

spectrum

# MARIAN GOLKA

# IMIONA

# WIELOKULTUROWOŚCI



**MARIAN GOLKA**  
**IMIONA**  
**WIELOKULTUROWOŚCI**

**MARIAN GOLKA**  
**IMIONA**  
**WIELOKULTUROWOŚCI**

Warszawskie  
Wydawnictwo  
Literackie  
MUZA SA

Projekt serii: *Maciej Sadowski*  
Projekt okładki: *Mariusz Filipowicz*  
Redakcja: *Halina Hatajkiewicz*  
Redakcja techniczna: *Zbigniew Katafiasz*  
Korekta: *Julia Klimek*

© by Marian Golka  
© for this edition by MUZA SA, Warszawa 2010

ISBN 978-83-7495-867-7

Warszawskie Wydawnictwo Literackie  
MUZA SA  
Warszawa 2010

## Wstęp

Współcześnie wielokulturowość jest w nas i obok nas; dawniej była tylko różnokulturowość.

Różnorodność kulturowa ludzkiego świata, choć trudna do całkowitego ogarnięcia, jest imponująca. Każdy aspekt ludzkiego życia – ubiory, siedziby, środki płatnicze, wytwory sztuki, wierzenia, obrzędy, języki – był, a często nadal jest, wielce zróżnicowany. Niektórzy autorzy porównują kulturę do rozrastających się konarów i gałęzi drzewa, które zasilane jest nierozpoznanymi podziemnymi korzeniami, drzewa, którego forma jest zarówno zadziwiająca, jak i zmienna. Różnice cech kulturowych były na ogół wyznaczone granicami wynikającymi z czynników naturalnych (odmiennych form ukształtowania terenu, linii rzek przecinających dane terytorium, przejawów zróżnicowania roślinnego i odmiennych ekosystemów) oraz odrębnej historii i tradycji. Granice te niekiedy łączyły, ale częściej dzieliły ludzi i różnicowały wytwory ich kultur. Zapewne też nie uświadamiano sobie, poza dostrzeganiem bliskich odmienności sąsiedzkich, skali i zakresu tej różnorodności. Każdy żył w swoim świecie, normalnym i oczywistym, i choć przerażały go inne zwyczaje i języki, rzadko ich doświadczał, zazwyczaj bowiem nie opuszczał swojej enklawy. Może tylko

ludzie wędrowni, gdy już powstały warunki do ich pojawienia się (najemni żołnierze, kupcy czy misjonarze), dostrzegali tę różnorodność, zazwyczaj jednak w niewielkiej skali.

Jaka była pierwotna przyczyna różnorodności kulturowej ludzi? Odpowiedzi na to pytanie jest wiele. Jedna z nich może tłumaczyć pierwotną różnorodność kulturową koniecznością przetrwania przez przedstawicieli naszego gatunku w nader różnych warunkach przyrodniczych – znacznie bardziej zróżnicowanych niż u innych gatunków zasiedlających wyraźnie określone i jednolite pod względem przyrodniczym nisze ekologiczne. Inna odpowiedź (skądinąd komplementarna wobec poprzedniej) może tłumaczyć różnice kulturowe między ludźmi traktowaniem przez nich własnych cech kulturowych jako znamion określających swoich i odróżniających ich od obcych w walce o zasoby. Trzecia odpowiedź może wyjaśniać te różnice wewnętrznymi w już zróżnicowanej kulturze immanentnymi procesami dalszego jej różnicowania – pogłębiania się różnic już istniejących oraz stwarzania nowych, odnoszących się do kolejnych aspektów życia.

Nie wiemy też, czy różnorodność jest pochodną wspólnego pnia, który ulegał coraz dalszemu rozczłonkowaniu na kolejne mutacje, czy też wynikiem lokalnego rodzenia się odmienności. Obydwa mechanizmy oddziaływały prawdopodobnie równolegle lub przemienne. Jedno można uznać za fakt oczywisty, a mianowicie stopniowe narastanie złożoności i różnorodności w ewolucji ludzkości, w trakcie której grupy oddzielały się od siebie i różnicowały wskutek odmiennych oddziaływań środowiska, izolacji i konkurencji, lokalnej twórczości i międzykulturowych oraz dających różne „mieszanki” międzygrupowych zapożyczeń. Inna rzecz, że już od nowoczesności tendencje do różnicowania ulegają pewnemu przyhamo-

waniu, jako że przejawiają się też pewne tendencje uniwersalizujące (między innymi wskutek oddziaływania kapitalistycznej gospodarki rynkowej oraz kultury masowej). Problem jest jednak złożony i dlatego musi być rozpatrzony głębiej.

Różnorodność i plastyczność może uchodzić za specyficznie ludzką właściwość – za to, co ma nas odróżniać od innych gatunków. Tak więc nie tylko tworzenie i posiadanie kultury, ale i różnorodność kulturowa mogą stanowić dowód wyjątkowości człowieka.

Dzisiejsze warianty różnych wytworów kulturowych raz jawią się w postaci jednorodnej i uniwersalnej (np. miary i wagi), innym razem przedstawiają sobą niezwykle zróżnicowaną paletę odmiennych wcieleń (np. ubrania czy języki). A wszystko to nie zawsze jest teraz poprzedzielane „górami i lasami”, lecz stanowi barwne panopticum przesuwające się nieustannie przed naszymi oczami. Jest także naszym wewnętrznym, ale też często publicznym, równaniem z wieloma niewiadomymi, które jawi się jako problem w licznych sytuacjach wielokulturowych.

Najpierw procesy migracyjne oraz wszelkie ruchy ludności spowodowane działaniami cywilizacyjnymi, militarnymi czy gospodarczymi, a dzisiaj procesy globalizacyjne przyczyniły się i przyczyniają do przemiany różnokulturowości ludzkiego świata w jego wielokulturowość (czy raczej w szczególną jej postać – transkulturowość), dodając do dotychczasowych przejawów wielokulturowości miast, regionów i państw wielokulturowość z jednej strony wewnątrzsobową, a z drugiej – globalną.

Można na wstępie zasygnalizować, że wielokulturowość to uświadomione współwystępowanie na tej samej przestrzeni dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach kulturowych, takich jak wygląd zewnętrzny, język, wyznanie religijne, układ wartości itd. Przyczynia się ona do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi

tego skutkami – od antagonizmu i konfliktu do pełnej akceptacji i współdziałania. Te cechy wielokulturowości będą pełniej omówione w dalszych częściach książki, tu można jedynie wspomnieć, że wskutek globalizacji tą przestrzenią – sceną przejawiania się wielokulturowości – staje się cały niemal świat.

Przed nadejściem globalizacji ludzki świat zbudowany był z mniej lub bardziej izolowanych kulturowych „wysp”, które w epoce globalizacji w jednych aspektach łączą się ze sobą, w innych upodobniają do siebie, a w jeszcze innych po prostu manifestują swe istnienie i kontaktują się ze sobą, stwarzając przy okazji pierwociny nowej globalnej tożsamości o skomplikowanym wielokulturowym charakterze. Czynnikiem rodzenia się tej tożsamości jest nie tylko wspólny obszar świadomego działania, ale też wspólne, choć nie zawsze uświadomione, globalne zależności i interesy. Tak więc w dzisiejszym świecie nie obserwujemy tylko jednoznacznych różnic i odrębności ani tylko „domowej wojny światowej”, ani tym bardziej jakiegś totalnej jednorodności. Morfologia społeczno-kulturowego świata jest na szczęście bardziej złożona, i choć kulturowe procesy w nim zachodzące i wpływające na jego „bezsztaltny kształt” są trudne do ogarnięcia, warto im się przyglądać.

Dziś tedy nie wystarcza już dostrzeżenie wielości kultur. Już nie możemy uznać, że każda ma swoje własne cele wpływające na wzory zachowania jej członków oraz że każda kształtuje odmienne zachowania, wytwory i instytucje. Dzisiaj bardziej prawdziwe jest to, że społeczeństwa i ich kultury nie są ani klarowne, ani stabilne, bowiem zmieniają swe cele i wzory zachowań, a także swe wytwory, co tym bardziej komplikuje kulturową charakterystykę świata.

Koncepcja wielokulturowości zakłada, że zróżnicowanie kulturowe ludzi w danej przestrzeni jest złożone, cza-

sem trwałe i z wyraźnie zarysowanymi konturami oraz liniami granicznymi, innym zaś razem bardziej zagmatwane, płynne i mniej uchwytnie. W odniesieniu do tych aspektów potrzebne jest nowe spojrzenie na wielokulturowość. Zdaje się, że oferuje je koncepcja transkulturowości. Dziś bowiem kultury nie mają struktury wyspowej, jako że w istocie straciły one swą jednorodność i odrębność, cechują się przemieszaniem, przenikaniem, melanżami, hybrydalnością. A koncepcja transkulturowości zakłada właśnie, że kultury stanowią nader złożone, powiązane i splecione z sobą sieci kulturowe. Pewnym odrębnościom towarzyszą w nich zapożyczenia i podobieństwa, które są konsekwencją procesów migracyjnych, złożonych światowych i lokalnych systemów komunikacyjnych, globalnych relacji gospodarczych i politycznych. Uznać należy, że transkulturowość jest formą wielokulturowości.

Szerokie zainteresowanie wielokulturowością oraz ideologiczną i polityczną reakcją na nią w postaci multikulturalizmu ma kilka przyczyn. Po pierwsze, jest ona odpowiedzią na poczucie uciśnienia lub choćby dyskomfortu grup mniejszościowych w wielu społeczeństwach cywilizacji zachodniej. Po drugie, jest reakcją na poczucie umasowienia społeczeństw – szczególnie tych, które żyją pod przemożnym wpływem masowych środków przekazu. Jak widać, to zainteresowanie wynika poniekąd ze sprzecznych wobec siebie tendencji: wychodzenia z opresji zróżnicowania oraz poszukiwania i nazywania własnej odrębności.

Już teraz należy więc zasygnalizować pojmowanie tego, co nazywane jest multikulturalizmem. Oczywiście jak zawsze, tak i tu, jest wiele konwencji znaczeniowych. Ja przyjmuję, że pojęcie wielokulturowości służy do opisu rzeczywistych przejawów współwystępowania różnych grup i ich kultur. Pojęcie multikulturalizmu natomiast

(wreszcie można dobrze wykorzystać odmienne brzmienie terminu rodzimego i obcojęzycznego) oznacza ideologię, politykę i wynikającą z nich praktykę zmierzającą do harmonijnej wielokulturowości. Tak więc polityka multikulturalizmu realizowana w niektórych społeczeństwach pluralistycznych kulturowo dąży do uznania w mniejszym lub większym stopniu równości poszczególnych grup oraz ich cech kulturowych. Mając przy tym mniej lub bardziej oficjalny charakter, przekłada się na odpowiednie działania prawne i edukacyjne z jednoczesnym dążeniem do zachowania lojalności poszczególnych grup wobec państwa. Tak rozumiana ideologia i polityka ma też przeciwników, którzy straszą takimi skutkami, jak osłabianie spójności państwa oraz zamykanie się różnych grup w ich zaściankowej odrębności. Niektórzy krytycy multikulturalizmu twierdzą też, że jest to raczej działanie propagandowe w imię politycznej poprawności, nie zaś – jak powinno być – skuteczne wyrównywanie szans grup mniejszościowych. Często też pojawia się uwaga, iż polityka multikulturalizmu nie eliminuje negatywnych skutków funkcjonowania w jednym społeczeństwie wielu odmiennych grup. Takich czy innych sporów i wątpliwości jest oczywiście więcej, choć ostatnie zastrzeżenie, gdyby potwierdzało się w pełni, byłoby miażdżące dla tej polityki.

Pora na kilka informacji o zawartości książki.

Niekiedy spotyka się opinię, iż pojęcie wielokulturowości stało się swoistym kluczem czy wytrychem i coraz mniej znaczy. To prawda, że ta kategoria bardzo się upowszechniła i miewa różne zastosowania. Ale to może być potwierdzeniem jej zasadności i, co za tym idzie, konieczności ciągłych analiz, refleksji i dotyczących jej studiów. Taki pogląd przyświecał mi podczas przygotowywania prezentowanej książki.

Aby pełniej zrozumieć tę kategorię, należy wcześniej rozważyć niektóre ontologiczne i metodologiczne aspekty różnorodności i złożoności życia społeczno-kulturowego, w tym problematykę różnicy i całości, oraz próbować scharakteryzować różnokulturowość ludzkiego świata. I tym ogólnym problemom będą poświęcone pierwsze rozdziały książki. Pojęć mających charakteryzować współczesną złożoność kulturową poszczególnych społeczeństw i całego świata jest więcej: metysyzacja, kreolizacja, synkretyzm i wiele innych. Każde z nich mniej lub bardziej trafnie odnosi się do różnych aspektów owej złożoności. Istnieją też różne wymiary różnokulturowości (oraz wielokulturowości i transkulturowości) w różnych przekrojach: rasowym, językowym, religijnym, pokoleniowym, subkulturowym (w tym problem wzajemnych relacji różnych subkultur młodzieżowych), zawodowym, ekonomicznym, płciowym, wynikającym z podziału miasto – wieś itp. Jak łatwo zauważyć, nie zawsze wystarcza przyjęcie jedynie syntetycznego wyróżnika etniczności (pojmowanej jako zespół wyrazów autoidentyfikacji, cech osobowości oraz zachowań, wynikających z dziedzictwa przeszłości i traktowanych przez grupę jako intencjonalne zabiegi zmierzające do określenia własnej tożsamości) jako kryterium różnic kulturowych.

Bogactwo ludzkiego życia w wymiarze odmienności społeczno-kulturowych jest niemal nieskończone. Wszak widzieć je trzeba nie tylko w prymacie rozlicznych grup, ale przede wszystkim ich członków – jednostek, które w milionach sytuacji doświadczały takich czy innych spotkań z innymi/obcymi. Nader rozpięte są więc w relacjach międzykulturowych skale między normalnością a bólem, współpracą a konfliktami, przyjaźnią a nienawiścią. Bardzo trudno w tej różnorodności wielokulturowości dopatrzeć się reguł, bardzo trudno o jednoznaczne uogólnienia i przekonujące generalizacje. Tak więc już

w tym miejscu wypada przyznać, że rozliczne przejawy wielokulturowości nie mają swych imion. Tytuł prezentowanej książki nieco nas zatem myli: to tylko próba określenia oblicza różnych przejawów tego zjawiska. Nie ma jednak wątpliwości, że takie próby trzeba podejmować. Trudno też stwierdzić, czy we współczesnych zróżnicowanych społeczeństwach różno- i wielokulturowych częściej przejawiają się przypadki antagonizmów i konfliktów niżeli harmonii i wzajemnej akomodacji. Tak czy inaczej, konfliktów jest na tyle dużo, że nie można wobec nich pozostać obojętnym. I nie stanowią one o „urodzie” społecznego świata. Tym sprawom będzie poświęcony kolejny rozdział książki.

Współcześnie wielokulturowość przejawia się w zasadzie w obrębie miast i wszystkie jej problemy przede wszystkim są widoczne w ich perspektywie. Nie zamyka się ona oczywiście tylko w miastach: jest widoczna na wszystkich pograniczach, jest też obecna w niewielkich miejscowościach turystycznych oraz w wieloetnicznych państwach. Wielokulturowość dużego miasta jest jednak najbardziej wyraźna z powodu powszechności i skali zjawiska. I tego będzie dotyczył kolejny rozdział.

Dalsze rozważania poświęcone będą problematyce swojskości *versus* inności/obcości z uwzględnieniem zbliżonych kategorii. Bogata wzajemna gra, jaka zachodzi pomiędzy tymi kategoriami społecznymi, nie zawsze prowadzi do sielanki, a więc tym bardziej winna być rozważona.

Wszelkie komunikowanie wymaga pewnej kompetencji kulturowej/językowej. Komunikowanie międzykulturowe wymaga nadto swoistej kompetencji tłumaczeniowej oraz specyficznej kompetencji do komunikowania międzykulturowego. Jest to bowiem rodzaj przekładu opartego na wzajemnych zapożyczeniach i wzajemnej interferencji kultur, które tworzą coś w rodzaju pomostu

między kulturami. Sam ten pomost staje się swoistą „wartością dodaną”, czyli nową kulturą. I tym zagadnieniom poświęcony jest dalszy rozdział.

Porównywanie i ocenianie jest powszechne w wielokulturowym świecie. Trudno powiedzieć, jakie są powody tej skłonności. Oceniane jest przede wszystkim to wszystko, co jest w jakikolwiek sposób inne od podmiotu oceniającego. Tak więc oceniani i porównywani są inni ludzie, inne zbiorowości i inne kultury. Te ważne zagadnienia są także podjęte w niniejszej pracy.

Wielokulturowe stosunki są niekiedy oparte na wzajemnej segregacji grup. Kolejny problem dotyczy więc tego, jak funkcjonują enklawy w złożonym życiu społeczno-kulturowym. Należy próbować odpowiedzieć na pytania, kto dostrzega enklawy i jak je oceniać; jakich aspektów życia społecznego dotyczyć mogą enklawy; czy są to strefy istniejące w społecznościach homogenicznych czy raczej w heterogenicznych, a może w jednych i drugich; jaka jest morfologia enklaw. Enklawy są z różnych powodów niedostępne dla wszystkich czy nie dla wszystkich przeznaczone. Enklawy kojarzą się więc z zamknięciem, które ma jednak, jak niemal wszystko w życiu społecznym, charakter względny. I choć rodzaje zamknięć są różne, zazwyczaj odnoszą się one właśnie do społeczeństw zróżnicowanych kulturowo.

