

## Inność i obcość. Analiza ontologicznego statusu uchodźcy<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.956>

 Michał Bomastyk, Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Celem artykułu jest analiza figury uchodźcy przebywającego na terytorium Europy Zachodniej a także opisanie mechanizmów, które stabilizują i podtrzymują wykluczenie przybyszów. Na pierwszy plan wysuwają się w tekście dwie kategorie: inność i obcość oraz napięcie między nimi. Inność jest ukazana jako ontologiczna kategoria niezbędna dla konstrukcji podmiotu. Natomiast w przypadku figury uchodźcy, analizowanej w niniejszym tekście, status innego może ulec deontologizacji i wówczas cudzoziemiec, usytuowany poza społeczeństwem, staje się obcy i traci możliwość swobodnego projektowania siebie. Co istotne, w analizie ontologicznego statusu przybyszów należy też uwzględnić przestrzenie, w których uchodźcy są sytuowani, tj. obozy i ośrodki.

**Słowa kluczowe:** uchodźcy, mechanizmy, inność, obcość, wykluczenie

### Wprowadzenie

Celem artykułu jest analiza figury uchodźcy przebywającego na terytorium Europy Zachodniej a także wskazanie i opisanie mechanizmów, które stabilizują i podtrzymują obcość oraz wykluczenie przybyszów. W pracy przyjmuję hipotezę badawczą, zgodnie z którą funkcjonowanie tych mechanizmów prowadzi do zdewaluowania ontologicznego<sup>2</sup> statusu innego uchodźców, przez co przybysze nie mogą konstruować własnej podmiotowości w sposób wolny i odpowiedzialny, i tym samym realizować egzystencjalnego projektu. Proces ten definiuję jako deontologizację inności a jego konsekwencją jest sukcesywne wyobcowywanie cudzoziemców

1 Składam podziękowania anonimowym recenzentom/recenzentkom za cenne uwagi, dzięki którym artykuł nabrał dojrzałości i jest bardziej przemyślany.

2 Używam określenia „status ontologiczny” w tym sensie, że określa on byt i wpływa na sposób jego funkcjonowania w świecie.

i dostrzeżenie w nich wrogów, co prowadzi do usunięcia ich z pola widoczności w przestrzeni publicznej<sup>3</sup>.

Na pierwszy plan wysuwają się w tekście dwie kategorie – inność oraz obcość – a także napięcie między nimi. Ich opis jest potrzebny, aby móc osiągnąć zamierzony cel artykułu. Bycie innym oraz bycie-dla-innego, jak podkreśla Jean-Paul Sartre, jest istotne dla konstrukcji ludzkiego podmiotu. Dlatego utrzymuję, że każdy byt posiada ontologiczny status innego. Nie twierdzę przy tym, że rodzimy się inni, ponieważ byłoby to sprzeczne z antyesencjalistycznymi założeniami filozofii egzystencjalnej. Raczej stajemy się inni zgodnie z zasadą, że egzystencja poprzedza esencję (Sartre 1998, 23). Będąc osadzeni w świecie, nawiązujemy relacje z innymi, dostrzegając jednocześnie, że sami jesteśmy inni. W ten sposób uposażamy siebie w powyższy status. Przekonuję jednak, odwołując się do teoretycznego stanowiska Simone de Beauvoir, że bycie innym konstytuuje się w różny sposób i status innego nie jest taki sam dla wszystkich jednostek. Następnie, na przykładzie figury uchodźcy, analizuję proces deontologizacji inności przybyszów i wykazuję, że cudzoziemiec, usytuowany poza swoją wspólnotą, staje się obcy i traci możliwość swobodnego określania siebie. Badając proponowaną problematykę, uwzględniam przestrzeń, w której uchodźcy są lokowani, mianowicie: obóz, ośrodek recepcyjny i ośrodek otwarty<sup>4</sup>. To ważne, ponieważ usytuowanie w świecie warunkuje nasz sposób bycia i funkcjonowania w nim. W podsumowaniu zastanawiam się natomiast, czy jest możliwe, aby ontologiczny status innego uchodźcy ponownie się ukonstytuował oraz z jakimi konsekwencjami dla mieszkańców społeczeństw przyjmujących wiąże się odrzucenie i wykluczenie przybyszów. Należy jednak podkreślić, że deontologizacja nie oznacza utraty statusu innego, lecz raczej jego transformowanie. Każdy bowiem jest inny i każdy jest bytem-dla-innego, niemniej status ten może ulec przeobrażeniu, co negatywnie odbija się na funkcjonowaniu jednostki.

3 Nie twierdzę, że uchodźcy nie są widoczni publicznie, czy też nie funkcjonują w różnych dyskursach, ponieważ ma to miejsce. Pisząc o usuwaniu przybyszów z pola widoczności, mam na myśli, że wytwarzanie relacji władzy i przecinanie się osi dominacji w społeczeństwach przyjmujących może uniemożliwiać, czy też utrudniać, uchodźcom aktywne działanie w przestrzeni publicznej. To, że są widoczni, niekoniecznie oznacza, że mogą swobodnie wyrażać siebie i posiadają dostateczną reprezentację. W kontekście tego artykułu usuwanie z pola widoczności odnosi się więc do ograniczania wolności. Należy podkreślić, że w dyskursie politycznym pojawiają się stanowiska przychylnie uchodźcom, zwiększające ich widoczność, zaś zjawisko wrogości wobec przybyszów rozwija się w Europie równoległe z wieloma przykładami otwartości wobec nich. Istnieje jednak obawa, którą wyrażam w niniejszym tekście, że propagowanie nieprzychylnych postaw względem cudzoziemców negatywnie wpłynie na sposób ich funkcjonowania w społeczeństwie zachodnioeuropejskim, doprowadzi do zdewaluowania ich ontologicznego statusu i pozbawi ich ontologicznego bezpieczeństwa.

4 W Polsce funkcjonują również ośrodki zamknięte (strzeżone), jednakże umieszczane są w nich osoby, które bezprawnie przekroczyły granicę, dlatego przestrzeń ta nie jest analizowana w niniejszym artykule.

## Ontologiczny status innego oraz Innego

Relacja z innym, tj. drugim bytem różnym ode mnie<sup>5</sup>, znacząco wpływa na wytworzenie mojej podmiotowości. Inny organizuje moje życiowe doświadczenie i moją życiową przestrzeń, w której realizuję egzystencjalny projekt. Inny, jak pisze Sartre, jest łącznikiem między moim ja a mną samym, zaś jego spojrzenie jest przeszywające i dzięki niemu mogę dokonać refleksji nad moją egzystencją i podejmowanymi przeze mnie praktykami (Sartre 2007, 287–288). Jak wiemy z rozważań Sartre'a, projektujemy siebie jako podmiot własnych działań, transcendując, tj. wynosząc naszą egzystencję z poziomu bycia-w-sobie, który wyczerpuje się w tym, że byt «jest»<sup>6</sup>, na poziom bytu-dla-siebie, tj. jednostkowego bytu świadomego. Sartre opisuje również trzecią kategorię a jej pominięcie byłoby wysoce dezinterpretujące. Chodzi o kategorię bytu-dla-innego<sup>7</sup>. Sartre pisze: „(...) inny nie tylko odsłonił przede mną to, kim jestem, ale także ukonstytuował mnie wręcz jako nowy rodzaj bytu, który winien być scharakteryzowany przy pomocy nowych określeń. Przed pojawieniem się innego ów byt nie istniał we mnie nawet potencjalnie, bowiem nie mógłby znaleźć miejsca w czystym bycie-dla-siebie” (Sartre 2007, 288).

