

BYĆ MNIEJSZOŚCIĄ — PRAWO DO BYCIA MNIEJSZOŚCIĄ

Przed wszystkim należy zapytać co to znaczy być mniejszością? Wedle encyklopedii PWN mniejszość to: „1. mniejsza część jakiejś całości, 2. grupa ludności danego państwa różniąca się od większości jego mieszkańców przynależnością narodową, rasową lub wyznaniową” (<https://sjp.pwn.pl/sjp/mniejszość;2484043.html>). W pierwszej części definicji można zobaczyć pewną integracyjną cechę, gdyż bycie mniejszością oznacza istnienie w obrębie określonej całości. Jak pokazał jednak TariqueModoote, to bycie częścią pewnej całości może nie być przez nas w ogóle zauważone, zwłaszcza wtedy kiedy nie zadajemy sobie pytania o to kim jest nasz sąsiad. Możemy wprawdzie dostrzegać pewną odmiennność, ale nie stanowi ona dla nas nic ponad spostrzeżenie faktu, że nasz sąsiad ma inne przyzwyczajenia (na przykład nie spożywa wieprzowiny), czy inaczej wygląda (na przykład ma inną karnację). Od braku zainteresowania, obojętności po wypieranie faktu, że mamy do czynienia z kimś kto nie przynależy do naszej grupy etnicznej (na przykład inaczej się ubiera, czy ma inne preferencje żywieniowe, seksualne, czy spędzania czasu). W drugim jednak przypadku proponowanej definicji pojawia się przynależność, która może już mieć charakter konfliktowy: oznaczać może bowiem brak przynależenia do „nas”, bycie nie „nam” ujawnione w naszej świadomości. Wówczas następuje myślenie różnicujące „my” — „oni”. W ten sposób pojawia się myślenie o mniejszościach narodowych, etnicznych, kulturowych, seksualnych, społecznych, wiekowych, zawodowych, genderowych. Interesujące nas tutaj mniejszości to mniejszości narodowe i etniczne, to one bowiem stają pomiędzy światami kultur, niejako na krawędzi bycia w danej kulturze a wykorzenia z niej. I jest to proces podwójny, z jednej strony mniejszości etniczne czy narodowe mogą czuć się zintegrowane z kulturą swojej dawnej ojczyzny i równocześnie czuć brak spójności z nią. A z drugiej strony mogą czuć się zintegrowane z kulturą swojej nowej ojczyzny i równocześnie czuć dysonans pomiędzy sobą a ludźmi którzy ich otacza ją, co może mieć miejsce zwłaszcza wówczas gdy daje się im odczuć, że są Inni, obcy. Ten stan pewnego rozdarcia pomiędzy przynależnością do świata, w którym się wyrosło, a światem w którym się żyje — to stan bycia pomiędzy światami, gdzie zamieszkuje się niejako oba te obszary, poszukując możliwości zrozumienia siebie i własnego miejsca w świecie.

Definicje słownikowe podpowiadają nam coś jeszcze: „Mniejszość etniczna — grupa etniczna, która jest osiedlona na terytorium innej zbiorowości i wyróżnia się odrębnym pochodzeniem i kulturą, a często także językiem i religią. Mniejszość etniczna w odróżnieniu od mniejszości na-

rodowej nie posiada i nigdy nie posiadała własnego państwa”(https://pl.wikipedia.org/wiki/Mniejszo%C5%9B%C4%87_etniczna,). Mniejszość narodowa — grupa ludzi zamieszkująca obszar danego państwa, odróżniająca się od większości społeczeństwa językiem, kulturą, pochodzeniem etnicznym bądź religią. Mniejszość narodowa w odróżnieniu od mniejszości etnicznej posiada lub posiadała własne państwo” (https://pl.wikipedia.org/wiki/Mniejszo%C5%9B%C4%87_narodowa). Idąc za tymi definicjami można zobaczyć, w jaki sposób kształtują się podziały i równocześnie integracje. Dla mniejszości narodowych będzie to z jednej strony tożsamość na przykład niemiecka lub koreańska, z całym bagażem przynależności do dwóch ojczyzn, ale i z możliwością wytworzenia dualnej tożsamości Amerykańskiego Niemca, czy Polskiego Koreańczyka. Dla mniejszości etnicznych może to oznaczać ciągłą konieczność potwierdzania własnej tożsamości poprzez wpisywanie jej w kontekst tożsamości narodu czy państwa z jakim współżyją te etniczności na jednym terenie. I tak Lapończycy będą nieśli w sobie tożsamość pierwotną Skandynawii, Sinty będą tworzyć swoje wewnętrzne enklawy i równocześnie rozwijać integrację z etnicznościami, z którymi dzielą jeden teren, czy Baskowie, którzy będą nieustannie walczyć o odrębność polityczną, przy jednoczesnym współistnieniu wobec otaczającej ich etniczności pozostałych grup społecznych.

Współcześnie bycie mniejszością wymyka się jednak słownikowym definicjom. Z jednej strony można bowiem dostrzec proces przepracowania tożsamości, nadania jej nowych znaczeń, a z drugiej strony sprawa o wiele bardziej się komplikuje gdy przyjrzeć się tej kwestii od strony migracji i uchodźstwa. Ludzie przymuszeni do wyjścia z własnego domu z powodu wojny, klęski klimatycznej, czy braku ekonomicznych i życiowych perspektyw, ludzie zamykani w obozach dla uchodźców, ludzie z tymczasowymi kartami pobytu, to osoby w drodze, nieustannie oczekujące, z tożsamością zawieszoną. Już samo pojęcie uchodźca, niosące w sobie znaczenie: uchodzenie, wyjście, ucieczkę, oznacza tymczasowość i drogę, pośpiech i ciągle oczekiwanie na to, że coś się zmieni. W tym kontekście bycie mniejszością nabiera okrutnego charakteru bycia nie-tu, nie-namiejsku. Brak przynależności i oczekiwanie stają się podstawowym elementem tego swoistego współczesnego sposobu bycia pomiędzy światami różnych kultur i różnych kulturowych sytuacji.

