

JOANNA HĄDEREK

## OTWARTE SPOŁECZEŃSTWA, OTWARTE GRANICE — MARZENIE, UTOPIA CZY PROJEKTY?

*Ustyszeli okrzyki z oddali: policja, policja!  
W ciągu kilku chwil w akompaniamencie wystrzałów  
na plażę weszli ludzie w mundurach. (...)  
Niektórzy podróżujący rzucili się do ucieczki, za co policjanci  
odwdzięczyli im się kolbami karabinów.  
Rodzina Haszema pozostała na miejscu,  
przez co spędziła osiem dni w areszcie policyjnym. (...)  
W tym wszystkim znalazło się gorzkie pocieszenie.  
Łódź którą by popłynęli, zatonięła,  
zabierając ze sobą 500 pasażerów*

(Kingsley, 2017, 103)

W 2016 roku Teresa May miała powiedzieć: „if you believe you are a citizen of the world, you are a citizen of nowhere. You don’t understand what citizenship means”. Komentując te słowa David Goodhart zauważył, że w tym wykluczającym kosmopolityzm stwierdzeniu jest dużo ważnego przekazu. Przede wszystkim kosmopolityzm nie może polegać na ekskluzji wspólnoty, z której człowiek wychodzi, otwarcie na świat wedle Goodharta nie może przekreślać otwarcia na własne państwo, naród, wspólnotę. Kosmopolityzm proponujący całkowite zerwanie więzi, nie bierze pod uwagę konieczności rozwoju jednostki ufundowanej na stabilności instytucji i systemów społecznych (można oczywiście zapytać, czy takie zerwanie więzi jest w ogóle możliwe i czy tego faktycznie wymaga kosmopolityzm). W książce *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics* Goodhart pokazuje w jaki sposób zakorzenienie we wspólnocie może dawać siłę i stabilność pozwalającą na realizowanie siebie. W dyskusji jaką prowadzi Goodhart czy w wypowiedzi Teresy May, moim zdaniem, przewija się jednak zupełnie inny sposób myślenia — nieufności wobec tego, co nadmiernie otwarte. Jest to nieufność wobec świadomości człowieka potrafiącego kwestionować granice własnego świata po to, by sięgać rzeczywistości pozalokalnej. „Żyj lokalnie myśl globalnie” nie jest tylko aktywistycznym hasłem, jest, moim zdaniem, przede wszystkim pewnym ideałem, którego zrealizowanie możliwe jest we współczesnym zglobalizowanym świecie. By jednak udało nam się zrealizować ów ideał, musielibyśmy najpierw pokonać demony niechęci wobec inności i strachu przed zmianą. Goodhart pisze, że nikt wycho-

wany w świecie liberalizmu nie chce żyć w społeczeństwie zamkniętym. Równocześnie jednak nikt nie wyobraża sobie, aby żyć w społeczeństwie bez reguł i zasad, co więcej by żyć poza społeczeństwem (Goodhart, 2017). Zawsze przynależymy do jakiegoś społeczeństwa i zawsze oczekujemy od niego określonych reguł i stabilizacji, jaką ma nam ono zapewnić.

Goodhart nie jest jednak jednoznacznym myślicielem. Nie bez przyczyny używa pojęcia państwa zamkniętego i państwa otwartego, co pozwala czytelnikowi na natychmiastowe odwołanie do Karla Poppera i jego analizy zamkniętej państwowości totalitaryzmu oraz ideału otwarcia liberalnego, demokratycznego świata. Dyskusja jaką podejmuje Goodhart nad pytaniem co to znaczy być obywatelem świata, co to znaczy być otwartym człowiekiem, co to znaczy być liberałem we współczesnym świecie pokazuje bardzo dobrze problem z jakim zamierzam się zmierzyć w tym artykule. Idąc za interpretacją Ariuna Appadurajego można powiedzieć, że okres dojrzałej globalizacji postawił przed nami szereg możliwości, pozwolił nam na osiągnięcie poziomu bycia obywatelem świata: a więc poziomu życia, na którym człowiek w nieskrępowany sposób może wybierać siebie, kierować się różnymi wzorcami i wartościami, jakie czerpie z całego świata, z różnorodności kulturowej, jaka na co dzień, dzięki globalizacyjnym procesom, go otacza. Ten sam jednak Appadurai pożegnał myśl o nowym wspaniałym świecie globalizacyjnej różnorodności na początku lat dwutysięcznych. W książce *Strach przed mniejszościami* pokazuje jak ksenofobia, nacjonalizm i zamknięcie stają się duszącym globalne wartości i działania, nieustającym źródłem niepokoju i destrukcji. Nie jest łatwo być obywatelem świata, gdy przez naszą rzeczywistość przetacza się ekonomiczny kryzys, społeczne niepokoje związane z niechęcią wobec innych (reprezentowanych zwłaszcza w mediach pod postacią stygmatyzowanych uchodźców), czy doświadczając odrodzenia nacjonalistycznych tendencji w polityce jak i życiu społecznym. W niniejszym artykule będę starała się pokazać, że idea otwarcia na świat, na różnorodność, na inność jest kulturowym luksusem, pięknym ideałem, który może się ziścić w globalizacyjnych procesach kulturowych spotkań, ale jest też utopijnym projektem, nigdy bowiem nie stanie się powszechnym, ani powszechnie akceptowanym. Aby stać się obywatelem świata, cieszyć się globalnymi możliwościami potrzebna jest pewna szczególna świadomość i chęć uczestniczenia w świecie różnorodności. Chodzi mi tutaj przede wszystkim o pewną wyjątkową kulturową wrażliwość pozostającą otwartą na innych i etyczną wrażliwość, która będzie potrafiła zobaczyć innego i jego potrzeby. Bez tej kulturowej świadomości i etycznej wrażliwości inny zawsze pozostanie na marginesie jako ten, którego się nie zauważa, a przy tym nierzadko tragicznie wykorzystuje.