Egzystencja jest zmaganiem się z samym sobą: z byciem autonomiczną jednostką, będącą własnym prawodawcą (Sartre 2007, 82), samodzielnie podejmującą decyzje oraz z byciem jednostką zależną od innych, bez których nie możemy poradzić sobie w świecie. Takie rozdarcie sugeruje, jak podaje de Beauvoir, „tragiczną niejednoznaczność ludzkiej kondycji” (de Beauvoir 2000, 8). Mimo to „(...) potrzebuję innego, aby w pełni uchwycić wszystkie struktury mojego bytu; tak oto byt-dla-siebie odsyła do bytu-dla-innego” (Sartre 2007: 289). Należy jednak podkreślić, że „byt-dla-innego nie jest ontologiczną strukturą bytu-dla-siebie” (Sartre 2007, 362) i pod wieloma względami stanowi jego antytezę. To istotne dopowiedzenie, ponie-

5 Warto podkreślić, że na sposób w jaki konstryuuje się moja podmiotowość, nie wpływa jedynie relacja z innym, lecz również każda przeżywana przeze mnie relacja z rzeczywistością. Wszystkie bowiem doświadczone przeze mnie sytuacje mnie wytworząją.

6 Będąc w świecie, projektujemy siebie, przekraczając owe dwa sposoby funkcjonowania bytu: byt-w-sobie oraz byt-dla-siebie. Co ważne, w egzystencjalny projekt wpisana jest wolność projektującego siebie podmiotu. Należy jednak podkreślić, że wolność ta nie jest nieograniczona: „Nie jestem tak «wolny», bym mógł wymknąć się losowi swej klasy, swego narodu czy swej rodziny, albo choćby tak, bym mógł sam budować swoją siłę i życiową pomyślność bądź przewyciężać swoje nawyki lub najmniej nawet znaczące zachcianki” (Sartre 2007, 586).

7 Mam świadomość, że z relacją z innym zwarte jest poczucie mojego wyobcowania (Kowalska 2019). Moje jednostkowe doświadczenie nie musi jednak prowadzić do deontologizacji statusu innego, ponieważ obcość towarzyszącą mi podczas spotkania z innym „mogę (...) przewyciężyć, zarazem ją uwewnętrzniając i transcendując w kolejnych projektach” (Kowalska 2019, 157). Deontologizacja ku obcości zakłada pozbawienie obcego możliwości transcendowania i nie odnosi się wyłącznie do przeżyć jednostki, lecz raczej projektuje całą strukturę bytu.

waż relacja z innym nie warunkuje wyłaniania się mojej podmiotowości. W swym spojrzeniu bowiem inny spogląda na mnie jak na przedmiot. Inny mnie zatem uprzedmiotawia i sam – jako podmiot będący wolnością – „(...) jest fundamentem mojego bytu-w-sobie” (Sartre 2007, 453).

Inny, uprzedmiotawiając mnie, niejako pozbawia mnie mojego poczucia autonomiczności i sprawczości. Ogranicza moje transcendowanie, które wspomniana de Beauvoir definiuje jako przekraczanie granic własnego człowieczeństwa (de Beauvoir 2014, 92). Filozofka pisze:

Każdy podmiot sytuuje się konkretnie poprzez różne projekty życiowe – uznaje się za transcendencję i ustawia jako transcendencja; spełnia swoją wolność, nieustannie przekraczając ją w drodze ku nowym wolnościom; nie ma dla aktualnej egzystencji innego usprawiedliwienia niż ekspansja ku nieskończonej otwartej przyszłości (de Beauvoir 2014, 35).

W relacji z innym natomiast, która stanowi dla mnie egzystencjalne wyzwanie, utwierdzam się w moim przedmiotowym byciu-w-sobie, które przecież pragnę zanegować, aby stać się bytem-dla-siebie (Sartre 2007: 451). Inny mi to utrudnia poprzez sprowadzenie mnie do roli przedmiotu.<sup>8</sup> Paradoksalnie jednak, będąc w konfrontacji z uprzedmiotowieniem mnie przez innego, jestem w stanie uchwycić siebie, swą obiektywną sobość i w konsekwencji stawać się podmiotem. Sartre zaznacza jednak: „Byt-dla-siebie, którym jestem ja sam, ma być po prostu tym, czym jest: odrzuceniem innego, czyli swoim własnym «ja»” (Sartre 2007, 364). Wydaje się, że „odrzucić” innego, uciec od niego, możemy dopiero wtedy, gdy zrozumiemy nasze uprzedmiotowienie. W ten sposób „(...) obecność innego (...) może posłużyć jako czynnik pobudzający dla mojego ponownego uchwycenia i uświadomienia sobie własnego «ja» jako posiadającej wolność sobości” (Sartre 2007, 368). Uświadamiamy sobie, jak istotna jest relacja z innym dla realizacji naszego egzystencjalnego projektu, ponieważ „(...) obecność tego podmiotu [innego] jest koniecznym warunkiem wszelkiego myślenia, jakie próbowałbym formułować w odniesieniu do siebie” (Sartre 2007, 348–349). Wtedy dopiero „transcenduję transcendencję innego, jako że transcendencja jest ciągłą możliwością uchwycenia mnie jako przedmiotu” (Sartre 2007, 430). Dostrzegając więc uprzedmiotowienie mnie przez innego i, paradoksalnie, płynące z niego korzyści dla konstrukcji mojej podmiotowości, włączam innego w obszar mojej moralności i doświadczenia, gdyż „byt-dla-siebie ponosi odpowiedzialność zarówno za siebie samego, jak i za cały

<sup>8</sup> Dla jasności wywodu należy podkreślić, że człowiek jest bytem-dla-siebie niezależnie od innego. Nie używa tego „poziomu bycia” za sprawą innego. Inny dostarcza mu jedynie obiektywizacji.

świat” (Sartre 2007, 680). W tej perspektywie więc transcendowanie stanowi wyraz dążenia do ideału polegającego na tym, że jednostki zarazem „tworzą siebie” i uznają się w swojej wolności oraz odpowiadają za siebie nawzajem<sup>9</sup>.

Zauważmy, że powyższa definicja inności wydaje się być – pomimo skorelowanego z nią uprzedmiotowienia – pozytywna dla konstrukcji ludzkiej podmiotowości. Rozważmy jednak sytuację, w której inność prowadzi do negatywnych konsekwencji, tzn. wtedy, gdy podmiotowość wyczerpuje się wyłącznie w byciu Innym. Taką perspektywę przyjęła de Beauvoir<sup>10</sup>. Badaczka usytuowała innego w szerszym kontekście, tj. w konkretnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Zwróciła uwagę na to, że inny posiada ciało, płeć, status społeczno-ekonomiczny etc. W ten sposób wykazała, że „bycie innym” (a co za tym idzie i podmiotowość) konstytuuje się w różny sposób. De Beauvoir na przykładzie figury „kobiety” wskazuje, że egzystencja osób marginalizowanych i wykluczonych społecznie wrzucona jest w wir immanencji – sprowadzona zostaje do stagnacji, co pozbawia je możliwości swobodnego transcendowania i określania siebie. Wówczas Inny jest sprowadzony do roli podległej i zależnej jednostki. W konsekwencji prowadzi to do niemożności ukonstytuowania się podmiotowości Innego, chyba że na zasadach i warunkach dyktowanych przez byt, który go/ją sobie podporządkowuje.