A zatem jeszcze raz należy zapytać, co oznacza nasze bycie pomiędzy kulturami. Używając kategorii AriunaAppaduraiego charakteryzującego dojrzały okres globalizacji w pierwszej kolejności trzeba wymienić diasporyzację (Appadurai, 2005, 68 i dalsze). Diaspora współczesna jest fenomenem współczesnej kultury sieciowej. Coraz bardziej zintegrowani z rzeczywistością elektroniczną żyjemy pomiędzy światami: elektronicznym i tym tradycyjnym, ale również pomiędzy światami różnych kultur i różnych kulturowych wartości. Diaspora oznacza w pierwszej kolejności zrzeszenie osób, które łączy wspólny cel. W drugiej kolejności oznacza zrzeszenie osób, które

wchodzą ze sobą w integrację na określony czas. Współczesne elektroniczne diaspory nie są trwałe. Grupy na forach dyskusyjnych, w mediach społecznościowych to przed wszystkim rodząca się tu i teraz odpowiedź na zaistniały problem, czy zrzeszenie ludzi poszukujących możliwości działania (czy przeciwdziałania). Nierzadko są to też grupy fanów i fanek (fandomy), czy miłośników kotów, psów, ale i zrzeszenia osób religijnych. Analizując diaspory można od razu zobaczyć nasz problem bycia pomiędzy światami. Z jednej strony fandomy będą zrzeszały osoby kreatywne, tworzące wraz ze swoimi idolami/idolkami, autorami/autorkami kolejne poziomy opowieści, czy analizujące fascynujące ich utwory (Nowakowski, 2017). Z drugiej strony znajdziemy grupy zrzeszone wokół idei niebezpiecznych, jak choćby radykalne i agresywne antyzachodnie grupy dżihadystów sieciowych. Jak pokazało śledztwo dziennikarskie Anny Errelle istnieje bardzo dużo technik motywowania i przepracowania świadomości młodzieży by pchnąć ją w pożądaną dla danego ugrupowania stronę (Errele, 2015).

Drugą kategorią jaką bym przyjęła do określenia bycia pomiędzy światami kulturowymi jest kategoria Freda Inglisa — deterytorializacja. Sam Inglis tłumacząc czym jest deterytorializacja zwraca uwagę na szczególnie fenomen oderwania kultury od konkretnej przestrzeni geograficznej. Człowiek, migrant, Baumanowski włóczęga kulturowy żyje w przestrzeni nowej i starej ojczyzny. Rzeczywistość sieciowa pomaga nam bowiem zachować kontakt z kulturą jaką opuściliśmy, ale równocześnie wnosi do nowej przestrzeni, zamieszkiwanej przez nas, nowe kulturowe wartości. Rzeczywistość geograficzna zawiera w sobie konkretne granice, przez to na mapie miast można dokonać konkretnych podziałów (Inglis, 2007). Mała Italia, dzielnica Chińska, Polska, Marokańska, Niemiecka czy Meksykańska to oczywisty element współczesnej rzeczywistości, coraz mocniej formatujący przestrzeń kulturową. Ulokowanie uchodźców w określonych sektorach obozów dla uchodźców, czy dzielnice uchodźców wewnętrznych dodatkowo formułuje podziały i nowe przestrzenie szarej strefy komunikacji czy współpracy (Rawlence, 2017). Na to nakłada się diaspora sieciowa wnosząc nowe jakości i nowy wyobrażony porządek działający poza terytorialną mapą.

Diasporyczność i deterytorializacja uświadamiają nam, że współczesność coraz bardziej stanowi przestrzeń kulturowej transgresji. Z jednej strony my sami realizując nasze potrzeby i działania, bycia w relacji, rozwoju osobistego, czy działania na rzecz innych istot wchodzimy w diaspory, które często stają się oderwaniem od lokalności, transgresje naszej przynależności. Można powiedzieć, że coraz częściej jesteśmy tu-i-tam, w lokalności, jakiejś konkretnej kulturze i w innej lokalności współtworzonej przez przedstawicieli innych kultur (będąc w Małopolsce, oddychając Krakowskim smogiem, mogę równocześnie być w Kanadzie i współpracować z aktywistami z całego świata). Nasza tożsamość staje się przez to transgresyjna, stojąc pomiędzy różnymi kul-

turowymi wzorcami. Z drugiej strony inność przychodzi do nas, wpisuje się w naszą przestrzeń geograficzną, zaczyna być częścią naszej codzienności. Dlatego nawet nie zauważymy kiedy staniemy się miłośnikami sushi w tempurze, a jedzenie pałeczkami będzie dla nas równie naturalne jak używanie noża i widelca. Susan Blackmore opisała bardzo precyzyjnie w jaki sposób memy (kulturowe wzorce), rozchodzą się po całym globie: użyteczność, pragmatyczność, fascynacja, zauroczenie, ale również wygoda, czy chęć poszerzenia doznań czy wiedzy to niektóre z czynników wspomagających to przemieszczanie się różnych wzorców kultury (Blackmore, 2002). Dzisiaj nikogo nie będzie dziwić, że ta sama osoba, która uważa się za katolika/katoliczkę będzie szukać relaksu na zajęciach jogi, albo rozsmakuje się w burritos. Czerpanie z estetyki innej kultury, czy czerpanie z powierzchownych gestów, zachowań, czy mody nie jest jeszcze wejściem w daną kulturę. To tylko jej dotknięcie ale i równocześnie uświadomienie sobie jej odmienności.

