

Wykluczenie jako problem kulturowy i moralny

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1362>

 Magdalena Środa, Uniwersytet Warszawski

Abstrakt:

Tekst ten próbuje przedstawić problem wykluczenia w szerokim kontekście kulturowym i moralnym. Autorka wiąże problem wykluczenia z różnymi formami dyskryminacji, odnosząc je do ogólnych kategorii „obcego” i „innego”. Przyglądając się historii teorii moralnych, dzieli omawiany problem na dwa nurty: jeden związany ze światopoglądem uznającym hierarchę, a więc uzasadniający nierówności i wykluczenie „ładem świata”, „naturą”, „wolą Boga”, a drugi egalitarno-progresywny, który traktuje równość jako ważny postulat moralny. Jednak filozofowie tego nurtu skażeni są „ślepotą antropologiczną”, która polega nie tyle na świadomym wykluczaniu innych i obcych, ile na niedostrzeganiu ich istnienia.

Słowa kluczowe: „Obcy”, „inny”, tożsamość, równość, dyskryminacja, wykluczenie, prawa człowieka

Exclusion as cultural and moral problem

Abstract:

The subject of this text is the attempt to present the problem of exclusion in a broad cultural and moral context. The author connects the problem of exclusion with various forms of discrimination, relating them to the general categories of “foreign” (“alien”) and “other”. Looking at the history of moral theories, she divides the discussed problem into two trends: one is related to the worldview recognizing hierarchy, and thus

justifying inequalities and exclusion with “world order”, “nature”, “God's will”, and the other egalitarian-progressive, which treats equality as an important moral postulate. However, philosophers of this trend are tainted with “anthropological blindness”, which consists not so much in consciously excluding others and strangers, but in not noticing their existence.

Keywords: “Alien”, “other”, identity, equality, discrimination, exclusion, human rights

Franz Kafka w przypowieści *Wspólnota* przedstawia członków pewnej grupy, którzy stoją przed możliwością poszerzenia jej o jeszcze jedną osobę, ale...

Nie znamy go i nie chcemy go przyjąć. Wprawdzie i nas pięciu nie znało się przedtem nawzajem, a jeśli ktoś chce, i teraz się nie znamy, ale to, co jest możliwe i uchodzi między nami pięcioma, jest niemożliwe i nie do zniesienia z tym szóstym. Poza tym jest nas pięciu i nie chcemy, by nas było sześciu. A w ogóle co za sens mieć to ustawiczne współistnienie, między nami pięcioma nie ma ono także sensu, ale jesteśmy już razem i tak pozostaniemy, nie chcemy jednak nowego zrzeszenia, właśnie na podstawie naszych doświadczeń. Jak to jednak wytłumaczyć szóstemu, długie wyjaśnianie oznaczałoby niemal przyjęcie do naszego grona, już lepiej nie będziemy wyjaśniać, nie przyjmujemy go. Niech się dąsa ile chce, odepchniemy go łokciami, ale choćbyśmy nie wiem jak odpychali, powróci (Kafka 2016, s. 467).

Ta narracja odnosi się zarówno do problemu wspólnoty, jak i wykluczenia i obcości, z którą wykluczenie jest często związane. Często, co nie znaczy zawsze. Wykluczać kogoś z czegoś można w sposób neutralny z moralnego punktu widzenia, a więc z powodu reguł gry, do których ktoś nie może, nie umie lub nie potrafi się dostosować. Wykluczony nie staje się przez to obcym. Bywa to krzywdzące, ale nie niesprawiedliwe. Do gry (takiej jak szachy czy krykiety) nie wchodzi w ogóle osoby, które nie znają reguł. Jednak najczęściej wykluczenie związane jest z krzywdą i niesprawiedliwością rozumianą jako postępowanie niezgodne z głoszonymi normami moralnymi lub – psychologicznie – wynikające z subiektywnego poczucia niesprawiedliwości. Wykluczenie może mieć charakter otwarty i

bezpośredni, gdy przedstawiam racje przeciwko włączeniu jakiejś osoby do grupy (mogą to być również racje irracjonalne, kafkowskie) lub pośrednie, gdy wykluczam kogoś bez otwartej deklaracji, a po prostu ośmieszając go, okazując pogardę, wątpiąc w realność jego uczestnictwa czy w ogóle nie dostrzegając go jako człowieka. Wykluczenie może odnosić się do osób lub grup (najczęściej mniejszościowych, choć „mniejszość” można definiować właśnie jako grupę wykluczoną), może mieć charakter akcydentalny lub strukturalny. W życiu społecznym wiele osób i grup nie uczestniczyło lub nadal nie uczestniczy w praktykach, które stworzyli jedni i do których nie dopuścili innych. Takimi „praktykami” były na przykład kariery zawodowe czy szerzej rynki pracy; stworzone przez tych, którzy nie rodzą dzieci, strukturalnie były niedopasowane do kobiet. Podobnie zresztą było z udziałem kobiet i „innych” we władzy politycznej czy w życiu publicznym w ogóle. Jak pisze Janet Radcliffe-Richards:

Jeśli jakąś grupę wyklucza się wystarczająco długo z jakiegoś przedsięwzięcia, to mamy sto procent szans, na to iż reguły tego przedsięwzięcia rozwiną się w taki sposób, że owa grupa nie będzie do nich dostosowana, a jej szanse na równe traktowanie i równą wolność będą trwale ograniczone (Radcliff-Richards 1980, s. 113).