Zaproponowana przez de Beauvoir figura Innego jest uprzedmiotowiona i sama uprzedmiotawiać nie może, a zatem zostaje pozbawiona „przeszywającego” na wskroś spojrzenia. Niemniej Inny nie jest odrzucony i usytuowany poza społeczeństwem, ponieważ jego egzystencja jest ważna dla podporządkowującego bytu. W rozważaniach de Beauvoir Inność „kobiety” polega na tym, że „mężczyzna” usytuował ją w „królestwie kobiecości”, aby w ten sposób odseparować ją od męskiego świata i uformować w taki sposób, aby wspierała realizację patriarchalnych wartości i przyjęła emfatyczny wzorzec kobiecości (Connell 1987). „Mężczyzna” zdaje sobie sprawę z tego, że podporządkowanie tego, co kobiece pozwala mu transcendować

9 Ideał ten jest w dużej mierze utopijny, miejscami nawet wewnętrznie sprzeczny, oderwany od wcześniejszych założeń egzystencjalizmu. Wzajemne „tworzenie siebie” nie daje się bowiem pogodzić ze wzajemnym uprzedmiotawianiem. Niemniej możemy pozwolić sobie na przeprowadzenie eksperymentu myślowego zakładającego, że wzajemne ponoszenie odpowiedzialności byłoby konsekwencją uznania owego wzajemnego uprzedmiotawiania. Jakkolwiek sprzecznie brzmi stwierdzenie: „Uprzedmiotawiam, więc ponoszę odpowiedzialność”, to jednak możemy zauważyć, że dobrze odzwierciedla ono opisany przez de Beauvoir tragizm i niejednoznaczność ludzkiej egzystencji (de Beauvoir 2000). Może zatem powinniśmy mówić nie tyle o ideale, ile o poszukiwaniu egzystencjalnego kompromisu, który zawierałby jednostki? Tworzyłyby one wówczas siebie nawzajem, zaś owe „tworzenie” nie musiałyby mieć charakteru intencjonalnego, lecz stanowiłoby niejako „efekt uboczny” uprzedmiotowienia wpisanego w ludzką egzystencję.

10 Celowo używam wielkiej litery pisząc o de Beauvoirowskiej definicji Inności. W ten sposób chcę odróżnić ją od inności Sartre’a, jak również wykazać odmienne konsekwencje dla konstrukcji podmiotu, jakie pociąga za sobą „bycie innym” oraz „bycie Innym”.

i poprawnie funkcjonować w świecie<sup>11</sup>, stąd też ponosi za „kobietę jako Inną” odpowiedzialność. Pomimo że Inny jest pozbawiony swobody realizacji egzystencjalnego projektu, w dalszym ciągu jest włączony w społeczeństwo. Nie posiada jednak przywilejów<sup>12</sup>, które pozwalają mu być widocznym w przestrzeni publicznej. Posługując się terminologią zaproponowaną przez Donnę Haraway, można powiedzieć, że Inny nie jest odpowiedzialny (ale za niego odpowiedzialność jest ponoszona), tzn. nie może udzielić odpowiedzi (*response-ability*) (Haraway 1988), a zatem wnosić sprzeciwu i stawiać oporu. Utrata odpowiedzialności wypełnia Innego biernością i egzystencjalną stagnacją, co jest destrukcyjne dla jego egzystencji. Należy podkreślić, że zdaniem de Beauvoir skazywanie człowieka na Inność i immanencję jest niemoralne. Badaczka pisze: „Ile razy transcendencja cofa się w immanencję, następuje degradacja egzystencji do bytu «w sobie» (*en soi*), wolności do pozoru: ten upadek jest moralnym występkiem, jeśli podmiot godzi się nań<sup>13</sup>; jeśli jest mu narzucony, wówczas przybiera postać krzywdy i ucisku; w obu wypadkach jest złem bezwzględny” (de Beauvoir 2014, 35).

\* \* \*

Opisanie kategorii inności w perspektywie Sartre’a i de Beauvoir ma pomóc w analizie ontologicznego statusu uchodźcy. Wykorzystując stanowisko Sartre’a, zauważamy, że uchodźca nie może być innym w rozumieniu filozofa. Mieszkańcy społeczeństw przyjmujących nie widzą bowiem w przybyszach podmiotów, dzięki którym mogą uchwycić swoją sobość. Z kolei wykorzystując rozważania de Beauvoir, możemy zauważyć, że ontologiczny status innego może ulec deontologizacji ku Inności i dzieje się tak wtedy, gdy jednostki doświadczają wykluczenia społecznego. Dzięki zaprezentowaniu rozważań egzystencjalistów możemy dostrzec negatywne konsekwencje dla konstrukcji podmiotu, jakie pociąga za sobą proces deontologizacji statusu innego.

11 De Beauvoir pisze, że to, co kobiece, jest Inne dla tego, co męskie, ponieważ w ten sposób warunkuje funkcjonowanie patriarchalnego modelu społecznego. W podobnym tonie wypowiadają się inni badacze płci, pisząc, że męskość jest arbitralna względem kobiecości (Stoltenberg 2004, 41–49).

12 De Beauvoir napisała cykl esejów *Privileges*, w których zwraca uwagę na to, że przywileje społeczne stabilizują społeczne podziały i wykluczenie (Kruks 2005, 179). Fakt posiadania przywilejów przez część społeczeństwa wzmacnia poczucie opresji jednostek nieuprzywilejowanych i odbiera im możliwość swobodnej egzystencji. Moim zamierzeniem nie jest sugerowanie, jakoby równe prawa czy równe traktowanie były przywilejami. Niemniej w społeczeństwie, gdzie funkcjonują mechanizmy, przy pomocy których wytwarzane i stabilizowane są przestrzenie wykluczenia, brak posiadania społecznych przywilejów może skutkować doświadczeniem opresji, przemocy i nierównego traktowania.

13 Filozofka zwraca uwagę, że niektóre kobiety wybierają „spokojne życie, bez wychylania się” (de Beauvoir 2014: 779).

Dotyczy on także uchodźców, którzy również są wrzuceni w wir immanencji, są pozbawiani odpowiedzialności, podstawowych środków do życia i żyją w slumsach, barakach i odseparowanych dzielnicach miast. Z tego powodu nie posiadają egzystencjalnych narzędzi, które pozwoliłyby im w sposób wolny i odpowiedzialny konstruować własną podmiotowość i transcendować. Nie funkcjonują jako inni, ale także nie posiadają statusu Innego, ponieważ mieszkańcy społeczeństw przyjmujących nie chcą ponosić za nich odpowiedzialności i włączać ich w społeczeństwo. W przypadku uchodźców powinniśmy zatem stwierdzić, że ich ontologiczny status ulega deontologizacji ku obcości. W wyniku tego procesu konstytuuje się figura obcego przybysza – pozbawionego prawa do posiadania praw i wyrzuconego poza społeczeństwo.

Ontologiczny status innego, który przybysz posiadał zanim stał się uchodźcą, w wyniku doświadczanego przez niego wykluczenia, ulega transformacji, przeobrażeniu ku obcości. Ze względu na to, że egzystencja jest ciągłym projektowaniem siebie, transformacja ta nie jest ostateczna, zaś „utracona” inność może się ponownie ukonstytuować. Gdy jednak inny staje się obcym, przestaje być ponoszona za niego jakakolwiek odpowiedzialność. W tej sytuacji obcość ogarnia obcego, cofa transcendencję w immanencję, wpływając negatywnie na jego funkcjonowanie w świecie. W przypadku Innego również mamy do czynienia z pozbawianiem możliwości transcendowania, niemniej nie jest to tak radykalne, jak w przypadku obcego. Inny bowiem, egzystując jako podporządkowany, uprzedmiotowiony byt, wciąż ma możliwość utwierdzić się przeciw immanencji i próbować „stworzyć świat różny od świata, w którym nie może dotrzeć do siebie” (de Beauvoir 2014, 788). Inny może to uczynić, ponieważ wciąż jest włączony w społeczeństwo, wciąż ponoszona jest za niego odpowiedzialność. Obcy z kolei, tak długo jak pozostaje obcym, nie może wyrazić sprzeciwu, ponieważ funkcjonuje poza społeczeństwem. Obcego nie można więc analizować w taki sam sposób jak innego czy Innego, stąd uprawnione wydaje się rozważanie „bycia obcym” jako osobnego statusu ontologicznego.