*Uzbrojony w pałkę i karabin maszynowy policjant przechadzał się,  
pilnując, żeby klienci, jak ich nazwano, czekali spokojnie (...)*

*To był rytuał upokorzenia. Po godzinie w piekącym słońcu  
policjant skinął na czekających.  
Stłoczenie w niebieskich wrotach ludzie przepychali się do magazynu. (...)  
Ostatnim etapem na zewnątrz boksu było sprawdzanie. (...)  
kontroler energicznymi, dżgającymi ruchami tyżki stołowej  
korygował przydział mąki, ryżu, fasoli i soli. (...)  
Standardowa racja WFP wynosiła starannie odmierzone  
565 gramów na osobę dziennie, co odpowiadało 2241 kilokaloriom  
(Rawlancer, 2017, 55-57)*

Globalizacja ma swoich krytyków, jak i zwolenników. Z jednej strony oskarżana jest o unifikację (często zresztą krytycy globalizacji patrzą na nią jak na amerykańizację, co jest błędem), z drugiej strony widzi się w niej możliwość budowania wspólnego rynku, polityki, uzyskania nowych możliwości kulturowych. Moim zdaniem demokracja stawia przed nami przede wszystkim ideę otwartości. Już na początku XX wieku myśliciele podejmujący temat globalizacji zwracali uwagę na jej możliwości związane z rozwojem technicznym, dające człowiekowi warunki działania na globalną skalę (Henry Adams). John Dewey mówił o nowym świecie kształtowanym przede wszystkim przez zmianę komunikacji, jaką niosły w sobie maszyna parowa, telegraf, co doprowadziło, wedle Deweya, do tego, że małe, lokalne wspólnoty społeczne skupione na swoich działaniach mogły zacząć żyć wydarzeniami zewnętrznymi, innych wspólnot, innych ludzi, a ich działania zaczęły mieć wymiar ogólnospołeczny, wykraczający poza obręb ich jednostkowego, lokalnego istnienia. Sam Dewey pisząc o nowym świecie zakłada również problem z nim związany: przystosowania się do nowych warunków i nowej społecznej rzeczywistości. „Nowy model obywatelski zakłada nie tylko mobilność, ciągle przemieszczanie się ludzi, idei, ale również działanie wobec innych — wielu innych, gdzie granice wspólnoty rozciągają się do rozmiarów niebotycznych”. Problemem jest zatem samo nasze dostosowanie do tak szerokiej perspektywy, nasze możliwości kształtowania się nowego rodzaju działania, ale i moim zdaniem nowego typu wrażliwości. Gdy przyjrzeć się dalszemu rozwojowi dyskusji nad globalizacją widać wyraźnie, jak kłopoty narastają, zwłaszcza, że sama globalizacja rozwija się na płaszczyznach ekonomii, polityki, społecznych wzorców, sztuki, nauki, wiążąc się z migracjami, wymianą idei, przepływem kapitału czy rosnącymi zależnościami. Dotyczy zatem naszego życia, czy tego chcemy, czy nie, wpływa na nas i na naszą sytuację w świecie.

Zatrzymajmy się na chwilę nad prostą definicją jaką podaje w swojej *Socjologii* Anthony Giddens: „globalizacja — wzrost współzależności różnych społeczeństw, regionów i krajów

ta w miarę zacieśniania się stosunków gospodarczych na świecie” (Giddens, 2004, 721). Wzrost współzależności jest tutaj kluczowy. Globalne korporacje sprawiają, że przepływ kapitału, jak i możliwość nowego sposobu zarobkowania w stosunku do rynków lokalnych, nabrał realnego charakteru. Wraz jednak z tą możliwością pojawia się napięcie, o jakim pisał Zygmunt Bauman: „nieobecnych dziedziców”, tych którzy zarządzają i tych którzy nie mają szans na decydowanie o własnym losie, nie do nich bowiem należy kapitał i nie oni kształtują cele danej firmy (Bauman, 2007). Międzynarodowe prawo pozwala na ochronę wszystkich, koncepcję praw człowieka rozwija prawo międzynarodowe, ale i tu kształtują się wykluczenia. Jak pokazał Charles Tylor prawa człowieka wiążą się z ideą równości pomiędzy ludźmi, zakładając uniwersalizm takiego podejścia w kulturach, co jest oczywistą nieprawdą. W wielu kulturach ciągle relacje międzyludzkie nie są równościowe, dlatego nim same prawa człowieka zostaną zaakceptowane i realizowane dana kultura powinna przepracować własne wzorce, co nie jest już ani proste, ani nie tak oczywiste dla wielu społeczeństw (Taylor, 2002). Współzależność budowana jest również na poziomie przekazu idei, informacji, co również ma dwoisty charakter, gdyż staje się wykluczeniem wszystkich tych, którzy nie mają dostępu do nośników informacji. Jak pokazał też Ortega y Gasset może to prowadzić do zatarcia samego przekazu, im więcej informacji do człowieka dociera, tym większą zaczyna on robić selekcję, więc zamiast żyć sprawami własnej lokalności, żyje w szumie komunikacyjnym (Ortega y Gasset, 2002).

Zacieśnianie, o jakim pisze Giddens, oznacza również coraz mniej miejsca. Ludzie coraz bardziej skazani są na siebie, życie obok, razem, wspólnie, a to oznacza, że coraz mocniej zostają związani z różnorodnością tych, wobec których przyszło im żyć. Trzeba zatem pamiętać, że globalizacja, choć jest naturalnym procesem zacieśniania relacji między społecznościami, równocześnie staje się wyzwaniem w wymiarze etycznym. Idea otwartości oznacza nieustanne negocjowanie własnego miejsca w świecie, jak i roli wobec innych czy z innymi. Sprawy nie ułatwia jeszcze jeden istotny element globalizacji, o jakim pisał w swoich analizach współczesnej kultury Fred Inglis — diasporyzacja. Kultury współczesne stają się wedle Inglisa hybrydalne, gdyż przemieszczają się w nich różnorodne wzory, czasami względem siebie wręcz obce, tak samo jak stają się zdeterytorializowane. W tradycyjnym modelu narodowym kultura danej społeczności oraz miejsce jej zamieszkiwania, państwo stanowiły jedność. Człowiek rodził się w miejscu, gdzie rodzili się jego przodkowie, jego sąsiedzi mówili tym samym językiem, a dzieci odtwarzały drogę swoich rodziców. We współczesnym, zglobalizowanym świecie coraz trudniej o taką ciągłość i jedność. James Clifford pisał, że współczesny świat przypomina momentami motel, do którego przygodny turysta wstępuje przez przypadek by zaraz jechać dalej (Clifford, 1997). Inglis rozwija tę metaforę wskazując na to, że kultury nie mają już jednoznacznych miejsc, a przez to sam człowiek, jego

usytuowanie, staje się coraz bardziej w ruchu. Przemieszczając się zmienia nie tylko otoczenie, ale i wzorce czy własną egzystencję. Kulturey wydarzają się w lokalnościach przygodnych jak dzielnice migrantów czy obozy dla uchodźców. Realizują się również w rzeczywistości sieciowej, tworząc swoiste imaginarium wyobrażeń kulturowych (Inglis, 2007).