W klasycznym już dzisiaj tekście „Czy diabeł może być zbawiony?” Leszek Kołakowski pokazał pewien swoisty paradoks relacji do innych kultur: na płaszczyźnie estetycznej może nastąpić wymiana, inspiracja, czy nawet fascynacja, ale już na płaszczyźnie etycznej może dojść do konfliktu różnych wartości, natomiast na płaszczyźnie religijnej grozi nam wręcz wojna (Kołakowski, 1984). Dlaczego? Ponieważ to, co dla jednych może okazać się przykre, czy nawet niszczące psychikę (np. : zdrada), dla innych może się okazać grzechem, czy złem niewybaczalnym, obciążającym honor i całą rodzinę. Przykładów można tutaj wymieniać wiele, istotą jest nasze spojrzenie często na tą samą sytuację ale już w innej aksjologicznej perspektywie. W ten sposób stajemy przed realnym problemem wartości; to właśnie powoduje, że napotykamy konieczność skonstruowania dla nas właściwej etycznej perspektywy. Żyjemy bowiem pomiędzy kulturowymi światami i nawet jeżeli nasze oddziaływanie ma czysto powierzchowną inspirację, spotykamy się z innością, z Innym, mieszkamy obok czy żyjemy wobec Innego i co dla jednego może być święte dla drugiego może być bluźnierstwem.

14 września 2010 roku otwarto wystawę Takashiego Murakamiego w wersalu. Plastikowe, kolorowe postacie stanęły w barokowych wnętrzach obok klasycznych posągów i historycznego malarstwa. Postacie stylizowane na mangowe, stylistyka pop arty i postmodernistyczne, kolorowe szaleństwo Murakamiego zostało wprowadzone w barokowy przepych, jaki reprezentował styl Ludwika XIV. Andre Malraux powiedziałby pewnie, że właśnie na tej wystawie Japonia spotkała się z Europą, manga z barokiem, plastik z marmurem, moim zdaniem Murakami dopełnił starą konwencję baroku, stworzył jego nową odmianę. Prace „Parergon”, „Odbicia”, „Hipron”, „Kai-kai Kiki” doskonale współgrały z przepychem wersalu, z jego historią i dostojnością historii jaki reprezentuje cały pałac. Lekkość i zabawa wyczuwalna w pracach Murakamiego ukazują nam również nowe znaczenia i interpretacje przeszłości — która i tak nie jest nam dana, dlatego moż-

na tylko się nią bawić i przelamywać wyrosłe na niej konwencje. Co najważniejsze rzeźby Murakami są przygodą, prowadzącą nie tylko w stylistykę mangi ale i w nowe odczytanie barwy, formy rzeźbiarskiej, czy dekonstruujące spojrzenie na sztukę i tradycję. Od samego początku wystawy towarzyszyły jej duże kontrowersje. W tym samym roku otwarcia wystawy księżę Sixte-Henri de Bourbon-Parme, potomek Ludwika XIV, poczuł się urażony i złożył pozew do sądu domagając się usunięcia obrazoburczej wystawy. Dla księcia de Bourbon-Parme Murakami w Wersalu był pohańbieniem nie tylko tradycji kultury francuskiej, uderzając we „francuskość”, ale również dla całej jego rodziny. Dla księcia de Bourbon-Parme nawiązujące do komiksów rzeźby, jawnie bawiące się kiczem, przewartościowujące to, co nazywamy pięknem stały się brutalny pohańbieniem jego rodziny: jej dobrego imienia i tradycji. Więcej dla księcia tak samo przez tą wystawę zostały potraktowane historia i sztuka Francji.

Opinia publiczna została podzielona, dla jednych Murakami był piękny i ekspozycja jego dzieł w Wersalu miała ogromne znaczenie, inni podzielili oburzenie księcia de Bourbon-Parme. Moim zdaniem ta historia bardzo dobrze ilustruje tezę Clifforda Geertza, który twierdził, że gdy zaczynamy korzystać z wielu kultur, obowiązuje nas podwójna odpowiedzialność, za każdą z nich. W sporze o rzeźby Murakami widać coś jeszcze. W świecie pomiędzy kulturami nie ma wartości neutralnych. Można było przecież przecierpieć tę stylistykę, przecież to była tylko czasowa wystawa, to były tylko rzeźby, to tylko sztuka i jej ekspresja. Okazało się jednak, że pojawili się ludzie dla których to nie były tylko rzeźby a estetyka, która wywołała całą dyskusję na temat tradycji, tożsamości i odpowiedzialności wobec ich zachowania.

Należy zatem raz jeszcze zadać pytanie o możliwości poszukiwania relacji pomiędzy kulturami w etycznym kontekście, gdyż w naszym zacieśniającym się kulturowo świecie konflikty i dialogi są nieuniknione. Do inspiracji ale i do zderzenia wartości dochodzi nieustannie. Już jedna wystawa sztuki może nam przewartościować bardzo dużo (a ciągle mówimy tutaj o problemie z poziomem wartości estetycznych, chociaż sam konflikt dookoła Murakami w Wersalu miał wymiar debaty etycznej). Gdy do tego dodamy problemy o poważniejszym czy głębszym znaczeniu, jak nielegalna w tej chwili w krajach zachodnich klitoridektomia, kwestia równości płci, czy podejścia do społeczności LGBT sprawa się bardzo komplikuje. Można powiedzieć za Paulem Schefferem, że migranci, ludzie z innych kultur, z innym wzorcem postępowania zmuszają nas do przemyślenia raz jeszcze kim jesteśmy i jaka jest nasza własna kultura (Scheffer, 2010). W drodze do poszukiwania relacji dla nas wszystkich warto przyrzeć się czego tak naprawdę boimy się w konfrontacji z Innym.