W kolejnym rozdziale podejmuję próbę zintegrowania pojęć granicy, pogranicza, transgraniczności oraz transkulturowości. Wyodrębniam pięć typów granicy: granicę jako „linię okopów”, granicę jako „rzekę”, granicę jako „mur”, granicę jako „parkan” oraz granicę jako „ulicę”. Pogranicze jest tu rozumiane jako obszar relacji między stronami z obu kierunków wspólnej granicy. Choć historycznie pogranicza są wcześniejsze niż granice, dla celów retorycznych odnoszę je do wyodrębnionych typów granicy. Specjalnym wyrazem transgraniczności jest

wspomniana wcześniej transkulturowość, która przyczynia się do względnego zamazywania czy wręcz znoszenia wszelkich granic i podziałów w sferze kultury. W efekcie kultura staje się mniej lub bardziej hybrydalna oraz traci dawniejsze wyraziste rozróżnienie na obcą i swoją.

Jak wspominałem, trudno stwierdzić, czy we współczesnych nader zróżnicowanych społeczeństwach wielokulturowych częściej przejawiają się antagonizmy i konflikty niżeli harmonia i wzajemna akomodacja. Dlatego edukacja może być szansą na wzbogacenie projektu multikulturalizmu, może być sposobem wzbogacania między- i wielokulturowego doświadczenia człowieka. Różnokulturowość, wielokulturowość czy transkulturowość musimy przecież zaakceptować, ba, musimy je polubić, ponieważ są immanentnym składnikiem współczesnego życia społecznego. Ruchliwość społeczna, uznanie praw człowieka, w tym uznanie praw wszelkich mniejszości do bycia i wyrażania swej tożsamości, oraz procesy globalizacyjne zwiększają wielokulturowość (ale i transkulturowość) świata, a jednocześnie wymuszają wychowanie zmierzające do jej akceptacji i harmonijnego funkcjonowania. Stąd obecność w tej książce zagadnień dotyczących edukacji zmierzającej ku wielokulturowości.

Można zgodzić się z opiniami, że wielość i mnogość możliwości lepiej niż zuniformizowana jednolitość wyrażają pojęcie człowieczeństwa. Ważne jest nie tylko to, że wielość rzeczywiście przejawia się wszędzie, ale zwłaszcza to, że jest ona swoistym wyrazem pełnej wolności i harmonijnej tożsamości. Niemal każdy współczesny podręcznik socjologii czy psychologii społecznej zawiera krótsze lub dłuższe rozważania na ten temat, nie mówiąc już o licznych monografiach, pracach zbiorowych i jeszcze liczniejszych artykułach. Nie oznacza to, co zrozumiałe, zgodności w pojmowaniu tożsamości, szczególnie tożsamości rozumianej jako przejaw integracji wielu

składników kultury odłożonych w osobowości. Te kwestie podejmę w przedostatnim rozdziale.

Książkę będą kończyły rozważania dotyczące obecności ładu i chaosu w funkcjonowaniu społeczeństw, a przede wszystkim ich przejawiania się w kontekście różnic międzykulturowych.

Wypada tu wtrącić, że niektóre rozdziały tej książki są znacznie rozwiniętymi, poszerzonymi i pogłębionymi, mam nadzieję, wersjami wcześniej publikowanych artykułów, które skądinąd od początku były pisane z zamysłem, iż złożą się kiedyś w większą całość. Nie były one jednak realizacją jakiegoś zwartego jednolitego projektu. To może tłumaczyć nieznaczne powtórzenia w książce albo pewne luki, które starałem się oczywiście wypełniać, eliminować lub choćby minimalizować.

I na koniec trzeba wspomnieć o jeszcze jednej istotnej sprawie: otóż nie można mieć złudzeń, że te niezwykle ważne, ale też różnorodne i złożone problemy łatwo da się opisać i skomentować. Przeciwnie – każde ujęcie jest tylko próbą, i to tymczasową, bowiem we współczesnym świecie zjawiska kulturowe przeobrażają się z zawrotną szybkością.

## Rozdział I

# Urok różnicy i uroda całości

Jednym ze stałych tematów rozważań filozoficznych jest kwestia tego, co w świecie jest jednostką elementarną, a co – całością; co stanowi o różnicy, a co o zwartości.

Odnosi się wrażenie, że różni autorzy jakby się uparli występować bądź w imieniu elementu i różnicy, bądź odwrotnie – całości i zwartości. Nawet laikowi każde z tych skrajnych stanowisk wydaje się absurdalne. Pierwsze stanowisko konsekwentnie musi prowadzić do tzw. kurzu fraktalnego, w którym ciągle i ciągle każdy element nieskończenie dzieli się na coraz mniejsze, i jeszcze mniejsze elementy. Drugie musi w konsekwencji doprowadzić do stwierdzenia, że cały świat to totalny monolit, w którym nie można dostrzec żadnych elementów, różnic i odmienności.

Dlatego uznaję, że do czynienia mamy zarówno z jakimiś składowymi, jak i z pewnymi całościami, a gra pomiędzy nimi stanowi tajemnicę każdej postaci świata fizycznego, społecznego oraz świata ludzkiej myśli. A więc także zjawisk kulturowych. Choć dostrzegamy bardzo wiele różnych sposobów życia i społeczno-kulturowego funkcjonowania człowieka, nie możemy przecież zaprzeczyć, iż dokonują się one w jakichś odrębnych większych systemach, a także w jakiejś całościowej wspólnotie

gatunku ludzkiego. Ten rozdział ma być próbą ich dostrzeżenia i określenia.

## 1

Zwróćmy najpierw uwagę na **różnice i części**.

Choć żyjącego w latach 980–1037 Awicennę trudno uznać za inspiratora podkreślania różnicy, pisał on jednak w swej *Księdze wiedzy* (2010, s. 152–153): „Istnienie najpierw przysługuje pojedynczym ciałom, a później złożeniu”. Dodawał zaraz potem: „[...] z komponentów powstaje nowa rzecz”. Z powodu stosowania pojęcia *monady* Gottfried Wilhelm Leibniz jest często przywoływany jako ten, który postuluje koncentrację uwagi na części i różnicy. Według niego monada „jest to najpierwsze prawie nic, które wznosi się z nicości ku rzeczom, bo spośród nich jest najprostsze” (Leibniz 1969, s. 278). Jego poglądy nie są jednak jednoznaczne w tym zakresie, do czego przejdziemy za moment. William James w swych *Podstawach psychologii* pisał o wielości mikroświatów, z których każdy jest swoistą rzeczywistością dla funkcjonującego podmiotu. Ten ostatni wątek podjął Alfred Schütz (2008, s. 34 i nast.) wskazując na tzw. ograniczone dziedziny znaczenia, gdzie możliwe jest „nadanie cechy bycia realną każdej z nich”. Owe „ograniczone dziedziny znaczenia” u Schütza, charakteryzuje m.in. „specyficzna cecha bycia rzeczywistością” odbierana według odmiennych zasad poznawczych, a przejście od jednej dziedziny do drugiej łączy się ze swoistym „przeskokiem”.

Współczesnym inspiratorem do poszukiwania różnicy był między innymi Jacques Derrida, który różnicował także samo pojęcie różnicy (czy raczej „różni”). Dokonując semantycznej analizy francuskiego słowa *différance*, zwrócił uwagę, iż oznacza ono zarówno (1) odwlekanie,

zwłokę – czyli jakieś następstwo czasowe, jak i (2) bycie innym (por. Derrida 1978, s. 380 i nast.). Podkreślał przy tym jednoczesną współobecność tych dwóch aspektów różnicy: rozsunięcia w czasie i rozsunięcia w przestrzeni. Ten czasoprzestrzenny aspekt różnicy jest o tyle ważny, że wskazuje właśnie na odmiennność.

Piewcą różnicy jest też między innymi Gilles Deleuze (1997). Nie wnikając w jego wywody, przywołajmy kilka uwag, które mogą pomóc w zrozumieniu tego, czym jest różnica. Deleuze przede wszystkim stwierdza, że „nic nie jest równe, że wszystko kąpie się w różnicy, w odmienności i nierówności, nawet z samym sobą” (tamże, s. 339). Według niego, „największą różnicą jest zawsze przeciwieństwo” (tamże, s. 66). No dobrze, tylko nie każda różnica cechuje się przeciwieństwem – są wszak różnice wielkie, ale są też małe, skądinąd znacznie liczniejsze i powszechniejsze, wynikające ze swoistego „rojenia się różnic”. Na szczęście autor zauważa, że negatywność to spłaszczony obraz różnicy. Jak te małe, lecz powszechne różnice uchwycić? „Różnica jest tym, co lekkie, eteryczne, afirmatywne” – pisze Deleuze (tamże, s. 97). Tak rozumiana często bywa jedynie cieniem.

Wnikliwym tropicielem różnicy jest Wolfgang Iser (1998), autor o postmodernistycznym nastawieniu, zgodnie z którym „wielorakość i przejściowość” jest dla niego, jak się wydaje, podstawowym stanem rzeczy, a wielość – podstawowym pojęciem niezbędnym dla rozumienia świata. Inspirując się innymi filozofami postmodernistycznymi (w tym Jean-François Lyotardem, który sugerował dostrzeganie nieredukowalnej wielości form języka, myślenia i życia), sam się pod ich poglądami podpisuje, dodając jednakowoż, iż wielość należy ujmować jako zjawisko pozytywne. I choć uznaje, że „nie można mówić o wielości bez jedności” (tamże, s. 89), to jednak akcent – zgodnie z postmodernistyczną atmosferą – kładzie właśnie na

wielości. Welsch sądzi, że „myślenie pluralistyczne może naprawdę sprostać strukturze całości”, choć nie wypowiada się, w jaki sposób może to uczynić. Inna rzecz, że można się z autorem zgodzić, gdy zasadnie pisze, iż „całościowość nie ma stałej postaci, lecz kształtuje się w przemianach, powiązaniach i połączeniach” (tamże, s. 90). I słusznie, bo żaden obszar rzeczywistości nie ma jednego modelu, może ich przejawiać wiele.

Ten sposób ujmowania świata wydaje się pochodny (co przyznaje sam Welsch) od teorii względności Alberta Einsteina i Wernera Heisenberga. Tyle tylko, że postmodernistyczne ujęcie wielości i różnicy jest bardziej radykalne. Wolfgang Welsch pojednawczo przy tym twierdzi (tamże, s. 177), iż „stanowisko postmodernizmu nie polega z pewnością na odrzuceniu problemu całości, lecz na specyficznym jego rozwiązaniu, zgodnie z którym całości, totalności nie da się przedstawić ani pozytywnie ustanowić. Całość musi pozostać otwarta. [...] Ustanowiona całość będzie zawsze wymuszona przez zabsolutyzowanie cząstkowości. Nie można objąć całości – głosi podstawowa teza nauki [...]”. I choć przywołuje sugestię Jeana Baudrillarda, że „różnice coraz bardziej się znoszą” (dodajmy, iż dzieje się to poprzez różnicowanie w nieskończoność), co ma prowadzić w efekcie do stanu nieodróżnicowania, jakby bagatelizuje tę przestrożę. Sam sugeruje, co uznać należy za pożyteczną inspirację, by zająć się takimi kategoriami, jak przenikanie i przeskok form istnienia (tamże, s. 298). I w innym miejscu (tamże, s. 338) dodaje, że „podstawowe doświadczenie wielości i różnorodności motywuje do tego, aby nie zamykać całości”. Można się na to zgodzić: nie należy zamykać całości, choć należy ich szukać i określać. Do tych kompromisowych sugestii trzeba będzie wkrótce wrócić.

Także Ulf Hannerz (2006, s. 90 i nast.) przytacza kilka argumentów na rzecz, jak to ujmuje, „prawa do różnicy”,

tylę że już nie w ontologicznej ogólności, lecz w odniesieniu do życia społeczno-kulturowego: (1) prawo do własnej odrębnej kultury; (2) większe bezpieczeństwo „prze-trwania” wskutek możliwości znalezienia adekwatnych alternatywnych kulturowych środków przystosowania; (3) możliwość wyrażania „kulturowego oporu” przeciw zagrożeniom wynikającym z „systemu światowego”; (4) przyjemność wynikająca z różnorodności; (5) inspirowanie twórczych rozwiązań wskutek możliwości zetknięcia się różnych składników kulturowych; (6) różnorodność jako rezerwa ewentualnych „ulepszeń” własnej kultury wskutek procesów dyfuzyjnych zapożyczeń.

Jak łatwo zauważyć, te stanowiska podkreślające obecność różnic łączą się z argumentami, które mają różny charakter: jedne są empirycznymi stwierdzeniami, inne etycznymi życzeniami, a jeszcze inne ogólnymi założeniami, których nawet nie próbuje się dowodzić.

### **Obecność całości także nie budzi zastrzeżeń.**

Generalnie można stwierdzić, że pojęcie całości pełni dwie funkcje: syntetyzującą (jako obraz i forma całości – struktura) oraz analityczną (jako sposób widzenia świata i myślenia o nim). Trzeba zgodzić się z sugestiami, że samo teoretyzowanie jest swoistym „faworyzowaniem podobieństw” i bagatelizowaniem różnic. Już koncepcja kultury, a tym bardziej większych całości (uniwersaliów kulturowych, metakultur, cywilizacji, a nawet ogólnoludzkiej kultury globalnej w ujęciu atrybutywnym, a przynajmniej jakiejś próby jej całościowego systemu), akcentuje obecność podobieństw i relacji. Nadto niektóre możliwości komunikowania międzykulturowego świadczą o pewnych podobieństwach i mogą być pewnego rodzaju argumentem potwierdzającym istnienie czegoś, co bywa nazywane naturą ludzką. Tak więc już pod koniec

XIX w. William James (1996, s. 90) słusznie napisał, że „fakty świata w całej ich zmysłowej różnorodności mamy stale przed sobą, lecz zaspokojenie naszej potrzeby teoretyzowania wymaga, aby ujmować je w sposób, który sprowadza ich różnorodność do prostoty”.

Należy jednak zapytać, co łączy części w całości. Czy jest to sieć związków przyczynowo-skutkowych? Czy może jest to sieć związków funkcjonalnych? Czy może jest to jedynie subiektywna świadomość i wyrażające ją narracje, które mogą ujmować pozorne związki w quasi-objektywne współzależności?

Pewne rodzaje więzi społecznych, pewne typy relacji (na przykład plemiennych) nastawione są na podkreślanie i podtrzymywanie całości (por. Maffesoli 2008, s. 158, 177, 221). Taką formę uspołecznienia można za Michelelem Maffesolim nazwać „placem publicznym”. Ład wewnętrzny przekłada się tu na ład publiczny i odwrotnie – system kultury przenika do osobowości jej członków. Wynika to ze współzależności życia społecznego w takich całościowych formach, przekonania, że życie każdej jednostki jest zależne od innych jednostek we wspólnocie. Nie oznacza to oczywiście braku antagonizmów, niewspółmiernych zachowań, może też nieco różniących się sposobów pełnienia ról społecznych, przyczyn i przejawów zhierarchizowania, rozmiągających się oczekiwań oraz ocen itp. A więc znowu chce tu wracać problem różnicy i szczegółu, który chwilowo nie będzie jednak podjęty. Trzeba bowiem, choćby pobieżnie, zastanowić się nad współczesnymi formami życia społecznego. Czy poczucie względnej niezależności własnego losu od innych ludzi jest na tyle silne, że wytwarza też poczucie odrębności, różnicy? Czy subiektywne akcentowanie izolacji sprawia, że ludzie żyją jak „korniki”, nie widząc i nie słysząc się wzajemnie? Jest tak oczywiście, lecz tylko częściowo, i nie przejawia się to u wszystkich.

Owszem, ponowoczesność przyczyniła się do poczucia względnej dezintegracji w skali społeczeństw, nie musi się to jednak łączyć z całkowitą dezintegracją mniejszych grup: np. rodzin, kręgów towarzyskich. Przeciwnie – tu integracja i poczucie całości (choć niewielkich) może się przejawiać. Inna rzecz, że zamiast tej jedności może ujawniać się jedynie jej wyobrażenie u członków danej wspólnoty, a nawet tylko marzenie o niej. Prawdopodobnie tak funkcjonują współczesne nowoplemiona, których więź i poczucie tożsamości tworzą się nie tyle w wyniku wspólnego wychowania i ciągłego przebywania na tej samej przestrzeni, ile w wyniku wspólnych zainteresowań, komunikowania pośredniego (głównie za pomocą Internetu) i okazjonalnych, epizodycznych spotkań w realu.

W kontekście zróżnicowania kulturowego i swoistego „kruszenia się kultur” należy ponownie rozważyć całościowe formy: system, strukturę, konfigurację, kanon itp. Niektórzy autorzy całkowicie je odrzucają, inni tylko bagatelizują. Jedno jest pewne: nie należy ich absolutyzować; ale też nie należy absolutyzować różnicy. Choć zróżnicowanie, a często i rozproszenie, jest cechą charakterystyczną współczesnej kultury, nie oznacza to, iż należy koncentrować uwagę jedynie na różnicy. Przeciwnie – należy też szukać powiązań, współzależności i tych procesów, które przyczyniają się zarówno do różnicowania, jak i do podtrzymywania integracji, jakakolwiek by ona była. Nie jest bowiem tak, że wszystko jest pyłem, pianą czy kurzem, a nawet gdy tak jest, sam fakt, iż to widzimy i potrafimy określić, już jest jakimś spajającym działaniem.

Ciekawe byłoby poznanie uwarunkowań tego, że w jednym okresie „stawia się” na różnice, w innym zaś na całości (organizmy, systemy, struktury). Odmienny, choć zbliżony charakter ma pytanie, dlaczego jedni autorzy

wolą podkreślać obecność różnic i części, inni zaś opowiadają się za całościami.

