu trzeba sobie uświadomić pewną istotną zmianę. Jak pokazuje Paul Scheffer, gdy w złotym wieku Amsterdamu (XVII w.) imigranci stanowili około 70 procent społeczeństwa, przez handel i rzemiosło rozbudowując to miasto, w jego radzie zasiadali sami rodowici amsterdamczycy. Ówczesna imigracja była po prostu niewidoczna³. W XX i XXI w.

3 Widać to w wielu miastach Europy. Na przykład jeszcze w XIX w. w Krakowie człowiek, który nie potrafił wykazać, że jego rodzina od pokoleń mieszka w tym mieście, nie mógł nabyć na własność ziemi.

sytuacja się odwraca, imigranci wpisując się coraz wyraźniej w swoją nową ojczyznę, coraz mocniej zaczęli na nią oddziaływać. Pojawienie się w parlamentach imigrantów lub ich dzieci zmienia relacje społeczne i polityczne. Do tego dochodzi aktywność migrantów, zwłaszcza ich dzieci, które nie chcą godzić się na bycie pariasami w swoim społeczeństwie. Wielotygodniowe zamieszki w Paryżu z 2005 r. niosły w sobie bolesne doświadczenie wykluczenia i brutalnej na nie reakcji, pokazały też, że spychanie migrantów do gett i na obrzeża miast stanowi niebezpieczną politykę. Ujawniające się frustracja, radykalizacja religijna, przemoc i agresja powodują, że konieczne tak dla polityki, jak i dla społeczeństwa staje się przepracowanie raz jeszcze polityki migracyjnej; stosunek do Innego, jego wykluczenie i deprecjacja, jest bowiem fundamentem tego typu negatywnych zjawisk. Obecności migrantów nie można przemilczać, a zachowań agresywnych nie można wytłumaczyć rasistowską retoryką.

Wiek XXI przynosi kolejne zmiany: kryzys ekonomiczny i kolejne intensyfikacje ruchów migracyjnych, co budzi napięcia, niepewność i etnocentryczne myślenie. Arjun Appadurai (2009) w *Strachu przed mniejszościami* zwrócił uwagę na ów szczególny moment kulturowy. Z kolei zdaniem Kwamego Anthony'ego Appiaha (2008) współczesność musi zmierzyć się z niekorzystnymi czynnikami kulturowymi. Sam kryzys ekonomiczny w 2008 r. zaczął proces radykalnych zmian, nie tylko w życiu społecznym, ale i w świadomości człowieka. Problem w tym, jak pokazał Appadurai, że ciągle życie w ruchu, ze świadomością, że w każdej chwili można stracić pracę, zostać zatrudnionym w innym oddziale na innym stanowisku, może powodować napięcia i frustracje. Do tego, według Appaduraia, pojawia się nowa rzeczywistość kulturowa. Dzień 11 września 2001 r. staje się dla induskiego myśliciela oczywistą datą symboliczną, która zmienia oblicze kulturowych relacji. Jak skomentował to tragiczne wydarzenie Benjamin Barber, terroryści wygrali, ponieważ ludzie Zachodu zaczęli się bać, zaczęli zmieniać swoje stanowisko wobec obcych, często radykalizując postawy (Barber 2005). Dla Appaduraia ważne jest nie tylko zradykalizowanie postaw, ale i odnowienie się szowinizmu kulturowego i rasizmu. Strach przed innymi kulturami podsycany polityczną gorączką i działaniami militarnymi może zdaniem Appaduraia prowadzić do skrajnych postaw, ksenofobii i wykluczenia, a także etnocentrycznego spojrzenia na świat, gdzie pojęcie obcości, inności zaczyna oznaczać to, co wrogie i niebezpieczne, jako przychodzące z zewnątrz, by zmienić „nasz” świat na gorsze i zagrozić „naszej” tożsamości. Inność, jak pokazuje Appadurai, zaczyna być zatem traktowana jako niebezpieczna i zagrażająca, a co za tym idzie w społeczeństwie pojawia się przekonanie, że powinna zostać usunięta, co w skrajnej wersji prowadzić może do ideobójstwa (wykluczanie i wymazywanie obcych kulturowo wzorców). Od ideobójstwa jest już mały krok do radykalnych, agresywnych postaw wobec obcych,