Globalizacja oznacza zatem bycie w ruchu. Różne grupy ludzi o bardzo zróżnicowanym przedziale społecznym, klasowym, o bardzo różnorodnym doświadczeniu życiowym, zawodowym, wykształceniu, potrzebach, przygotowaniu do życia w nowym miejscu, nieustannie się przemieszczają. To bycie w ruchu oznacza, że globalizacja tak jak daje możliwości, tak stawia wyzwania by im sprostać. Pytanie, jakie automatycznie się pojawia: na ile jesteśmy w stanie sprostać tym wymaganiom, na ile to bycie w ruchu jest światem możliwości i budowania nowych relacji gospodarczych (Florida, 2011), a na ile staje się zagrożeniem i wyzyskiem?

*Od czasu wyzwolenia nazistowskich obozów koncentracyjnych  
nikt na Zachodzie nie widział wygłodzonych dzieci  
z główkami przypominającymi głowy staruszków (...).  
W wołających o pomstę do nieba reportażach z Biafry  
nie pokazano jednak widzom, że za tę kłeskę głodu  
odpowiadał szybko i bezpodstawnie promowany dowódca  
biafrańskiej armii, który próbował wygrać wojnę  
za pomocą żywności dostarczanej ofiarom*  
(Polman, 2016, 131)

Jak już wspomniałam, idea otwarcia na świat, na różnorodność, na inność jest kulturowym luksusem, pięknym ideałem, który może się ziścić w globalizacyjnych procesach kulturowych spotkań. Globalizacja niejako wymusza na nas przemyślenie tego ideału poprzez płaszczyzny ekonomiczne, naukowe, społeczne, poprzez nieustanne zacieśnianie i prowokowanie kontaktów. Wymusza na nas przemyślenie tego, co oznacza inność oraz jakie relacje powinny panować między nami. Otwartość w sensie Popperowskim oznacza też demokratyczne myślenie i funkcjonowanie w świecie, w którym nie tyle mamy do czynienia z murami, ogrodzeniami czy ograniczeniami, co przede wszystkim z różnymi formami inkluzji i ekskluzji, zaznaczania własnej tożsamości i odrębności oraz próby integracji czy tworzenia wspólnot nowej jakości. Wszystko to jednak wymaga od współczesnego człowieka szczególnej kulturowej świadomości i etycznej wrażliwości. Kulturowa świadomość wiąże się tutaj zwłaszcza z poznaniem i zrozumieniem zarówno własnej kultury, jak i kultur otaczających nas ludzi. Oznacza również dyskusję nad własną

tożsamością kulturową, kształtującą ją tradycją. Świadomość kulturowa zakłada, że człowiek nie przyjmuje biernie wzorców kulturowych, tylko stara się je zrozumieć, próbuje twórczo się do nich ustosunkować. Świadomość kulturowa to również próba zrozumienia zmian jakie w sobie niesie współczesność. Jeżeli potraktujemy procesy globalizacyjne jako naturalne przemieszczenie się idei, ludzi, wzorców oraz różnego rodzaju dóbr kulturowych, sama globalizacja może okazać się czynnikiem zmiany, równie naturalnym jak inne, wpływające na kulturę i jej charakter. Sama zmiana wydaje się, jak pokazał Clifford Geertz, nieuniknionym elementem trwania kultur (Geertz, 2006).

Otwarte społeczeństwo i otwarte granice oznaczają, że człowiek potrafi negocjować sam ze sobą, że przyzwyczaja się do zmiany, w jakiej uczestniczy i gotowy jest, gotowa jest na procesualność własnej egzystencji. To jednak ma charakter bardzo trudny i wymagający, jest bowiem procesem wymagającym wspomnianej negocjacji z samym, z samą sobą. Każę dyskutować, a na to czasami nie mamy ani ochoty, ani siły. Czasami łatwiej jest przyjąć coś bez zastrzeżeń niż zadawać sobie pytania i kwestionować zastaną wiedzę. Idea otwarcia oznacza przepracowanie nowej etyki, całkowicie wychodzącej poza nasze lokalne, etniczne czy, można rzec, plemienne myślenie (plemienne w sensie mojości, własności, posiadania przestrzeni czy posiadania ludzi).

Akira Iriye zwraca uwagę, iż we współczesnym świecie, oprócz państwa, mamy do czynienia z podmiotami prawnymi i instytucjonalnymi pozapaństwowymi i pozarządowymi, a są to wszystkie organizacje humanitarne, wszystkie stowarzyszenia i fundacje działające na rzecz praw człowieka oraz rozwijające możliwości istnienia społeczności globalnej (*Global Community*) (Iriye, 2002). Społeczności globalne to przede wszystkim grupy dobrowolnie zrzeszających się ludzi, którzy widzą konkretne problemy nękające różne społeczności w różnych częściach naszego globu — i starające się pracować na rzecz tych, którzy pozostają bezradni wobec problemów, z jakimi przyszło im się zmierzyć. Wedle Iriye właśnie rozwinięciem globalnie działających sieci organizacji non profit można określać stopień rozwoju samej globalizacji oraz jej wymiar. Innymi słowy, w okresie pozimnowojennym, organizacje międzynarodowe dostały możliwość działania na wcześniej niespotykaną skalę, co moim zdaniem, pozwala tworzyć społeczności globalne w oparciu o wartości współpracy, poszanowania inności i zrozumienia potrzeb drugiego człowieka. Podobnie jak Peter Singer (2011) Iriye wskazuje na etykę jako wezwanie do zaprzeczenia własnemu egoizmowi w imię wartości życia drugiego człowieka i jakości tego życia — bez względu na dzielące nas kulturowe uwarunkowania i różnice. Wedle Iriye to właśnie organizacje działające na rzecz innych tworzą najważniejsze sieci relacji współczesnego, globalnego świata, nadając globalizacji inny, poza ekonomiczny czy nawet poza polityczny wymiar (oczywiście działają równocześnie w oparciu i o politykę, i o ekonomię — nie te dwie sfery są jednak najważniejsze). Jak

pokazuje japoński historyk i działacz, w organizacjach międzynarodowych kryje się możliwość współpracy ponad podziałami języka, etniczności czy zależności. Organizacje międzynarodowe tworząc społeczności globalne, równocześnie wypracowują sieci relacji międzyludzkich.