Rzeźby Murakami w Wersalu podważyły powagę tradycji, uświęconej dla kultury Europejskiej przeszłości. Przeciwnicy Murakami nie zauważyli jednak bardzo ważnej koncepcji, która

moim zdaniem wyznacza jego sztuce zupełnie inne kategorie niż pobieżnie przypisywane. Chodzi o *superflat*, sam Murakami komentując swoje prace wskazuje na *superflat* jako na kategorię estetyczną charakteryzującą drzeworyt i japońską grafikę — dwuwymiarowość, brak trzeciego wymiaru i głębi. Ale również traktuje *superflat* jako kategorię społeczną, zubożenie kulturowe jakie dokonało się po II wojnie światowej w Japonii, zamknięcie społeczeństwa w uproszczonych schematach. Rzeźby Murakamiego w ten sposób mówią nam o tym co utracone, zatraceniu się we współczesności i nostalgii, za głębszym sensem. Czy zatem Murakami w Wersalu jest tak bardzo kontrowersyjny? A może pokazuje to, co kultura europejska utraciła: finezję przeszłości, zamiłowanie do szczegółu, sztukę życia dnia codziennego? A może pokazuje nam, że tak jak barok tak jego „Parergon” czy „Hipron” to poszukiwania tego, co już nieistniejące.

Gdy spojrzeć na to, co najbardziej oburza nas w klitoridektomi wydaje się oczywiste: brak poszanowania integralności ludzkiego ciała, brak poszanowania woli człowieka, uprzedmiotowienie oraz nieodwracalne zmiany zdrowotne u kobiet poddanych temu obrzędowi (świadomie nie chcę pisać o zabiegu w tym kontekście, gdyż zabieg ma wymiar medyczny, czego nie można powiedzieć o obrzędzie klitoridektomi). W konsekwencji zostaje okaleczona psychika kobiety tak samo jak jest ona narażona na infekcje, zakażenia (w tym wirusem HIV), zapalenia jajowodów i jajników, ropienie, ból przy oddawaniu moczu, czy przy menstruacji, zwiększenie śmiertelności podczas porodu, często bez dostępu do opieki medycznej. Co jednak zostaje w cieniu naszego oburzenia? Czego nie dostrzegamy? Nie jest to praktyka tylko ludów afrykańskich. Ostatni taki zabieg w USA został wykonany na pięcioletniej dziewczynce w 1948. Dlaczego wycinano dziewczynkom lechtaczki, czasami nawet usuwając jajniki: powodem była walka z masturbacją, która prowadzić miała do grzechu i utraty niewinności dziewczynki. Te dziewczynki, które przyłapano na masturbacji leczono jako nieczyste i złe, a jedną z terapii była właśnie klitoridektomia (Enslar, 2018)¹. Faktem pozostaje, że dla kultury zachodniej klitoridektomia stała się niechlubną przeszłością dzisiaj już nie praktykowaną. Nasze oburzenie jednak nie sięga naszej własnej przeszłości, europejskiego podejścia do kobiety, sfery seksualności, łatwiej czasami zobaczyć winę po stronie innych. Tymczasem przemoc wobec kobiet nie ustala w świecie zachodu, nie bez przyczyny badacze kultury mówią o „kulturze gwałtu”, jako wszechobecnym wzorcu męskich praw seksualnych i męskiej dominacji (Connell, Willson, 1974). Równouprawnienia jakie zdobyły kolejne fale feministycznych działaczek osłabiły jawność dyskryminacji, nie zlikwidowały jej jednak w pełnym

¹ Historia klitoridektomi w Europie i USA wskazuje na różne daty. Diane Ducret w „Zakazanym ciele” pisze, że zwyczaj ten utrzymał się na tych terenach do XIX wieku i był sposobem leczenia hysterii klasyfikującej u kobiet pewne rodzaje zaburzeń. Z kolei w różnych medycznych opracowaniach podaje się nawet lata 40 ‘XX wieku w USA. Przykład podany w moim tekście pochodzi z „Monologów waginy”.

wymiarze². Artystyczna zabawa Murakamiego kategorią *superflat* w tym kontekście okazuje się bolesną prawdą o nas samych, w naszej własnej kulturze mamy płaski dwuwymiarowy obraz, gdzie liczy się konstytucyjne równouprawnienie obywateli a przemilcza się niechlubne statystyki zamordowanych we własnych domach, przez własnych mężów kobiet. Jednowymiarowy obraz feminizmu i społeczeństwa Zachodu. Rzeźby Murakamiego nabierają nowego znaczenia w Wersalu, tak jak Wersal zaczyna tworzyć nowe konteksty interpretacyjne. Bycie między kulturami, spotkanie z innymi ludźmi może wydobyć to, co w naszej kulturze nabierze nowego sensu lub okaże się istotne na tyle, by przedyskutować ów problem raz jeszcze.

Nasze bycie pomiędzy kulturami stanowi wyzwanie etyczne, konfrontację z nami samymi i z tym, co rozumiemy przez obcość. Trzeba jednak pamiętać, że „Inny zaczyna się na granicy naszej skóry” (Geertz, 2006). Odpowiedzią na różnorodność, Inność tak samo jak wewnątrz naszej własnej kultury, jak i na Inność płynącą z innej kultury jest przede wszystkim egzystencjalne spojrzenie na człowieka. KwameAnthonyAppiah pisząc o kosmopolityzmie wyznaczył drogę poszukiwania relacji międzyludzkich w zacieśniającym się świecie, gdzie ludzie żyją pomiędzy kulturami, pomiędzy różnymi aksjologicznymi systemami, żyją wobec siebie — tworząc wspólnoty i relacje.

Budując współczesne rozumienie kosmopolityzmu — moim zdaniem bardzo ważne w rzeczywistości wielokulturowej — Appiah zwraca uwagę na istotową cechę człowieka: jego zróżnicowanie (egzystencjalne, kulturowe) i wspólnotowość (tworzenie komun i potrzebę bycia we wspólnocie). Z jednej strony różnimy się wzorcami kulturowymi, potrzebami, przeżyciami, tradycjami kultur, językami, wyznaniem, lub ateizmem, różnimy się upodobaniami i kulturowymi symbolami. Z drugiej jednak strony, każdy z nas potrzebuje stabilizacji, akceptacji, boi się śmierci (jak nie swojej własnej to najbliższych), pragnie miłości, przyjaźni, marzy, cierpi, śmieje się i przeklina. Ludzie w przestrzeni społecznej tworzą specyficzną jedność przeciwieństw (Appiah, 2008). Pierwszym krokiem do budowania etyki opartej na kosmopolityzmie będzie zatem otwarcie na drugiego człowieka, dostrzeżenie pewnej wspólnotowości.