Magdalena Środa zwraca uwagę, że przyczyna obojętności tkwi w indyferentyzmie moralnym i w „rozkawałkowaniu moralności” (Środa 2019, 47–48). W ten sposób obcy uchodźca zostaje wyłączony z obszaru naszej troski i przy pomocy odpowiednich mechanizmów jest poddawany zabiegowi dehumanizacji. Funkcjonowanie mechanizmów wykluczających uchodźców i sytuowanie ich w odosobnionych przestrzeniach z jednej strony stabilizuje i podtrzymuje wyobcowanie cudzoziemców, z drugiej natomiast legitymizuje proces deontologizacji. Poniżej prezentuję jak przebiega on w praktyce.

## Ontologiczny status (obcego) uchodźcy

Uchodźcą, co warto podkreślić, jest osoba, która z powodu toczących się w jej ojczyźnie konfliktów zbrojnych lub z racji katastrof naturalnych, zmuszona jest opuścić swój kraj w celu poszukiwania lepszych warunków egzystencjalnych (Florczak 2003, 14). Podróż, jaką odbywają uchodźcy do krajów Europy Zachodniej, jest trudna, ponieważ nierzadko docierają do granic starego kontynentu na przeciążonych i niesprawnych łodziach, na pontonach czy też ukryci w ciężarówkach, opłacając przemytników, którzy nie przestrzegają praw człowieka<sup>14</sup>. Część spośród uchodźców umiera z wycieńczenia, ci natomiast, którym uda się z sukcesem zakończyć wyprawę albo są deportowani do swojej ojczyzny, albo zostają ulokowani w tzw. obozach dla uchodźców – przestrzeniach znajdujących się daleko od centrów miast, otoczonych drutem kolczastym. Na uznanie zasługuje podejmowana przez uchodźców próba ocalenia życia. Podkreślimy, że zdecydowanie się na tak radykalną podróż jest dążeniem do upodmiotowienia i manifestacją sprawczości. To forma oporu wobec sytuacji egzystencjalnej, w której się znaleźli. Podjęcie decyzji o uchodźstwie jest wręcz heroiczną walką o odzyskanie wolności i możliwości transcendowania. Nierzadko jest ona jednak uchodźcom odbierana w kraju, w którym upatrywali lepszego życia, poprzez sprowadzenie ich egzystencji do immanencji, co skutkuje tym, że stają się obcy.

Gdy uchodźcy nie są zmuszeni do ucieczki ze swego kraju w tak ekstremalnych warunkach, po przekroczeniu granicy danego kraju i złożeniu wniosku o udzielenie ochrony międzynarodowej, zostają umieszczeni w ośrodku recepcyjnym. Tam są poddawani weryfikacji i jeśli zakończy się ona pozytywnie, zostają kierowani do otwartego ośrodka, gdzie oczekują na decyzję dotyczącą legalizacji ich pobytu. W przypadku otrzymania statusu uchodźcy, opuszczają ośrodek i uczestniczą w Indywidualnym programie integracyjnym, otrzymując instytucjonalne wsparcie<sup>15</sup>.

Wszystkie typy ośrodków stanowią odseparowaną od społeczeństwa przestrzeń, gdzie migranci są poddawani kontroli i mają nabyć kompetencje potrzebne do tego, aby stać się pełnoprawnymi członkami społeczeństwa przyjmującego. Niestety, separacja nie sprzyja asymilacji uchodźców; bynajmniej, usuwa ich z pola widoczności i wzbudza niepokój członków społeczeństwa przyjmującego, którzy

14 Amnesty International informuje, że „w 2015 roku ponad 1 mln osób poszukujących ochrony dotarło drogą morską do Europy, prawie 4000 straciło w czasie tej przeprawy życie. Większość z osób próbujących dotrzeć do Europy pochodzi z krajów ogarniętych konfliktami, jak Syria, albo w których dochodzi do systemowych naruszeń praw człowieka – Erytrea” ([www.amnesty.org.pl](http://www.amnesty.org.pl); 19.01.2019).

15 Indywidualny program integracyjny funkcjonuje w Polsce. Pozostałe kraje europejskie posiadają podobne programy pomocy dla cudzoziemców.



żywią strach wobec uchodźców<sup>16</sup>. Taka postawa utrudnia przeprowadzenie proces integracji, który oficjalne dokumenty definiują jako proces dwustronny<sup>17</sup>. O integracji bowiem „(...) można mówić, gdy imigranci, wchodząc w relacje ze społeczeństwem goszczącym, zachowują (w większym lub mniejszym stopniu) swoją tożsamość kulturową (a więc pewną odmiennność), bo gdy ich odrębność całkowicie zanika, pojęcie integracji traci zastosowanie” (Grzymała-Kazłowska 2016, 168). Proces integracji nierzadko jest jednak rozumiany jako jednostronny i odpowiedzialność za jego realizację spoczywa wyłącznie na cudzoziemcach, co rodzi trudności w ich przystosowaniu się do nowej sytuacji egzystencjalnej a także stwarza warunki dla funkcjonowania wykluczających praktyk. Nakaz kierowany w ich stronę, aby dostosowali się do zwyczajów i norm obowiązujących w społeczeństwie przyjmującym, bez możliwości wniesienia w nie kulturowego wkładu, odbiera im poczucie sprawczości. Nie mogą wówczas w sposób wolny realizować egzystencjalnego projektu i stawać się odpowiedzialnymi podmiotami. Ponadto, sytuowanie uchodźców w kontrolowanych przestrzeniach, gromadzenie ich w grupach, przybiera postać swoistej gettoizacji.

Obozy i ośrodki dla uchodźców określam jako miejsca, w których wytwarzana, stabilizowana i podtrzymywana jest obcość cudzoziemców. Jeśli chodzi o obozy, wielu uchodźców przebywa w nich po dziś dzień, egzystując w bardzo trudnych, wręcz nieludzkich warunkach<sup>18</sup>. Zygmunt Bauman, opisując sytuację przybyszów, posługuje się terminem „ludzkie resztki”:

„Ludzkie resztki” to zjawisko ogólnoświatowe, które nie ogranicza się wyłącznie do obszaru Europy. Termin ten dotyczy ludzi znajdujących się poza zasięgiem naszego wzroku, sumienia i naszej troski, „nas”, czyli urodzonych wśród udogodnień, jakie ma do zaoferowania świat, żyjących w domach, a nie w namiotach czy barakach obozów

16 W opracowaniu Uchodźcy w Polsce pod redakcją Agaty Górny czytamy: „Nastąpił szybki (gdyż już w drugiej połowie 2015 r.) i radykalny (gdyż o prawie jedną trzecią) spadek dotychczasowego raczej wysokiego poziomu deklarowanych pozytywnych postaw wobec uchodźców i udzielania im pomocy oraz silny wzrost negatywnych nastawień wobec nich. Z dotychczasowego tematu humanitarnego stali się oni nagle problemem publicznym (na który stale żywo do tej pory reaguje opinia publiczna) i politycznym (zarówno w wymiarze krajowym, jak i europejskim), jak i wyzwaniem związanym z zapewnieniem bezpieczeństwa państwa przed możliwymi zagrożeniami terrorystycznymi. (...) Sytuacja taka trwa do dzisiaj. Podobne pogorszenie społecznych nastawień wobec imigracji oraz postaw wobec udzielania pomocy uchodźcom, choć nie tak radykalne, miało miejsce także w innych krajach europejskich (Górny, Grzymała-Moszczyńska, Klaus 2017, 72).