Społeczności globalne opierają się bardzo często na wolontariacie, potrzebie pracy na rzecz drugiego człowieka. Można powiedzieć, że w ten sposób realizuje się idea otwarcia na drugiego człowieka, na inną kulturę. W perspektywie wartości jaką jest życie człowieka znikają ewentualne konflikty czy brak porozumienia. W zamian pojawia się potrzeba ratowania ludzkiego życia, zdrowia, współdziałania przy budowaniu systemów państwowych i politycznych, które nie będą dzielić i niszczyć wszystkich tych, których nazwiemy innymi. Oczywiście już w samym tym geście współpracy i pomocy może kryć się oczywista dwuznaczność, z jednej strony bowiem sama działalność humanitarna, jak pokazała Linda Polman, ma dwuznaczny charakter swoistego przemysłu pomocowego, z drugiej zaś strony sama pomoc może mieć skutki uprzedmiotowienia i upokorzenia tych, którym się pomaga. Pomoc humanitarna, działanie na rzecz innych to szczególne zadanie wymagające wrażliwości kulturowej i etycznej, tak by działać faktycznie na korzyść poszkodowanych, tak by nie przynieść poprzez pomoc jeszcze większego kryzysu. Jak jednak pokazał Iriye, w wielu regionach świata i w wielu sytuacjach wspólnota czy poszczególny człowiek nie jest w stanie samotnie przeciwstawiać się rzeczywistości.

Alira Iriye nie jest jednak idealistą zakładającym utopijny świat (choć niewątpliwie jego myślenie o społeczności globalnej można i w tych kategoriach interpretować, jako ideę, szalenie trudną w realizacji). Przyglądając się wzajemnym relacjom wynikającym z budowania nowej siatki interakcji społecznych, jaką współtworzą różnego rodzaju humanitarne instytucje, Iriye krytykuje rozumienie i pojęcie „praw człowieka”. Przede wszystkim podkreśla, że prawa człowieka to produkt, idea świata zachodniego, co oznacza, że dla innych kultur może być ona wręcz sztuczna). Zgodnie z Helsińską wykładnią praw człowieka mamy do czynienia z prawami uniwersalnymi, a więc takimi, które dotyczą każdego człowieka bez względu na jego kulturowe czy jakiegokolwiek inne przekonania, pochodzenie. Problem jednak w tym, że istnieje wiele krajów, dla których prawa człowieka są szalenie problematyczne. Zwraca na to uwagę w swoich wywodach Iriye — dla samego Mahatmy Gandhiego ważniejsze były nie prawa człowieka, a obowiązki (Iriye, 2002, 10). Trudno posądzać Gandhiego o nonszalancję w podejściu do drugiego człowieka czy o odrzucanie etycznych powinności, mimo to, właśnie Gandhi uważał, że same prawa nie są tak ważne jak możliwość realizowania obowiązków i zrozumienie czym są obowiązki, a więc i ich podjęcie. Wedle Iriye tym samym największym problemem jest zachodniocentryczne myślenie o człowieku, prawie i relacjach międzyludzkich. Nastawiona na realizację indywidualnych celów zachodnia kultura zapomina, że różnorodność kulturowa może być wzbogacająca. Jak pokazał Ramin Jahanbe-

gloo globalizacja potrzebuje odpowiedniej filozofii: globalnej, a zatem takiej, która potrafi czerpać inspiracje z wielu tradycji kulturowych, wiążąc się z różnorodnymi poglądami, tradycjami i sposobami myślenia. Sam Jahanbegloo przywołuje w swoich rozważaniach Mahatmę Gandhiego po to, by pokazać możliwości dialogu. Współczesna globalna wioska, jak pokazuje irański filozof, jest światem dialogu, a więc możliwości usłyszenia i próby zrozumienia tradycji i myślenia innych ludzi (Jahanbegloo, 2018). Wedle Iriye działanie na rzecz innych może w pewnym momencie przewartościować to zachodniocentryczne spojrzenie, które często nam towarzyszy, zwłaszcza kiedy próbujemy mówić o relacjach z innymi bez uświadamiania sobie, jak bardzo to, co proponujemy, jest osadzone w naszej własnej tradycji. Działanie na rzecz innych to wychodzenie poza własny interes, potrzeby, egoizm, to uczenie się zupełnie innych relacji z drugim człowiekiem.

*Wygląda na czterdzieści kilka lat, ale przypuszczam,  
że to rezultat ciężkiego życia w indyjskich slumsach,  
i że w rzeczywistości bliżej jej do trzydziestki.  
Tuż nad krawędzią sari, na odsłoniętym brzuchu kobiety  
widnieje bliźna o długości około trzydziestu centymetrów.  
Selvam mówi mi, że niemal wszystkie dorosłe  
kobiety w obozie mają taką bliźnę  
(Carney, 2014, 67)*

Globalizację, zwłaszcza w aspekcie ekonomicznym, socjalnym, można krytykować za tworzenie dysproporcji. We współczesnym świecie w działaniu korporacji międzynarodowych widać postępowanie nierzadko neoimperialne, gdzie liczy się zysk, uzyskany nie raz kosztem lokalnej społeczności. Zygmunt Bauman podkreślał w swej krytyce takiego stanu rzeczy całkowity brak odpowiedzialności za lokalne społeczności, na których pracy czy zasobach korzystają wielkie międzynarodowe korporacje (Bauman, 2000). Wedle Akire Iriye na globalizację należy popatrzeć nie tylko od strony struktury ekonomicznej, ale również od strony tworzącej się oddolnie sieci relacji pomocowych. Wszelkiego rodzaju programy powstające w organizacjach pozarządowych, oparte na wolontariacie, na chęci ludzi by pomagać innym zmienia całą tę relację asymetryczności. Globalizacja przestaje być tylko siecią powiązań ekonomicznych, opartych na relacjach zysku i giełdy, a staje się relacją o charakterze społecznym i indywidualnym.