a ostatecznie ludobójstwa. Co istotne ta radykalizacja bardzo często wiąże się z rosnącym poczuciem zagrożenia, które zwykle nie ma realnego charakteru. Zło, jakie ma rzekomo płynąć od obcych, pozwala w kontekście mowy nienawiści i ideologii, którą nazwałabym ideologią strachu, wyłonić kozła ofiarnego. W ten sposób inni (migranci, mniejszości narodowe, obcy kulturowo) mogą stać się katalizatorem złych emocji, narastających w społeczeństwie z powodu różnych niepowodzeń i frustracji.

W tym miejscu należy zauważyć swoisty paradoks. Zdaniem Appaduraja strach przed imigracją, innymi etnicznie ludźmi wynika z niepewności, braku stabilizacji, gdzie agresja rekompensuje utraconą pewność, społeczną stabilizację (najbardziej nienawidzą ci, którzy się boją). Paradoksalność całej sytuacji polega jednak na tym, że często taka postawa – pełna urazy i niepewności, ksenofobii wynikającej z potrzeby samoobrony, ideologii strachu – wymierzona jest w ludzi, którzy sami potrzebują wsparcia. Co więcej, położenie uchodźców niejednokrotnie jest wynikiem najpierw kolonialnych, a później neokolonialnych i neoimperialnych działań.

Na strach, jaki budzi w nas Inny, można jednak popatrzeć w jeszcze inny sposób. Jeżeli przyjrzymy się nacjonalistycznym i skrajnie szowinistycznym kulturowo postawom, możemy dostrzec nie tylko brak zrozumienia sytuacji innych ludzi, nie tylko obojętność na los drugiego człowieka, ale także strach przed wykorzeniem. Wielu zresztą ludzi niechętnych migrantom powtarza, że napływ przedstawicieli obcej kultury może spowodować utratę rodzimej tożsamości. Piotr Kuncewicz (2005) w *Legendzie Europy* zauważył pewną bolesną prawdę dotyczącą chyba każdego z nas. Zakorzenie w danej przestrzeni, często legitymizowane grobami naszych przodków i naszych bohaterów, daje poczucie stabilizacji. Pojawienie się innego człowieka może prowadzić do zachwiania równowagi, uprzytamnia nam, że kiedyś i nasi przodkowie dotarli w to miejsce jako obcy. Uświadamia nam więc, że nasze poczucie posiadania jest ulotne. Dla niepewnych swojej tożsamości Inny zmienia obraz przestrzeni, w której żyją, rzuca wyzwanie przyzwyczajeniom, kwestionuje wcześniejsze nawyki i normy. Ksenofobia i agresja wobec Innych wyrasta często nie tylko z nieznamości kultur obcych ludzi, ale również z braku świadomości, że dla nich to „nasza” ojczyzna staje się „ich” nową ojczyzną. Mit jedności narodowej, mit, który nazywam mitem homogeniczności, całkowicie wypiera procesy wielokulturowości świata. Dlatego ludzie skrajni w swych poglądach i wykluczających postawach nie dostrzegają, że w ich narodzie od pokoleń, od stuleci mieszkają Inni. Więcej nawet, nie widzą, że sami wobec siebie jesteśmy Inni. Ci, którzy wierzą w mit homogeniczności, bardzo często ignorują też fakt, że świat staje się coraz bardziej wielokulturowym przepływem ludzi, zdarzeń i idei. Dla Kuncewicza strach przed Innym w naszej ojczyźnie budzi lęk o tożsamość, o własną kondycję i prawo

do posiadania przestrzeni, w wymiarze tak dosłownym, jak i symbolicznym (cf. Kuncewicz 2005). Przypomina nam niechcianą prawdę o ludzkiej kondycji, którą stanowią zmiana i droga: *homo viator*.