17 [www.uchodzcy.info](http://www.uchodzcy.info) (20.04.2018)

18 Portal Deutsche Welle podaje: „Obóz dla uchodźców na wyspie Lesbos przypomina przedsionek piekła: zamiast 3000 osób stłoczono tam 9000. Nawet dzieci, które tam przebywają, mają samobójcze myśli” ([www.dw.com](http://www.dw.com); 19.01.2019). Amnesty International pisze z kolei, że „poważne przeludnienie i skrajnie nieodpowiednie warunki życia sprawiają, że obozy, szczególnie te na wyspach, są miejscami ekstremalnie niebezpiecznymi dla każdego” ([www.amnesty.org.pl](http://www.amnesty.org.pl); 19.01.2019).

dla uchodźców i szukających azylu. „Ludzkie resztki” zamieszkują „niezliczone obozy, kilometry korytarzy tranzytowych, wyspy, platformy na morzu oraz zagrody na środku pustyni” (Bauman 2016, 101).

Usytuowani w obozach, z dala od mieszkańców społeczeństwa przyjmującego, uchodźcy są pozbawieni wsparcia i zdani na siebie. Nie są w stanie poprawnie przejść procesu integracji, ponieważ społeczeństwo przyjmujące nie ponosi za nich odpowiedzialności. Są pozbawieni możliwości spojrzenia, oderwani od świata<sup>19</sup>. Zostali wrzuceni w wir immanencji, co sprowadza ich życie do egzystencjalnej stagnacji. Są usunięci z obszaru widzialności, doświadczają wykluczenia i prekaryzacji – zostają wyłączeni ze sfery moralności (Bauman 2016, 93). W ten sposób inność uchodźców ulega deontologizacji ku obcości, czego konsekwencją jest uformowanie się figury obcego.

Pozostaje więc pytanie, czy ontologiczny status uchodźcy może ukonstytuować się w taki sposób, aby przybysz mógł swobodnie transcendować, być innym oraz być-dla-innego? Wydaje się, że jest to możliwe tylko wtedy, gdy cudzoziemiec poprawnie przejdzie proces integracji, zostanie zaakceptowany przez mieszkańców społeczeństwa przyjmującego i włączony do ich wspólnoty – uznany za „swego”. Obóz, jako symbol wiru immanencji, temu nie sprzyja, przeanalizujmy zatem przestrzeń otwartego ośrodka dla uchodźców. Wydawałoby się, że przebywanie w nim ma pomóc uchodźcom w integracji, ponieważ są wówczas widoczni dla mieszkańców społeczeństwa przyjmującego. Okazuje się jednak, że także przebywanie w otwartym ośrodku jest obarczone wieloma trudnościami, również ta przestrzeń służy stabilizacji obcości. Przykładem negatywnych postaw wobec uchodźców w Polsce są opinie prezentowane przez mieszkańców miejscowości Linin, gdzie znajduje się jeden z otwartych ośrodków: „Rozumiem, że trzeba pomóc, ale powinni być jakoś odizolowani. Zamknięte osiedle, na odludziu. Niech sobie tam żyją, płodzą te dzieci, za które dostają pieniądze – proponuje 30-latka”<sup>20</sup>. Próba odseparowania przybyszów od reszty mieszkańców i umieszczenie ich na zamkniętym osiedlu, w kontrolowanych warunkach – pomimo otwartości ośrodka – pokazuje, że mieszkańcy społeczeństwa przyjmującego nie chcą ponosić odpowiedzialności za cudzoziemców, mimo że ci nie zostali uznani za zagrażających społeczeństwu, ponieważ opuścili ośrodek recepcyjny i zostali pozytywnie zweryfikowani. Niemniej w dalszym ciągu postrzegani są negatywnie – jako obcy – przez co nie mogą transcendować, być

19 W artykule nie opisuję relacji między uchodźcami – wówczas moglibyśmy słusznie zauważyć, że w swojej grupie społecznej mogą być inni dla siebie nawzajem.

20 [www.wyborcza.pl](http://www.wyborcza.pl); 26.01.2019.

innym i być-dla-innego. W tekście *Uchodźcy w Polsce* czytamy: „Sprzeciw wobec przyjmowania uchodźców związany [jest] przede wszystkim z poczuciem zagrożenia dla bezpieczeństwa kraju i osobistego, przekonaniem o wykorzystywaniu przez nich wsparcia socjalnego, zagrożenia dla kultury polskiej (przede wszystkim przez islam), a także brakiem odpowiedzialności Polski za obecną sytuację uchodźców” (Górny, Grzymała-Moszczyńska, Klaus 2017, 91).

Kiedy więc uchodźca otrzymuje realną możliwość swobodnego określania siebie, przebywania w przestrzeni publicznej, zabierania w niej odpowiedzialnego głosu i wyrażania sprzeciwu? Jeśli przyjmujemy, że w ośrodku nie jest to możliwe, to zasadną odpowiedzią byłoby, że po jego opuszczeniu. Uchodźca będzie wówczas mieszkał pośród mieszkańców społeczeństwa goszczącego, pracował wraz z nimi – będzie miał wtedy największą szansę, aby być uznany za „swego”. Niemniej, cudzoziemcy mający zalegalizowany pobyt wciąż są narażeni na doświadczenie obcości (przykład stanowi dzielnica Molenbeek w Brukseli). Bauman pisze: „Jeśli ludziom tym [uchodźcom – autor] uda się trafić do naszego świata, wchodzi i wychodzą przez wąskie korytarze, pod nadzorem kamer, czytników odcisków palców, wykrywaczy broni, wirusów i bakterii, czujników myśli i wspomnień” (Bauman 2016, 101). Przyczyną tego, że pełna integracja i asymilacja uchodźców są utrudnione, jest funkcjonowanie mechanizmów, przy pomocy których podtrzymywane jest wykluczenie przybyszów i przeprowadzany jest proces deontologizacji, transformujący inność cudzoziemców w obcość.

### Wyobcowujące i wykluczające mechanizmy

Pierwszym spośród nich jest mechanizm sekurytyzacji. Ma on „(...) odzwierciedlać i oznaczać coraz częstsze przypadki przenoszenia do innej kategorii zjawisk czegoś, co dotychczas klasyfikowano jako przejaw «braku» bezpieczeństwa. Po tym przeklasyfikowaniu następuje niemalże natychmiastowe włączenie tego fenomenu do domeny znajdującej się pod kontrolą i nadzorem organów bezpieczeństwa” (Bauman 2016, 32–33). W krajach zachodnioeuropejskich funkcjonuje pogląd, że uchodźcy zagrażają bezpieczeństwu. To zaś stanowi powód, dla którego cudzoziemców izoluje się od społeczeństwa czy to poprzez usytuowanie ich w zamkniętych przestrzeniach, czy też poprzez tworzenie barier, murów i ogrodzeń z drutów kolczastych wokół granic państw europejskich. Amerykański badacz Reece Jones w książce *Violent Borders. Refugees and the Right to Move* jako przykład opisuje ogrodzenie w hiszpańskiej Melilli, którego budowa rozpoczęła się w roku 1993 (Jones 2016, 14). Do dzisiaj bariera ta była wielokrotnie rozbudowywana i ulepszana. Jones pisze, że aktualnie ogrodzenie składa się z trzech części, gdzie najwyższa ma sześć metrów

wysokości, zaś każda z nich jest tak skonstruowana, aby nie można było w niej wejść ciężarówkami. Obiekt jest patrolowany przez strażników w celu poszukiwania potencjalnych zagrożeń ze strony osób próbujących przedostać się na stronę europejską. Jones pisze, że uchodźcy, aby znaleźć się na terytorium Hiszpanii, muszą pokonać owe trzy przeszkody, w przeciwnym razie zostają odesłani do sąsiedniego Maroka. Paradoksalne jest to, że bariera ta określana jest jako humanitarna, ponieważ nie posiada zabezpieczeń w postaci „barbarzyńskich drutów kolczastych”. Inaczej rzecz ma się w przypadku marokańskiego ogrodzenia, ufundowanego w 2015 r. ze środków Unii Europejskiej. Zawiera ono rozkładany drut kolczasty i jest patrolowane przez strażników na całej długości.