Ponownie Iriye nie popada w idealizm. Zdaje sobie sprawę z obciążeń, jakie niesie w sobie współczesny świat, z wielu nie tylko nieetycznych, ale przede wszystkim neoimperialnych działań oraz mechanizmów polityki zagranicznej i ekonomii. To jednak, na co chcę zwrócić naszą



uwagę, to fakt, że powstanie międzynarodowej społeczności ludzi działających ponad podziałami i granicami, stwarza zupełnie nowe możliwości. Otwarcie się na innych w jakiejkolwiek formie, pomaganie, uczy emocji, kształtuje nową siatkę relacji międzynarodowych — gdzie zaangażowany jest człowiek, a nie bezimienna struktura. To właśnie Lekarze Bez Granic, Amnesty International, Save the Children, Oxfam mogą zmienić nasze podejście uprzednio kształtowane na historycznym wyzysku kolonii, a obecnie budowane na znieczulicy bogatego, zadowolonego ze swojego statusu świata Zachodu. Pomimo całego bagażu różnych instytucjonalnych ograniczeń czy praw, wedle Iriye, organizacje tego typu powodują, że ludzie na siebie oddziałują, budując intymne i głęboko etyczne relacje. Moim zdaniem bardzo dobrym przykładem zjawiska, o jakim pisze Iriye jest każdy lekarz z organizacji Lekarze Bez Granic, który bierze w pracy bezpłatny urlop po to tylko, by spędzić pół roku lub rok swego życia lecząc ludzi w terenach, w których trudno o jakąkolwiek pomoc. Każdy człowiek, który choć raz zaangażował się w pomoc uchodźcom czy osobom, które w swoim domu potrzebują wsparcia. I wprawdzie świata nie zmieniają ci pojedynczy ludzie, te poszczególne organizacje, ale stanowią początek zmiany naszej świadomości. Dzięki Lekarzom Bez Granic niejedna osoba została wyleczona, dzięki Amnesty International nie jedna osoba uzyskała wolność czy znalazła się bezpiecznie poza granicami tyranii, w jakiej wcześniej żyła, dzięki organizacji Nigdy Więcej możemy skonfrontować się z naszym ukrywanym rasizmem i, kto wie, może choć jednej osobie przywrócić godność. To, co najważniejsze to fakt, że dzięki tym organizacjom, tym ludziom, zmieniamy nie świat, ale dajemy szansę sobie i poszczególnym osobom na inne bycie w świecie. Moim zdaniem ważniejsze czasami od zmiany świata jest pomoc czy zmiana kondycji choćby jednego człowieka — od tego bowiem zaczyna się, czasami nawet i globalna zmiana. Iriye pisze o emocjach kształtujących nasze myślenie — właśnie w nich, w empatii, sympatii, tkwi zrozumienie, że drugiego człowieka trzeba dostrzec przed zależnościami, jakie tworzą prawne, ekonomiczne czy polityczne struktury.

*Wszystko co dotyczyło ludobójstwa było przerażające:  
sama liczba — osiemset tysięcy — zabitych;  
to, że w tych plugawych aktach brały udział tysiące najzwyklejszych ludzi;  
że to wszystko wydarzyło się zaledwie w ciągu stu dni,  
pomiędzy kwietniem a lipcem 1994 roku,  
że tak niewiele nie wiedziało o tym wcześniej,  
iż w ogóle coś ma się wydarzyć,  
że wtedy kiedy cały świat poznał już fakty i dowody,*

*odwrócił od nich oczy i nie zrobił zupełnie nic*  
(Sundaram, 2016, 23)

Mówiąc o ideach, ideałach i utopiach, jakie kryją się w otwarciu globalizacji, tych możliwościach tworzenie nowego sposobu funkcjonowania człowieka, pracy jego świadomości, możliwości, jakie daje inny i spotkanie z nim, nie można zapomnieć o nakładających się na nas odpowiedzialnościach i zobowiązaniach. Jak pisał Clifford Geertz, fakt, że mamy możliwość korzystania z wielu tradycji świata, fakt, że możemy rozszerzać nasze własne horyzonty myślowe czy możliwości działania dzięki innym kulturom, innym ludziom, nakłada na nas równocześnie zobowiązania. Podwójne obywatelstwo to podwójna odpowiedzialność (Geertz, 2006). Powiedziałabym, parafrazując Geertza, że nasza otwartość staje się również naszym zobowiązaniem.

To zobowiązanie ujawnia się ze szczególną siłą, gdy uświadomimy sobie, że migracje w wieku XX stały się zintensyfikowane i szybsze. Jak zauważył Ariun Appadurai do specyfiki dojrzałej globalizacji należy przemieszczanie się ludzi. Wprawdzie nie jest to nowy trend ani odosobniony proces, wedle Appadurajego podlega charakterystycznym dla globalizacji cechom: zwiększeniu ilości migrujących ludzi, przyspieszeniu samej podróży, ułatwieniu przedostawania się z miejsca na miejsce oraz zwiększeniu różnorodności pobudek, dla których ludzie opuszczają swoje domy. Bycie w ruchu w tym wypadku dosłownie oznacza dla Appadurajego przemieszczanie się całych społeczności w poszukiwaniu: pracy, pokoju, stabilizacji politycznej, ekonomicznej, nowych możliwości wykształcenia, jak i szans życiowych czy rozwoju egzystencjalnego człowieka (Appadurai, 2005). W tym jednak przyspieszonym, zwiększonym i różnorodnym ruchu zaczyna coraz bardziej wiek XX, a po nim XXI, przeistaczać się w świat migrantów. Wedle Alexandra Bettsa migracje stają się wyznacznikiem naszych czasów, stają się ruchem określającym, czym globalizacja jest. Coraz większa liczba uchodźców każe nam zmienić nasze myślenie o świecie i samej globalizacji. Te możliwości, które powodują, że ludzie mogą łatwiej i szybciej wyruszyć w drogę, powodują, że też częściej albo wyrzucani są ze swoich własnych domostwa, albo co gorsza często stają się niechciani w swoich nowych domach. Dla Bettsa miarą naszego człowieczeństwa jest stosunek do tych wszystkich, którzy pojawiają się z zewnątrz, stanowią dla nas wyzwanie. Przemieszczenie i zacieśnianie się kultur, staje się bowiem nie jakimś inspirującym przepływem idei, ale również coraz intensywniej staje się rzeczywistością obozów dla uchodźców, kwestią praw migracyjnych oraz możliwością adaptacji nowej ojczyzny do nowych obywateli, jak i integracji nowych obywateli do nowej ojczyzny.