Skrajne postawy wiążą się jednak nie tylko ze strachem przed wykorzeniem, przed uświadomieniem ludziom, że to, co nazywają swoją ojczyzną, ojcowizną, kiedyś do nich też nie należało, a zostało pozyskane przez ich przodków. Wiążą się one również z czynnikami ekonomicznymi (kryzys, wzrost bezrobocia), edukacyjnymi (brak wiedzy o innych kulturach, brak wiedzy o własnej kulturze), politycznymi (zmiany systemowe, niepewność, kryzys społeczny), ideologicznymi (pojawienie się społecznych demagogów, rozwój idei ksenofobii i własnej wyższości wobec pozostałych narodów). Przyglądając się skrajnym ugrupowaniom politycznym (Złoty Świt, ruch Marine Le Pen, Partia Wolności Geerta Wildersa czy Alternatywa dla Niemiec, różni neofaszyści – by wymienić największe ekstremum europejskiego społeczeństwa), można zobaczyć to nawarstwienie wielu czynników kulturowych, społecznych, ekonomicznych czy nawet religijnych. W takiej sytuacji Inny staje się kozłem ofiarnym w myśl zasady, że winni niepowodzeń, kryzysu, niepewnych czasów nie jesteśmy **my, nasz naród**, wręcz nie możemy być winni z powodu naszych wysokich kwalifikacji moralnych i wyższości względem reszty ludzi.

Gdyby jednak przekroczyć ten lęk, rozbić mit jedności narodowej, można by dostrzec korzyści z wielokulturowości, z wieloaspektowości kodów danych kultur, która im towarzyszy. Przedstawiciel innej kultury może wnieść do nowej ojczyzny odmienne wartości, wzbogacające wzorce kulturowe, co dla Clifforda Geertza (2006) jest naturalnym procesem rozwoju kulturowego i rozwoju ludzi żyjących w wielokulturowych środowiskach. Takie wzbogacenie może się odbyć pod warunkiem, że otworzymy się na Innego. Pozostawienie ludzi samych sobie w koszmarnych warunkach obozów dla uchodźców, napiętnowanie ich jako złych, odrzucenie społeczne mogą prowadzić do separacji my–inni, a w efekcie do antagonizmów, nienawiści i przemocy. Każda segregacja i wykluczenie może eskalować konflikty i pogłębiać niechęć. Szansa na wielokulturowość wzbogacającą społeczeństwo musi być zatem nie tyle wykorzystana, co najpierw stworzona, a to wymaga przepracowania zarówno postaw społeczeństwa przyjmującego migrantów do swego państwa, jak i traumy samych uchodźców. (Wprowadzenie w szkołach lub w miejscach pracy programów edukacyjnych o kulturze migrantów, tak samo jak szkolenia uchodźców dające im wiedzę o kulturze nowej ojczyzny powinny być standardem – kultury bowiem można się nauczyć, a wiedza o innej kulturze, drugim człowieku sprzyja budowaniu relacji społecznych). Należy pamiętać, że zamknięci w obozach dla uchodźców, a później napiętnowani, migranci zostają poddani kolejnej traumie, co pogłębia tylko ich

poczucie obcości i utraty własnego życia, a zwrotnie może prowadzić do skrajnych postaw i fanatyzmu, które rodzą się z rozpacz i braku szansy na lepsze jutro.