Jones pisze również o zabezpieczeniach na granicy Stanów Zjednoczonych Ameryki z Meksykiem. W tym przypadku badacz zwraca uwagę na technizację i militaryzację (zatem i sekurytyzację) granic oraz na wojenną narrację towarzyszącą politycznym działaniom USA. Jones wskazuje na „inteligentne granice”, na których wykorzystuje się sensory, kamery, drony i radary w celu kontroli ruchu zarówno na samej granicy, jak i w powietrzu i pod ziemią. Badacz prezentuje raport instytucji Homeland Security Research, która oszacowała, że do 2020 r. ów „przemysł sekurytyzacji” będzie wart 107 mld dolarów amerykańskich (Jones 2016, 36). Badacz zwraca także uwagę, że wojskowa technologia została skonstruowana w celu wykorzystania jej w zmilitaryzowanych obszarach Afganistanu i Iraku, podczas gdy aktualnie przy jej udziale ochrania się „zagrożone” granice. Słusznie zatem pisze, że granice państw stały się „strefą wojny”, gdzie kształtują się struktury przemocy (Jones 2016, 42–43).

Wszystkie przykłady barier instalowanych na granicach pokazują, jak skrupulatnie realizowany jest mechanizm sekurytyzacji, jak i to, że przyczynia się on do wyobcowania i wykluczenia uchodźców. Konsekwencją funkcjonowania tego mechanizmu jest ponadto intensyfikacja strachu przed uchodźcami wśród mieszkańców społeczeństw przyjmujących „(...) i w końcu – polityka «sekurytyzacji» pozwala zawczasu stłamsić wyrzuty sumienia, które mogłyby pojawić się u obserwatorów patrzących na cierpiący obiekt tej polityki. Prowadzi ona do «adiaforyzacji» problemu migracyjnego, czyli wyłączenia migrantów i tego, co się z nimi dzieje, z moralnej oceny” (Bauman 2016, 43). Środa pisze, że „adiaforyzacja to nie tylko zanik wszelkiej wrażliwości etycznej i odpowiedzialności za Innego, ale też niepostrzeżenie go jako moralnego podmiotu” (Środa 2019, 44). Bauman pisze również, że sekurytyzacja jest „moralnie bezduszną, odrażającą, ślepa na problemy społeczne, w dużej mierze bezpodstawna, a często celowo zwodnicza” (Bauman 2016, 45).

Kolejnym mechanizmem jest orientalizacja, odpowiadająca za „tworzenie i ontologizowanie różnic międzygrupowych, które zaczynają funkcjonować jako nieprze-

kraczalne i «naturalnie dane» różnice kulturowe” (Bobako 2017, 44). Mechanizm ten przyczynia się do konstruowania podziałów między uchodźcami – ludźmi Orientu a Europejczykami – ludźmi Zachodu. Ich konsekwencją jest stabilizowanie asymetrycznych relacji między nimi i określanie tych drugich jako bardziej oświeconych i uprzywilejowanych, aby móc regulować społeczne *status quo*. Filozofka Monika Bobako w książce *Islamofobia jako technologia władzy* pisze o orientalistycznych reprezentacjach, że są to „schematy poznawcze oraz zinstytucjonalizowane formy, jakie przyjmuje korespondująca z nimi kulturowa, ekonomiczna i polityczna hegemonia świata zachodniego” (Bobako 2017, 44) oraz że orientalizm konstruuje „innych [tj. obcych – autor] Europy (...) w kategoriach kulturowej, moralnej czy intelektualnej niższości/obcości, co nie tylko umożliwia afirmację białej, europejskiej supremacji, ale także jest narzędziem legitymizowania polityki podporządkowania i wykluczenia, zarówno na terenie Europy, jak i w jej koloniach” (Bobako 2017, 167). Mechanizm orientalizacji odpowiada za stabilizację fikcji na temat uchodźców i staje się niebezpiecznym narzędziem do tego, aby ludzie Zachodu mogli kształtować postawy i zachowania ludzi Orientu poprzez ich dyscyplinowanie i ujarzmianie. Poznawcze fikcje „(...) przesłaniają społeczne, polityczne, kulturowe zróżnicowanie «orientalnych» społeczeństw i zapoznają faktycznie mechanizmy kształtujące ich rzeczywistość” (Bobako 2017, 32). Uchodźca podporządkowany działaniom owych narzędzi staje się „konstruktem Zachodu” – jest wrzucony w wir immanencji, jego inność ulega deontologizacji, nie może transcendować ani w zgodzie ze sobą konstruować własnej podmiotowości. Funkcjonowanie fikcyjnej wiedzy i stereotypów na temat cudzoziemców naraża ich natomiast na doświadczanie ksenofobicznych ataków. Bobako pisze, że „islamofobia – jak każda forma ksenofobii lub rasizmu – jest «technologią» fabrykującą określone kategorie ludzi i ustawiającą między nimi relacje dominacji i podporządkowania, obcości i współprzynależności” (Bobako 2017, 43).

Ludzie Zachodu, posługując się mechanizmem orientalizacji, projektują figurę uchodźcy jako wymagającą resocjalizacji z racji dotychczasowego usytuowania w nieoświeconej kulturze, co stygmatyzuje przybyszów i sugeruje, że nie spełniają oni warunków bycia pełnoprawnymi członkami społeczeństwa przyjmującego. Można więc stwierdzić, że przy użyciu mechanizmu orientalizacji stabilizowany jest system wiedza-władza, w ramach którego uchodźcy muszą zostać zeuropeizowani, aby mogli być uznani za „swoich”. Odbywa się to jednak kosztem odarcia przybyszów z ich kulturowej tożsamości, co pociąga za sobą negatywne konsekwencje dla ich podmiotowości

Mechanizmem wzmacniającym orientalizację jest urasowanie, które wpisuje się w proces kodowania odmienności: „(...) urasowanie warstw niższych okazuje się spo-

sobem na stabilizowanie hierarchii społecznych i blokowanie oddolnych aspiracji emancypacyjnych” (Bobako 2017, 143). Gdy skonstruowane zostaną już rasy, możliwe staje się użycie kolejnej technologii władzy jaką jest rasizm, który „(...) wyróżnia nie tylko założenie o nieusuwalnej, zesencjalizowanej różnicy cechującej pewną grupę ludzi, ale także fakt, iż konstruowana jest ona po to, aby uzasadnić niższość tej grupy, konieczność jej podporządkowania i/lub wykluczenia” (Bobako 2017, 160). Praktyki te wzmacniane są przy użyciu stereotypu wroga<sup>21</sup>, charakteryzującego się dehumanizacją i określaniem drugiego mianem wroga, którego należy unicestwić i ostatecznie usytuować poza społeczeństwem a także pozbawić godności (Sobczak 1995, 93–100; Waldenfels 2019, 24).