Alexander Betts analizując sytuację uchodźców pokazuje, że relacje oparte na zrozumieniu sytuacji drugiego człowieka, jego kondycji są konieczne do realizowania współczesnego społeczeństwa. Tak jak Appiah widzi w kosmopolityzmie możliwość budowania wzajemnych relacji, tak Betts wskazuje nam na możliwości realizacji wzajemności w oparciu o rozumienie i empatię. Co najważniejsze, Betts uświadamia nam podobnie jak Clifford Geertz, że nie trzeba dotrzeć na an-

² Co w kontekście sporu o Murakamiego jest szczególnie interesujące, ponieważ, jak pokazuje wiele aktywistek i badaczek, kultura gwałtu znajduje swoje silne źródło w popkulturze i sztuce, o czym pisała między innymi bardzo ciekawie Projansky w: *Watching Rape: Film and Television in Postfeminist Culture*.

typody, żeby znaleźć Innych. Inni są wśród nas. Dlatego Betts mówi o „wewnętrznych przemieszczeniach” (*Internaldisplacement*), wewnątrz narodów, państw, wspólnot narodowych. I nie chodzi tutaj tylko o wojny domowe, ale o różnego rodzaju konflikty, gdzie mniejszości narodowe lub migranci zaczynają być traktowani jako wrogowie. Dlatego wedle Bettsa trzeba zacząć od zrozumienia sytuacji Innego, jego położenia, problemów, trzeba dostrzec w nim takiego samego jak my człowieka: z troskami i niepewnością jutra, zrozumieć jego/jej położenie i obudzić w sobie empatię. Gdy Appiah wskazuje na solidarność międzyludzką, Betts pisze o kondycji człowieka jako niepewnej i skazanej na uchodźstwo („in a refugee-likesituation” (Betts, 2009, 7)). Wystarczy bowiem zmiana społeczna, kryzys ekonomiczny, konflikt religijny, czy degradacja ekologiczna, a bezpieczny wcześniej człowiek stanie się uchodźcą. Kondycja zadomowienia ma w tym ujęciu bardzo ulotny charakter. By stać się obcym we własnym domu wystarczy przeżyć przewrót polityczny, etniczną czy religijną stygmatyzację. W zasadzie nikt z nas nie ma gwarancji na pokój, są jednak takie regiony na świecie, gdzie o konflikt szczególnie łatwo — a to ze względu na historyczne uwarunkowania, czy współczesne polityczne rozgrywki. Stąd wedle Bettsa bycie uchodźcą dla wielu ludzi w XXI wieku stanie się stanem permanentnym.

Jak pokazuje Betts, uchodźcy najczęściej dokonują migracji wewnętrznych, czyli najpierw przemieszczają się w obrębie własnego kraju, szukając bezpiecznego schronienia, dopiero później starają się o ratunek w krajach sąsiadujących lub ruszają jeszcze dalej. W większości sytuacji szukają jednak pomocy jak najbliżej domu. Nie chcą rozstawać się z kluczami do swojego lokum, tak jak w przypadku palestyńskich uchodźców ciągle przechowujących klucze od domów dawno już zburzonych, przekazując je kolejnym pokoleniom urodzonym na uchodźctwie. Jak pokazał Bernhard Waldenfels uchodźca może znaleźć się w przestrzeni „niemiejsca”. A więc w miejscu, które będzie podwójnie wykorzenione i dla tego człowieka i dla osób wcześniej zamieszkujących tą przestrzeń (Waldenfels, 2002). Wedle Waldenfelsa jest to stan zawieszenia, charakterystyczny dla logiki Obcego, który ciągle nie jest u siebie i tak też postrzegany jest przez swoje nowe środowisko. Co więcej, Obcy w tej specyficznej logice, potrzebny jest tym, którzy są „u siebie”, nadaje ich swojskości, ich zamieszkaniu szczególnego sensu: zasiedzenia i przynależności. Stąd obcość warunkuje nie tylko samych uchodźców ale również ludzi pomiędzy którymi zaczyna żyć. To, co staje się „niemiejscem” dla uchodźcy, jego zawieszaniem, staje się przestrzenią ojczyzny, czy „naszej” ziemi, o której zaczynają dyskutować, czy upominać się jej mieszkańcy. Stąd z jednej strony możliwość pojawienia się konfliktów i wykluczanie ze wspólnoty uchodźców, jako tych, którzy przyszli tu niepotrzebnie, stając się nadmiarowymi. Z drugiej jednakże strony pojawia się możliwość interakcji pozytywnej, gdzie Obcy może uczyć etyki Innego. Otwierać na nowy porządek etycznego dyskursu. Betts podkreśla, że wiek XXI musi stać się wiekiem uchodźców, a więc okre-

sem, w którym relacje między „nami” a „obcymi” zostaną przepracowane zarówno w aspekcie prawnym jak i moralnym. Jak pokazuje Waldenfels to wyzwane zrozumienia czym jest rzeczywistość w jakiej żyjemy, uświadomienie sobie, że nie miejsca — a więc przestrzenie wykluczenia stwarzamy tak samo jak możemy stworzyć dom, miejsce gdzie Inność obcego stanie się wzbogacającą wartością. Do tego jednak trzeba przepracowania własnego egoizmu, zamknięcia czy nacjonalizmu (które w sytuacji zetknięcia z Innym stają się najłatwiejszą, konformistyczną postawą wykluczenia). Racją za otwarciem wedle Waldenfelsa leży w fakcie, iż Obcy od zawsze był w naszym domu, w każdej mniejszości narodowej, w każdym ruchu migracyjnym, czy w każdym kogo kultura stygmatyzowała jako innego, wystarczy zatem tylko zmienić nasze nastawienie do „swojskości”, czy kategorii ojczyzny. wystarczy zrozumieć, że bycie mniejszością jest faktem, zastanym faktem naszej rzeczywistości, co trzeba nauczyć się dostrzegać.