Chcąc skorzystać z różnorodności, należy również zweryfikować mit homogeniczności. Bardzo często nacjonaliści, skrajni w swych poglądach i wierzący w „czystość narodu”, nie dostrzegają wewnętrznej różnorodności. Tymczasem każda kultura jest wieloraka w swych obyczajach i każda kultura zbudowana jest z wielorakich tradycji (w Polsce mit narodu katolickiego przysłaniać może fakt, że kulturę narodową współtworzyli polscy Żydzi czy protestanci, że naszymi obywatelami od dawna są również muzułmanie i prawosławni, a Polska długie stulecia czerpała z kultury niemieckiej, włoskiej, francuskiej – by wymienić tylko najbardziej ewidentne wpływy). Dlatego według Geertza „zagadki inności wyrastają nie tylko na granicy naszych społeczeństw, gdzie przy takim (antropologicznym) podejściu można ich było oczekiwać, lecz wewnątrz ich własnych granic. Obcość zaczyna się nie na brzegu oceanu, ale na granicy skóry” (Geertz 2006, 99). W dalszym fragmencie Geertz pisze: „Świat społeczny nie rozpada się wzdłuż swoich spoin na jednoznacznych nas i enigmatycznych innych. Inny pojawia się, nim doszliśmy do skraju naszej wsi” (Geertz 2006, 99). Wedle Geertza najważniejsze jest uzmysłowienie sobie, że każda kultura jest wieloaspektowa, a tym samym żaden naród, żadna wspólnota narodowa, etniczna nie stanowi jedności.

Wielokulturowość jest dla Geertza przestrzenią możliwości – inspirując różnorodnymi wzorcami, wartościami, ideami, pluralizując tradycję i jej wzorce. Nie są to jednak proste inspiracje i łatwe interakcje. Przede wszystkim wymaga od ludzi otwarcia, a to – jak pokazuje Geertz – jest już złożonym procesem. Różnorodność kulturowa wymaga zrozumienia własnej kultury, jak i chęci czy próby zrozumienia kultury obcej. Oznacza to pewien szczególny stan świadomości, w którym człowiek nie tylko jest nakierowany na to, co inne, ale również wrażliwy na wieloaspektowość otaczającego go świata. W postawie tej nie ma zamknięcia, które sprowadzałyby wszystko do jednego wymiaru własnej kultury, do jednego spektrum wartości i wzorców postępowania. Wielokulturowość może być zatem inspirująca, może pomóc budować nowe, niestandardowe modele postępowania, może wspomóc rozwój kultury, pod warunkiem że zostanie zachowana plastyczność świadomości człowieka, jego życiowych postaw. Plastyczność tę możemy jednak wypracować, uświadamiając sobie prosty fakt, że to, co wydaje nam się znajome i oczywiste, może wcale takim nie być. Zrozumienie, że **inność zaczyna się na granicy naszej skóry**, czy inaczej mówiąc: **tożsame i znajome kończy się na granicy naszego myślenia**, pozwala na dostrzeżenie różnic egzystencjalnych, społecznych, prywatnych potrzeb i pragnień. Takie spostrzeżenie może rozpocząć naukę inności, szacunku do tego, co

różnorodne, bowiem w tej odmienności kryje się tak naprawdę drugi człowiek. I nie jest ważne, czy przynależy etnicznie do tej samej grupy społecznej czy też do całkiem innej – ważne jest, że wraz z pojawieniem się w świecie wnosi nowe możliwości.

*

W świecie różnorodności potrzebne są odpowiednia polityka i budowanie instytucji wspierających zarówno tych, którzy od dawna identyfikują się z daną kulturą i zamieszkiwaną przestrzenią, jak i tych, którzy właśnie przybyli do nowej ojczyzny; tych, którzy mają poczucie przynależności do większej całości, narodu, społeczeństwa, jak i tych, którzy są lub czują się wkluczani, traktowani jako mniejszość. Oznacza to budowanie narzędzi prawnych pozwalających na integrację.