Wykluczenie wielu grup było najczęściej sankcjonowane mniej bądź bardziej jawną korzyścią „wkлучzonych” i legitymizowane „wolą Boga”, „naturą”, „tradycją”, „ładem społecznym”. Przez tysiące lat ze struktur i profitów społeczeństw europejskich wykluczone w ten sposób były nie tylko kobiety, ale też niewolnicy, biedacy, niepełnosprawni, migranci, dzieci, osoby *queer*, Żydzi, Romowie i inni. Wykluczyć kogoś z jakichś praktyk, struktur czy z życia publicznego „można” z wielu powodów: płci, wieku (zarówno młodego, jak i starego), koloru skóry, religii, miejsca pochodzenia, przekonań, statusu majątkowego, niepełnosprawności fizycznej lub psychicznej, miejsca zamieszkania, a także dlatego, że jest inny: „ten szósty”, który nie pasuje do pięciu pozostałych. Wszystkie te wykluczenia mają swoją nazwę i w znacznym stopniu są synonimiczne z dyskryminacją, i choć nie każde wykluczenie jest dyskryminacją, wszystkie rodzaje dyskryminacji stanowią jakiś rodzaj wykluczenia. Mówimy więc o seksizmie, rasizmie, bifobii, heterofobii, homofobii, lesbofobii, genderyzmie, szowinizmie, szowinizmie gatunkowym, rusofobii, polonofobii, antysemityzmie, antyjudaizmie, antysyjonizmie,

ageizmie, efebofobii, a nawet atrakcjonizmie (dyskryminacja ze względu na wygląd), aduptyzmie (ze względu na dorosłość) oraz ksenofobii, którą Zygmunt Bauman nazywał mikisofibią, czyli dyskryminacją spowodowaną strachem „przed niemożliwą do opanowania tego co nieznanne, niemożliwe do powstrzymania, odpychające, niekontrolowane” (Bauman 2016, s. 15–16). Wykluczamy tych, którzy nie pasują do szeroko rozumianej, a jednak precyzyjnej normy. Można wyróżnić dwa strukturalne rodzaje wykluczenia. Jedno odnosi się do „obcych”, drugie do „innych” (Środa 2020).

Obcy i inni

Rozróżnienie to jest bardzo stare. Już Platon w IV księdze *Państwa* odróżnia dwa rodzaje walk *stasis* i *polemos*. Pierwszy to walki bratobójcze między swoimi, czyli „ludźmi”, drugi odnosi się do narodów barbarzyńskich, czyli „obcych”. Ci pierwsi zakłócają wewnętrzny polityczny porządek, ci drudzy nie należą w ogóle do żadnego porządku, reprezentują chaos, są spoza świata, choć uobecniają się dzięki cywilizacji i przeciw niej. Z podobnym podziałem mamy również do czynienia w Starym Testamencie, gdzie rozróżniano dwie kategorie obcych: *ger* i *nokri*. Pierwsi zamieszkiwali wśród ludu Izraela, byli to ludzie wolni, ale gorsi, biedni, pozbawieni praw; drudzy pochodzili z zewnątrz i obowiązywało wobec nich święte prawo gościnności. Otaczało ono opieką również zbiegłych niewolników. *Polemos* i *nokri* to inni; *stasis* i *ger* to obcy.

Mimo że słowa te („obcy” i „inny”) we współczesnym języku stosuje się wymiennie, różnica między nimi jest istotna. „Obcy” odnosi się do granic ustanawiających homogeniczność pewnej kategorii podstawowej („ludzie”, „nasi”, „chrześcijanie”, „Polacy”, „nasza rasa”, również „podmiot”, „osoba”, „człowiek”), natomiast inność – do wewnętrznej struktury (hierarchia, centrum – margines) tej kategorii. „Obcość” i „inność” mogą się ze sobą splatać lub duplikować (na przykład w osobie kobiety imigrantki czy czarnego uchodźcy homoseksualisty). „Obcy” może stać się tylko „innym” (zasymilowany imigrant), a „inny” może stać się „obcym” („swój”, który zmienił wiarę lub poglądy polityczne i przeszedł do „wrogiego” obozu).

„Obcy” to ktoś spoza naszego *topos*, spoza naszego porządku, języka, wartości, cywilizacji. „Obcy” nosi w sobie ślad radykalnej różnicy, dlatego budzi lęk, grozę, wrogość. Potwór, zwierzę, a gdybyśmy dalej szli tropem kafkowskiej wyobraźni to doskonałą reprezentacją „obcego” jest pokraczny, nieludzki, niesamowity (w sensie freudowskim) Odradek z opowiadania *Troska o rodzinę* lub bohater *Przemiany*, który z kogoś bliskiego staje się odrażającym robakiem (Kafka 2016).

W bardziej potocznym rozumieniu „obcy” odnosi się przede wszystkim do zbiorowości (etnicznych, narodowych, religijnych) uznanych za nieludzkie lub nie-dość-ludzkie w rozumieniu cywilizacji europejskiej, to znaczy – odnosi się do istot takich jak barbarzyńca, dziki, niewolnik czy – dziś – uchodźca (Środa 2020). To figury reprezentujące najbardziej klasyczną obcość wraz z całą gamą cech jej przypisywanych. Obcości się boimy i dlatego stosujemy praktyki wykluczania, które polegają na dehumanizacji, separacji, uprzedmiotowieniu. Często bywa odwrotnie: stosujemy te praktyki wobec tych, w których chcemy widzieć „obcych”, by ich wykluczyć. Zdehumanizowany, uprzedmiotowiony bliski „swój” staje się wtedy „obcym”. Boimy się „obcych”, bo ich nie znamy, bo nam zagrażają, bo zniszczą nasze życie, naszą tradycję, zagrożą naszej wierze, naszym rynkom pracy, a również dlatego – jak pisze Bauman – że są „posłańcami złych wiadomości”, to znaczy uświadamiają nam kruchość naszej egzystencji i fakt, że sami możemy znaleźć się w pozycji „obcych” (Bauman 2016, s. 22).