## Podsumowanie

Wyobcowanie cudzoziemców jest niewątpliwie złożonym problemem i wymaga wielu analiz. Przyjęcie wizji egzystencjalnej pozwala, w mojej ocenie, zwrócić uwagę, że filozofia posiada narzędzia do tego, aby móc zaangażować się w odczarowanie mitu uchodźcy. Wspomniana de Beauvoir upatrywała w filozofii narzędzie, które może być wykorzystywane do walki ze społecznym wykluczeniem. Wyznając zasadę, że egzystencja jest pogonią za wolnością, filozofka zaangażowała się w pacyfikację konfliktu zbrojnego między Algierią a Francją, stając w obronie wolności Algierczyków. Wstawiła się również za Djamilą Boupach, członkinią Algierskiego Frontu Wyzwolenia Narodowego, która była torturowana i gwałcona przez francuskich żołnierzy. Uważam więc, że wykorzystanie filozoficznych teorii, w tym wypadku intelektualnych zdobyczy egzystencjalizmu, jak również zestawienie ich z empirycznym opisem, może pozytywnie wpłynąć na ponowne ukonstytuowanie się ontologicznego statusu innego uchodźców, dzięki czemu będą mogli swobodnie konstruować własną podmiotowość i transcendować. Może to również przyczynić się do zdekonstruowania funkcjonujących w społeczeństwach przyjmujących wykluczających mechanizmów, które stabilizują niesprawiedliwy podział „my-oni”, esencjalizujący obcość uchodźców<sup>22</sup>.

Tworzenie tego podziału wynika z postrzegania przybyszów z obcych kultur jako niepełnoprawnych obywateli oraz z tego, że kategoria obywatelstwa jest oparta na kulturze narodowej. Narodowe obywatelstwo nie mieści w swoich ramach obcych kultur, ze swej definicji jest więc ekskluzywne. Stąd też „cierpią (...) grupy mniejszościowe, gdyż uderza to w ich własne kultury. Cierpi na tym też liberalna demokracja,

21 Bobako pisze o stereotypie wroga, używając terminu „mechanizm ksenofobicznej projekcji”.

22 Esencjalizm w tym sensie miałby oznaczać, że przybysze z natury posiadają ontologiczny status obcego.

ponieważ obywatelstwo nie powinno być w niej oparte na wykluczeniu” (Pietrusińska 2016, 78). Wydaje się zatem, że potrzebujemy transnarodowego podejścia w myśleniu zarówno o integracji uchodźców, jak i kategorii obywatelstwa (Kindler 2008). Wymiernym efektem takiego podejścia jest zdewaluowanie narodowych barier, które nierzadko stanowią przeszkodę do tego, aby cudzoziemcy mogli czuć się swobodnie w społeczeństwie przyjmującym. Ponadto, transnarodowe podejście gwarantuje zredefiniowanie kategorii obywatelstwa, tak aby miało ono charakter inkluzywny, tj. włączający uchodźców w społeczeństwo i „jednocześnie pozwala[ją] zachować spójność społeczeństwa bez jego homogenizacji” (Pietrusińska 2016, 79). Dodajmy także, że również definicja terminu „uchodźca” wymaga redefinicji, tak aby w trakcie trwania procedury dotyczącej udzielenia ochrony międzynarodowej pod uwagę brane były również inne kryteria, takie jak np. bieda, co postuluje Jones. Twierdzi on, że migranci opuszczający swój kraj z powodu trudnej sytuacji materialnej także nie posiadają wyboru i ucieczka ze swego kraju jest nierzadko ich jedyną możliwością. Gdy zaś bieda nie jest włączana w kategorię uchodźstwa, istnieje obawa, że migranci ekonomiczni utracą możliwość zapewnienia sobie ontologicznego bezpieczeństwa (Jones 2016, 20). Ponadto, w czasach zmian klimatycznych i postępującego globalnego ocieplenia, powinniśmy również wspomnieć o konieczności skonstruowania narzędzi prawnych dostosowanych do potrzeb uchodźców klimatycznych (Biermann, Boas 2010).

Opisując konsekwencje dla funkcjonowania uchodźców i ich podmiotowości, wynikające z odrzucenia ich przez mieszkańców społeczeństw przyjmujących, powinniśmy także zastanowić się z jakimi konsekwencjami dla tworzących te społeczeństwa jednostek wiąże się wykluczenie przybyszów. Rezygnacja z ponoszenia odpowiedzialności za cudzoziemców wydaje się być sprzeczna z byciem-dla-siebie, wszak byt-dla-siebie – jak podkreślono – ponosi odpowiedzialność za siebie i za cały świat. Nieuzasadniona jest więc selektywność przy podejmowaniu decyzji, za kogo ponoszona jest troska, kogo zaś odpowiedzialności się pozbawia. Gdy więc mieszkańcy społeczeństw przyjmujących nie ponoszą odpowiedzialności za cudzoziemców, to sami niejako wrzucają siebie w wir immanencji<sup>23</sup>. Ponadto, wydaje się, że odmawianie podmiotowości uchodźcom kwestionuje także bycie-dla-innego jednostek ze społeczeństw goszczących. „Wybierając siebie – wybieram człowieka”

23 Zdaję sobie sprawę z tego, że znacząca jest obserwacja, iż nieponoszenie odpowiedzialności za uchodźców jest negatywne w skutkach dla mieszkańców społeczeństw goszczących. Niemniej w artykule tym chodzi przede wszystkim o uchwycenie konsekwencji doświadczanych przez przybyszów, wynikających z ich wykluczenia. Istnieje obawa, w mojej ocenie słuszna, że wprowadzenie perspektywy Europejczyków osunęłoby w cień figurę uchodźcy. Uważam więc, że takie rozważania mogłyby stanowić przedmiot analiz w osobnym artykule.

(Sartre 1998, 31), jak pisze Sartre, zatem nie jestem uprawniony do tego, aby kategoryzować innego, ponieważ „wybrać byt ten lub inny to znaczy afirmować jednocześnie wartość tego, co wybieramy, gdyż nie możemy nigdy wybrać zła. Wybieramy zawsze dobro, a to, co jest dobre dla nas, musi być także dobre dla wszystkich” (Sartre 1998, 29–30). Należy również wspomnieć o konsekwencjach czysto gospodarczych i społecznych. Wykluczenie uchodźców uniemożliwia mieszkańcom społeczeństw przyjmujących poznanie innych kultur, zwyczajów i tradycji a także nie sprzyja wzrostowi ekonomicznemu, ponieważ przybysze mogliby aktywnie zaangażować się w rozwój gospodarek państw zachodnich, a nie mogą tego zrobić z uwagi na pozbawianie ich tej możliwości.

Obcość uchodźców jest wytwarzana przez sytuowanie ich w zamkniętych przestrzeniach, funkcjonowanie wykluczających mechanizmów i przez tworzenie w społeczeństwach zachodnich negatywnej narracji na temat przybyszów. Ich obcość nie stanowi zatem ukrytej esencji, lecz raczej utwierdza się przez powielanie złowrogich i krzywdzących praktyk. Możemy więc nazwać „ten anonimowo-strukturalny, ale także subiektywny i intencjonalny proces przekształcania konkretnych różnic w obcość (...) politycznym konstruowaniem obcości” (Kowalska 2019, 162). Uważam, że dostrzegając obcość jako konstrukt, możemy odwrócić proces deontologizacji, tak aby uchodźcy mogli funkcjonować jako inni i być-dla-innego, mając istotny wpływ na konstruowanie podmiotowości jednostek tworzących społeczeństwa przyjmujące oraz organizując ich doświadczenie. Dzięki temu zabiegowi przybysze będą mogli być postrzegani jako pełnoprawni członkowie społeczeństwa, mogący wnieść w nie znaczący wkład. Przyjęcie inkluzywnego sposobu myślenia o uchodźcach pozwoli im uchwycić siebie jako podmiot własnych działań – odzyskać odpowiedzialny głos (*response-ability*), swobodnie pojawiać się w przestrzeni publicznej i konstruować własną podmiotowość.