Można próbować odpowiedzieć, szukając wytłumaczenia w okresowych modach intelektualnych: na przykład pozytywizm i ewolucjonizm w XIX w. oraz funkcjonalizm, myślenie systemowe i strukturalizm w XX w. inspirowały do widzenia badanego świata w kategoriach całości, fenomenologia czy postmodernizm zaś inspirowały do postrzegania i podkreślania różnicy. Ale nie tylko sama zmienność mód intelektualnych jest odpowiedzialna za akcentowanie jednej bądź drugiej opcji. Myślenie w kategoriach różnic, eksponowanie różnic sprawia skądinąd, że sami wystawiamy się na odrębność i odmienność, że tracimy, a przynajmniej pomniejszamy poczucie związków z innymi, i to też można uznać za swoisty trend naszych czasów. W przyjmowaniu jednej bądź drugiej opcji prawdopodobnie rolę odgrywa też szersze tło społeczno-kulturowe. Jak słusznie zauważa Aldona Jawłowska (1996, s. 9), „trudno dziś, mając za sobą doświadczenie duchowego zniewolenia i fizycznej zagłady, jakie zgotowały ludziom ustroje totalitarne, nie zgodzić się, iż doskonale uporządkowana Całość może być bardziej niebezpieczna niż stan społecznej dezintegracji, rozproszenia, w którym brak orientującego Centrum i wyraźnie określonych celów działania”.

Nie sposób nie dostrzec, inspirując się określeniami Richarda Rorty'ego, że są zarówno „koneserzy zróżnicowania”, którzy w taki czy inny sposób swoiście absolutyzują różnice, jak i „strażnicy uniwersalności”, którzy absolutyzują istnienie całości. Pewnie odgrywają tu rolę osobowościowe predyspozycje. Takie osobowościowe skłonności wyraża na przykład René Dubos (1986, s. 22), gdy pisze: „Znacznie bardziej niż abstrakcyjny uniwersalizm przeżywam to, że każda skała ma inny wygląd i fakturę, że każda okolica czy pora roku mają sobie tylko właściwe światło,

że uśmiech pojawiający się na czyjeś twarzy w tym, a nie innym momencie, jest zjawiskiem niepowtarzalnym w historii ludzkości. Wolę wydobywać to, co szczególne, niż to, co ogólne – nie podobieństwa, lecz różnice”. Od czego z kolei zależy ta czy inna postawa? Od wiary? Od doświadczenia? Od osobistych predylekcyj? Pewnie razem od tego wszystkiego. I tu może być odpowiedź w formie całości lub w formie szczegółu.

Jeszcze jedną przyczyną koncentracji uwagi na różnicy i szczególe są badania specjalistyczne, które mają tendencję do coraz dalszego rozdrabniania przedmiotu badań i naukowego ich poznawania. Wąska specjalizacja, przynosząc wyniki odnoszące się do różnych, a przy tym niewielkich obszarów tematycznych, ukazuje świat w sposób, który najlepiej oddaje może metafora *sita*. Widać przez nie wiele szczegółów, ale nie widać całości – „widać drzewa, ale nie widać lasu”. Inna rzecz, że nie ma dobrych recept, jak fragmenty łączyć w całość lub jak całość powinna syntetyzować szczegółowe poszukiwania. Trudno też ową całość określić, wyznaczyć jej kontury oraz charakter. Tym bardziej wymaga ona badań i refleksji umożliwiających uchwycenie relacji między jej składnikami i granic między daną całością a innymi całościami (np. społeczną a gospodarczą). Mogą przyczynić się do tego jedynie badania interdyscyplinarne, a te niełatwo prowadzić z powodu trudności związanych z przygotowaniem i zrealizowaniem odpowiednich rozwiązań instytucjonalnych, finansowych i organizacyjnych umożliwiających interdyscyplinarność. Paradoksalnie bowiem łatwiej ją realizować pojedynczemu badaczowi (który skądinąd sam jest wtedy swoistą instytucją naukową) niż zespołowi. Najważniejsza przyczyna nieznaczącego przejawiania się multi- czy interdyscyplinarności tkwi jednak w obiektywnych trudnościach integrowania różnych fragmentów wiedzy, różnych wyników badań odnoszących się do różnych aspektów

badanych tematów i rozwiązywanych problemów poznawczych. I rzecz nie tylko w tym, że niełatwo te rozproszone fragmenty integrować; nie bardzo też wiadomo, kto winien to czynić.

Czy łatwo więc przychodzi wybór jednej lub drugiej opcji? Nie wiemy nawet, czy jest to wybór, czy też raczej jedno bądź drugie stanowisko, jedno bądź drugie podejście przyrasta niejako do danego autora bądź autor wrasta w nie w taki czy inny sposób. Jest to problem psychologii życia intelektualnego, który tutaj ani nie musi być rozważany, ani nie może być podjęty z braku przekonujących przesłanek.

Różnice mogą fraktalnie mnożyć się aż do nierozpoznawalnego punktu. Można je ścigać, tropić aż do nicości. Można oglądać każde z miliarda ziarenek piasku, a nie dostrzec i nie opisać plaży. Ale i całość może być rodzajem więzienia, w którym upycha się różnice, w którym próbuje się je zniwelować albo na siłę połączyć w jakąś mniej lub bardziej przekonującą jedność. Takie czy inne ich widzenie zależy nie tylko od rzeczywistości, która z natury rzeczy ma różny charakter, ale i od stopnia obsesji tkwiącej w umyśle i spojrzeniu danego obserwatora – i autora. A potem zaczyna się nie tyle przekonywanie do własnej optyki, ile jej mniej czy bardziej perswazyjne wmawianie. Podobno starożytni Chińczycy twierdzili, iż rzeczy są do siebie podobne, jeśli uwypuklimy podobieństwa, różne zaś, jeśli uwypuklimy różnice.

Należy uznać, że problem różnicy (w szczególności rozważanej tutaj różnicy kulturowej) i problem całości to kwestie trudne, niejednoznaczne, a nawet dość tajemnicze. Przyjmowanie jednego lub drugiego ujęcia, szczególnie w skrajnej postaci, jest rozwiązaniem wygodnym intelektualnie, lecz chybionym i zbyt prostym.

Trzeba więc zwrócić uwagę nie tyle na stanowisko kompromisowe, ile na **ujęcie integralne**, dostrzegające zarówno obecność różnic i części, jak i obecność powiązań i całości. Zwykła zgoda na taką konkluzję nie wystarcza oczywiście do tego, by po prostu uznać, że obok dezintegracji i rozproszenia, czy niejako nad nimi, przejawiają się jakieś całości. Wymaga to jednak pewnego wywodu i dowodu.

Przypomnijmy kilka klasycznych refleksji, w których przewija się takie właśnie ogólne stanowisko. Platon w swym *Parmenidesie* pisze, iż „Tego Jednego, rozkawałkowanego przez istnienie, jest mnóstwo, nieskończonej mnogości”. Dodaje jednak (tamże), że „to istniejące Jedno jest i jednym i mnóstwem, jest to i całość, i cząstki, i coś ograniczonego, i coś nieograniczonej mnogości” (Platon 1961, s. 59). Po czym na różne mniej lub bardziej zawile sposoby rozważa wzajemne relacje całości i części, by raz po raz stwierdzić pojednawczo: „jeżeli ktoś wykaże we mnie jedność i wielość, to cóż dziwnego? [...] jeżeli ktoś zechce wykazywać wielość i jedność zarazem [...] to my powiemy, że on wykazuje wielość i jedność, ale nie wykazuje, żeby jedność była wielością, ani żeby wielość jednością, ani też nic dziwnego nie mówi, tylko mówi coś, na co się możemy wszyscy zgodzić” (Platon 1961, s. 24). Arystoteles w *Metafizyce* definiuje część i całość dwuaspektowo. Część jest tym, „na co pewna ilość może być w jakiś sposób podzielona; [...] Ponadto to, na co może się dzielić forma, abstrahując od ilości, nazywa się częścią tej formy”. Całość określa natomiast jako to coś, „czemu nie brakuje żadnej części, z których z natury swej powinno się składać, oraz to, co tak obejmuje części, że tworzą one jedność” (Arystoteles 1983, s. 141). W innym miejscu, w *Fizyce*, Arystoteles pisze, iż całością jest to, poza czym na zewnątrz nie pozostaje nic.

Także Leibniz (1969, s. 93) podkreślał, że „w każdej części wszechświata zawiera się świat niezliczonej ilości stworzeń”. Natychmiast dodawał jednak, iż „ciągłość nie daje się dzielić na punkty we wszelki możliwy sposób”. Georg Simmel także interesował się tymi aspektami istnienia. Przypomnieć można takie choćby stwierdzenie: „Charakter rzeczy zależy ostatecznie od tego, czy są one całościami czy częściami. Czy jakiś byt, samowystarczalny, zamknięty w sobie, określony jest tylko przez prawa własnej istoty, czy też stanowi ogniwo zespolonej całości” (Simmel 2006, s. 105). W innym miejscu (tamże, s. 248–249) dodawał: „Obraz rzeczy zewnętrznych jest dla nas dwuznaczny o tyle, że w naturze zewnętrznej wszystko może uchodzić za powiązane ze sobą i zarazem oddzielone. [...] W każdej chwili jesteśmy istotami, które rozdzielają to, co powiązane, albo łączą to, co rozdzielone, zarówno w sensie bezpośrednim, jak symbolicznym [...]”. Tyle odniesień metafizycznych – pora przejść do spraw bardziej odnoszących się do ludzi i kultury.

Zadajmy proste pytania: czy istnieje „dom”, czy też istnieją cegły, deski? czy istnieje cegła, czy też części wypalanej gliny? czy istnieje deska, czy raczej drzazgi?<sup>1</sup> Te pytania jawią się jako absurdalne, bo nie można na nie sensownie i jednoznacznie odpowiedzieć. Ale jednocześnie nie można ich unikać. Szczególnie w odniesieniu do ludzi. Tak więc: czy widzimy Francuzów, Włochów i Rosjan, czy ludzi? (nawiązując do często przywoływanego stwierdzenia Josepha de Maistre); jednostki czy grupy? Atrybutywny i dystrybutywny charakter ujmowania kultury ciągle się płaczą i łączą, pewnie więc trzeba uznać, że

---

<sup>1</sup> „Miasto, wieś z daleka to jest miasto i wieś; ale w miarę, jak się zbliżać, to są domy, drzewa, dachówki, liście, trawy, mrówki, odnoża mrówek, w nieskończoność; wszystko to zawiera się w nazwie wsi” – pisał Blaise Pascal (1968, s. 36).

należy widzieć świat w obu tych optykach, jeżeli nie jednocześnie, to choćby przemiennie, lecz w sposób na tyle zestrojony, iż oba będą uwzględniane. Słusznie więc, choć może z pewną przesadą, pisze Alain Finkielkraut (1992, s. 43), że „jeśli z zanegowania jednostki rodzi się bezgraniczna władza, to z rozbitcia rodzaju ludzkiego wynika totalna wojna”. I dalej zauważa, że czujność nauk humanistycznych ma zapobiegać temu nadmiernie ambicjonalnemu „nadymaniu uniwersalności” z jednej strony oraz „absolutyzowaniu różnicy” z drugiej. Jestem przekonany, iż to jest właściwa droga.

To, że życie społeczno-kulturowe może być ujmowane i konceptualizowane w tych dwu odmiennych strategiach i perspektywach, nie budzi wątpliwości. Trzeba jednak zastanowić się nad tym, jakie są potrzeby i okoliczności dostrzegania szczegółu, a jakie całości. I jeszcze jedno: czy te dwie perspektywy są wobec siebie przeciwstawne (a może nawet się wykluczają), czy też są wobec siebie komplementarne? I znowu prawdopodobnie mogą znaleźć się argumenty na rzecz jednego i drugiego ujęcia. Ja opowiadam się za poglądem, że są to strategie komplementarne. Czy stosowanie takiej lub innej strategii zależy jednak wyłącznie od sposobu patrzenia?

Jak słusznie się zauważa (przynajmniej od czasu dyfuzjonizmu), kultury, zarówno małe, jak i duże, proste i złożone, zawsze były patchworkami, hybrydami, zlepkami, których składniki były po części zintegrowane, a po części żyły niezależnym życiem. Każda kultura skrywa mniejsze czy większe wewnętrzne zróżnicowanie, a także mniejsze czy większe zewnętrzne powiązania. Można więc powiedzieć, że w cechach kultur, w ich funkcjonowaniu niejako obiektywnie zawarte są przesłanki do takiego bądź odmiennego ich widzenia. Janusowe oblicze

ma też samo funkcjonowanie człowieka: raz jako jednostki, raz jako członka grupy.

Trzeba tu przypomnieć klasyczny w historii myśli społecznej problem tzw. nominalizmu i realizmu w pojmowaniu grupy społecznej/społeczeństwa. Przypomnieć można, że w pierwszym ujęciu, nominalistycznym, zakłada się, iż społeczeństwo składa się z jednostek, natomiast grupa/społeczeństwo to jedynie umowna nazwa na oznaczenie ich zbioru. W drugim ujęciu, reistycznym, zakłada się, że rzeczywiście istnieją takie całości jak grupy/społeczeństwa, które są czymś więcej niż prostą sumą jednostek składowych. Autorzy przytaczający argumenty na rzecz jednego i drugiego stanowiska tworzą bardzo długą ich listę, a ciągle nie ma w tym względzie, i zapewne nie będzie, jednoznacznego rozstrzygnięcia. Może wynika to ze swoistej „zasady nieokreśloności” istoty człowieka, który bywa jednostką, by za chwilę przyjąć postać grupowego istnienia. Mechanizmy życia społeczno-kulturowego to zarówno procesy upodabniania się ludzi do innych ludzi (kiedyś żyjących obok, teraz znanych z pośrednich medialnych przekazów), jak i mechanizmy „stawania się sobą”, czyli względnego indywidualizowania. To, że jeden i drugi proces jest względny, nie wymaga dowodzenia, bowiem zarówno upodabnianie, jak i indywidualizacja zawsze są mieszankami, w których proporcje są tak różne i bogate, jak różne i bogate są przejawy życia społeczno-kulturowego.

Może jednak być i tak, że w pewnych sytuacjach kultury (a właściwie ich nosiciele, albo ich część kreująca politykę) bardziej manifestują jednorodność (fasyzm), a w innych sytuacjach kładą większy nacisk na ukazywanie swej różnorodności (postmodernizm). W pierwszym wypadku wewnętrzne rozczłonkowania kultury są maskowane, w drugim natomiast zamazywana jest jej całościowość. Także i zewnętrzne widzenie innych kultur za-

zwyczaj stereotypowo ukazuje ich takie czy inne cechy rzekomo jednorodne i wspólne. Funkcjonowanie wewnątrz przynosi obraz zróżnicowany, zawierający wiele niuansów i odcieni – niezależnie od poczucia tożsamości zbiorowej i wspólnoty z własną grupą – czyli swoiste „wspólnoty znaczeń”, jak to określił Anthony P. Cohen (2003). Oczywiście wspólnoty te tworzą różnorodne struktury, ale jeszcze inne struktury utworzone są obok tych wspólnot czy ponad nimi.

Socjologowie, a jeszcze bardziej antropologowie kultury, ukuli wiele holistycznych określeń dla takich większych struktur: „krąg kulturowy” (*culture circle* – oznaczający jakąś grupę społeczeństw, które są zbliżone pod względem religijnym czy językowym), „obszar kulturowy” (*culture area* – oznaczający przestrzenny zakres rozprzestrzeniania się danego wytworu kultury – np. ceramiki, typu ubrania itp. – wraz z oznaczeniem jego centrum), „związek kulturowy” (oznaczający przynależność jakiegoś wytworu kultury do danej kultury lub grupy kultur, w których ten wytwór jest w pełni zrozumiały). Takim holistycznym określeniem jest też, oprócz samego pojęcia kultury”, pojęcie „cywilizacji” (czyli – według Samuela Huntingtona – „największe my” w dziejach ludzkości). Nie można tu podjąć zasadniczej kwestii, to znaczy tego, w jakim stopniu w tych czy innych całościach przejawia się homogeniczność kultury, wewnętrzne poczucie konsensu i zewnętrzne poczucie odrębności, a dopiero jej wyjaśnienie dałoby odpowiedź dotyczącą mocy i spoistości tych całości. Jest to trudne o tyle, że w każdej takiej czy innej formie kulturowej przejawia się zarówno poczucie względnej całościowości i odrębności (np. w odniesieniu do cywilizacji europejskiej), jak i jej wewnętrzne zróżnicowanie (Skandynawia a Pireneje i Bałkany); to poczucie odrębności, ale i wewnętrznego zróżnicowania można odnosić do kolejnych form (np. Bałkanów, gdzie wyodrębnia się wiele

mniejszych form polityczno-kulturowych). Są też autorzy (np. Znaniński 1974, s. 45), którzy twierdzą, że pomiędzy tymi różnymi mniejszymi czy większymi systemami kultury nie ma jakiegś zasadniczej sprzeczności, bowiem wszystkie dopełniają się w nadrzędnym systemie kultury ogólnoludzkiej. Takie przekonanie musimy przyjmować nieco na wiarę.