Nieco odmienne jest znaczenie inności. Konstytuuje się ono dwutorowo jako neutralne, oparte na ontologicznej różnicy (każdy z nas jest inny), i jako normatywne, to znaczy jako to, co gorsze, niespełniające warunków hegemonicznej normy.

Inny nie jest „spoza”, należy do społeczeństwa. Wykluczenie czy dyskryminacja „innego” kieruje się inną logiką niż wykluczanie „obcego”. Reguły wykluczania „innych” odnoszą się do roli, jaką pełnią, do pozycji w ramach społecznej stratyfikacji, a przede wszystkim do odstępstwa od społecznej normy, jaką naznaczona jest ich tożsamość, przynależność, orientacja, płeć czy nawet tylko styl życia. „Inny” jest więc produktem procesów niezbędnych dla integracji grupy dominującej i hegemonizacji jej władzy, w tym – władzy definiowania normy. W każdym społeczeństwie istnieje władza, która ustanawia to, co normalne, i

rozpoznaje odstępstwa od normalności, piętnując każde dziwactwo, odmienność, *queer*. „Inny” tkwi więc na dole społecznej hierarchii lub na jej peryferiach, jest poza normą, choć – w przeciwieństwie do „obcego” – znając ją, nie może jej sprostać, bo nie jest mężczyzną, bo nie jest dość męski, bo nie jest chrześcijaninem, bo nie jest dość sprawny lub dość bogaty.

Techniki wykluczania

Istnieje wiele technik wykluczania „obcych” i „innych”; od eksterminacji, która była losem ludów skolonizowanych, Żydów w Europie, różnych mniejszości na całym świecie, po metody łagodniejsze, obecne w języku, w naszych relacjach, we wspólnotach, a polegające na piętnowaniu, stereotypizowaniu, stosowaniu mowy nienawiści lub rodzajnikowym pomijaniu.

Pojęcie piętna odnosi się historycznie do znaków, znakowania, pieczęci lub zmayı i przez wieki było traktowane dosłownie; piętna wycinano lub wypalano, bo miały obwieszczać, że ich nosiciel jest kimś wykluczonym ze wspólnoty lub że znajduje się na jej peryferiach ze względu na nieprzestrzeganie określonych norm: jest złodziejem, zdrajcą, włóczęgą, osobą nieczystą. Nosicielami piętna byli też Żydzi, których zmuszano do przyszywania żółtej łaty na ubraniach, trędowaci, którzy musieli dawać znać o sobie dzwoneczkami, prostytutki, które miały farbowane na żółto włosy, a także czarownice, którym nakładano na głowy szpiczaste czapki. Piętnowane w przednowożytnej Europie były także osoby, które zajmowały się tym, co w kulturze chrześcijańskiej stanowiło tabu, a więc wiązało się z rozlewem krwi (kat, rzeźnik), ze śmiercią (grabarz), z nieczystością (pracznik), a także z pieniędzmi (lichwiarz) (Goffman 2005, s. 16). Według Ervinga Goffmana piętno jest kulturowym i społecznym konstruktem składającym się z dwóch zasadniczych składników. Pierwszy ma charakter poznawczy i odnosi się do różnicy opartej na pewnych cechach lub znakach rozpoznawczych. Drugi składnik ma charakter normatywny i polega na negatywnej ocenie tych znaków, na artykulacji braku społecznej akceptacji. Tłem, dzięki któremu piętno jest wydobywane na powierzchnię, jest tak zwana normalność. „Tak zwana”, bo Goffman używa nieco ironicznego określenia „normals”, chcąc podkreślić, że chodzi tu nie o jakiś naturalny wzorzec normalności, lecz o

jego kulturowo przyjęte i utrzymywane wyznaczniki: biały, mężczyzna, zdrowy, chrześcijanin, dobrze sytuowany (Goffman 2005, s. 171). Wszyscy inni są nosicielami jakiegoś piętna. Normatywna teza wynikająca z rozważań Goffmana to przekonanie, że „osoba napiętnowana” jest traktowana jako nie-człowiek lub nie-w-pełni-człowiek. „Opierając się na takim założeniu, stosujemy wobec niej różne formy dyskryminacji, przez co skutecznie – nawet jeśli często nieświadomie – zawężamy jej szanse życiowe” (Goffman 2005, s. 35).

Inną techniką wykluczania jest stereotypizacja. Według twórcy tego pojęcia, Waltera Lippmana, stereotyp to „umysłowy obraz zewnętrznego świata”, coś na kształt szablonów, „za pomocą których próbujemy uprościć niejednoznaczne informacje docierające do nas z otoczenia” (Lippman 1922, s. 25). Stereotyp to spadek po kulturze, która zdefiniowała nasze sposoby postrzegania różnic grupowych i nadal je determinuje. Pełni on funkcje poznawcze, ale przede wszystkim ocenne. W tej pierwszej funkcji stanowi skrótowy przekaz „informacji” o jakiejś grupie społecznej; jako struktura epistemiczna selekcjonuje informacje, klasyfikuje je, symplifikuje, hierarchizuje; w tej drugiej funkcji – zawiera negatywną ocenę tej grupy, podtrzymując tym samym agresję międzygrupową. Stereotyp jest doskonałym narzędziem wykluczenia, ponieważ pomija szczegóły. „Sądzimy, że członkowie obcych grup są niemal identyczni, podczas gdy członkowie naszej własnej grupy różnią się od siebie” (Nelson 2003, s. 55). Dzięki postrzeganiu członków obcych grup jako podobnych, a członków własnej jako różnorodnych, osiągamy dwa cele: upraszczamy swoje otoczenie społeczne oraz podwyższamy samoocenę, bo należymy do grupy różnorodnej i niepowtarzalnej. Ludzie w naturalny sposób pragną wzmocnienia pozytywnych uczuć wobec własnej grupy, a najlepszym na to sposobem jest deprecjonowanie innych grup. Stereotyp to cały mechanizm funkcjonujący według określonych zasad. Ma on zdolność do automatycznej, seryjnej powtarzalności, do reprodukcji się i wzmacniania, jest trwały i odporny na zmiany, wywołuje skojarzenia, budzi i uzasadnia silne emocje: wrogość, pogardę, nienawiść. Wystarczy nazwać kogoś Żydem, Ormianinem, Polakiem, katolikiem albo feministką, aby wyzwolić odpowiednie przesady, uprzedzenia, fobie, mity czy emocje. Stereotypom często towarzyszy mowa nienawiści. W przeciwieństwie do zwykłego grubiaństwa czy obrażania innych mowa nienawiści zawsze atakuje

osobę jako należącą do określonej grupy mniejszościowej, którą wyklucza się lub pragnie się to zrobić.