Wnioski płynące z artykułu mogą wydawać się naiwne i przesiąknięte preskrytywizmem. Wydaje się jednak, że próba tworzenia inkluzywnego modelu społeczeństwa jest obciążona naiwnością. Prezentując swoje stanowisko zdają sobie sprawę z istniejących relacji władzy, uwarunkowań politycznych oraz historycznej trwałości mechanizmów hierarchizacji i wykluczania. Waldenfels pisze: „Żadne, nawet najbardziej inkluzywne „my” nie jest w stanie znieść owej różnicy między własną pozycją a pozycją innego. Czysto „inkluzywna wspólnota” byłaby złudzeniem” (Waldenfels 2019, 17). Z kolei Środa dodaje: „Uznanie tez moralności uniwersalistycznej rodzi niebezpieczeństwo hipokryzji lub deklaratywności, co *de facto* powoduje obojętność moralną wobec rzeczywistych problemów i konkretnych ludzi” (Środa 2019, 49). Judith Butler twierdzi z kolei, że inkluza jako idea jest niemożliwa do



realizacji, ponieważ w punkcie wyjścia zakłada wykluczenie (Butler, Laclau, Laddaga 1997, 3), szczególnie tych, którzy dotychczas posiadają przywileje. Powinniśmy więc przyjąć, że „nie ma (...) czegoś takiego jak spontaniczna postawa etyczna czy źródłowe uczucie moralne, nie ma również czegoś takiego jak bezpośrednie, naoczne rozpoznanie życia jako ludzkiego. Owa rzekoma bezpośredniość jest włączana w ramy i schematy interpretacyjne” (Środa 2019, 56). To od nas zależy, w jaki sposób będziemy je konstruować, projektując rzeczywistość.

## Bibliografia

- Anannikova L., Greła J., Nazaruk I., Rosołowski A. *Ośrodek dla cudzoziemców w Lininie przeszkadza mieszkańcom*. „Niech wracają, skąd przyszli <http://wyborcza.pl/7,75398,21899167,osrodek-dla-cudzoziemcow-w-linie-przeszkadza-mieszkancom.html> (19.01.2019).
- Bauman Z. 2016. *Obcy u naszych drzwi*, trans. W. Mincer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beauvoir, de S. 2000. *The Ethics of Ambiguity*. Secaucus: Citadell Press.
- Beauvoir, de S. 2014. *Druga płęć*, trans. G. Mycielska, M. Leśniewska. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Biermann F., Boas I. 2010. „Preparing for a Warmer World: Towards a Global Governance System to Protect Climate Refugees”. *Global Environmental Politics* 10(1): 60–88.
- Bobako M. 2017. *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*. Kraków: Universitas.
- Butler J., Laclau, E., Laddaga, R. 1997. „The Uses of Equality”. *Diacritics* 1(27): 2–12.
- Connell R.W. 1987. *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Florczak A. 2003. *Uchodźcy w Polsce. Między humanitaryzmem a pragmatyzmem*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Górny A., Grzymała-Moszczyńska H., Klaus W. 2017. *Uchodźcy w Polsce. Sytuacja prawna, skala napływu i integracja w społeczeństwie polskim oraz rekomendacje*. Kraków, Warszawa: Komitet Badań nad Migracjami, PAN.
- Grzymała-Kazłowska A. 2016. „Integracja imigrantów”. In *Transformacje. Przewodnik po zmianach społeczno-ekonomicznych w Polsce*, edited by A. Górny, P. Kaczmarczyk, M. Lesińska, 168–75. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Haraway D. 1988. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies* 14(3): 575–599.

- Hennicke C. *Obóz dla uchodźców na Lesbos. Nawet dzieci myślą o samobójstwie*. <https://www.dw.com/pl/obóz-dla-uchodźców-na-lesbos-nawet-dzieci-myślą-o-samobójstwie/a-45596156> (19.01.2019).
- Jones R. 2016. *Violent Borders. Refugees and the Right to Move*. London: Verso.
- Kindler M. 2008. „Transnarodowość. Nowe teorie migracyjne a wyzwania integracji imigrantów”. In *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, edited by A. Grzymała-Kazłowska, S. Ładziński, 51–71. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kowalska M. 2019. „Uwagi o fenomenologii, polityce i etyce obcości”. *Etyka* 58(1): 152–174.
- Kruks S. 2005. „Simone de Beauvoir and the Politics of Privilege”. *Hypatia* 20(1): 178–205.
- Pietrusińska M.J. 2016. *Czy muzułmanin może być dobrym obywatelem? Postawy obywatelski młodych muzułmanów z Polski, Turcji i Wielkiej Brytanii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pojęcia i definicje*, URL: <http://uchodzczy.info/infos/pojecia-i-definicje/> (27.05.2018).
- Sartre J.P. 1998. *Egzystencjalizm jest humanizmem*, trans. J. Krajewski. Warszawa: MUZA SA.
- Sartre J.P. 2007. *Byt i nicność. Zarys fenomenologii ontologicznej*, trans. J. Kiełbasa. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa,
- Sobczak J. 1995. „Stereotyp wroga”. In *Obcy. Sąsiedzi. Niechciani partnerzy?*, edited by: K. Glass, Z. Puślecki, B. Serloth, 93–100. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Stoltenberg J. 2004. „Towards Gender Justice”. In *Feminism and Masculinities*, edited by: P.F. Murphy, 41–49. New York: Oxford University Press.
- Sytuacja uchodźców na świecie*, <https://amnesty.org.pl/sytuacja-uchodzcow-na-swiecie/> (19.01.2019).
- Środa M. 2019. „Obcość, obojętność, okrucieństwo”. *Etyka* 58(1): 42–60.
- Waldenfels, B. 2019. „Myśleć obce”, trans. F. Borek. *Etyka* 58(1): 15–26.
- W greckich obozach dla uchodźców kobiety są codziennie narażone na niebezpieczeństwa*, <https://amnesty.org.pl/w-greckich-obozach-dla-uchodzcow-kobiety-sa-codzienne-narazone-na-niebezpieczenstwa/> (19.01.2019).

## Abstract

### Otherness and Strangeness: The Analysis of a Refugee's Ontological Status

The aim of this article is to analyse the figure of a refugee who is located in the countries of the Western Europe. The goal is also a description of mechanisms which stabilise and sustain the

exclusion of newcomers. In the foreground, there are two categories – otherness and strangeness – and a tension between them. The otherness is shown as the necessary ontological category for the construction of subjectivity. In the case of the figure of a refugee, the status of the other can be deontologised, which results in the foreigner, who is situated outside of their community, becoming a stranger and losing the possibility of creating themselves. In the analysis of the ontological status of newcomers it is crucial to also consider the spaces in which they are situated, i.e. camps and centres for refugees.

**Keywords:** refugees, mechanisms, otherness, strangeness, exclusion

### **Nota biograficzna / Biographical Note**

**Michał Bomastyk** – doktorant na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (Wydział Filozofii i Nauk Społecznych, Instytut Filozofii).

**Michał Bomastyk** – Doctoral Candidate at Nicolaus Copernicus University (Faculty of Philosophy and Social Sciences, Institute of Philosophy).