Wielu autorów i obserwatorów ludzkiego świata w makroskali dostrzega dwa wzajemnie przeplatające się procesy: różnicowania i scalania. Na przykład Stefan Czarnowski (1956, s. 231–232) twierdził, że „fakty «całkowite», ukazujące wielostronne oblicze, rozkładają się w czasie na szereg faktów o charakterze szczególnym; z drugiej strony [...] fakty o cechach szczególnych zbliżonych, względnie cechach głównych różnych, a cechach drugorzędnych zbliżonych zlewają się w jedno. [...] Różnicowanie to i całkowanie są nieuchronne. Każdy fakt, najpierwotniejszy, jest złożony. Zawiera w sobie możliwości przejawiania się wewnętrznych sprzeczności oraz wspólności”. Zygmunt Bauman (1966, s. 113) pisał zaś: „dyferencjacja i uniformizacja stanowią dwa najważniejsze procesy powtarzające się w dziejach ludzkości. Zrozumieć ich mechanizm – to zrozumieć i objaśnić społeczno-kulturową ewolucję”. A jeszcze przecież towarzyszą temu dwa inne, nieco odmienne procesy: rozpraszenie (czyli rozpad takich większych całości, gdy przestaje je spajać władza imperialna) oraz wchłanianie (czyli swoiste zasysanie mniejszych części przez większe całości, np. drobnych lokalnych kultur przez większe cywilizacje). Podobnie myślał Ryszard Kapuściński (2007, s. 133), gdy stwierdzał: „[...] zmierzamy do pewnych generalistów, do uporządkowania obrazu świata i znalezienia mechanizmów, które nim poruszają. Takim mechanizmem, wokół którego rozwija się współczesność,

jest – w moim przekonaniu – walka dwóch wielkich sił w skali światowej: sił dezintegracji z siłami integracji. Są siły, instytucje, ideologie i techniki zmierzające do integrowania i ujednociania świata, zwiększania jego spójności i komunikacji. A równocześnie działają siły dezintegracji, zmierzające do rozsypania struktur, które w tym świecie istnieją. Obraz tej walki możemy sprowadzić do walki tych dwóch sił; możemy podzielić wszystko, co się dzieje, według tego kryterium [...]”.

Każdą formę życia społeczno-kulturowego należy próbować zrozumieć zarówno w jego częściach składowych, jak i w całości. I w jednej, i w drugiej strategii kryje się wiele problemów, wątpliwości i pułapek. Gdy próbujemy zrozumieć części składowe, pojawia się niebezpieczeństwo rozdrobnienia, a nawet atomizacji – czyli dążenia do znajdowania takich szczegółów, które już niczego nie mówią. Jest to pułapka „kurzu fraktalnego” (gdy różnicowanie mnoży się w nieskończoność) albo pułapka „korników” (gdy uznaje się, że życie jednostek przypomina życie wyizolowanych osobników funkcjonujących całkowicie niezależnie od siebie). Gdy zaś próbujemy dążyć do uchwycenia całości, pojawia niebezpieczeństwo rozmycia, oddalenia, ujęcia tak mgławicowego, że nie widać realnych zjawisk społeczno-kulturowych. Jest to pułapka „holistycznej mgły” (gdy widzenie całości uniemożliwia zobaczenie nawet jej konturów). Oczywiście mamy w zanadrzu gotowe określenia socjologiczne: jednostkę z jednej strony, z drugiej zaś społeczeństwo, jak też szereg innych części i szereg innych całości. Zawsze jednak możemy zadać pytania: a do czego przynależy jednostka „x”? a w czym się przejawia społeczeństwo „y”? gdzie są ich granice i gdzie są ich powiązania? Na czym polega odrębne istnienie części, a na czym wewnętrzna spójność całości? Jak to widzi ich uczestnik, a jak obserwator zewnętrzny? Jak te różne formy istnienia przejawiają się obiektywnie, a jak odbijają w świadomości?

Wielu autorów (i to niekoniecznie antropologów oraz socjologów, ale i filozofów społecznych) uznaje, że każde społeczeństwo potrzebuje, aby mogło trwać, jakiejś jedności, słabszego lub silniejszego ładu społecznego. Także jednostki potrzebują świadomości, że nie są, a przynajmniej nie zawsze muszą być, odrębnymi, z niczym i z nikim niepowiązanymi monadami. John Donne pisał: „Żaden człowiek nie jest samoistną wyspą” i miał wiele racji, nawet jeżeli niejedyn człowiek czuje niekiedy subiektywnie, że jest inaczej. Częściej zapewne odczuwa jednak, iż jest nie tylko odosobnioną jednostką, ale i członkiem wspólnoty – nawet pewnie wtedy, gdy jako eremita żyje w odosobnieniu lub marzy o odrobinie samotności.

Niezależnie od tego, czy to sobie uświadamiamy, coś zawsze spaja różnorodność, mniej lub bardziej integruje różnorodne i pozornie niezależne elementy. Może to być poczucie miejskiej, narodowej czy globalnej wspólnoty, może to być poczucie dobra wspólnego; mogą to być przede wszystkim obiektywnie istniejące relacje i powiązania między różnymi innymi elementami.

Należy też pamiętać, że hasła wynoszące różnicę i różnorodność jako zasadniczą cechę społeczno-kulturową często skracają jedynie skalę wszelkich wspólnych całości, które skądinąd przejawiają jakieś zbiorowe poczucie tożsamości, odnosząc ją do coraz mniejszych zbiorowości, do swoistych monad. Nie zmienia to faktu, że przecież pozostają one zawsze jakimiś całościami, które obiektywnie czy subiektywnie łączą się zresztą z jeszcze większymi całościami albo są wręcz ich składnikami.

Odrębnym problemem jest to, czy całości muszą przejawiać harmonię. Trzeba uznać, że nie, całość może bowiem być zarówno zintegrowana i uporządkowana, jak i zdeintegrowana i chaotyczna, nie przestając być całością. Co prawda Leibniz (1969, s. 25) pisał, iż „tylko całość jest miła,

tylko całość jest harmonijna, tylko niejako współukład całości jest harmonią”. Trzeba jednak dostrzec też konflikty, napięcia, dysharmonie jako aspekty całości, a niekiedy nawet jako spajające ją czynniki – oczywiście tylko do pewnego stopnia ich natężenia.

Dylemat: część czy całość, różnica czy podobieństwo, **w ujęciu systemowym** wydaje się jałowym sporem. Jest to bowiem dylemat pozorny i dostrzec to można na różnych płaszczyznach analizy.

System należy pojmować jako wyodrębniającą się z otoczenia (nadsystemu) względnie izolowaną całość złożoną z wzajemnie współzależnych, powiązanych, oddziałujących na siebie i w jakimś stopniu uporządkowanych elementów i ich właściwości, pełniących na rzecz tej całości określone funkcje – złożoną z elementów także podlegających dalszej wewnętrznej strukturalizacji. System jest konstrukcją myślową, jest sposobem widzenia świata, sposobem, który odnosi się jednak do rzeczywistości, i usiłuje odkryć w niej obiektywnie przejawiające się cechy systemowe.

Do podstawowych cech systemów zalicza się między innymi:

- całościowość, czyli fakt, że każdy system składa się z jakichś elementów (części, przedmiotów, ludzi, obiektów, komórek itp.), a elementy te tworzą całość, która nie jest sprowadzalna do nich samych ani też do ich sumy;
- integralność sprzężeń, czyli fakt, że elementy składowe oraz istniejące między nimi powiązania przejawiają się w sposób względnie zorganizowany i powiązany;
- funkcjonalność, czyli fakt, że części systemu wpływają na całość, ale też całość oddziałuje na części.

Tak rozumiany system stanowi narzędzie metodologiczne. U jego podłoża leżą jednak pewne przekonania

ontologiczne, które należy ujawnić. I tak, każdy obiekt stanowi sobie właściwą jedność, ale jednocześnie posiada istotne związki z otaczającym światem. Jego „zawartość” stanowią współzależności układu elementów, które w jakiś sposób oddziałują ze sobą i na siebie. Takie założenie ontologiczne nie musi prowadzić do przyjęcia poglądu, iż w świecie panuje ład, nie zaś chaos. Pomiedzy tymi dwoma kształtami bytu przejawia się wiele pośrednich odcieni i przejść (co będzie podjęte w ostatnim rozdziale książki).

Przyjęcie koncepcji systemowej znosi, jak się wydaje, dylemat stanowiska ontologicznego i epistemologicznego. Jak zauważa wielu autorów, system jest metodą spojrzenia na świat, metodą jego opisu, ale jednocześnie jest właściwością, którą światu przypisujemy – jest metodą zdobycia wiedzy o świecie i jego składnikach, a jednocześnie jest założeniem, że systemowe cechy tak czy inaczej istnieją w świecie. Nie przesądza się jednak tego, w jakim stopniu owe właściwości stanowią „istotę” świata.

Ujęcie systemowe znosi jeszcze inne dylematy. Łagodzi spór między holizmem, który preferuje dominację widzenia „całości” nad „częściami”, a atomizmem, który preferuje dominację dostrzegania „części” nad „całościami”. Uwzględnia jednocześnie to, że są one i całością, i jednością, jak i to, że są one wielością i różnorodnością elementów. Pozwala też, na co słusznie zwraca się uwagę, uniknąć dylematu nominalizm – realizm oraz monizm – pluralizm w pojmowaniu grupy społecznej i jednostki, przy czym uwzględnia zarazem fakt grupowego i jednostkowego egzystowania człowieka, jego aspekty społeczne i indywidualne. Myślenie systemowe dąży do ogarnięcia części i całości, lecz bez ich fetyszyzacji i demonizowania. Teoria systemów jest więc nauką o „całości” i „złożoności” obiektów. Myślenie systemowe usiłuje uczynić z pojęcia „całości” i „złożoności” kategorie mniej mgliste; usiłuje

nadać im formalny charakter, tak aby nadawały się do stosowania w różnych dyscyplinach wiedzy.

Spotyka się też uwagi krytyczne wobec teorii systemów. Oto niektóre z nich:

– Status metodologiczny podejścia systemowego jest niejasny. Niektórzy krytycy uważają, że jest to myślenie, które ma jedynie walory heurystyczne, inni sądzą nawet, że teoria systemów jest jedynie zespołem przekonań, wierzeń, ideologii.

– Teoria systemów jest jedynie schematem pojęciowym, który niczego nie wyjaśnia, gdyż schemat taki nie jest teorią. Nie może być wyjaśniania bez twierdzeń, a siatka pojęciowa stosowana w tej koncepcji może być daleka od rzeczywistości, i do tego bezużyteczna.

– Teoria systemów, jak każda dążąca do całościowego ujęcia, wprowadza nowy język. Często jednak język ten staje się jedynie żargonem.

– Pewnym zastrzeżeniem wobec ujęcia systemowego jest też procedura badawcza przyjmująca zamiast konsekwentnego ujęcia systemowego jedynie ten aspekt, który dotyczy wielości elementów. Tak więc nieraz zamiast badania w kategorii systemu, spotykamy się z badaniem w kategorii syndromu zespołu zjawisk, o których wiadomo, że współwystępują, lecz w odniesieniu do których nie ma podstaw, by sądzić, że są współzależne.

– I wreszcie trzeba pamiętać o tym, że myślenie systemowe zawiera pewne paradoksy. Należy na przykład niekiedy przedstawić dany obiekt równolegle, jako część i jako całość.

Niezależnie od tych zastrzeżeń, niezależnie od niezbyt „dobrej pogody”, jaka obecnie jest odczuwalna wobec tej teorii, myślenie systemowe jest ciągle najbardziej przekonującą koncepcją dotyczącą ujmowania rzeczywistości jednocześnie jako całości i jako części oraz dostrzegania wzajemnych między nimi powiązań.

Jakie możemy dostrzec czynniki integracji systemu społeczno-kulturowego? Zasadniczym przejawem integracji elementów jest istnienie wzajemnych sprzężeń między tworzącymi system elementami, a w tym:

- kontakty personalne i powiązanie czynności;
- przepływ (jednostronny lub dwustronny) wytworów kultury (samych dzieł, ale też wzorów, idei, pomysłów);
- przepływ znaczeń i wartości;
- przepływ informacji, wiedzy, mitów itd.;
- inspirowanie;
- zasilanie (ekonomiczne, techniczne itp.);
- sterowanie (powiązania decyzyjne);
- występowanie napięć i konfliktów (które mogą, jeżeli nie przekraczają pewnego stopnia natężenia, integrować system);
- obecność podobnych celów i zamierzeń.

Oczywiście nie wyczerpuje to wszystkich sprzężeń, które mogą przejawiać się w konkretnych systemach (np. we współczesnych społeczeństwach sieciowych).

Wielu autorów słusznie akcentuje to, że systemy społeczno-kulturowe muszą przejawiać jakiś stopień powiązań, spójności i całościowości, gdyż inaczej samo stosowanie nazwy „system” nie miałoby sensu.

Systemy nie są idealnie uporządkowane, lecz nie są też całkowicie chaotyczne, a cały problem tkwi w określeniu względności tego uporządkowania. Są bowiem duże różnice pomiędzy różnymi systemami: jedne są bardziej, inne mniej koherentne, w jednych kodeks wspólnych wzorów zachowań i wartości jest uznawany przez zdecydowaną większość, a może i przez wszystkich, w innych tylko przez część zbiorowości. Krótko mówiąc: system to sposób współistnienia tego, co różne.

Jeszcze w 1958 r. Philip Bagby (1975, s. 274) mógł wyrażać przekonanie, że „kultura jest o wiele bardziej jednolita lub regularna, niż się to zwykle wydaje laikowi”. Obecnie częste są wątpliwości dotyczące tego, na ile poszczególne grupy i ich kultury są zwarte, oddzielone od siebie jakimiś różnicami, na ile poszczególne jednostki – członkowie tych grup – są nosicielami identycznych czy choćby podobnych wzorów kulturowych, wartości i wierzeń. Współcześnie żadna z tych wątpliwości nie może być jednoznacznie rozstrzygnięta, bowiem coraz trudniej znaleźć typowego przedstawiciela jakiejś kultury, coraz trudniej określić wewnętrzny kanon jakiejś kultury, niemal każda grupa i kultura przejawiają mniejsze czy większe powiązania z innymi (choć zazwyczaj niesymetryczne), a transmisje kulturowe są już zjawiskiem niemal powszechnym. Dużo ludzi współuczestniczy też w wielu strukturach społeczno-kulturowych, a dzięki kulturze masowej oraz Internetowi obszar komunikowania międzykulturowego jest większy, niż na pozór można sądzić, nadto coraz więcej jest sytuacji zaskakujących i nieoczekiwanych, które są natychmiast jakoś oswajane i uznawane za normalne.

Podsumowując, można powiedzieć, że drastyczne przeciwstawianie różnicy i całości jest optyką chybioną: różnorodność może być anarchią, całość zaś może być tyranią. Wszak niemal każda różnica i odmienność w taki czy inny sposób zespala się, integruje, tak czy inaczej współoddziałuje, ale także niemal każda całość jest zróżnicowana. Wielość, różnorodność, pluralizm jest więc nie tylko rozdrobnieniem; podobnie żadna całość nie jest jedynie jednością i monolitem – jest mniej lub bardziej zintegrowanym zróżnicowaniem. Szukanie różnorodności nie musi obnażać rzekomego chaosu, niespójności

i nietrwałości, wszak społeczeństwa „jakoś się trzymają”, może nawet poprzez przystosowanie socjalizacyjne do takich sytuacji i uwarunkowań. Dostrzeganie zaś i badanie całości nie musi oznaczać akceptacji jakiegokolwiek totalności, a tym bardziej przymuszania do niej. Urok jednej łączy się z urodą drugiej. A obie ujawniają się w niepowtarzalnej i nieporównywalnej jednostce ludzkiej, która jest zwornikiem jednej i drugiej. W osobie ludzkiej znajduje się swoisty „punkt zero”, z którego widoczne są dwie odmienne, lecz dopełniające się skale: różnicy i całości.

## Rozdział II

# Od różnokulturowości do transkulturowości

Na początku warto zasygnalizować, że różnokulturowość jest tu rozumiana jako przejawianie się różnic między wytworami kulturowymi a zachowaniami (oraz oczywiście ich wzorami, choć te zazwyczaj nie są łatwo postrzegalne, bowiem nie zawsze są jawnie wyrażane i manifestowane). Różnokulturowość to przejawianie się tych różnic pomiędzy grupami, które nie tworzą wzajemnych relacji (sąsiedztwa, współpracy, konfliktu itp.) bądź tworzą relacje ubogie lub nader epizodyczne. Tak rozumiana różnokulturowość jest postrzegana z zewnątrz oraz niejako z góry i opisywana lub rekonstruowana przez antropologów, podróżników, historyków<sup>1</sup>.

### 1

Czy da się zatem w miarę wyraźnie **wyodrębnić grupy ludzi według kryteriów kulturowych**? Jest to bardzo trudne z uwagi na niejednorodność kryteriów tam, gdzie poszczególne plemiona, narody, grupy etniczne nie

---

<sup>1</sup> Rozdział ten jest znacznie rozszerzoną wersją mojego artykułu *Wymiary różnokulturowości*, w: „Europa Wschodu i Zachodu”, Poznań 1999 nr 3.

przejawiają w żaden sposób przejrzystej charakterystyki. Nakładają się na siebie, krzyżują i płaczą kryteria językowe, religijne, gospodarcze, polityczne, historyczne, a wreszcie kryteria wynikające z własnego poczucia przynależności etnicznej, które może nie mieć „obiektywnego” uzasadnienia. Na te wszystkie trudności nakłada się nieustanna zmienność społeczno-kulturowa ludzkiego świata, dyfuzja kultury, zapożyczenia, porzucenia jednych cech kulturowych, powstawanie czy modyfikacje innych itp. Jednym słowem: stworzenie przekonującego i zupełnego atlasu różnorodności kulturowej świata nie jest możliwe. „Banalne jest stwierdzenie, że świat jest różnorodny, a przecież od tego trzeba zacząć, ponieważ owa różnorodność jest konstytutywną cechą naszej rodziny człowieczej, cechą pomimo upływu tysięcy lat – niezmienną. Jednakże, mimo tej rzucającej się w oczy różnorodności, właściwe jej zrozumienie i akceptacja napotyka ją na opór rozumu ludzkiego” – przekonująco pisał Ryszard Kapuściński (2002, s. 75).