[Każda] mowa nie tylko odzwierciedla stosunki społecznej dominacji, ale dominację odgrywa, stając się nośnikiem, za pomocą którego potwierdza się struktura społeczna. To mowa ustawia podmiot w pozycji dominacji lub podporządkowania, a mowa nienawiści sama w sobie jest zadawaniem krzywdy rozumianej jako społeczne podporządkowanie (Butler 2010, s. 28).

Zjawisko to „odkryto” w czasach faszyzmu, gdy pierwszy raz w historii propaganda zinstytucjonalizowała mowę nienawiści, czyniąc ją oficjalnym językiem. Victor Klemperer, bezpośredni obserwator tych zjawisk, pisał:

Władza absolutna, jaką sprawował monopol językowy małej grupy ludzi, a właściwie jednego człowieka, rozciągała się na całą sferę języka niemieckiego z tym większą skutecznością, że LTI [język trzeciej rzeszy (*fac.*)] nie znała różnicy między żywą mową a słowem pisanym. Albo raczej, wszystko w niej było mową, musiało być przemową, wezwaniem, rozbudzeniem nienawiści (Klemperer 1983, s. 31).

Według definicji Rady Europy – jak możemy przeczytać w Internecie¹ – mową nienawiści są wypowiedzi, które szerzą, propagują, usprawiedliwiają nienawiść rasową, ksenofobię, antysemityzm oraz inne formy nietolerancji. Według organizacji *Human in Action* mowa nienawiści jest zjawiskiem, które polega na używaniu języka w celu rozbudzenia, rozpowszechnienia czy usprawiedliwienia nienawiści i dyskryminacji, jak również przemocy wobec przedstawicieli mniejszości lub całych grup².

Piętna, stereotypy, mowa nienawiści mimo rosnącej świadomości zła, jakie wyrządzają, wydają się trwałym elementem ludzkiej potrzeby selekcjonowania innych, dzielenia na lepszych swoich i gorszych obcych/innych, jak również trwałym narzędziem władzy służącym do utrzymania hegemonii określonego systemu podporządkowania. I dzieje

¹ <https://www.mowanienawisci.info/post/rada-europy/> (dostęp: 8.10.2024).

² <https://uprzedzuprzedzenia.org/czym-mowa-nienawisci/> (dostęp: 8.10.2024).

się tak niezależnie od faktu, że znacząca większość teorii moralnych aspiruje do uniwersalności, a jej twórcy to humaniści.

Znamy też bardziej „aksamitną” formę wykluczenia, na przykład przez pomijanie rodzajników odnoszących się do płci. Stosowanie jednego rodzajnika, najczęściej męskiego, powoduje jego uniwersalizację, a więc i uniwersalizację tego, co męskie; kobiety stają się wtedy niewidoczne. W całej historii filozofii pojęcia takie jak „osoba”, „człowiek”, „podmiot moralny” kryją w istocie męskie doświadczenia, męski punkt widzenia ukryty pod pozornie neutralną kategorią filozoficzną. Przykładowo w oryginalnym wydaniu *Teorii sprawiedliwości* (Rawls 1971) jej autor, John Rawls, opisując sposoby ustanowienia sprawiedliwego społeczeństwa, używa albo męsko rodzajnikowych pojęć takich jak: „Men”, „Mankind”, „fathers and sons”, „his”, „he”, albo pozornie uniwersalnych określeń typu „human beings”, „persons”, „all rational beings as such”.

Inną formą językowego wykluczenia jest używanie wyłącznie binarnych rodzajników i pomijanie w języku tych osób, których tożsamość wykracza poza binarność.

Równość limitowana hierarchią

Problem wykluczenia w dużym stopniu zależy od fundamentów światopoglądowych, a konkretnie od stosunku do wartości, jaką jest równość. W ramach światopoglądu uznającego hierarchiczną strukturę rzeczywistości nierówna pozycja jednych wobec dominacji innych stanowi naturalny, a niekiedy konieczny element społecznego, politycznego lub cywilizacyjnego ładu. Z kolei w ramach światopoglądu, który ogólnie możemy nazwać progresywnym, a więc uznającym całkowitą równość między ludźmi jako ważny postulat polityczny i moralny, wykluczenie jest krzywdzące i niesprawiedliwe, a więc stanowi dobry powód dla działalności emancypacyjnej.