Podobnie jak Ariun Appadurai, Alexander Betts zwraca uwagę na możliwości techniczne i technologiczne współczesnego świata. Wprawdzie podróż uchodźców ciągle należy do najbar-

dziej niebezpiecznych, a pustynie czy Morze Śródziemne stały się grobem dla wielu zdesperowanych ludzi, to sam fakt szerokiego dostępu do środków masowej komunikacji powoduje, że szybciej i więcej osób przybywa w granice państw Zachodu. Wedle Bettsa najważniejszym pozostaje by zauważyć, że żaden człowiek nie jest nielegalny. W latach 1970-2005 wzrosła liczba migrantów z 82 milionów do 200 milionów, co wedle Bettsa oznacza nie tylko zintensyfikowanie ruchu migracyjnego, ale również nałożenie na nas, przyjmujących migrantów, szczególne zobowiązanie (Betts, 2009). Nikt nie jest nielegalny, jednakże prawo zarówno poszczególnych państw, jak i międzynarodowe, określa zasady przyjmowania nowych obywateli w granice państw narodowych oraz nakłada na obie strony określone obowiązki. Tym samym musimy, jak pokazuje Betts, raz jeszcze przemyśleć relacje i politykę międzynarodową tak, by nikogo nie uprzedmiotowić i ratować ludzi przed nieszczęściem. Polityka, tak samo jak i świadomość społeczna, pod wpływem przemieszczania się ludzi i coraz to nowszych konfliktów musi zostać przemyślana i w wielu miejscach zrewidowana.

Przede wszystkim prawa człowieka wedle Bettsa powinny nam uświadamiać, że każde państwo winno zagwarantować swoim obywatelom możliwość stabilnego i bezpiecznego rozwoju. Jeżeli tego nie robi, obowiązki te powinna przejąć wspólnota narodowa. Uchodźca, uchodźczyni to ludzie, którzy nierzadko muszą opuścić swój dom, ponieważ w innych okolicznościach utraciliby życie lub ponieśliby trwałe uszczerbek na zdrowiu. Bardzo często są to ludzie już głęboko spragmatyzowani — jak definiuje uchodźców Betts: są to ludzie pozbawieni domów. Są to zatem ludzie, którzy doświadczyli wojny, widzieli śmierć dookoła nich, często ta śmierć dotknęła ich najbliższych. Są to ludzie którzy widzieli albo zaznali tortur, upokorzenia czy innego rodzaju przemocy zarówno fizycznej, jak i psychicznej. Dodatkowo, uchodźca ma w sobie drogę, jaką przebył, często związaną z kolejną traumą: tortur czy gwałtów popełnianych przez przemytników i handlarzy żywym towarem. Dlatego nowa ojczyzna, nim stanie się domem, powinna pomóc uchodźcom w zwalczeniu traum. Wejście do nowego świata powinno wiązać się z możliwością odzyskania równowagi. Stąd Betts podkreśla rolę państwa przyjmującego uchodźców i wszystkich jego mieszkańców jako szczególnego zobowiązania wobec ludzi potrzebujących pomocy.

Te etyczne postulaty zderzają się z rzeczywistością polityczną. Kwestia migracji, uchodźstwa jest bowiem dla Bettsa kwestią polityczną. Już na poziomie zapisów praw czy konwencji (np. konwencja genewska) widać bardzo dobrze pewne skategoryzowanie ludzi. Polityka każe nam odróżniać uchodźców, którzy są zmuszeni do ucieczki z kraju i wyjeżdżają z niego niechętnie pod groźbą utraty życia lub zdrowia, a migrantów, którzy wyjeżdżają z kraju z własnej nieprzymuszonej niczym woli. Jak pokazuje jednak angielski badacz, w praktyce nie jest tak łatwo ludzi zakwalifikować i podzielić na jasne kategorie. Często już na poziomie samego badania z jakim

typem migranta mamy do czynienia, wszystko zależy od kryteriów przyjętych w obozie dla uchodźców czy przez straż graniczną. Od razu pojawiają się pytania jak postąpić z człowiekiem, który deklaruje, że jest uchodźcą, ale w jego kraju zaprzestano działań wojennych? Nie tak dawno temu na granicy naszego kraju została zatrzymana grupa Czeczenów, którym odmówiono prawa wjazdu oraz przyznania statusu uchodźców, właśnie w imię zasady: brak działań wojennych. Wiemy jednak dobrze, że terror, cichy i nie pokazywany w mediach jako działania zbrojne może być równie niebezpieczny i równie zatrważający jak jawna wojna. Obecnie mamy wiele takich krajów na świecie, gdzie pomimo braku wojny trwa terror lokalnych watażków czy grup najeźdźców trzymających władzę w swoich rękach i mordujących systematycznie ludność rdenną. Innym kazusem są wszystkie te sytuacje, w których ludzie uciekają nie przed terrorem i wojną, a przed klęską głodu i śmierci głodowej. Zakwalifikowanie ich jako nielegalnych migrantów automatycznie skazuje ich na śmierć głodową. Wedle Bettsa jakiegokolwiek klasyfikowanie z jednej strony uzmysławia nam niejasność samych kategorii, podług których próbujemy klasyfikować ludzi, a z drugiej strony uzmysławia nam, że nie da się jednoznacznie podzielić i wymierzyć ludzkich nieszczęść, nie da się jednoznacznie zakwalifikować człowieka i jego stanu bycia w świecie.

*Rana Plaża, zaprojektowana jako biurowiec bez stosownych zezwoleń,  
stała się siedzibą pięciu fabryk. (...).*

*Bariera językowa i różnice kulturowe dają szansę  
na rozmycie odpowiedzialności. Pokrzykiwanie na szwaczki  
zawsze można przedstawić jako lokalny styl komunikacji (...).*

*Niedostateczną liczbę gaśnic — chwilowymi brakami z zaopatrzeniem (...).*

*Obecność dzieci w zakładzie — nieporozumieniem.*

*Azjaci wyglądają przecięź na młodszych,  
niż są w rzeczywistości...*

(Rabij, 2016, 30)