W przeszłości różnice cech kulturowych były na ogół wyznaczone granicami wynikającymi z czynników przyrodniczych oraz historycznych i zapewne – prócz bliskich odmienności sąsiedzkich – nie uświadamiano sobie skali i zakresu ich odmienności. Każdy żył w swoim świecie, który uważał za normalny i oczywisty, i choć przerażały go inne zwyczaje i języki, to rzadko ich doświadczał, bowiem zazwyczaj nie opuszczał swojej enklawy<sup>1</sup>.

I tu na moment musimy nawiązać do rozważań z poprzedniego rozdziału. Otóż świat ludzki jest tu rozumiany zarówno jako pewna uniwersalna całość wynikająca z ga-

---

<sup>1</sup> Wymowny przykład: jak zauważa Alfred R. Radcliffe-Brown (2006, s. 108), na jednej z wysp Andamanów krajowcy do roku 1875 nie wiedzieli nawet o istnieniu grup innych plemion żyjących na tej samej wyspie, a oddalonych od nich o kilkadziesiąt mil. Podobne spostrzeżenia mieli podróżnicy i badacze jeszcze w poł. XX w. na Nowej Gwinei (por. Saulnier 1967, s. 27).

tunkowej istoty ludzi, jak i wielość kultur i ich większych czy mniejszych składników, czyli rozumiany i atrybutywnie, i dystrybutywnie. Na to ostatnie widzenie wpływ wywarły niewątpliwie nauki społeczne.

Już bodaj pierwszy „antropolog” – Herodot – dostrzegał różnokulturowość świata „jako żywą, pulsującą tkanekę, w której nic nie jest dane i określone raz na zawsze, lecz nieustannie przekształca się, zmienia, tworzy nowe relacje i konteksty” (Kapuściński 2004, s. 107). Jak podkreśla Ryszard Kapuściński, Herodot nie potępiał inności, lecz starał się ją poznać, opisać i zrozumieć. Można więc uznać, że to on pierwszy „uświadomił sobie wielość świata jako jego istotę” (tamże, s. 203). Różnice biologiczne, językowe, polityczne i ekonomiczne były, i na szczęście ciągle jeszcze są, faktem, któremu nie można zaprzeczyć, choć skądinąd można się w nim pogubić.

W dorobku archeologii, historii porównawczej, etnologii – z nieśmiertelną *Złotą gałęzią* Jamesa Geорга Frazera na czele – znajdujemy opisy różnorodności kulturowej ludzkiego świata, które, choć trudne do całkowitego ogarnięcia, przyprawiają niemal o zawrót głowy. Tym bardziej gdy zważymy na fakt, że dotyczą nader pierwotnych faz istnienia kultury. Każdy aspekt ludzkiego życia – ubiory, siedziby, środki płatnicze, pochówki, wytwory sztuki, wierzenia, obrzędy, języki – był wielce zróżnicowany. „Kultura jest jak drzewo, jak baśniowe drzewo, którego każda gałąź ukształtowana jest inaczej, każdy kwiat ma swój własny kolor i zapach, każdy owoc specjalny smak” – wymownie pisał Kaj Birketh-Smith (1974, s. 8).

Żaden obraz czy nawet metafora przedstawiające różnokulturowość nigdy nie są pełne i wymowne, ani tym bardziej dokładne i ostateczne, tak z powodu niemożności ogarnięcia całego ludzkiego świata, jak i z powodu jego nieustannej dynamiki. W odniesieniu do różnokulturowości szczególnie dobrze potwierdza się powiedzenie, że

„widać drzewa, lecz nie widać lasu”. Widać wiele szczegółów, wiele odmiennych zachowań i wytworów kulturowych, a jednocześnie nie można stworzyć czegoś, co byłoby pełnym ich katalogiem, zestawieniem wszystkich odmiennych form.

Oto kilka wybranych **przejawów różnorodności** kulturowej.

Zacznijmy od zróżnicowania językowego, którego kryteria dotyczą różnych cech językowych: leksykalnych, semantycznych, morfologicznych, pragmatycznych i wielu innych. Paleta zróżnicowania językowego jest imponująca: języki indoeuropejskie (używane przez Indusów, Greków, Celtów, Germanów, Słowian i in.), języki semickie (używane przez Aramejczyków, Żydów, Arabów i in.), języki ugrofińskie (używane przez Lapończyków, Finów, Estończyków, Węgrów) i wiele innych. Nie będziemy tego wątku kontynuować z uwagi na istnienie wielu znakomitych kompendiów, a także portali internetowych (np. [www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com)). Wystarczy powiedzieć, że na świecie ciągle używanych jest kilka tysięcy języków (w samej Papui-Nowej Gwinei jest ok. 1300 lokalnych języków, w tym wiele zagrożonych zanikiem). Niektórzy piszą, że jest ich jeszcze ponad 6 tys., raczej trzeba jednak uznać te opinie, które głoszą, że nader trudno dokładnie stwierdzić, iloma językami posługuje się obecnie ludzkość. Wszak kryteria uznawania danego sposobu werbalnego porozumiewania się za odrębny język nie są jednoznaczne. W ramach tzw. rodzin języków i ich tzw. lig istnieją języki wyraźnie odrębne, ale funkcjonują także mniej różniące się dialekty, gwary czy socjolekty, a wszystkie one są na tyle niejednoznaczne, jeśli chodzi o wzajemne różnice *versus* podobieństwa, że naprawdę karkołomne byłoby zadanie dokładnego ich obliczenia. Tu ważna jest tylko prosta konkluzja: we współczesnym

świecie języków ciągle jest wiele, choć zapewne mniej niż w przeszłości (nie wiemy tylko w jak odległej przeszłości). Oczywiście różny jest zakres upowszechnienia poszczególnych języków. Najbardziej obecnie popularne to: chiński (ok. 1 mld ludzi), angielski (ok. 500 mln), hindi (ok. 500 mln), hiszpański (ok. 400 mln), rosyjski (ok. 300 mln), arabski (ok. 230 mln), bengali (ok. 200 mln), portugalski (ok. 190 mln), francuski (ok. 160 mln).

Panorama religii jest także nader rozległa. Samych form życia religijnego jest bardzo wiele: fetysyzm, totemizm, animizm, manaizm, monoteizm. Także wielkie religie monoteistyczne – chrześcijaństwo i islam – są bardzo zróżnicowane, a różnice odczuwane są jako bardzo głębokie (choćby pomiędzy katolicyzmem, prawosławiem i protestantyzmem w chrześcijaństwie<sup>1</sup> czy sunnitami a szyitami w islamie). Odmienności dotyczą doktryn, kultu oraz organizacji życia religijnego. Nawet w Polsce, kraju uchodzącym za stosunkowo jednorodny religijnie, można wyodrębnić wiele różnych związków wyznaniowych<sup>2</sup>.

Zwróćmy uwagę na garncarstwo. Istniało, w dużym stopniu nadal istnieje, przynajmniej sześć technik w garncarstwie ceramicznym. Po pierwsze, formowanie i gładzenie ręką ścian naczynia tworzonego z jednej bryły gliny. Po drugie, formowanie spiralnie ścian naczynia z długiego wałka gliny i wygładzanie ich od wewnątrz i z zewnątrz kawałkiem drewna lub kamienia. Po trzecie, wyrabianie ścian naczynia z szeregu pierścieni, których

---

<sup>1</sup> Nie mówiąc o pozostałych, ciągle funkcjonujących formach chrześcijaństwa pierwotnego (kościół koptyjski, maronicki, asyryjski itp.).

<sup>2</sup> Na przykład Andrzej Sadowski (1997, s. 20) na samym tylko obszarze północno-wschodniej Polski wyodrębnia – oprócz Kościoła rzymskokatolickiego – 21 związków wyznaniowych. Niektóre (np. Ewangeliczne Stowarzyszenie Modlitwy) liczą pojedynczych członków; inne (np. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny) liczy ich na tym obszarze kilkaset tysięcy. Trzeba też wtrącić, że w oficjalnych zestawieniach (na których opiera się autor) nie ma różnorodnych ugrupowań quasi-religijnych o charakterze sekt.

średnica jest odpowiednio zróżnicowana. Po czwarte, oblepianie gliną formy prowizorycznego koszyka i następnie jej wypalanie. Po piąte, stopniowe podnoszenie ku górze ścian naczynia, począwszy od jego dna. Po szóste, wykorzystywanie koła garncarskiego. To były podstawowe techniki garncarstwa. Teraz trzeba je przemnożyć przez dziesiątki wielkości i kolorów, setki kształtów i tyśiące ornamentów.

Bardzo obszerny jest zestaw gier i zabaw, które są lub były używane w różnych kulturach. Taniec, zawody, hazard, łamigłówki, pokazy, sport występują w tysięcznych odmianach i wariantach.

Wielką różnorodność dostrzegano w środkach płatniczych: od skorup muszli (z najbardziej rozpowszechnioną w Afryce „kauri”, w Melanezji „nassa” czy w Polinezji „diwarra”), poprzez kły różnych zwierząt, łupiny owoców, minerały, poszczególne narzędzia (np. topory), perły, paciorki ze szkła, pewne rodzaje ziemi, sól, pewne rośliny (np. herbata, orzechy), środki podniecające (alkohol, tytoń, opium), zminiaturyzowany oręż lub narzędzia, gwoździe, łuski od nabojów, złoty piasek, wreszcie monety z miedzi, srebra, złota czy innych metali.

Nader zróżnicowane były pochówki: od spalania na stosie po grzebanie w mogiłach, jaskiniach, dziuplach drzew, na swoistych rusztowaniach czy rzucanie zwłok do morza. Bywa to wzbogacone o różnorodne techniki balsamowania; różny jest też zestaw przedmiotów, którymi zmarłego obdarowuje się na ostatnią wędrówkę.

To samo dotyczy wszystkiego: ubrań, budowli i pomieszczeń, zwyczajów i obyczajów. A w tym również form grzecznościowych: powitań, sposobów goszczenia, podziękowań, pożegnań itp.

Jeśli idzie o ubrania, to zwróćmy uwagę choćby na nakrycia głowy, które są czynnikiem różnicującym społecznie i kulturowo prawdopodobnie dlatego, że są (i by-

ły) łatwo oraz niemal natychmiast w pierwszym kontakcie wzrokowym postrzegane w przestrzeniach publicznych. Turbany (i różne ich kolory oraz kształty), kapelusze, czapki, berety, chusty to tylko przykładowe formy. Łatwo po nakryciu głowy rozpoznać, kto jest kim. „Gdybym chodził z odkrytą głową, ludzie pomyśleliby, że nie wiem, kim jestem” – mówi jeden z bohaterów dokumentalnego filmu *Kapelusze jerozolimskie* w reżyserii Natiego Adlera. Oczywiście same różnorodne formy nakryć głowy są jedynie wyrazem różnokulturowości ludzkiego świata. Kiedy jednak stają się szybkim znakiem rozpoznawczym w sytuacji współwystępowania ludzi na tej samej przestrzeni, stają się też ewidentnym przejawem wielokulturowości, tak więc trzeba będzie jeszcze ten problem podjąć w następnym rozdziale.

Różnice rasowe, narodowe (czy plemienne), religijne czy, najszerszej mówiąc, etniczne, dotyczą każdego kontynentu: jednego mniej (np. Europy), innego bardziej (np. Afryki czy Azji).

Różnice rasowe, które jeszcze do niedawna uchodziły za najbardziej wymowne, niebudzące wątpliwości wyrazy odmienności, obecnie wywołują najwięcej kontrowersji, i to nie tylko z powodów etycznych czy wskutek poprawności politycznej. Mimo że antropologia fizyczna (czy raczej biologiczna) przez blisko sto lat wkładała wiele wysiłku w ustalenie różnic rasowych, ich przejawów, a przede wszystkim w określenie typów rasowych, okazało się, że rezultat jest połowiczny, nie wszystkich przekonuje, albo jest wręcz fiaskiem<sup>1</sup>. Żadna z ras nie występuje już bowiem w „czystej” postaci, a ich charakterystykę można uzyskać jedynie poprzez określenie w niej procentowego

---

<sup>1</sup> Gdy przegląda się podręczniki antropologii fizycznej, łatwo zauważyć, że badacze różnią się między sobą w próbach określenia poszczególnych typów i podtypów rasowych oraz w kryteriach, które miałyby temu służyć (por. np. Czekański 1967, s. 62–63).

składu różnych ingrediencji rasowych. Tym dobitniej to świadczą o zróżnicowaniu ludzkości, które jest bardziej subtelne, niż się na pozór wydaje.

Nawet bardzo naturalne cechy o podłożu biologicznym (a więc uniwersalnym, jak by się wydawało) są nader zróżnicowane. W różnych społecznościach są mniej lub bardziej odmienne sposoby postrzegania i doznania zmysłowe; są odmienne marzenia senne, odmienne uwarunkowania uczenia się, odmienne funkcjonowanie pamięci, odmienne mechanizmy motywacji, odmienne emocje w różnych sytuacjach (choć ich sposób manifestowania mimiką jest dość uniwersalny); odmiennie ujawnia się inteligencja, odmiennie przejawy chorób psychicznych (np. *susto* u Indian w południowej Ameryce, *amok* w Malezji, *koro* we wschodniej Azji czy *taijin kyoffusho* w Japonii) i odmienna jest seksualność (por. Price, Crapo 2003). Przywołanie konkretnych przejawów tych różnic, ich analiza porównawcza i próba rozważenia, jakie są ich uwarunkowania biologiczne, a jakie czysto kulturowe, nie jest teraz możliwa. Musi na razie wystarczyć zwrócenie uwagi na tę różnorodność.

Nawet tam, gdzie wydaje się, iż różnice kulturowe nie są znaczne – na przykład w Europie – okazuje się, że „pejzaż etniczny” (Lewandowski 2004, s. 59 i nast.), jest nader bogaty i wieloaspektowy. Na obszarze Europy mieszka około 80 narodów i grup etnicznych, z których blisko 50 liczy nie mniej niż 1 mln członków. Zdecydowana większość (około 90%) Europejczyków posługuje się językami indoeuropejskimi: germańskimi, romańskimi i słowiańskimi. Do obecnych w Europie grup językowych nieindoeuropejskich zalicza się głównie języki ugrofińskie, język turkmeński, arabski, baskijski. Poszczególne państwa różnią się pod względem stopnia zróżnicowania etnicznego, a do najmniej zróżnicowanych (poniżej 3% mniejszości) zalicza się Portugalię, Węgry, Polskę, Danię i Norwegię.

W pozostałych te różnicowania są znacznie większe; niektóre obszary, takie jak na przykład Półwysep Bałkański, cechują się ogromną różnorodnością, której początki sięgają starożytności. To już wtedy na dawnych ziemiach Pelazgów, Greków, Illirów, Traków nawarstwiali się Hunowie, Scytowie, Sarmaci, Germanie, Słowianie, Awarowie, Węgrzy, Bułgarzy, Turcy i Romowie. Dzisiaj tamto różnicowanie kontynuowane jest przez Chorwatów, Serbów, Bośniaków, Czarnogórców, Greków, Bułgarów, Albańczyków i wiele innych grup etnicznych różniących się historią, wyznaniem religijnym, językiem, ubiorami. Nader różnicowane są także inne obszary, na przykład kraje bałtyckie, gdzie podział na Litwinów, Łotyszy czy Estończyków i Rosjan winien być uzupełniony dalszymi, bardziej subtelnymi rozróżnieniami wynikającymi z dawnych różnicowań plemiennych.

Nawet regiony wyodrębniające się wskutek czynników fizjograficznych i procesów historycznych były i są wewnętrznie różnicowane kulturowo. Większość ich cech kulturowych tworzy bardzo urozmaicone mapy nieukładające się w żaden sposób w syntetyczny i zupełnie jednorodny obraz, aczkolwiek owa różnorodność jest do pewnego stopnia ograniczona, dzięki czemu mogła powstać jakaś regionalna tożsamość. Tożsamość niemal każdego regionu zazwyczaj jest jednak „rozmyta”, a w całym jego obszarze można dostrzec jedynie nieliczne i niewielkie wysepki cechujące się wyraźniejszą i bardziej jednolitą tożsamością kulturową, w żadnym razie nie jest ona zupełna.

I tak można by brać pod lupę każdy z regionów, ujawniając coraz więcej odmienności, z których jedne się zamazują (przynajmniej od czasów nowożytnych), a inne są kontynuowane. Wszelkie stany są jednak nader labilne, a nadto wieloaspektowe.

Różnice społeczno-kulturowe przejawiają też aspekty aksjologiczne (w tym poznawcze, moralne, estetyczne,

a więc dotyczące pojmowania prawdy, dobra, piękna i innych wartości), ideologiczne, gospodarcze, polityczne, dotyczące ładu społecznego i funkcjonowania życia społecznego – słowem wszystkich cech i przejawów kultury w szerokim rozumieniu.