Trudno określić, jaka w świetle powyższych rozróżnień jest pozycja etyki chrześcijańskiej. Etyka ta niewątpliwie pretenduje do powszechności, jednak bliższa analiza jej fundamentalnych pojęć pozostawia wiele wątpliwości co do uznania faktycznej równości wszystkich ludzi i potępienia różnych form wykluczenia. Pełna równość dotyczy tu (arte)faktu stworzenia człowieka (wszyscy jesteśmy „na obraz i

podobieństwo Boże”) i (arte)faktu zbawienia (wszyscy będziemy osądzeni według moralnych, a nie społecznych reguł), jednak w obrębie czasu doczesnego świat chrześcijan jest, po pierwsze, światem hierarchicznym, po drugie, wykluczającym niechrześcijan. Chrześcijański „bliźni”, który ma być podmiotem powszechnej miłości, odnosi się przede wszystkim do tych, którzy noszą w sobie obraz Boga, przedmiot miłości, dzięki któremu możliwe jest miłowanie tak siebie, jak i innych („kochaj bliźniego swego jak siebie samego”). W słynnej debacie z 1550 roku na temat człowieczeństwa Indian prowadzonej między Juanem Ginésem de Sepúlvedą i Bartoloméem Las Casasem argumenty tego pierwszego opierały się na tezie, że Indianie staną się ludźmi dopiero wtedy, gdy zostaną ochrzczeni. Las Casas utrzymywał z kolei, że są ludźmi i dlatego powinni się ochrzcić, by stać się bliźnimi (Jacórzyski 2001). Teonomicznie uzasadnioną nierówność widać szczególnie w stosunku chrześcijańskiej teologii do kobiet. Św. Paweł uważał, że kobieta powinna być podporządkowana mężczyźnie (List do Efezjan 5, 24; List do Tymoteusza, 2, 12n; List do Koryntian, 14, 34n), św. Tomasz, że kobiety są „wybrakowanym mężczyzną” (za: Boswell 2006, s. 292–293), a – po siedmiuset latach – Jan Paweł II przyznawał wprawdzie kobietom równy status i pochwalał niektóre z działań emancypacyjnych, ale twierdził też – w *Liście do kobiet* (1995) – że „mają inne powołanie”, co pełną równość wykluczało.

W dość otwarty sposób nierówność i wykluczenie deklarują komunitarianie. Na przykład Alasdair MacIntyre, opisując w *Dziedzictwie cnoty* praktyki, których celem jest uzyskanie cnót tradycyjnie kulturowanych w danej wspólnocie, twierdzi, że istotne jest dostrzeżenie jej granic przez ustanowienie wykluczającej „obcych” hegemonii „swoich”. I tak w świecie bohaterów Homera „obcymi” są Cyklopi, ponieważ „nie uprawiają ziemi, nie mają Agory i prawa” (MacIntyre 1996, s. 335). W świecie Arystotelesa – barbarzyńcy, w świecie św. Tomasza – poganie. Możemy dodać: w świecie Kolumba – dzicy. Jan Jakub Rousseau, twórca *Umowy społecznej* zaczynającej się od znamiennych słów: „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi”, w innym miejscu, a mianowicie w V księdze *Emila*, jak również w *Liście o widowiskach* przedstawia kobiety jako istoty „z natury” płochy, ciche, puste, słabe tak fizycznie, jak i intelektualnie, że niezdolne do osiągnięcia właściwego dla obywatela poziomu moralnego. Kobiety – według tego „egalitarysty” – przeznaczone są do zamkniętej sfery domowej, a każde

jej przekroczenie staje się katastrofalne dla wspólnoty. „Idźmy za wskazówkami natury, miejmy na względzie dobro społeczeństwa, zobaczymy, że przedstawiciele obu płci powinni niekiedy się spotkać, a żyć zazwyczaj osobno” (Rousseau 1966, s. 454), ponieważ przebywanie razem w sferze publicznej nie tylko poniża mężczyznę, ale niszczy republikę. „Monarsze musi to być dość obojętne czy rządzi mężczyznami, czy kobietami, byleby miał posłuch; lecz Republice trzeba mężczyzn” (Rousseau 1966, s. 451). W jeszcze bardziej wykluczającym duchu wypowiadał się Georg Wilhelm Hegel, porównując kobiety do roślin:

Różnica między kobietą a mężczyzną jest taka sama jak między zwierzęciem a rośliną. Zwierzę jest czymś bardziej zgodnym z charakterem mężczyzny, roślina – czymś bardziej zgodnym z charakterem kobiety, ponieważ kobieta to raczej spokojne (podobne do rośliny) rozwijanie się, którego zasada jest pewna bardziej nieokreślona jednia uczucia. Jeśli kobiety stoją na czele państwa – państwo znajduje się w niebezpieczeństwie. Działają one bowiem nie podług wymagań ogólności, lecz podług przypadkowej skłonności i przypadkowego mniemania (Hegel 1969, s. 393).

W europejskiej myśli filozoficznej mamy również wiele przykładów otwartego wykluczenia ze wspólnoty (podmiotów lub cywilizacji) ludzi innych ras, wyznania, koloru skóry. Poglądy ksenofobiczne czy antysemityczne widoczne są u takich filozofów jak Fryderyk Nietzsche, Max Scheler czy Martin Heidegger, który otwarcie pisał o „międzynarodowej konspiracji żydowskiej” i szkodliwej zdolności „mieszania się” Żydów z innymi rasami (Trawny 2017, s. 78), co brzmiało wyjątkowo zbrodniczo w 1935 roku, a więc gdy zaczynały obowiązywać ustawy norymberskie, których celem było zachowanie czystości rasowej Niemców, zakaz „mieszania się” ras i pośrednio – zapowiedź eksterminacji Żydów. Bardziej finezyjny w sposobach wykluczania był mistrz Heideggera, skądinąd Żyd Edmund Husserl. Nie domagał się on nigdzie wykluczenia żadnej rasy, ale deklarował bezapelacyjną wyższość jednej kultury (europejskiej) nad innymi. W *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* pisał, że inne ludy, jeśli posiadają „wolę duchowego samozachowania”, to chcą i muszą dążyć do ciągłej

europeizacji, podczas gdy my, o ile dobrze siebie rozumiemy, nigdy nie będziemy się indianizować. Jak sądzę, czujemy [...], że naszemu

europiejskiemu człowieczeństwu wrodzona jest pewna entelechia, która przenika wszelkie przemiany postaci Europy i nadaje im sens rozwoju zmierzającego ku idealnej postaci życia i bytu – jako wiecznemu biegunowi (Husserl 1993, s. 18).