Globalizacja jako zacieśniająca się przestrzeń interakcji to również strach. Mówiąc o utopijności otwarcia miałam na myśli między innymi ten fenomen. Strach migrantów i strach ludzi, którzy czują się u siebie w domu zagrożeni przez napływ nowych mieszkańców. Dojrzała globalizacja, o jakiej pisał Appadurai, wcale nie zniwelowała lęku przed obcością. Tendencje globalizacyjne wiążą się nieodmiennie z lękiem o własną tożsamość, z niechęcią do obcości i nowości. Zwłaszcza w okresie kryzysu ekonomicznego czy społecznego można dostrzec zwiększanie się tendencji do odrzucenia innych i obarczania ich winą za zaistniałe kryzysy. Nie jest to zjawisko nowe, a lęk

przed innymi istniał, można by powiedzieć, od zawsze. W związku z tym, na globalizację jako na proces interakcji i zacieśniania relacji, budowania nowych więzi można by popatrzeć w jeszcze inny sposób — jako na proces, który może nam ułatwić przezwyciężanie lęku wobec inności. Wedle Bettsa w wieku XXI najważniejszym pytaniem będzie to, które postawimy sobie wobec innych i lęku, jaki oni w nas budzą. Jest to pytanie o to, jak poprawić jakość życia ludzi tak, by przyjmujący, jak i przyjmowani potrafili znaleźć wspólny język i umieli odnaleźć się we wspólnej ojczyźnie jako jedno społeczeństwo. Żyjąc w świecie zachodniego dobrobytu bardzo często zapominamy co to oznacza cierpieć głód czy przerażenie spowodowane wojną. Dochodzimy w tym miejscu do szczególnego paradoksu: z jednej strony medialna komunikacja niemalże zalewa nas informacjami ze świata. Dzięki telewizji, internetowi możemy być w każdej chwili na bieżąco z informacjami dotyczącymi zbrojnych konfliktów, wojen, ale również katastrof naturalnych, jakie nękają innych ludzi. Ten natłok informacji, jak pokazał w klasycznej już dziś książce Baudrillard, nie działa na nas empatycznie, ani informacyjnie, a raczej staje się łatwo przyswajalnym spektaklem, rozrywką, jaką oczekujemy dostać po całym dniu monotonii i pracy (Baudrillard, 2005). Prędzej będzie to dla nas rozrywka niż wiadomość o czymś realnym nieszczęściu. Dopiero zetknięcie z migrantami daje nam możliwość zrozumienia rzeczywistości, która nas otacza. Jest to jednak często kontakt pełen uprzedzeń, nierzadko też bardziej martwimy się o utrzymanie naszego status quo dobrobytu niż o pomoc tym, którzy pukają do naszych drzwi. Prawa człowieka wyglądają bardzo dobrze, idea otwartego świata obiecuje wiele możliwości, lecz dostrzeżenie w nim tych, którzy są wykluczani i marginalizowani, staje się już dla naszego komfortu niebezpieczne. Konfrontacja z tym, co my mamy, a inni nie mają, oznacza konfrontację z zupełnie innymi możliwościami: czy mogę pomóc? Jak mogę pomóc? Czym jest pomoc? Czy jestem zobowiązana do pomocy? Uważam, że tak jak pokazuje Betts, globalizacja staje się wyzwaniem, a otwarcie wymaga od nas przede wszystkim otwarcia na etykę. Globalizacja, czyli zacieśniające się relacje i nowe możliwości, to przede wszystkim przestrzeń, w której musi zrodzić się empatia.

Betts podkreśla, że migracja to nie tylko powyższe pytania, wskazujące na wagę jakości życia, ale również sieć relacji intensyfikującej relacje międzynarodowe. Migracja jest siecią powiązań pomiędzy poszczególnymi państwami tak samo jak pomiędzy poszczególnymi instytucjami, organizacjami i wreszcie ludźmi. Z jednej strony, na co wskazuje filozof, mamy do czynienia z oddolnym ruchem globalizacyjnym, ludźmi, którzy wraz ze swoim doświadczeniem i bagażem kulturowym przekazują innym ludziom swoje wzorce, problemy i style życia. Z drugiej strony, na tę oddolnie tworzoną sieć globalizacji nałożona jest odgórna organizacja państwowa i międzynarodowa. To, co indywidualne rozgrywa się tutaj dialektycznie z tym, co społeczne i międzynarodowe. Na poziomie oddolnym możemy obserwować reakcje od negacji i odrzucenia po chęć po-

mocy i kooperacji. Na poziomie instytucjonalnym i prawnym możemy obserwować wytwarzanie sieci ustaw (konwencja genewska z 1951r, Protokół Czwarty w art. 4 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Konwencja o Prawach dziecka art. 22 czy dyrektywy Biura Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców ONZ), jak i sposobów realizacji starej idei praw człowieka.

Relacje między ludźmi nie zawsze przebiegają w zgodzie z ustawami i instytucjonalnymi nakazami. Dzieci z „dżungli” w Cales, które nie mogły uzyskać pomocy prawnej i również finansowej tak, by dostać się do swoich rodzin w Wielkiej Brytanii, niechęć społeczeństwa do uchodźców, nasilenie się w Europie ruchów nacjonalistycznych zwalczających obcych czy wreszcie oskarżycielski głos wielu polityków, którzy na strachu przed mniejszościami zbijali kapitał wyborczy — to tylko niektóre z przykładów łamania praw człowieka. To również problem naszej świadomości odrzucającej najważniejszy imperatyw etyki asymetryczności Emmanuela Lévinasa. Czytając Bettsa, jego postulaty budowania równościowego świata globalnych relacji i wsparcia działań na rzecz Innych, należy powrócić do koncepcji filozofii dialogu. Lévinas całą swoją etykę ufundował na założeniu, że relacja etyczna nigdy nie jest symetryczna: spotkanie z Innym oznacza przyjęcie za niego odpowiedzialności, oznacza akceptację i szacunek przy równoczesnym założeniu, iż nie oczekuje się wzajemności. Wzajemność w relacji etycznej nie jest potrzebna, czy wręcz etyka ją znosi, gdyż pomaganie oznacza świadomość sytuacji drugiego człowieka, który nie może odwzajemnić. Nie chcę nic w zamian. Etyka oznacza działanie dla drugiego ze względu na niego samego, na jego dobro. Dlatego Lévinas pisał o uchodźcy jako o jednej z figur domagającej się takiego bezwzględного asymetrycznego traktowania, gdzie to „ja” daję, nie oczekując nic w zamian od „ty”, nawet jeżeli ów inny będzie mi zagrażał czy będzie budził we mnie lęk. Etyka powinna iść wbrew chęci czy niechęci działającego a zgodnie z potrzebą drugiego człowieka (Lévinas, 1994).