Walter G. Stephan i Cookie W. Stephan (1999, s. 126) zebrali wiele różnych aspektów różnic kulturowych (opierając się na pracach Gudykunsta i Kima, Halla, Hofstede'a i innych autorów). Odnoszą się one głównie do wzajemnych relacji między jednostkami i grupami:

1) indywidualizm a kolektywizm (przede wszystkim w określaniu, popieraniu oraz realizowaniu takich czy innych celów);

2) stopień tolerancji dla odchyłeń od norm kulturowych własnej grupy;

3) akceptacja niepewności (czyli stopień, do jakiego dopuszcza się nieokreśloność i niejasność norm, wzorów i zasad);

4) męskość i kobiecość (czyli nacisk kładziony na stereotypowo określone cechy męskie lub kobiece);

5) orientacja na naturę ludzką (czyli postrzeganie człowieka jako z natury dobrego lub złego, jak też jako stanowiącego mieszaninę tych dwóch cech);

6) złożoność kulturowa (czyli stopień wielokulturowości w danym środowisku – obecność różnych składników kulturowych);

7) kontrola emocji (czyli to, do jakiego stopnia dopuszczalne jest wyrażanie własnych emocji i akceptacja ich u innych osób);

8) mały lub duży dystans przestrzenny między ludźmi we wzajemnych kontaktach;

9) stopień nierównowagi sił (czyli akceptacja *versus* nieakceptacja sytuacji, gdy jedna strona wyraźnie dominuje nad drugą);

10) słaby kontekst *versus* silny kontekst (czyli charakter odbioru i odczytywania komunikatów, inaczej mówiąc, eksplikatywność lub implikatywność komunikatów);

11) relacja człowieka wobec natury (jej ujarzmiania *versus* życia zgodnego z jej prawami i wymogami).

Jak zaznaczają autorzy, kultury zazwyczaj różnią się między sobą pod względem wszystkich tych aspektów jednocześnie. Można jednak przyjąć, że każdy z nich może przejawiać się – i różnicować kultury – w różnym stopniu. Mimo wzajemnych zapożyczeń, naleciałości i uniwersalnych podobieństw, są one (a raczej były) w dużym stopniu różne i tym samym trudno porównywalne. W każdej nieco inaczej się żyło, myślało i odczuwało. Chciałoby się odnaleźć w poszczególnych kulturach jakiegoś ich „ducha” – to coś nieuchwytnego, co jednocześnie scala różne właściwości poszczególnych kultur w jakąś wyróżniającą je postać. Niestety, mimo dostrzegania tych różnokulturowych odmienności określenie „ducha” różnych kultur może być jedynie metaforyczne.

Na marginesie możemy zapytać o **przyczyny naszej różnorodności kulturowej**. Odpowiedzi jest pewnie wiele. Jedna z nich może tłumaczyć pierwotną różnorodność kulturową koniecznością przetrwania przez przedstawicieli naszego gatunku w warunkach przyrodniczych znacznie bardziej zróżnicowanych niż u innych gatunków zasiedlających zazwyczaj wyraźnie określone i jednorodne pod względem przyrodniczym nisze ekologiczne. Różnorodność była okolicznością ułatwiająca przetrwanie, choćby poprzez adaptację do warunków, gdy te uległy zmianie, była takim swoistym rodzajem kulturowego mutowania cech, które potem pomagały w biologicznym trwaniu i rozwoju. Powstawały jakby swoiste zabezpieczenia przeciwko nieprzewidywalnym sytuacjom środowiskowym

zagrożającym temu trwaniu, swoiste środki człowieczej samoobrony. W kontekście rozważań dotyczących wielokulturowości może też być istotne tłumaczenie (skądinąd komplementarne wobec poprzednich), iż różnice kulturowe między ludźmi traktowane są przez nich jako swoiste znamiona określające swoich i odróżniające ich od obcych w walce o zasoby. Nie bez znaczenia jest też wyjaśnianie tych różnic dla już zróżnicowanej kultury wewnętrznymi immanentnymi procesami dalszego jej różnicowania i strukturyzowania, gdzie raz rozpoczęty proces toczy się dalej autonomicznie.

Dość powszechnie sądzi się (co znalazło najdobitniejszy wyraz w poglądach Franza Boasa i jego uczniów), że owa różnorodność i plastyczność winna uchodzić za specyficzną ludzką właściwość, za to, co ma nas odróżniać od innych gatunków. „Prosty fakt różnorodności kulturowej sam w sobie stanowi wystarczający dowód wyjątkowości człowieka” (por. Carrithers 1992, s. 18).

Trudny, praktycznie niemożliwy już do rozstrzygnięcia problem dotyczy tego, czy różnorodność jest pochodną wspólnego pnia, który ulegał dalszemu rozczłonkowaniu na kolejne mutacje, czy też jest ona wynikiem lokalnego rodzenia się odmienności. Jedno można uznać za fakt oczywisty, a mianowicie stopniowe narastanie złożoności i różnorodności w ewolucji ludzi, których grupy oddziaływały od siebie i różnicowały wskutek odmiennych oddziaływań środowiska, izolacji i konkurencji, lokalnej twórczości i międzykulturowych, a raczej międzygrupowych, dających różne „mieszanki”, zapożyczeń. Proces ten jest najbardziej uchwytny w odniesieniu do zróżnicowania językowego (np. ze wspólnego pnia języka starocerkiewnosłowiańskiego wytworzyło się wiele odrębnych języków i dialektów słowiańskich).

Pewne różnice kulturowe są bardziej widoczne i z tego powodu można je nazywać dystynktywnymi: język, wy-

gląd zewnętrzny, sposoby budowania i sztuki plastyczne, taniec, obrzędy, zwyczaje kuchenne. Inne są mniej lub bardziej ukryte i dyskretne (np. zasady estetyczne, poczucie humoru, system wartości, intencje przypisywane działaniom, motywacje, sposoby wychowywania dzieci, pojmowanie chorób, stosunek do pamięci społecznej, zasady współpracy itp. – por. Chutnik 2007, s. 31 i 88). Słowem: w przestrzeniach publicznych pewne cechy kulturowe są łatwiej zauważalne, inne trudniej, a jeszcze inne w ogóle niedostrzegalne. (Uprzedzając dalsze rozważania, można wtrącić, że pewne różnice kulturowe we wzajemnych relacjach międzykulturowych mogą ulec zatarciu albo zanikowi. Inne są jednak na tyle ważne dla poczucia zbiorowej tożsamości grupy, że nie chce ona czy nie może się z nimi rozstać, jeżeli pragnie zachować swą tożsamość i poczucie odrębności).

Paletę różnic kulturowych powiększają jeszcze zróżnicowania wewnątrz poszczególnych grup (a tym bardziej społeczeństw): inaczej ubierają się i mówią dzieci, inaczej młodzież, inaczej dorośli; inaczej ubierają się (a w pewnym stopniu też inaczej mówią) kobiety, a inaczej mężczyźni; są też różnice wynikające ze statusu, zawodu i wielu innych uwarunkowań. To już tworzy jednak jakieś wzajemne relacje, a więc jest to, zgodnie z przyjętą przeze mnie konwencją znaczeniową, problem dotyczący nie tyle różnokulturowości, ile wielokulturowości.

## 2

**Dzisiejsze warianty różnych wytworów kulturowych** raz jawią się w postaci jednorodnej i uniwersalnej (np. miary i wagi), innym razem przedstawiają sobą niezwykle zróżnicowaną paletę odmiennych wcieleń (np. ubrania czy języki). A wszystko to nie jest teraz poprzedzielane

„górami i lasami”, lecz stanowi nie tylko barwne panopticum przesuwające się nieustannie przed naszymi oczami, ale także nasze wewnętrzne „równanie z wieloma niewiadomymi”. Czy można je rozwiązać?

W refleksji nad kulturą odnotowujemy dwa odmienne, choć komplementarne, podejścia: chęć wydobycia uniwersalności ludzkiego świata, znalezienia w nim jakichś wspólnych nici przewodnich, fundamentów czy zasad, oraz pragnienie dostrzeżenia wielości i różnorodności kultur. Te dwa aspekty kultury wielu autorów określa mianem, z jednej strony, kultury w sensie atrybutywnym (gdy w liczbie pojedynczej jest ona właśnie widziana jako zasadniczy atrybut naszego gatunku), a z drugiej – kultury w sensie dystrybutywnym (gdy w rozlicznych wcieleniach charakteryzuje ona i wyraża liczne ludzkie zbiorowości, pojawiając się zawsze z określonym przymiotnikiem: np. kultury greckiej, angielskiej, łowickiej, młodzieżowej czy robotniczej).

Oba te podejścia w refleksji nad kulturą są widoczne przynajmniej od dwóch stuleci. I tak, mniej więcej od roku 1789 poszukuje się tzw. historii uniwersalnej, której najbardziej znanym i dobitnym wyrazem miał być oczywiście Heglowski „duch dziejów”. Sama zaś historia uniwersalna miała polegać na wydobyciu z sumy różnych okoliczności dotychczasowego biegu świata wszystkiego tego, co wywarło największy wpływ na dzisiejszą postać świata i sytuację żyjących dzisiaj ludzi. Jest to więc swoista idea „długiego marszu” poprzez etapy i meandry ludzkiej ewolucji, z pominięciem jednak tego wszystkiego, co było rzekomo nieważne, gdyż nie ingerowało w dzisiejszą postać świata. Taka wizja historii nie akceptuje, a przynajmniej nie dostrzega, zmienności świata, jego złożoności, wielowariantowości. W sumie, bardziej jest to historiozofia niżeli historia.

Poza tym mamy przecież do czynienia raczej z odrębnymi człowieczeństwami, ich kulturami i historiami, niż

z tzw. ludzkością i jej rzekomo uniwersalną historią. I historycy, i antropolodzy prowadzą te poszukiwania odrębnych historii od dłuższego czasu. Stąd konieczność dostrzeżenia różnorodności i istnienia tym samym tzw. historii multiwersalnej – nawet jeżeli uznamy, że pewne zmiany społeczne zmierzały i zmierzają ku uniwersalności. Pozostaje oczywiście problem, czy historia uniwersalna obraca inne lokalne historie w jedną, czy odwrotnie – one się tylko zlewają czy raczej splatają w jedną (o czym była już mowa w poprzednim rozdziale). Na marginesie stwierdźmy, że trudno zgodzić się z Odo Marquardem (1994, s. 74), który pisze, że „historia uniwersalna zyskuje ludzkie oblicze tylko jako – bezpośrednio lub pośrednio – upełnomocnienie historii multiwersalnej”. Jest raczej odwrotnie: historie lokalne upełnomocniają ową historię uniwersalną. Ostatecznie przecież tyleż jest historii, ilu ludzi, a przynajmniej ich grup i ich kultur.

Mimo że pojęcie kultury obejmuje także – obok uniwersalistycznego i atrybutywnego jego ujęcia – kulturową wielość i różnorodność, nie bardzo przecież wiemy, jak delimitować różnice kulturowe, jak sensownie zakreślać granice między kulturami czy ich nosicielami, jak opisywać wewnętrzne zróżnicowania w każdej społeczności, jak wyodrębnić odcienie oraz wszelkie stopnie pośrednie, powiązania oraz wpływy i zapożyczenia między poszczególnymi kulturami. Tym bardziej jest to trudne, że coraz więcej sfer ludzkiego życia zaliczamy do kultury: religię, etykę, a nawet rozum i racjonalność, które oczywiście także się ze sobą płaczą.

Dziś tedy nie wystarcza już dostrzeżenie wielości kultur. Już nie możemy uznać za Ruth Benedict, że „każda ma pewne cele, kierujące zachowaniem, a także instytucjami. [że] Kultury [...] różnią się między sobą nie tylko brakiem lub występowaniem jakiejś cechy, lecz także formy, w jakich występują te cechy, bywają różne w różnych

rejonach. Jeszcze bardziej różni je to, że jako całości zwrócone są w różnych kierunkach. Wędrują różnymi drogami do różnych celów i ani celów, ani środków jednego społeczeństwa nie można oceniać w terminach innego, ponieważ są absolutnie nieporównywalne” (Benedict 1966, s. 310). Ważniejsze, i dzisiaj bardziej prawdziwe, jest to, co dalej stwierdza autorka, pisząc, że społeczeństwa i ich kultury nie są stabilne: „jeśli w jednym momencie zdają się dążyć do pewnych celów, to w następnym zwracają się ku celom wyraźnie sprzecznym ze wszystkim, co miało miejsce uprzednio”. A to tym bardziej zwiększa różnorodność kulturową świata. „W świecie współczesnym nie ma już kultur istniejących osobno, odrębnie, za siedmioma górami, w izolacji. Każda kultura jest obecnie, choć w różnym stopniu, zapośredniczona, hybrydyczna, naznaczona eklektyzmem” – przekonująco pisał Ryszard Kapuściński (1995, s. 151). Tak, dzisiaj nie ma już praktycznie żadnej kultury, której cechy byłyby jednorodne, bez zapożyczeń i bez niespójności. Jak mówi Daryush Shayegan (2001), „Świat, widziany przez Marco Polo, gdy w XIII wieku podróżował po Azji, Persji, Indiach – był inny niż dzisiejszy. Tamte cywilizacje żyły w swoim własnym czasie, obracały się w kręgu własnej historii. [...] Światy były oddzielone od siebie. Dziś, podróżując, mamy do czynienia z tym samym światem, z pewnymi różnicami kulturowymi, ale kultury tradycyjne już nie istnieją. Nie ma żadnej cywilizacji autonomicznej [...]”.

Do charakterystyki tych procesów nie wystarczą już proste opisy i konstatacje dyfuzjonistów, choć oczywiście wiele z ich idei ciągle jest aktualnych. Nie wystarczą już też statyczne badania nad wielokulturowością, którą można pojmować jako współwystępowanie na tej samej prze-

strzeni dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach kulturowych. Przeciwnie – współcześnie zróżnicowanie kulturowe ludzi jest złożone, zagmatwane, niezbyt trwałe, bez wyraźnie zarysowanych konturów oraz linii granicznych, płynne i mało uchwytnie. Potrzebne jest tedy nowe spojrzenie. Zdaje się, że można je dostrzec w **koncepcji transkulturowości** Wolfganga Welscha.

Wolfgang Welsch zasadnie konstatuje, że tradycyjna koncepcja kultury (dodajmy – w jej aspekcie dystrybucyjnym) jest koncepcją różnicującą i wyodrębniającą, bo ujmuje kulturę w sposób homogeniczny. Jako taka nie opisuje ona adekwatnie współczesnego świata, gdyż nie radzi sobie z wewnętrznym zróżnicowaniem współczesnych kultur. Nie tylko jest nieadekwatna poznawczo, ale także ryzykowna normatywnie (dodaje autor), jako że prowadzi do separatyzmu, przyczynia się do powstawania gett kulturowych, konfliktów politycznych i wojen. Dlatego koncepcja wielokulturowości winna być tak uzupełniona, by nie akcentowała tradycyjnego separatystycznego rozumienia sąsiadujących z sobą kultur.

Często przypomina się, że kultury nie mają dziś struktury wyspowej, gdyż w istocie utraciły swą jednorodność i odrębność. Tak więc „charakteryzuje je przemieszanie i wzajemne przenikanie” (Welsch 1998, s. 203). To sugeruje, aby inaczej nazwać nową koncepcję kultury i Welsch proponuje, aby – jak wiadomo – określić ją mianem „transkulturowości”. Dodać można, że samo w sobie nazwanie tego spojrzenia „nową koncepcją kultury” jest propozycją na wyrost, bowiem uczula jedynie na to, by wyraźniej widzieć powiązania i przepływy międzykulturowe, a mniej akcentować odmienności i różnice (co Welsch w sensie teoretycznym postulował w innym miejscu w opozycji niejako wobec siebie). Tak więc należy raczej uznać tę koncepcję za wydobycie i rozwinięcie niektórych konsekwencji dyfuzjonizmu.

Koncepcja transkulturowości zakłada, że kultury przekształcają się w złożone, splecione, acz powiązane ze sobą sieci kulturowe za sprawą procesów migracyjnych, złożonych światowych i lokalnych systemów komunikacyjnych, relacji gospodarczych i politycznych. W konsekwencji prowadzi to przede wszystkim do hybrydyzacji kultury czy zaniku rozróżnienia na „obce” i „nasze własne”.

Transkulturowość rozprzestrzenia się zarówno w makroskali, jak i dotyczy samych jednostek. Pojedynczy ludzie są więc hybrydami utworzonymi z bardzo różnych elementów kulturowych mających swe źródła w trudnych nieraz do zidentyfikowania obszarach kulturowych. To oczywiście nasuwa pytanie o tożsamość; czy tworzy się ona w dowolnej strukturze dowolnych elementów? Wszak nie zawsze – ale to już problem do rozważenia przy innej okazji.

I choć Welsch zastrzega, że transkulturowość nie jest cechą wyłącznie naszych czasów (przywołując między innymi Michela Montaigne’a na dowód tego, że rysowała się już w początkach nowoczesności, oraz Friedricha Nietzsche’go na dowód tego, że była odczuwalna w jej bardzo gorączkowym momencie), właśnie teraz mamy przecież jej pełne przejawy<sup>1</sup>.

Ja traktuję koncepcję transkulturowości jako dopełnienie wielokulturowego widzenia świata – dopełnienie, które jest niezbędne dla zrozumienia współczesnych mechanizmów funkcjonowania kultury. Koncepcja ta inspiruje, sporo wyjaśnia, ale jednocześnie przyczynia się do pewnej bezradności poznawczej. Jak bowiem opisać ową bezkształtną, ciągle zmieniającą się magmę kulturową, najczęściej bez określonych źródeł i pozbawioną wyraźnej tożsamości?

---

<sup>1</sup> Nowe badania procesów społeczno-kulturowych w Europie w pierwszym tysiącleciu naszej ery dowodzą, że już wtedy miały miejsce pewne zjawiska charakterystyczne dla transkulturowości, choć nie są one tak przez historyków nazywane (por. Heather 2010).