Postawy zamknięcia i ksenofobii są uwarunkowane przez niepewność i niezrozumienie innych, mitologizację ich obecności jako zagrażającej i zawłaszczającej „naszą” przestrzeń. Konflikty czy agresywne zachowanie ze strony imigrantów i uchodźców również mają swe przyczyny: w lęku o przyszłość, w niepewności, w braku godności, w poczuciu utraty praw i możliwości normalnego życia, w zaburzeniu poczucia norm i moralności w związku ze zderzeniem z nowymi, nieznanymi zasadami społecznymi. Dlatego potrzebne są edukacja i programy pozwalające ludziom na wzajemne relacje i zrozumienie. I jedna, i druga strona muszą nauczyć się żyć obok siebie, jak również nauczyć się siebie nawzajem⁴. Według mnie jest to imperatyw konieczny do realizowania stabilnego społeczeństwa. Aby prawa człowieka nie stały się fikcją, potrzebna jest realna polityka umożliwiająca migrantom, uchodźcom, ludziom wykluczonym społecznie inkluzję i przynależność, dostęp do pełnoprawnego obywatelstwa. Potrzebna jest też zmiana naszego nastawienia do Innych, pojawienie się szacunku i zrozumienia, chęci współpracy i dzielenia się kulturowymi doświadczeniami.

Funkcjonowanie społeczeństwa, jego struktura i wzajemne relacje wymagają kolejnego przepracowania, zbudowania programów, dzięki którym ludzie będą się wzajemnie poznawać. Ważne jest też dostrzeżenie i zrozumienie motywów rządzących migracjami, nierzadko zmuszających ludzi do ucieczki z ich kraju. Klęska ekologiczna, wojny, polityka prowadząca do wyniszczenia kraju to najczęstsze przyczyny uchodźstwa. Ludzie nie mogą pozostać na terenach objętych katastrofą ekologiczną, gdyż grozi im śmierć głodowa, nie mogą normalnie żyć na terenach objętych wojną i terrorem politycznym, gdyż grożą im śmierć, tortury, więzienia

4 Alexander Betts (2017) uświadamia w swoich książkach, że uchodźcy już podczas procedury uzyskania zgody na legalny pobyt w obozach dla uchodźców muszą być edukowani kulturowo. Aby integracja się powiodła, uchodźcy muszą dostać wsparcie psychologiczne, językowe a przede wszystkim kulturowe.

czy obozy. Należy sobie uświadomić, że imigranci i uchodźcy pojawiają się z całym bagażem traumy, nieszczęścia i niepewności, jakich doświadczyli w swoich ojczyznach. Fakt, że przynależą do innych kultur, a co za tym idzie – ich wartościowanie rzeczywistości jest odmienne, mają inne potrzeby i rozumienie świata niż mieszkańcy ich nowej ojczyzny (czy miejsca ucieczki), tworzy dodatkowe napięcia.

Will Kymlicka (1995) wskazuje na konstrukcję narodu jako złączenie struktur społecznych, norm, prawa, obyczajów, ale także języka czy przekonań. W sytuacji gdy te czynniki różnią się od siebie – w poszczególnych środowiskach etnicznych, społecznych – pojawia się ważne pytanie, w jaki sposób można budować jedność narodu z tych odmiennych elementów. Kymlicka z jednej strony uświadamia pewną umowność i arbitralność samej kultury i jej obyczajowości oraz budowanych na niej wspólnoty i narodu. Z drugiej strony mówi o ludziach, w których obowiązujący powszechnie język czy wzorce będą budzić sprzeciw lub poczucie marginalizacji. Społeczeństwo multikulturowe nie powinno o nich zapominać, nie powinno wykluczać mniejszości narodowych czy etnicznych. Dlatego Kymlicka jest za tym, aby pozwolić na kulturowanie specyfiki poszczególnych etniczności i wspierać swoiste cechy kulturowe różnych grup przy równoczesnym wypracowywaniu mechanizmów współpracy i wzajemnej kooperacji. To model, który można nazwać „**razem w różnorodności**”, rozwijający się w takich wspólnotach, w których dzieci chodzą razem do szkół z nauczaniem w języku urzędowym, a w weekend uczęszczają do szkół językowych swojej kultury. Więcej nawet, Kymlicka wskazuje na wagę takiego zrównoważonego rozwoju w szkołach państwowych, gdzie powinno być dopuszczone obchodzenie różnych świąt w zależności od religii uczęszczających do nich dzieci. W ten sposób z jednej strony dziecko nie zostaje brutalnie odcięte od swoich korzeni (Boże Narodzenie, Chanuka, ramadan czy jakiegokolwiek inne ważne święto dla poszczególnych kultur powinno być zaznaczone w przestrzeni szkoły). Pozwala to również dzieciom integrować się z różnymi kulturami – mały chrześcijanin, muzułmanin czy buddysta może tym samym zobaczyć, że obok jego wierzeń i przekonań pojawiają się inne, równie ważne i równie wartościowe. Dla Kymlicki to wspólne celebrowanie różnych świąt w jednej szkole staje się alfabetem późniejszego wspólnego życia w państwie obywatelskim, gdzie różnorodność nie jest egzotyką czy zagrożeniem, lecz normą.