Pozorna powszechność praw

Wydawać by się mogło, że w obrębie światopoglądu progresywnego, uznającego polityczne i moralne konsekwencje egalitaryzmu, który reprezentują na przykład tacy myśliciele jak John Locke, John Stuart Mill czy John Rawls, wykluczenia nie będą miały miejsca. Jeśli jednak przyjrzymy się krytycznie klasycznym i współczesnym koncepcjom umowy społecznej, na których bazują liberalne i demokratyczne państwa, to zauważymy, że zarówno w procedurach, jak i w skutkach kontraktu pominięto zarówno kobiety, jak i obcych (cudzoziemców). Pominięto w ogóle ludzką cielesność i kulturową tożsamość, przyjmując istnienie jednej istotowej cechy antropologicznej takiej samej dla wszystkich. I tak w hipotetycznym stanie natury wszyscy są rzekomo równi, wszelako po zawarciu umowy realna sytuacja kobiet oraz innych „innych” nie zmienia się: nadal należą do natury i w związku z tym nie mają gwarancji równych praw obywatelskich, które miały być nagrodą za utratę znacznej części naturalnej wolności. Polityczny fundament liberalnego społeczeństwa jest stworzony, może nie tyle przez mężczyzn (kontrakt zawierają wszak „wszyscy”), ale z pewnością dla mężczyzn i to nie wszystkich. Według Carol Pateman filozoficzne teorie umowy społecznej są przede wszystkim kontraktem płci, a więc zarazem „opowieścią o podporządkowaniu, nieobecności i milczeniu” kobiet (Pateman 2014, s. 28). Wolność obywatelska zakłada bowiem istnienie władzy patriarchalnej (Pateman 2014, s. 24). Zarzut wykluczenia nie omija również współczesnej koncepcji umowy stworzonej przez Rawlsa, który co prawda pisze: „przywoita liberalna koncepcja sprawiedliwości (włącznie z tym, co nazwałem sprawiedliwością jako bezstronnością) implikuje równą sprawiedliwość dla kobiet i mężczyzn” (Rawls 2001, s. 223), wszelako beneficjentami tej równości nie są rodziny, a więc nie kobiety, bo rodzina oparta jest na „naturalnym afekcie i dobrej woli” (Rawls 2001, s. 227), a nie na umowie. Zasady sprawiedliwości mogą być co prawda przywołane w celu reformy rodziny, tak by nie była ona szkołą „męskiego

despotyzmu” (Rawls 2001, s. 228), wszelako sama rodzina ma niewiele wspólnego z równością obywatelską. Rawlsowska umowa, która jest ślepa na ten rodzaj trwałego podporządkowania kobiet, czyni obiektywizm zasad sprawiedliwości ułomnym. Ponieważ umowa wprowadzająca zasady sprawiedliwości do wspólnoty politycznej obejmuje jedynie relacje między jednostkami i między rodzinami i tworzone w ten sposób zasady sprawiedliwości pomijają stosunki wewnątrz rodziny, możemy przyjąć, że Rawls pragnął pozostać przy jej tradycyjnej, monogamicznej formie, co znaczy, że kobiety (które w obrębie tradycyjnej rodziny nie mają równego statusu) nie negocjują w sposób niezależny umowy, chyba że akcydentalnie są „głowami rodzin”. niesprawiedliwości tej i wykluczenia kobiet Rawls zdaje się nie dostrzegać i w rezultacie popełnia błąd wykluczenia podobny do tego, który popełnili również Hobbes czy Locke, choć w przeciwieństwie do nich błąd ten próbuje w późniejszych pismach naprawiać.

Jeśli przejdziemy od filozoficznych tekstów do praktyk na nich ufundowanych to zobaczymy, że na przykład francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela uchwalona przez Konstytuante 26 sierpnia 1789 roku, a oparta na równościowych postulatach filozofów Oświecenia, nie jest aż tak powszechna i równościowa, za jaką miała uchodzić. Pierwsza część jej pierwszego artykułu brzmi: „Ludzie rodzą się i pozostają swobodni i równi we względzie praw”. Podmiot „ludzie” wskazuje na powszechność obowiązywania, ale druga część stwierdza: „Różnice społeczne mogą być oparte tylko na pożytku powszechnym”. Deklaracja zakłada więc, że różnice w położeniu ludzi są nie tylko możliwe, ale też korzystne, czyli wykluczenie niektórych może być uzasadnione korzyścią wszystkich, przy czym jest jasne, że nie wszyscy mogą decydować o tym, co jest korzystne dla wszystkich. W preliminarzu współtwórcy Deklaracji, Emmanuel-Joseph Sieyès zapisał bowiem: „Kobiety, przynajmniej w obecnym stanie rzeczy, dzieci, obcokrajowcy [...] nie powinni mieć wpływu na sprawy publiczne” (Wysobłocki 2014, s. 141). Ponadto jedynie w dwóch pierwszych artykułach podmiotem Deklaracji jest „człowiek” lub „ludzie”, w kolejnych „człowiek” jest zastąpiony przez „obywatela”, co stanowi wyraźne ograniczenie praw rzekomo powszechnych; odnoszą się one do obywateli, a nie do wszystkich ludzi. Co ciekawe, już po dwóch latach (w 1791 roku) Deklaracja, mimo tak limitowanego zakresu równości, została potępiona w liście pasterskim przez papieża Piusa VII za jej nadmiar.