Otwarcie na Innego, empatia, chęć dostrzeżenia wspólnych cech gwarantuje nam wedle Appiaha właśnie kosmopolityzm. Przybliżając nam historię samego pojęcia, odwołując się do greckiej tradycji ukształtowanej przez stoików, Appiah pokazuje jak kształtowała się moralna postawa dialogu, jak rozwijało się znaczenie kosmopolityzmu. Już we wstępie do swojej książki Appiah formułuje zasadę kosmopolitycznej etyki: „W pojęciu kosmopolityzmu splatają się zatem ze sobą dwa wątki. Pierwszym jest idea, że mamy obowiązki wobec innych, obowiązki, które rozciągają się poza tych, z którymi jesteśmy połączeni węzami przyjaźni i pokrewieństwa, czy nawet bardziej formalnymi więzami wspólnego obywatelstwa. Drugim — to, że traktujemy poważnie wartości nie tylko ludzkiego życia, ale życia konkretnych ludzi, co oznacza zainteresowanie praktykami i przekonaniem, które nadają im sens. ” (Appiah, 2008, 13). Ta zasada kosmopolityzmu niesie bardzo wymagający program etyki Innego. Przede wszystkim wymaga od nas sformułowania odpowiedzialności wykraczającej poza najbliższy nam krąg ludzi, co oznacza przełamanie dość naturalnej postawy wzajemności i relacji z tym, których znamy najlepiej. Oznacza dostrzeżenie Innych, przestrzeni „niemiejsca”, bycia pomiędzy kulturami, dostrzeżenie otaczających nas mniejszości. Od dziecka uczymy się zachowań moralnych, ale nasze życie w pierwszym jego okresie kształtuje się w dość zamkniętej rzeczywistości domu, rodziny, najbliższych. Wraz z wiekiem nasze kręgi relacji zaczynają się poszerzać o grupy rówieśnicze, ludzi z którymi pracujemy, których znamy z naszej dzielnicy, miasta. Wychodzenie poza ten krąg społeczeństwa w którym wyrastamy czasami może być łatwym procesem, zwłaszcza gdy dorastamy w świecie bogatej różnorodności kulturowej (to przykład samego Appiaha), a czasami jest trudnym zadaniem, zwłaszcza, gdy żyjemy w społeczności zamkniętej (diasporze, czy społeczności, która nie uznaje innych i nie pozwala na ich przenikanie do wnętrza wspólnoty). Co za tym idzie, kosmopolityzm musi zostać

wpracowany, jako najpierw postawa poznawcza: otwartości na inność, a potem etyczna; jako branie odpowiedzialności za Innych.

Drugi wątek, o którym pisze Appiah pokazuje jak ważne jest zindywidualizowanie relacji z Innym. Bardzo często przyjmujemy kulturowe matryce, bądź społeczne stereotypy, nie dostrzegając egzystencji w człowieku a widząc jakiś wyobrażony model (model Inności, Obcości). W książce napisanej z Amy Gutman „Color Conscious. The Political Moral of Race”, Appiah pokazuje w jaki sposób, czasami w kategoriach naukowych, a innym razem w kategoriach społecznych kształtujemy rozumienie Innego. Pojęcie rasy jest bolesnym przykładem z jednej strony dokonywania niesłusznych uogólnień na temat społeczeństw, często opartych na kolonialnych i rasistowskich przekonaniach. Z drugiej strony w tych uogólnieniach ukryta zostaje kwestia ich konstruowania w oparciu o dychotomię My—Inni, czy niechęć wobec Inności. Appiah pyta wprost, co znaczyło nazywanie drugiego człowieka „czarnym”, „człowiekiem orientu”, „żółtym”, „czerwonym”. W tych nazwach odnosimy się do swoistej kombinacji doświadczenia (antropologów, podróżników, ludzi, którzy pracowali albo prowadzili interesy z innymi, lub kolonializmowi ich tereny), teorii naukowych, ale również idei politycznych i stereotypów, uprzedzeń i fascynacji. W tych nazwach nie odnosimy się jednak do konkretnych, realnych ludzi. Coś takiego jak „rasa”, jest splotem różnego rodzaju narracji, które nakładamy na Innego, nie widząc już w nim jego samego (Appiah, Gutman, 1996). I chociaż dzisiaj nie sięgamy do języka kolonialnego, a eugenika jako nauka została zdyskredytowana, jak pokazuje Appiah mamy ciągle do czynienia z ukrytymi uprzedzeniami wyrastającymi z dawnych przekonań. Ciągle też na poziomie administracyjnym, struktur państwowych, przypisujemy ludzi do grup etnicznych i staramy się sklasyfikować w pewnych ramach społecznych czy politycznych.

Kosmopolityzm oznacza zatem wgląd w jednostkowość. Przeciwwstawienie się nie tylko stereotypom, ale również różnym klasyfikacjom ludzi i próbą dotarcia do nich samych: poza statystyką, poza przypisywanym im statusem społecznym, poza uprzedzeniami czy nadmiernym zachwytem. Moim zdaniem jest to wręcz egzystencjalne zadanie by uświadomić sobie, że każdy jest niepowtarzalny, wyjątkowy i w związku z tym, z każdym można wejść w relacje. Jest to też ten moment, w którym możemy wreszcie pozwolić człowiekowi na bycie sobą, a tym samym pozwolić by mniejszości były mniejszościami bez utożsamiania ich z jakimikolwiek kategoriami Obcości, czy bez próby wtopienia tych ludzi w kategorie „swojskości”.