Państwo „konstytuuje kontekst wyborów, w ramach którego jednostka rozwija poczucie swojej społecznej i grupowej tożsamości dostarczającej modeli życia, spośród których jednostka wybiera, czyniąc je swoimi własnymi” (Kymlicka 1995, 82–84)⁵. Państwo traktowane jest przez Kymlickę jako system instytucji, reguł

5 Tłum. Aut.

i praw pozwalających współobywatelom na tworzenie społeczeństwa. Pamiętając, że wielokulturowość jest czymś naturalnym (w każdym społeczeństwie znajdziemy w mniejszym lub większym stopniu koegzystencję różnych etniczności, a tym samym przedstawicieli różnych kultur), multikulturalizm staje się w tym kontekście polityczną, a później społeczną odpowiedzią na wielokulturowość. Państwo jako system prawa i instytucji ma zatem tworzyć formalny punkt odniesienia dla wielokulturowego społeczeństwa w formułowaniu wzajemnych mechanizmów istnienia.

Kymlicka nie zapomina o jeszcze jednym, bardzo ważnym aspekcie: sytuacji imigrantów przybyłych do nowego kraju. Współcześnie ten właśnie aspekt ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia dramatu, jaki rozgrywa się dookoła nas. Imigrant (a jeszcze bardziej uchodźca) często jest człowiekiem strauumatyzowanym. Jak pokazuje globalny raport głodu z 2014 r.: „Ponad dwa miliardy ludzi na świecie jest niedożywionych, 800 milionów głoduje” (Jeppesen 2014). Za tym idą choroby, skrócony okres życia, wysoka śmiertelność dzieci. Do tego należałoby się przywrzeć konfliktom zbrojnym na świecie, od razu możemy wymienić: wojnę na Ukrainie, konflikty i wojny w Afryce Północnej (ciągłe walki w Libii i w Egipcie stanowią tylko dwa przykłady), walki w Sudanie, walki na Bliskim Wschodzie (krwawa wojna w Syrii, Jemenie) związane z pojawieniem się ISIS. Wymienione rejony są miejscami niezwykle wysokiego ryzyka, gdzie ludzie nie tylko mogą w każdej chwili stracić życie, aleczęsto są poddawani torturom, wcielani do armii, głodują, żyją w reżimie bezwzględnie decydującym o ich egzystencji i śmierci. Kraje te przestają być domem, a stają się polem bitwy i przestrzenią terroru, tym samym są miejscem, z którego się ucieka. Uchodźcy często właśnie w ucieczce znajdują jedyną możliwość przeżycia (własnego lub, co dla wielu ważniejsze, rodziny). Sama ucieczka nie rozwiązuje jednak problemów. Emigranci trafiają najpierw do obozów dla uchodźców. Wielu z nich spędza tam nieraz całe swoje życie – w prowizorycznie przygotowanej przestrzeni, w skupisku ludzi często im obcych, z niedostosowaną dla osób starych, schorowanych i dzieci infrastrukturą, bez odpowiednich lekarstw, bez wsparcia. Nierzadko obozy zamieniają się w upiorne „przechowalnie”, gdzie nikt nie przejmuje się sytuacją ludzi, dlatego głód, przemoc, strach, uprzedmiotowienie są ich codziennością. Dotarcie do nowej ojczyzny to nie koniec żmudnej drogi.