Również i dziś, gdy równość praw kobiet i mężczyzn stała się faktem (choć kategoria „obywatela” jest ciągle ograniczająca i nie odnosi się do „wszystkich ludzi”), postulatowi realnej równości daleko do urzeczywistnienia. Trzeba bowiem odróżnić formalną równość praw od materialnej równości, która odnosi się do szans i możliwości. Mając równe prawa, nie zawsze grupy wykluczone mają równe możliwości funkcjonowania w sferach publicznych. Ta różnica między formalną i materialną równością stanowi po dziś dzień ogromny obszar wykluczeń.

Antropologiczna ślepota

Ukrytą przyczyną wykluczenia we wszystkich niemal teoriach moralnych i związanych z nimi teoriach politycznymi jest koncepcja podmiotu, pozornie uniwersalna, faktycznie ograniczona i normatywna. Konstruowana jest ona na podstawie doświadczeń i horyzontów poznawczych jednej, dominującej grupy. Są to biali mężczyźni, należący do określonej klasy i religii, mianowicie chrześcijańskiej, promujący określony model racjonalności. „Podmiot” w tych koncepcjach jest bezcielesny, rozumny, zaopatrzony w wolę zdolną poskramiać uczucia i pożądania. Nie mieszczą się w niej ani ucieleśnione kobiety, ani nieracjonalni obcy (dzicy, uchodźcy), ani osoby LGBT, ani nikt, kto nie potrafi posługiwać się rozumem w taki sposób, jaki Immanuel Kant, Hegel czy Rawls uważają za uniwersalny. Kategoria podmiotu ma odzwierciedlać bowiem ujęcie „tego, co (rzekomo) jest”, a więc tego, co jest zarazem rozumne i rzeczywiste, co wyczerpuje uniwersum ludzkiego bytu. Nazywam to ślepotą antropologiczną.

Podchodząc do problemu wykluczeń ukrytych w teoriach pretendujących do powszechności (czy to w zakresie konstruowania podmiotowości, koncepcji politycznych czy norm etycznych), trzeba zwrócić uwagę, że praktycznie cały europejski humanizm od renesansu po czasy współczesne, jak i jego praktyczna polityka były antropologicznie ślepe; miały otwarty lub ukryty charakter wykluczający. Jak twierdzi Waldenfels:

Europejczycy mówią o Europejczykach i o nie Europejczykach, mężczyźni mówią o mężczyznach i o kobietach, dorośli o dorosłych i o dzieciach, ludzie o ludziach i zwierzętach, czuwający o czuwających i śpiących. We

wszystkich tych przypadkach jedna strona zróżnicowania jest wyraźnie zaznaczona, a druga nie (Waldenfels 2009, s. 111).

W tonie oskarżającym pisze o wykluczeniu Jean Paul Sartre:

Za morzem nasi żołnierze odrzucając uniwersalizm metropolii stosują do rodzaju ludzkiego *numerus clausus*: skoro nie można łupić, ujarzmić, zabijać bliźniego nie popełniając przestępstwa – mieszkaniowiec kolonii nie jest bliźnim człowieka [...]. Przemoc w koloniach nie ma na celu tylko wzbudzenie obawy i szacunku w ujarzmionych ludziach, ma również pozbawić ich człowieczeństwa. Zniszczyć ich obyczaje, zastąpić ich języki naszymi, pozbawić rodzimej kultury, nie dając w zamian naszej, ogłupić pracą ponad siły (Sartre 1985, s. 122–123).

Europejski humanizm skażony był nie tylko antropologiczną ślepotą, ale i wynikającym z niej barbarzyństwem. Chrześcijanie podbijali niewiernych, nawracali ich lub mordowali, skazywali na karę śmierci heretyków i homoseksualistów, prowadzili polowania na czarownice; głosiciele powszechnej równości i praw człowieka legitymizowali niewolnictwo, „niosący światło cywilizacji” Europejczycy kolonizowali, podporządkowywali, eksterminowali „obcych”, separowali i dyskryminowali „innych”. Efektem europejskiej racjonalności, uniwersalizmu i aspiracji do panowania była zagłada milionów istnień, włącznie z tą najbardziej znamieną dla czasów nowożytnych – zagładą Żydów.

Czy mamy moralny obowiązek przeciwdziałania wykluczeniu?

Większość nowożytnych filozofów moralnych pragnie, by ich teorie miały zakres uniwersalny. Większość opiera się na formułowaniu norm, zakazów, nakazów, obowiązków, które odnosić się mają do wszystkich ludzi. Jednak ludzie żyją w określonych wspólnotach, od rodzin po narody; wspólnota, jaką jest ludzkość i obowiązki wobec niej, mają charakter jedynie deklaracyjny. W realnym działaniu ograniczamy się do jednych, wykluczając z zakresu naszych obowiązków czy troski innych. Stanowisko to można nazwać relatywistyczno-pragmatycznym (Jankowski et al. 1979) lub sytuacjonistycznym. Opiera się ono na przekonaniu, że moralne działania należy mierzyć skutecznością i kierować je tam, gdzie mamy jej gwarancje. Powinno się pomagać przede