Ta etyczna podstawa otwarcia na drugiego człowieka, imperatyw traktowania każdego tak samo jak traktujemy naszych najbliższych jest bardzo pięknym zarysem możliwości relacji i etyki w świecie zacieśniających się kulturowych relacji. Jest ona potrzebna by mniejszości mogła pozostać mniejszością, a więc by mogła rozwijać siebie, swoją tradycję i kulturę niezależnie do miejsca

czy „niemiejsca” w którym przyszło jej egzystować. Ta etyczna podstawa wprowadzona jest jednak w świat ogromnych różnorodności kulturowych, gdzie możemy obserwować przeciwstawne wartości, wzorce postępowania, sposoby myślenia. I tu ponownie Appiah podsuwa nam podpowiedź, jak możemy próbować sobie radzić z kwestiami, które na pierwszy rzut oka wydają się nierozwiązywalne — należy nauczyć się dostrzegać dynamikę kulturową, zmiany jakie w niej zachodzą. W książce: „The honor code” analizuje zróżnicowanie wartości poszczególnych kultur. Co dla jednych było czy jest wymaganiem tradycji czy religii dla innych kultur było czy jest nie do przyjęcia. Tytułowy honor oznacza to, co najważniejsze dla danej społeczności, wartość za którą się umiera czy skazuje na śmierć. Honor społeczności, rodziny, rodu, kobiet, mężczyzny — to są właśnie aksjofery w których rozgrywają się największe konflikty. W kulturach, w których honor rodu czy mężczyzny spoczywa w „czystości” kobiety (czyli jest jej podporządkowaniem wobec celów rodu, czy mężczyzny), dziewictwo może się okazać najważniejsze. Zabójstwo honorowe kobiety, która traci dziewictwo poza małżeństwem czy jest zgwałcona staje się oczywiste czy wręcz wymagane od rodziny. Jak pokazuje Appiah w kulturze Zachodu kobieta przez feminizm uzyskała autonomię, przestała być własnością mężczyzny, więc jej potrzeby seksualne czy krzywda gdy zostaje zgwałcona są rozumiane zupełnie inaczej. Zmiana myślenia o kobiecie może stać się zmianą myślenia o wartościach, a honor rozumiany jako czystość przestaje mieć znaczenie. Dlatego gdy dochodzi do spotkania modelu silnie patriarchalnego z modelem liberalnym wówczas rodzą się napięcia i konflikty (Appiah, 2010). Appiah pokazuje tutaj dwie fundamentalne kwestie: kultury się zmieniają, modyfikują swoje wzorce (dlatego to, co wcześniej było tabu albo wartością może zostać całkowicie przewartościowane) i druga kwestia — największe konflikty rozgrywają się przez różnie pojmowane wartości. Dlatego najważniejszym zadaniem dla kosmopolitycznej etyki jest poradzenie sobie z konfliktem wartości.

WillKymlicka analizując relacje międzykulturowe, sytuację mniejszości (narodowych, etnicznych, czy uchodźców) wskazuje na prawo. Temida z założenia jest ślepa, nie ocenia kto jest dobry a kto jest zły, nie dyskutuje o wartościach, ani o istocie człowieczeństwa. Siła prawa jest wedle Kymlicki podstawą do tego by wprowadzić porządek w spluralizowanym społeczeństwie. Tam gdzie konflikty mają naturę aksjologiczną, a co za tym idzie często emocjonalną (honor jest ważniejszy niż prawa jednostek) — bardzo łatwo o nierozwiązywalne konflikty. Brat który chce zabić siostrę za to, że wyszła za mąż bez zgody rodziny za innowiercę być może nigdy nie osiągnie porozumienia z feministą czy feministką oburzoną jego zachowaniem. Po jednej i drugiej stronie konfliktu za dużo będzie emocji. Brat dążący do honorowego zabójstwa siostry może czuć się oszukany przez nią i pohańbiony w oczach innych. Broniący kobietę feminiści mogą czuć przerażenie i złość, że nie dostrzega się w kobiecie autonomicznego podmiotu. Jedna strona będzie

mówiła o niezbywalnej wartości honoru, druga o niezbywalnej wartości ludzkiego życia i prawa do wolności wyboru. Prawo jako bezstronna instytucja, wedle Kymlicki, daje szansę by ten konflikt przeciąć. Co jednak najważniejsze wedle Kymlicki to fakt bezstronności orzeczeń i podejście do prawa jako meta instytucji — wykraczającej poza poszczególne kulturowe wzorce czy jednostkowe emocje, wartości i potrzeby (Kymlicka, 1995). Prawo jako państwowe narzędzie ma przede wszystkim stać się możliwością zabezpieczenia interesów jednostki wobec interesów jej kultury czy jej wspólnoty. Wedle kanadyjskiego filozofa rola państwa polega właśnie na tym, by zabezpieczyć dobra jednostki, jej prawa i jej możliwości, przed prawami kulturowymi czy etnicznymi, religijnymi. Podmiotowość jest tutaj na pierwszym miejscu.