Wiek XXI postawił przed nami szczególne zadanie moralne: zrozumienie Innego, nadanie mu wymiaru etycznego. Emigrant, uchodźca, człowiek, który stracił swój dom, który stał się nomadą podróżującym przez bogaty zachodni świat, jest naszym wyzwaniem. Jeżeli zdołamy mu podołać, zdołamy również zbudować inkluzję i dialog, przewartościowanie obrazu Innego.

Bibliografia

- Appiah, K.A. 2008. *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, trans. J. Klimczyk. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Appadurai, A. 2009. *Strach przed mniejszościami. Esej z geografii strachu*, trans. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barber, B. 2005. *Imperium strachu*, trans. H. Jankowska, Warszawa: Muza.
- Betts, A. 2017. *Refuge: Rethinking Refugee Policy in a Changing World*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Betts, A. 2017. *Refugee Economies: Forced Displacement and Development*, Oxford, Oxford University Press.
- Braidotti, R. 2014. *Po człowieku*, trans. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz, C. 2006. *Zastane światło*, trans. Z. Pucek. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Jeppesen, H. *Globalny raport głodu 2014: Dwa miliardy ludzi na świecie jest niedożywionych*, trans. E. Stasik. <http://www.dw.com/pl/globalny-raport-g%C5%82odu-2014-dwa-miliardy-ludzi-na-%C5%9Bwiecie-jest-niedo%C5%BCywionych/a-17993765> [1.03.2016].
- Kuncewicz, P. 2005. *Legenda Europy*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Maalouf, A. 2001. *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, trans. K.J. Dąbrowska. Warszawa: Czytelnik.
- Said, E. 2018. *Orientalizm*, trans. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zys i S-ka.
- Scruton, R. 2003. *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, trans. T. Bieroń. Poznań: Zys i S-ka.
- Schmidt-Salomon, M. 2012. *Humanizm ewolucyjny. Dlaczego możliwe jest dobre życie w złym świecie*, trans. A. Lipiński. Słupsk: Wydawnictwo Dobra Książka.
- Sennett, R. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*, trans. G. Brzozowski, K. Osłowski. Warszawa: Wydawnictwo Muza.

Abstract

Other, a refugee – contemporary forms of strangeness

The present paper attempts to reveal who constitutes the group of excluded people in the contemporary world. Since within the Western culture one can witness a significant increase of hostility towards outlanders, i.e. refugees, in this paper I attempt to shed some light on the problem of otherness and thereby disclose the reasons for treating refugees as unwanted and malevolent

others. Through invoking the ideas of scholars such as Will Kymlicka, Aleksander Betts, Amin Maalouf, and Benjamin Barber, I reveal how the language of prejudice and a certain myth of otherness contribute to our way of thinking and our attitude towards exclusion. The reality of the contemporary world demands from us to understand the other, to build dialogue and create inclusion.

Keywords: the other, exclusion, stigmatization, refugee

Biogram / Biografic note

Joanna Hańderek – dr hab., prof. UJ, zainteresowana filozofią kultury i filozofią współczesności. Organizuje cykl wykładów i spotkań o wykluczeniu „Kultura wykluczenia?”. Pisze filozoficznego bloga.

Joanna Hańderek – PhD, prof. at the Jagiellonian University, interested in philosophy of culture and philosophy of modern times. Organizes meetings “Culture of Exclusion?”, writes a philosophical blog.