wszystkim tym, wśród których żyjemy, których kondycję i potrzeby znamy, za których jesteśmy odpowiedzialni. Traktowanie wszystkich jako równych, a więc w równym stopniu potrzebujących wsparcia wszystkich bliźnich i całej ludzkości, stanowi wzniosłą, ale tylko deklarację i *de facto* nie pociąga za sobą żadnych obowiązków. Świat nie składa się po prostu z podmiotów moralnych, z których każdy ma taką samą wartość, ale z ludzi, którzy uzyskują swą tożsamość dzięki kulturowej czy politycznej siatce znaczeń i układów. Są kobiety i mężczyźni, dzieci własne i cudze, są klasy i warstwy społeczne, są oprawcy i ich ofiary, dyskryminowani i dyskryminujący. Nie mogę wszystkich traktować jednakowo tylko dlatego, że są ludźmi. Jedni bardziej zasługują na moją troskę, inni mniej. Poza tym działając na rzecz jednych, zaprzepaszczam szanse innych. Nie ma żadnego uniwersalnego kodeksu, nie ma niezmiennych obowiązków wobec wszystkich w tych samych sytuacjach, bo nie ma tych samych sytuacji. Gdy wszyscy są odpowiedzialni za wszystko, nikt w istocie nie jest za nic odpowiedzialny. Moralne obowiązki muszą mieć więc swój porządek, swoją ekonomię i pragmatykę, by były realne i skuteczne (zob. Jankowski et al. 1979, s. 209–253). Z tego punktu widzenia stanowisko odmienne, moralności uniwersalistycznej, rodzi ryzyko hipokryzji lub deklaratywności, co *de facto* powoduje obojętność moralną wobec rzeczywistych problemów i konkretnych ludzi.

Wszelako jedno nie wyklucza drugiego. Moralność ma swój porządek synchroniczny i diachroniczny. Moralne deklaracje dotyczące uniwersalności etyki, czyli uznania wszystkich istot (nie tylko ludzkich) jako podmiotów, jak i te odnoszące się do przeciwdziałania wszelkim formom wykluczenia nie muszą być traktowane jako przejawy hipokryzji; można je traktować jako horyzontalne postulaty etyki. Mimo wielu obiekcji przedstawianych nie tylko przez Jana Jakuba Rousseau co do tego, czy w moralności mamy do czynienia z postępem, nie ulega wątpliwości, że coraz większa liczba różnych grup społecznych, rasowych, płciowych, wyznaniowych i innych przynależy do kategorii ludzkich podmiotów, którym należy się szacunek i równe traktowanie. To ostatnie w większym stopniu dotyczy polityki i ekonomii, jest więc kwestią organizacji władzy i dystrybucji dóbr, a nie tylko moralnych postaw. Mimo wyraźnych okresów *backlashu* tezy o hierarchii, koniecznej nierówności między ludźmi czy antropologiczna ślepotą polegająca na pomijaniu podmiotowości „innych” czy „obcych” tracą

ideologiczne uzasadnienia. Równość i zło wykluczeń zyskują – jak optymistycznie zakładam – status powszechnie akceptowanej oczywistości.

Bibliografia

Bauman, Z. 2016. *Obcy u naszych drzwi*, przeł. W. Mincer. Warszawa: PWN.

Boswell, J. 2006. *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna, homoseksualność*, przeł. J. Krzyszpień. Kraków: Nomos .

Butler, J. 2010. *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywna*, przeł. A. Ostolski. Warszawa: Krytyka Polityczna.

Goffman, E. 2005. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Hegel, G.W. 1969. *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman. Warszawa: PWN.

Jankowski, H., Starczewska, K., Grzegorzczak, A., Przełęcki, M., Michalik, M., Promieńska, H., Zapaśnik, S., Hołówka, J. i Szmyd, J. 1979. „Granice obowiązku”, *Etyka*, nr 17: 209-253.

Husserl, E. 1993. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek. Warszawa: Aletheia.

Jacórzynski, W.R., Krysińska-Kałużna, M. (2001) „Spór o innego w XVI wieku: Indianie i konkwistadorzy”, w: *Etyka*, nr 34: 39- 52.

Jan Paweł II. 2005. *List do kobiet*, <https://www.mateusz.pl/dokumenty/jpii-ldk.htm> (dostęp: 8.10. 2024).

Kafka, F. 2016a. „Troska ojca rodziny”, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska. W: *Opowieści i przypowieści*, 375-376. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kafka, F. 2016b. „Wspólnota”, przeł. R. Karst. W: *Opowieści i przypowieści*, 467-468. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Klemperec, V. 1983. *LTI Notatnik filologa*, przeł. J. Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Lippmann, W. 1922. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- MacIntyre, A. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.
- Nelson, T. 2003. *Psychologia uprzedzeń*, przeł. A. Nowak. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Pateman, C. 2014. *Kontrakt płci*, przeł. J. Mikos. Warszawa: Czarna Owca.
- Radcliff-Richards, J. 1980. *The Sceptical Feminist*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Rawls, J. 1994. *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.J. 1966. „List o widowiskach”, przeł. W. Bieńkowska. W: *Umowa społeczna*, przeł. B. Baczek, . Warszawa: PWN.
- Sartre, J.P. 1985. „Posłowie”. W: F. Fanon, *Wyklęty lud Ziemi*, przeł. H. Tygielska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Środa, M. 2020. *Obcy, inny, wykluczony*. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Trawny, P. 2017. *Heidegger i mit spisku żydowskiego*, przeł. W. Warkocki. Warszawa: PWN.
- Waldenfels, B. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek. Warszawa: Terminus.
- Wysłobocki, T. 2014. *Obywatelki. Kobiety w przestrzeni publicznej Francji przełomu wieków XVIII i XIX*. Kraków: Universitas .

Nota biograficzna / Biographical Note

Magdalena Środa, Prof. dr hab., pracuje w Zakładzie Etyki Wydziału Filozofii UW, zajmuje się filozofią moralną i polityczną, aksjologią i historią idei. Autorka książek, m.in. *Idea godności w kulturze i etyce* (1993), *Indywidualizm i jego krytycy* (2003), *Etyka dla myślących, Obcy, inny, wykluczony* (2020).

Magdalena Środa, Full Professor works at the Department of Ethics, Faculty of Philosophy, UW, deals with moral and political philosophy, axiology and history of ideas. Author of books, including: *The Idea of Dignity in Culture and Ethics* (1993), *Individualism and Its Critics* (2003), *Ethics for the Thinking* (2019), *The Stranger, the Different, the Excluded* (2020).