Respektowanie praw jednostek, prawa do bycia mniejszością rozszerza swój zakres: z jednej strony każda wspólnota ma równe prawa w państwie i wedle Kymlicki powinny być one respektowane. Z drugiej jednakże strony, każda jednostka ma prawa do swojej tożsamości etnicznej, kulturowej, religijnej, tak samo jak ma prawo do zachowania swojej tożsamości i godności. Stąd najważniejsze staje się zagwarantowanie jej praw niezależnie od ewentualnych aksjologicznych konfliktów. Wedle Willa Kymlicki doktryna polityczna liberalizmu pozwala na tworzenie takiej właśnie multikulturowej rzeczywistości, w której możliwe jest zagwarantowanie praw mniejszości jak i poszanowanie wolności jednostki, stającej się najwyższą wartością polityczną i społeczną. Dlatego jednostka ma prawo do bycia w wybranej przez siebie czy uznanej przez siebie jako „jej” grupie społecznej, etnicznej czy mniejszościowej, stąd też zagwarantowanie praw do tożsamości kulturowej oznacza zachowanie możliwości dla poszczególnych jej członków. Równocześnie multikulturowość oznacza dla Kymlicki budowanie relacji pomiędzy przedstawicielami poszczególnych kultur żyjących w danym państwie i posiadających przez to wspólną państwową tożsamość. Bycie mniejszością staje się w tym kontekście prawem do bycia mniejszością, prawem jakie ma zostać zagwarantowane przez liberalne państwo, po to by nie ograniczać niczyjej wolności wyboru. Bycie mniejszością oznacza egzystencjalną wolność dla członków społeczeństwa, którzy nie muszą już się martwić o własną tożsamość czy przynależność, a mogą realizować siebie wobec różnorodnych możliwości kulturowych. Cały czas pozostaje jednak w tej relacji społecznej możliwość sprzecznych interesów. Temida, rozstrzygająca spory po za wartościami, a jedynie z nastawieniem na zachowanie nienaruszalności podmiotowości człowieka i jego prawa do bycia sobą może okazać się zbyt ślepa by pozwolić na bezkonfliktowy rozwój społeczności. Dlatego Appiah proponuje budowanie interakcji w pogłębionej relacji dialogu.

„Zatem używam słowa rozmowa nie tylko w odniesieniu do dosłownej rozmowy, ale również jako metaforę zaangażowania w doświadczenie i idee innych. I podkreślam tu rolę wyobraźni dlatego, że właściwie odbyte spotkania są wartościowe same w sobie. Rozmowa nie musi prowa-

dzic do konsensusu w jakiegokolwiek kwestii, a zwłaszcza nie w sprawie wartości — wystarczy, żeby pomogła ludziom przywyknąć do siebie” (Appiah, 2008, 110). Rozmowa, postawa dialogiczna staje się tutaj wsparciem dla samej wspólnoty. Autor kosmopolityzmu kładzie nacisk na wypracowywanie wspólnych możliwości komunikacji i porozumienia. Trzeba jednak podkreślić, że dla Appiaha jest to żmudny proces. Przy skrajnie odmiennych podejściach, rozmowa nim zostanie w rzeczywisty sposób zrealizowana potrzebna jest najpierw żmudna praca, długi proces poznawania się i przyzwyczajania się do siebie. Co jednak najważniejsze w filozofii Appiaha porozumienie nie jest wykluczone. Przeciwnie jest ono możliwe do osiągnięcia, rozmowa jako spotkanie dwóch odmiennych lecz szanujących się ludzi, jest możliwa do zrealizowania, pod warunkiem jednak, że uświadomimy sobie że naprzeciwko nas jest drugi człowiek: nie kolor skóry, nie wyznawana przez niego religia, nie opcja polityczna, nie symbol, czy ikona, ale drugi człowiek. Drugim krokiem w drodze do dialogu jest przyznanie temu drugiemu człowiekowi jego praw i podmiotowości, uznanie to kim jest, niezależnie od tego kim my sami jesteśmy. Bycie pomiędzy światami może się realizować, „nie-miejsca” kultur, gdzie przemieszczenia i obcy spotykają się z nowym światem i rzeczywistością mogą stać się nowym domem. Istotą tych możliwości jest po prostu szacunek do drugiego człowieka. Szacunek do tych, którzy zajmują miejsce mniejszości. Pozwolić mniejszości być sobą, dać jej możliwość na samorealizację, szanować odmienność — to zadanie naszej współczesnej rzeczywistości, to realne zadanie dla nas wszystkich do wykonania.

Literatura:

- Appadurai, Ariun, 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Zbigniew Pucek, Kraków: Universitas
- Appiah, Kwame Anthony, 2008, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przeł. Joanna Klimczyk, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka
- Appiah, Kwame Anthony, 2010, *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, London: W. W. Norton&Company
- Appiah, Kwame Anthony, Gutman, Amy, 1996, *Color Conscious. The Political Moral of Race*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Betts, Alexander, 2009, *Forced Migration and Global Politics*, London, New York: Wiley-Blackwell
- Blackmore, Susan, 2002, *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, Warszawa: Rebis
- Connell, Noreen, Wilson, Cassandra, 1974, *Rape: the first sourcebook for women*, London, New-York: New American Library
- Ducret, Diane, 2016, *Zakazane ciało. Historia męskiej obsesji*, przeł. Anna Maria Nowak, Kraków: Znak horyzont
- Ensler, Eve, 2018, *Monologi waginy*, przeł. Maria Kabat, Warszawa: Poradnik K
- Erelle, Anna, 2015, *Dżihadystka. Relacja z wnętrza komórki rekrutacyjnej Państwa Islamskiego*, przeł. . Marek Chojnacki, Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga

- Geertz, Clifford, 2006, *Zastane światło*, przeł. Zbigniew Pucek, Kraków: Universitas
- Inglis, Fred, *Kultura*, 2007, przeł. Małgorzata Stolarska, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Kolakowski, Leszek, 1984, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa: Aneks
- Kymlicka, Will, 1995, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, London, New York, Clarendon Press
- Nowakowski, Artur 2017, *Fantazja SF. Artyści, wydawcy, fandomy*, Poznań: Instytut Kultury Popularnej
- Projansky, Sarah, 2001, *Watching Rape: Film and Television in Postfeminist Culture*, New York: New York University Press
- Rawlence, Ben, 2017, *Miasto cierni. Największy obóz dla uchodźców*, przeł. Sergiusz Kowalski, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne
- Scheffer, Paul, 2010, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, przeł. Ewa Jusewicz-Kalter, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne
- Waldenfels, Bernhard, 2002, *Topografia obcego: Studia z fenomenologii*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Literacka