Należy to zaakcentować jeszcze raz: pełna różnorodność i **złożoność kulturowa ludzkiego świata** współcześnie nie jest możliwa do uchwycenia ani tym bardziej do zinventaryzowania. Można ją odczuć w podróży, w kanałach telewizji satelitarnej, można ją też dostrzec, przy odrobinie autorefleksji, we własnym codziennym życiu. Nasze społeczne i jednostkowe syndromy cech kulturowych są coraz bardziej pogmatwane. Tym bardziej że nowe wytwory kultury, wzory zachowań i wartości są nieustannie zapożyczane bez wchodzenia w rzeczywiste, a nawet wyobrażone interakcje z innymi ludźmi. Szczególnie współcześnie czerpiemy z ogromnego zapasu kultury, może nie tyle w sposób zupełnie przypadkowy i dowolny (bo zapewne jawią się tutaj jakieś prawidłowości), ile bez wchodzenia w jakiegokolwiek relacje z twórcami, wynalazcami czy pierwszymi użytkownikami. Także interakcje odbiorców z pośrednikami (redaktorami, wydawcami, producentami) są zamazane, choć dzięki Internetowi częstsze niż w dobie telewizji. Nierzadko przejmujemy wszak różne wytwory kultury na podobieństwo sobotnich zakupów w gigantycznym supermarkecie (por. Mathews 2005), którego właściciele, nieznani nam, nieznanymi kanałami, z nieznanymi często źródłami, usiłują nam dostarczyć wszelki możliwy towar mogący choćby potencjalnie zaspokoić nasze apetyty. Także w leasing – a więc na pewien czas, na próbę, czy do momentu, aż się nim znudzimy.

Omówienie, a tym bardziej przedstawienie różnorodności kulturowej ludzkiego świata jawi się jako zajęcie nieco przerażające, w efekcie którego powstaje coś na kształt „Frankensteina, mechanicznego potwora, z prawym okiem z Fidżi, lewym z Europy, z jedną nogą z Ziemi Ognistej, drugą z Tahiti i palcami rąk i nóg pochodzącymi z jeszcze innych rejonów” – jak sarkastycznie

zauważyła kiedyś Ruth Benedict (1966, s. 117). Słowem, różnorodność kulturową ludzkiego świata można sobie uświadamiać, analizować, zastanawiać się nad jej uwarunkowaniami i zmianami, ale nie bardzo udaje się ją trafnie opisywać i harmonijnie charakteryzować.

Ale i tu rysują się pewne możliwości, zwłaszcza gdy ograniczamy się do propozycji. Zastosowanie komputerów zdaje się tę możliwość uwiarygodniać. Mam na myśli możliwość zbudowania wielkiej macierzy – by przywołać metaforę matematyczną – cech kulturowych ujmujących wszystkie możliwe ich przejawy we wszystkich możliwych do uchwycenia zbiorowościach ludzkich i sytuacjach. A więc wyznawane wartości znalezione na targowisku codzienności, przyjmowane gusta, obyczaje lub ubrania używane w zależności od okazji, języki używane w zależności od okoliczności, zainteresowania artystyczne zdeterminowane średnicą anteny satelitarnej itd., itd.

Powiedzmy, że opisanie tego wszystkiego jest teoretycznie uzasadnione i empirycznie wykonalne. Rodzi się jednak wątpliwość: czy jest to potrzebne? Czy poznamy przez to pełniej i lepiej zrozumiemy życie społeczno-kulturowe współczesnego człowieka? Wydaje się, że tak. Jeżeli bowiem odkryjemy nieznanne nam dotąd powiązania strukturalne, zależności funkcjonalne czy uwarunkowania genetyczne, to tym samym ujawnimy, że dzisiejsze życie społeczno-kulturowe nie jest zupełną, pozbawioną struktury i prawidłowości magmą. Jeżeli zaś macierze cech kulturowych i relacje między nimi okażą się całkowicie bezpostaciowe, to tym samym całkowicie udowodnione będzie często pojawiające się współcześnie przekonanie o ich pełnej hybrydyzacji i przypadkowości, a samo zjawisko transkulturowości może być uznane za synonim niczym niezdeterminowanego chaosu. Przyjąć jednak trzeba, że nawet w zjawiskach chaotycznych obecne są obszary ładu, i odwrotnie: w zjawiskach zdeterminowa-

nych widoczne są szczeliny nieuporządkowania (o czym będzie mowa pod koniec książki).

Są to jednak kwestie, których rozważenie w tym miejscu można pominąć. Bardziej istotna jest bowiem refleksja nad operacjonalizacją problemu badawczego, to znaczy nad tym, jak określić i empirycznie uchwycić jednostkowe i całościowe cechy współczesnych kultur oraz jednostkowe i całościowe cechy kulturowe współczesnych zbiorowości ludzkich. Do tego niezbędna jest jednak refleksja nad tym, co w kulturze jest jednostką elementarną, a co całością, jakie mogą między nimi zachodzić relacje i stopnie pośrednie. To z kolei wymaga pewnych ustaleń filozoficznych, po których jednakowoż też niewiele można sobie obiecywać. Czym innym jest wszak świadomość zróżnicowania kulturowego całego, a więc, niejako, dalekiego świata, czym innym zaś dostrzeżenie tego w konkretnych grupach, we własnym mikroświecie, wokół siebie, a nawet wewnątrz siebie. Wszystko to można odczuwać, znacznie trudniej natomiast byłoby to badać.

„Świat jest wielką różnorodnością. Jest wielkim i niesłychanie bogatym collage'em. To dlatego między innymi tak trudno o nim dyskutować. Dla każdej tezy można znaleźć antytezę” – słusznie zauważa Ryszard Kapuściński (2007, s. 194). I dopowiada w innym miejscu (s. 153): „...obumarła struktura hierarchii i na to miejsce narodziła się struktura collage'u, równorzędności, bo w ramach tych poszczególnych ołtarzy, poszczególnych bóstw, każdy jest równy”.

Czy taka „struktura równorzędności” jest rzeczywiście równorzędna? Na pewno nie we wszystkich aspektach. Często takie właśnie widzenie różnic kulturowych wynika jedynie z założonej poprawności politycznej. Tymczasem ciągle są obecne dystanse polityczne, ekonomiczne,

wynikające z różnic prestiżu czy choćby siły i częstotliwości bycia w mediach. Różnorodność bywa też nierównością.

Różnokulturowość świata mogła być dla niektórych przejawem dyskomfortu poznawczego i przyczyną problemów dotyczących rozumienia tego, jak funkcjonuje życie społeczno-kulturowe. Ten dyskomfort współcześnie jeszcze bardziej się zwiększył – szczególnie w tych miejscach, gdzie różnokulturowość stała się transkulturową wielokulturowością. Od początków nowoczesności, a przede wszystkim na naszych oczach, różnokulturowość całego świata przemienia się właśnie w taką jego postać – przynajmniej wszędzie tam, gdzie tworzą się jakieś regionalne czy globalne powiązania gospodarcze i komunikacyjne.

Kultury i cywilizacje ulegają teoretycznemu i empirycznemu skomplikowaniu – rozdrobnieniu, wymieszaniu elementów, zmianie wewnętrznych i zewnętrznych powiązań. Dawne kulturowe odmienności pomiędzy zbiorowościami ludzkimi przestały rysować się wyraziście, natomiast nowe współzależności nie uzyskały jeszcze nowej klarowności (i nie wiadomo, czy ją kiedykolwiek uzyskają).

Przyczyn tego procesu jest wiele i zostaną one omówione w rozdziale następnym. Tu należy tylko zasygnalizować pięć najważniejszych szerokich trendów:

- dyfuzję kulturową, w wyniku której pewne wytwory kultury, pewne zachowania czy ich wzory przenoszone są z jednych społeczności do innych;

- ruchliwość społeczną, przede wszystkim przestrzenną, ale i związaną z nią ruchliwość kulturową, w wyniku której powstają heterogeniczne społeczności, a tym bardziej społeczeństwa;

- procesy poznawcze, a głównie historię powszechną oraz antropologię kulturową, które poprzez opisy różnych społeczności i ich kultur „wciągają” je w orbitę wspólnej wiedzy;

- globalizację, która nie tyle homogenizuje świat, ile stwarza światową sieć współzależności, w wyniku której poszczególne społeczności i ich kultury wchodzą we wzajemne relacje, co przyczynia się przy okazji do tzw. glocalizacji – czyli renesansu różnorodnych wspólnot lokalnych;

- nową scenę doznań stworzoną przez media masowe oraz Internet, na której prezentowane są elementy różnych kultur, często dalekich i odmiennych.

Na początku tego rozdziału zdefiniowałem różnokulturowość jako przejawianie się różnic kulturowych pomiędzy grupami niewchodzącymi w wyraziste relacje. Teraz, przechodząc do omówienia wielokulturowości, chciałbym podkreślić, że jej istotą są właśnie takie relacje, jakieś formy „współwystępowania”: sąsiedztwa, współpracy, animozji itp. Traktuję wielokulturowość jako pojęcie niezbędne i najważniejsze dla zrozumienia złożoności współczesnego świata. Jest to też pojęcie w tym kontekście najszersze, bowiem zawierają się w nim różne oblicza tej złożoności (w tym transkulturowość).

## Rozdział III

# Odślanianie wielokulturowości

Kultury, a właściwie ich nosiciele i użytkownicy, pozostają w różnych wzajemnych relacjach: żyją obok siebie, przy sobie, przeciw sobie itd. Kultura jest więc „jedną pośród wielu”, a jednocześnie „częścią” szerszego wobec niej systemu społeczno-kulturowego, który też jest swoistą kulturą. Obydwa te założenia – zewnętrznego i wewnętrznego pluralizmu kultury – można uznać za owoc nowoczesności, do czego za moment wrócimy. Ten stan rzeczy można ogólnie nazywać wielokulturowością<sup>1</sup>.

### 1

**Przyjmuję, że wielokulturowość to** uświadomione współwystępowanie na tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspirowania do zajęcia tej samej przestrzeni) dwóch lub więcej grup społecznych o względnie odmien-

---

<sup>1</sup> Ten rozdział i dwa następne nawiązują do mojego artykułu *Oblicza wielokulturowości*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości* (Oficyna Naukowa, Warszawa 1997).

nych kulturowych (niekiedy też rasowych) cechach dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, wyznaniu religijnym, układzie wartości itd., które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami<sup>1</sup>. Postrzeganie tej względnej odmienności odbywa się przy tym w optyce jednostek, niewielkich grup lokalnych, rówieśniczych czy sąsiedzkich. Ten stan łączy się nie tylko z postrzeganiem odmienności, ale i z różnorodnymi wzajemnymi relacjami.

Wielokulturowość jest więc jednym z wcieleń pluralizmu, szerszej kategorii obejmującej wszelką wielość i różnorodność grup, warstw i kategorii społecznych oraz ich cech politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych funkcjonujących w społeczeństwie. Inaczej mówiąc, wielokulturowość to po prostu stan pluralizmu społeczno-kulturowego przejawiający się obiektywnie, niezależnie od tego, czy jest uświadamiany, oraz niezależnie od takich czy innych towarzyszących mu ideologii (np. ideologii i polityki multikulturalizmu). Ten pluralizm to po prostu wielość ingrediencji – elementów o charakterze kulturowym (ale też społecznym, ekonomicznym, a nieraz i politycznym). Cechą wielokulturowości jest jednak nie samo współwystępowanie tych różnorodnych elementów, ale przejawianie się między nimi zależności i powiązań, czy, mówiąc najszerzej – relacji, które mogą tworzyć nader misterne struktury. Korci, aby określić ich topologie czy morfologie, próby takie muszą jednak zawodzić wskutek różnorodności przejawiania się wielokulturowości w różnych ludzkich światach.

W definicji pojawiło się klasyczne, choć nieokreślone, socjologiczne pojęcie grupy. Dyskusyjne jest, czy

---

<sup>1</sup> Choć w tej definicji mówi się o wymiarze przestrzennym wielokulturowości, w istocie chodzi o wymiar czasoprzestrzenny, jako że sytuacje wielokulturowe są nader dynamiczne.

w wielokulturowych układach zawsze przejawiają się grupy rozumiane (tu według Fredrika Bartha – por. Fenton 2007, s. 127) jako zbiorowości samowystarczalne, a przy tym takie, które dzielą fundamentalne wartości kulturowe, takie, które tworzą własne pole komunikacji i interakcji, oraz takie, które same identyfikują się jako zbiorowości odrębne od innych i przez innych tak samo widziane. Tak jest zazwyczaj w odniesieniu do grup etnicznych, które są najbardziej spektakularnym składnikiem wielokulturowych układów. Przyjęta tu formuła wielokulturowości każe jednak dostrzegać także zbiorowości, które nie spełniają tych kryteriów w całej rozciągłości (np. geje, artyści, pokolenia, przedstawiciele subkultur).

**Początki współwystępowania różnych grup** i ich kultur w przeszłości trudno jest uchwycić, jednak można je dostrzec już w starożytności.

Jak twierdzą historycy (por. Kemp 2009, s. 336 i nast.), już w starożytnym Egipcie przejawiała się wielokulturowość – szczególnie na dworach faraonów. Mogło to być wynikiem wojen, dyplomacji, ruchów ludności. Dość powiedzieć, że zwłaszcza w okresie Nowego Państwa na dworach faraonów przebywało wielu cudzoziemców: głównie z obszaru Bliskiego Wschodu. Później pojawiły się wpływy hellenistyczne, a jeszcze później rzymskie. Przybyłom towarzyszyła oczywiście ich odmienna kultura: język, ubiory, biżuteria, wyznanie religijne. Szkoda, że nie znamy wzajemnych reakcji ówczesnych ludzi na te często nader różne cechy kulturowe.

Nie jest tu możliwe, aby skoncentrować uwagę na przejawach wielokulturowości w starożytnej Grecji. Można jednak przypuszczać, że w greckich polis w zbiorowości metojków, czyli cudzoziemców zajmujących się rzemios-

łem i handlem, musiały powstawać jakieś międzykulturowe relacje. Także między nimi a rdzennymi obywatelami greckich miast. Trzeba wszak pamiętać, iż choć metojkowie nie posiadali praw politycznych, to w wielu innych kwestiach podlegali niemal takim samym jak obywatele obowiązkom wobec miasta-państwa, które zamieszkiwali.

Jeszcze mniej jest możliwości zrekonstruowania wielokulturowości pośród starożytnych niewolników. Ich różnorodne pochodzenie etniczne, a może i rasowe (byli wszak pozyskiwani jako łup wojenny, w wyniku zakupu czy zwykłych łowów w odległych miejscach), musiało jednak w jakiś sposób przekładać się na złożone relacje międzykulturowe w miejscach ich przetrzymywania i wykorzystywania.

Specyficznym przejawem rzymskiej wielokulturowości były zapewne ówczesne armie, a szczególnie rzymskie legiony. Werbunek do tych jednostek wojskowych – dobrowolny czy przymusowy – obejmował przedstawicieli różnych grup etnicznych: z Tracji, Dalmacji, Hiszpanii, Galii, Germanii, Kapadocji i Syrii. Ich wzajemne kulturowe relacje (na przykład religijne czy językowe) oraz relacje między nimi a rzymskimi dowódcami, pewnie już na zawsze pozostaną tajemnicą. Starożytny Rzym – jako miasto – był typowym miastem wielokulturowym, co zostanie poruszone w następnym rozdziale.

Także w średniowieczu przejawiały się wędrówki ludów, podboje i wynikająca z tych procesów wielokulturowość. Dla przykładu na Sycylii rządzonej w XII w. przez Normanów, którzy krótko przedtem ją podbili, obok Normanów żyli Włosi, Arabowie, Żydzi oraz Grecy (ci ostatni mieszkali tu już od VI w. p.n.e.). Dodać należy, że dwór tolerancyjnego Rogera II w Palermo skupiał uczonych i artystów wywodzących się z wszystkich tych nacji (por. Gierowski 2003, s. 52–53).

Nowoczesność przyzwyczała nas do używania pojęcia kultury w liczbie mnogiej, podczas gdy wcześniej kulturą były tylko własne etnocentrycznie pojmowane wzory zachowań i wartości oraz własne wytwory kultury, a wokół rozciągało się – według tego sposobu myślenia – „morze barbarzyństwa”. Dążenie do dostrzegania innych ludów i ich kultur zawdzięczamy jednak nie tylko europejskiemu oświeceniu (np. *Listom perskim* Monteskiusza). Rysowało się ono, choć nader nieśmiało, już w starożytnej Grecji – choćby w swoistym ówczesnym „oświeceniu”, jakie nieśli sofści i stoicy – co mogło wynikać z pewnych obserwacji ówczesnej wielokulturowej rzeczywistości.

To właśnie jednak europejskie nowożytne oświecenie na dobre otworzyło oczy Europejczykom na różnorodność kultur, przyczyniając się przy okazji do stopniowego znoszenia kulturowego europocentryzmu. Stało się możliwe pojmowanie kultury w ujęciu opisowym, a nie tylko wartościującym. Słusznie więc zwraca się uwagę na fakt, iż pojęcie kultury ma swą historyczną osobliwość: miało służyć jako narzędzie opisu różnorodności życia społecznego całego wówczas znanego świata, a potrzebę tę ze szczególną siłą zaczęto odczuwać w XIX w., kiedy to wyartykułowano – w pismach Gustava Klemma i Edwarda B. Taylora – współczesne ujęcie kultury jako kategorii teoretycznej. Podkreślić jednak należy, że zaplecze intelektualne zostało przygotowane w oświeceniu – m.in. w tekstach Johanna Gottfrieda Herdera.