Betts pisze o konieczności wypracowania ponadnarodowego systemu normującego stosunki między ludźmi. Wróćmy na chwilę do faktu, że dla Bettsa migracja to przepracowanie globalizacji „od dołu”, a więc budowanie struktury relacji międzyludzkich i globalnych powiązań od strony ludzi, dynamiki ich przemieszczania się, rodzących się potrzeb, kłopotów z interakcją. Polityka migracyjna odpowiada na już istniejące społeczne zdarzenia tworząc system nakładający się na to „oddolne” wydarzenie globalizacji po to, by umożliwić ludziom realizację, w gruncie rzeczy, siebie, jak i etyki ich wspólnot. Inny staje się wyzwaniem, ale i odpowiedzią na etyczne wyzwanie. Stara Kantowska zasada mówiąca, że człowiek nigdy nie może być środkiem, a zawsze musi być celem naszego działania, zyskuje tu na szczególnym znaczeniu. Człowiek to cel, cel sam w sobie.

Globalizacja jako idea i zadanie w tym kontekście może okazać się środkiem do realizacji tego celu.

*Zapytałam jedną z kobiet czy to prawda, że młode dziewczęta  
są zmuszane do małżeństwa ze starcami, na co odpowiedziała,  
że to nagminny proceder. Zubożałe w wyniku wojny rodziny  
uciekały się do sprzedawania swoich córek — nierządno zaledwie  
czternastoletnich, czy piętnastoletnich — w nadziei,  
że w ten sposób uporają się z biedą i głodem. (...)  
Żyjemy pod dwiema okupacjami: Al.-Asada i dżihadystów  
(Yazbek, 2016, 122, 190)*

Wedle Kwasi Wiredu, filozofa z Ghany, tworzącego, powiedziałabym, klasyczną globalistyczną filozofię w oparciu o etniczne korzenie swojej kultury i filozofii europejskiej, istnieje coś, co Wiredu nazywa uniwersalizmem kulturowym. Uniwersalizm kulturowy pozwala nam przede wszystkim na dwie rzeczy: zrozumienie innych kultur, oraz na tworzenie interakcji kulturowych. Trzeba jednak zadać sobie pytanie czym jest ów uniwersalizm kulturowy? Uniwersalizm ufundowany jest na prostym biologicznym fakcie, iż jesteśmy jednym gatunkiem. Jako homo sapiens wprawdzie zbudowaliśmy odmienne kultury, ale to co nas jednoczy to ów biologiczny fakt wspólnoty gatunkowej, który daje nam jedność zwłaszcza na płaszczyźnie etycznej (Wiredu, 1997). Dlatego wedle Wiredu, w zglobalizowanym świecie zadaniem współczesnej filozofii jest wypracowanie takiego stanowiska i metody, które będą umożliwiały porozumienie nawet w sytuacji pierwotnie zamkniętej, gdzie komunikacja nie miała miejsca lub gdzie była uważana za niemożliwą. Brzmi to jak program utopijny, pewnie do pewnego stopnia jest utopią, ale bez otwartego społeczeństwa, bez chęci współpracy grozi nam coraz więcej konfliktów i ludzkich nieszczęść. Na szczęście są już tacy i nie czekając na wielkie koncepcje i idee, po prostu biorą urlop w pracy, by leczyć ludzi na innym kontynencie, tam gdzie pomoc jest potrzebna.

#### Literatura:

- Appadurai, Arjun; 2005, Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji, przeł. Zbigniew Pucek, Kraków: Universitas
- Baudrillard, Jean; 2005, Symulakry i symulacja, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman, Zygmunt; 2000, Globalizacja, Warszawa: PIW
- Bauman, Zygmunt; 2007, Płynna nowoczesność, Kraków: Wydawnictwo Literackie
- Betts, Alexander; 2009, Forced Migration and Global Politics, Willey-Blackwell Publication

- Carney, Scott; 2014, Czerwony rynek. Na tropie handlarzy organów, złodziei kości, producentów krwi i porywaczy dzieci, przeł. Janusz Ochab, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne
- Clifford, James; 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press
- Florida, Richard; 2011, *Narodziny klasy kreatywnej*, przeł. Tomasz Krzyżanowski, Michał Penkała, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury
- Geertz, Clifford; 2006, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Zbigniew Pucek, Kraków: Universitas
- Giddens, Anthony; 2004, *Socjologia*, przeł. Alina Szulżycka, Warszawa: PWN
- Goodhart, David; 2017, *The Road to Somewhere. The Populist Revolt and the Future of Politics*, Londyn: Hurst C & Co Publishers
- Inglis, Fred; 2007, *Kultura*, przeł. Małgorzata Stolarska, Warszawa: Wydawnictwo Sic
- Iriye, Akira; 2002, *Global Community. The Role of International Organizations in the Making of the Contemporary World*, Berkeley, Los Angeles, Londyn: University of
- Jahanbegloo, Ramin; 2018, *The Global Gandhi. Essay in Comparative Political Philosophy*, Nowy Jork: Routledge
- Kingsley, Patrick; 2017, *Nowa Odyseja. Opowieści o kryzysie uchodźczym w Europie*, przeł. Aleksandra Paszkowska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej
- Lévinas, Emmanuel; 1994, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. Małgorzata Kowalska, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Ortega y Gasset, Jose; 2002, *Bunt mas*, przeł. Piotr Niklewicz, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza
- Polman, Linda; 2016, *Karawana kryzysu. Za kulisami przemysłu pomocy humanitarnej*, przeł. Ewa Jusewicz-Kalter, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, Wołowiec
- Rabij, Marek; 2016, *Życie na miarę — odzieżowe niewolnictwo*, Warszawa: Wydawnictwo WAB
- Rawlancer, B.; 2017, *Miasto cierni. Największy obóz dla uchodźców*, przeł. S. Kowalski, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne
- Singer, Peter; 2011, *Życie, które możesz ocalić*, przeł. Elżbieta de Lazari, Warszawa: Czarna Owca
- Sundaram, Anjan; 2016, *Złe wieści. Ostatni niezależni dziennikarze w Rwandzie*, przeł. Iga Noszczyk, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne
- Taylor, Charles; 2002, *Conditions of an unforced consensus on human rights*; w: Obrad Savic, Krug Beogradski (red), *The Politics of Human Rights*, Verso
- Wiredu, Kwasi; 1997, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Indiana University Press
- Yazbek, Samar; 2016, *Przeprawa. Moja podróż do pękniętego serca Syrii*, przeł. Urszula Gardner, Kraków: Karakter