Ale nowożytność i nowoczesność (jakkolwiek by je ujmować i rozróżniać) przyczyniły się nie tylko do dostrzeżenia i zaakceptowania wielokulturowości. One ją w dużym stopniu zintensyfikowały (a w wielu obszarach wręcz stworzyły), aktywując ruchliwość społeczną na niespotykaną wcześniej skalę. Do tego niezbędny był jednak dodatkowy element: zgoda na zamieszkanie na tym samym (albo sąsiednim) obszarze, częściowa lub pełna akceptacja

„innego” i „obcego” – słowem częściowa lub pełna tolerancja. Inna rzecz, że wynikające z nich postawy nierzadko bywały wymuszane okolicznościami politycznymi (np. istnieniem nadrzędnej władzy imperialnej) czy gospodarczymi (np. kolonialnym handlem).

Przejdźmy do współczesnych **wybranych przykładów współwystępowania** różnych narodów, narodowości, grup i ich kultur na różnych kontynentach.

W Europie żyje ok. 80 narodów, narodowości i mniejszych grup etnicznych. Oprócz tych mniej lub bardziej zadomowionych nacji, przebywa tu ok. 20 mln muzułmanów, którzy przybyli w wyniku stosunkowo niedawnej migracji z krajów Maghrebu, z Bliskiego Wschodu, Turcji, Iraku, Iranu i Pakistanu (por. Pasamonik 2006, s. 226–227). Najwięcej muzułmanów przebywa we Francji (ok. 5–6 mln), około 3 mln w Niemczech, 2 mln w Wielkiej Brytanii. W innych krajach jest ich relatywnie mniej, jednak w większości krajów średnio 10% urodzeń przypada na tych imigrantów. Jak się zauważa, jest to wielokulturowość szczególnie niekompatybilna, a liczne incydenty w podmiejskich osiedlach we Francji i w Wielkiej Brytanii są tego potwierdzeniem.

Nadto wiele europejskich obszarów przejawia dalsze wewnętrzne zróżnicowanie kulturowe, na które nakładają się różnice polityczne, gospodarcze i historyczne. Ciekawy w tym względzie jest obszar Bałkanów, których „uroda” polega między innymi na tym, że z jednej strony są one nierozzerwalnie związane z Europą, z drugiej zaś traktowane przez nią w kategoriach inności. Region ten jest zamieszkanym przez Bułgarów, Serbów, Albańczyków, Chorwatów, Greków, Macedończyków, Bośniaków, Turków, a także Ormian, Żydów, Romów, Wołochów i innych. Każdy z obszarów zamieszkiwanych przez te narody i narodowości

jest wewnętrznie zróżnicowany<sup>1</sup> (por. Todorova 2008). Ten obszar, kiedyś dość jednorodny politycznie, współcześnie podzielony jest na wyraźne, często sobie wrogie, jednostki państwowe, a zarazem kulturowe (w tym głównie religijne), trudne do jednoznacznej kategoryzacji, których tożsamość i przynależność państwowa jest relatywnie płynna – tak płynna, że mianem „bałkanizacja” określa się wszelkie tego typu sytuacje, gdziekolwiek by się one przejawiały na światowej scenie (jak choćby w Afryce czy na Bliskim Wschodzie), a więc niezbyt udaną wielokulturowość. Inna rzecz, że Bałkany stanowią swoiste „laboratorium wielokulturowości”, gdzie można obserwować wszelkie jej przejawy – także te bardzo pozytywne.

Nawet mniejsze regiony europejskie bywały i są wielokulturowe. Wielokulturowa jest np. Francja, gdzie oprócz rodzimych składników (Bretończycy, Alzaccyzy i Lotaryńczycy, Korsykanie, Sabaudowie, Baskowie) są też liczne zbiorowości arabskie i mniej liczne, lecz dostrzegalne, zbiorowości ormiańskie, rosyjskie, żydowskie, polskie i inne (por. Żelazny 2000, s. 144 i 148). Przynajmniej dwukulturowa jest Belgia, której społeczeństwo składa się głównie z Flamandów i Walonów (ale też i pomniejszych nacji). Spadkobierca Związku Radzieckiego – Rosja – jest wielonarodowa i wieloetniczna, bowiem zamieszkuje ją

---

<sup>1</sup> W Macedonii, oprócz samych Macedończyków, żyje 23% Albańczyków, 4% Turków, 2,3% Romów, 2% Serbów, nadto są tam Bośniacy, Czarnogórcy, Chorwaci, Egipcjanie oraz lud, który kontynuuje etnos Wołochów, a także społeczność nazywana Torbeszami (por. Rüb 1999). Na Bałkanach zdarzają się wioski wyraźnie dwukulturowe: na przykład wieś Vrnica/Vernica od pokoleń zamieszkała po jednej stronie ulicy przez Serbów, po drugiej zaś przez Albańczyków, a takich wsi zamieszkałych przez przedstawicieli odmiennych nacji jest wiele. Po czystkach etnicznych zazwyczaj pozostały wypalone puste domy, pozostawione przez uciekinierów *versus* wypędzonych. Podobnie zróżnicowana jest Bośnia i Hercegowina, w której żyją bośniaccy muzułmanie, prawosławni Serbowie, katolicy Chorwaci i wiele innych społeczności mniej lub bardziej różniących się od siebie. Zróżnicowana jest Transylwania (region w środkowej Rumunii) zamieszkała przez Ukraińców, Węgrów, Rosjan i Białorusinów, Romów oraz Słowaków i Niemców.

około 120 etnosów, a w szkołach naucza się 90 języków. Wtrącić można, że tylko na terytorium położonego w południowo-zachodniej Syberii Kraju Ałtajskiego żyje około 70 narodowości i grup etnicznych; jedne z nich mają jakąś formę samorządu i własnego szkolnictwa, a inne nie.

Przykłady można mnożyć w nieskończoność. Współcześnie niemal każdy obszar na świecie cechuje się mniejszą czy większą wielokulturowością.

Azja. W Indiach mówi się około 800 językami (główne to hindi, bengalski, telugu, urdu, marati, tamilski). W Indonezji mieszka około 300 grup etnicznych, na Filipinach ok. 180, a – jak już wcześniej wspomniano – w Papui-Nowej Gwinei 1300 grup językowych; w Birmie (oprócz Birmańczyków stanowiących 68%), są też takie grupy etniczne, jak Szanowie (9%), Karenowie (7%), Arakanowie (4%), Chińczycy (3%), Hindusi (2%), Monowie (2%) i wiele innych. Ogromny kontynent afrykański jest nader zróżnicowany etnicznie (i w innych wymiarach różnic kulturowych). W Afryce używanych jest blisko 2 tys. języków, także zróżnicowanie religijne Afrykanów jest ogromne (por. Szupejko 2009, s. 17). I dotyczy to każdego regionu Afryki – także obszarów pozornie bardziej homogenicznych. Na przykład kraje Maghrebu zamieszkują rdzenni Berberowie (z licznymi plemiennymi różnicami: Kabylów, Mzabitów, Tuaregów itd.), Arabowie oraz Żydzi i Europejczycy. Do tego dochodzi zróżnicowanie wyznania islamskiego (por. Barska 2007).

Także małe Izrael jest silnie zróżnicowany: obok większości żydowskiej (na którą składają się Żydzi indifferentni religijnie, ortodoksyjni, ultraortodoksyjni) jest mniejszość arabska (zarówno wyznania muzułmańskiego, jak i chrześcijańskiego w różnorodnych odmianach), mniejszość druzyjska, bahaicka, samarytańska, ormiańska, prawosławna i inne.

Najbardziej wyraziste i dostrzegalne różnice kulturowe przejawiają się oczywiście między wielkimi cywilizacjami: zachodnią, muzułmańską, chińską czy indyjską. To zjawisko samo w sobie jest wyrazem różnokulturowości ludzkiego świata (o czym wcześniej była mowa). Trzeba jednak zauważyć nasilanie się wzajemnych relacji między przedstawicielami tych odmiennych cywilizacji w wyniku migracji, uchodźstwa czy funkcjonowania międzynarodowego rynku pracy i, szerzej, globalnej gospodarki. Na szczęście, przynajmniej obecnie, daleko tym relacjom do „zderzenia cywilizacji”, o którym pisał Samuel Huntington, a bliżej do akomodacji i koegzystencji (z wyjątkiem otwartych konfliktów zbrojnych między cywilizacją zachodnią a muzułmańską w Iraku i w Afganistanie).

Różnice między cywilizacjami i ich oddziaływanie na siebie są tak oczywistym przejawem wielokulturowości, że na tych uwagach można by poprzestać. Ważniejsze i ciekawsze są wszak różnice kulturowe wewnątrz poszczególnych cywilizacji, gdzie z natury rzeczy częstsze są wzajemne relacje między przedstawicielami różnych kultur. Co do cywilizacji zachodniej to wielu podróżników już od XIX w. zdumiewało się różnicami między Europejczykami a Amerykanami; te odmienności – mimo wspólnego tła cywilizacyjnego – do dzisiaj zadziwiają europejskich przybyszy do USA: od niuansów językowych, poprzez codzienne obyczaje, aż do systemu wartości.

Nader trudnym problemem, tak teoretycznym, jak i praktycznym, jest funkcjonowanie narodów wielokulturowych: Amerykanów, Australijczyków, Kanadyjczyków.

Szczególnie wyraźnie zróżnicowana jest współczesna kultura amerykańska, gdzie nie do końca skuteczna okazała zasada *melting pot*, która miała stapiać wcześniejsze odrębności w jedną wspólną postać narodu amerykańskiego (z dominacją białej anglosaskiej kultury protestanckiej). Mimo mitu wolności, który miał znosić ciężary

różnych partykularnych kultur, we współczesnej Ameryce zróżnicowania kulturowe są tak silne, że uprawniają do mówienia o „amerykańskiej wojnie kultur” (por. Petry Mroczkowska 1999). Różnice dotyczą poglądów na rolę i formę rodziny, rolę mężczyzny i kobiety, sposobów i kierunków nauczania w szkołach oraz wielu innych spraw i wartości. Stąd, jak zauważa Andrzej Szahaj (2004, s. 48), bardziej zasadne jest przywoływanie w odniesieniu do współczesnej kultury amerykańskiej zasady *salad bowl*, gdzie funkcjonują obok siebie, raczej się nie łącząc, różne odrębne kultury i wynikające z nich zachowania i wartości.

Inny przykład: Australia. Populacja australijska wywodzi się (por. Smolicz 1999b, s. 129; Smolicz 1999c, s. 155) – oprócz samej Australii – z Wielkiej Brytanii, Włoch, Nowej Zelandii, dawnej Jugosławii, Grecji, Serbii i Chorwacji, Niemiec, Holandii, Portugalii, Polski, Ukrainy, Chin, Wietnamu, Indii, Filipin, a nawet z Malty. Oprócz języka angielskiego w domach używa się języka włoskiego, chińskiego, greckiego, wietnamskiego i wszystkich pozostałych języków charakterystycznych dla miejsc pochodzenia mieszkańców współczesnej Australii. Dodać też należy, że 67% rdzennych mieszkańców Australii (kiedyś występowało wśród nich ok. 600 różnych grup kulturowych) żyje na obrzeżach miast, wchodząc w takie czy inne relacje z pozostałymi mieszkańcami (nierzadko są też niedostępne dla postronnych obozy-rezerwy stanowiące całkowicie odrębne enklawy).

Ludność Ameryki Łacińskiej (por. Paleczny 2001, s. 17 i nast.) składa się (w nader odmiennych proporcjach i relacjach w różnych krajach) z: (1) ludów i plemion autochtonicznych, tubylczych, bardzo różnorodnych etnicznie, tworzących różne plemiona, których liczebność łącznie nie przekracza 10%, choć w niektórych (Boliwia, Meksyk, Peru) ten procent jest większy; (2) ludności pochodzenia

europejskiego (głównie hiszpańskiego i portugalskiego, ale też niderlandzkiego i włoskiego), która napłynęła do Ameryki Łacińskiej wskutek procesów kolonizacji i zdominowała miejscowe społeczności tubylcze; (3) ludności afrykańskiej, która pod niewolniczym przymusem została sprowadzona na ten kontynent, a której liczebność nie przekracza obecnie 10%, choć oczywiście w różnych krajach odsetek ten różnie się przejawia; (4) ludności pochodzenia azjatyckiego (głównie Chińczyków i Hinduśców). W wyniku procesów daleko idącej asymilacji doszło na tym kontynencie do najpowszechniejszego bodaj wymieszania lub współwystępowania ras i kultur, a Metysi i Mulaci oraz ludzie o wszelkich innych cechach i przejawach wielokrotnego pochodzenia rasowego czy etnicznego występują tam najczęściej. Inna rzecz, że społecznie i ekonomicznie dominują zazwyczaj ludzie biali, bowiem tamtejsza asymilacja dotyczyła zwykle jedynie języka i religii, a nie przyczyniała się do zniesienia innych różnic – w tym ekonomicznych. Współcześnie obserwuje się tam swoisty renesans odrębności etnicznych – głównie tubylczych. Tak czy inaczej, na tym obszarze przejawiają się wszelkie możliwe typy wielokulturowości z wszelkimi możliwymi konfiguracjami (odrębnością, krzyżowaniem się i nakładaniem, przenikaniem i stapianiem) ingredencji kulturowych, a w tym oczywiście i przejawów tożsamości.

I jeszcze jedno: w skali dużego kraju (np. Indie) czy kontynentu (np. Afryka), należy mówić nie tyle o ich wielokulturowości, ile o tym, że stanowią one wielokulturowe konglomeraty. „Właściwa” wielokulturowość musi być rozpatrywana w mniejszej skali – takiej, w której dochodzi do osobistych stosunków między różnymi grupami lub ich przedstawicielami – o czym dalej.

Czy wielokulturowość może przejawiać się we wszystkich społeczeństwach, czy jedynie w tych, które nazywamy otwartymi? Trzeba oczywiście przyjąć, że we wszystkich, bowiem fakt, iż przestrzeń danego miasta, regionu czy kraju jest zaludniona przez grupy o różnych cechach kulturowych wynika z różnych historycznych, politycznych i społecznych okoliczności. Słowem, wielokulturowość funkcjonuje w różnych kontekstach: zarówno w społeczeństwach relatywnie demokratycznych i otwartych, jak i zamkniętych oraz despotycznych. W różnych miejscach na świecie różne dzieje i różne przypadki wywołały jej powstanie i jej funkcjonowanie. I nie ma łatwych recept na to, by zawsze i wszędzie było to funkcjonowanie harmonijne. Może ona oczywiście inaczej funkcjonować w społeczeństwach otwartych, a inaczej w tych, które mają cechy autorytarne. Wszak wielokulturowość wynika nie zawsze z chęci bycia razem czy obok siebie, ale też z konieczności. Nie sposób przy tym skrótowo, a jednocześnie wnikliwie rozważyć tego, czym jest konieczność w sensie społeczno-kulturowo-polityczno-gospodarczym i jak splata się w niej przymus z względnym poczuciem osobistego sprawstwa – o czym dalej.

Słowem: każde społeczeństwo zajmujące obszar, gdzie przecinały się różne szlaki komunikacyjne i wędrówki ludów, gdzie przeplatały się ze sobą drogi kupców, gdzie kierowały się przymusowe lub dobrowolne migracje i przymusowe deportacje, gdzie ścierały się ze sobą interesy polityczne imperiów, gdzie znajdowały się swoiste „różne wiatrów” dyfuzji kulturowej – jest, z natury rzeczy, społeczeństwem wielokulturowym. To wszystko bywało pogłębiane przez procesy historyczne: przedziały stanowe wyniesione z feudalizmu, różnice biorące się z oddziaływań kolonizatorów bądź zaborców, skutki wojen i przejść różnorodnych armii. Do tego dochodzi obecnie także cywilizacja globalna z jej łatwym przemieszczaniem się pieniędzy

i towarów, ale także wytworów kulturowych i ludzi. Razem sprawia to, że większość współczesnych społeczeństw w ten czy inny sposób doświadcza wielokulturowości, choć oczywiście różny jest jej stopień i różny charakter. Ba, współcześnie trudno nawet wyodrębnić jednoznaczne cechy czegoś, co można by uznać za wspólne jednorodne narodowe właściwości jakiejś kultury. Taka jest chociażby kultura polska, która choć uchodzi obecnie za jednorodną, „jest kulturą pogranicza, przedmurza i pomostu zarazem, kulturą samorodnych stopów i synkretyzmów, a także oryginalnych swoistości i unikatowych osobliwości” – jak słusznie zauważył Andrzej Tyszka (1995, s. 8)<sup>1</sup>.

Tak więc rację miał Nathan Glazer (1977, s. 13) twierdząc, że „dzisiaj wszyscy jesteśmy wielokulturowi” – jakkolwiek by rozumieć to często przywoływane zdanie. Wymieszanie cech i form społeczno-kulturowych jest powszechne, choć oczywiście nierównomierne.

## 2

Jak łatwo zauważyć, **wielokulturowość spowodowana jest głównie szeroko rozumianą ruchliwością społeczną** – szczególnie ruchliwością przestrzenną. Pod tym ogólnym socjologicznym określeniem kryje się wiele różnych przejawów: od koczownictwa, poprzez procesy kolonizacyjne, niewolnictwo, migracje zarobkowe, do uchodźstwa.

Pewnie najstarszym przejawem ruchliwości, oprócz prastarego nomadyzmu, były wędrówki ludów. Jak się słusznie zauważa (por. Polk 2000, s. 334), niewiele wiemy o najdawniejszych przejawach migracji. Te bardziej zna-

---

<sup>1</sup> Biorąc pod uwagę choćby Romów w Polsce (jest ich ok. 25–30 tys.), dostrzec można i wśród nich dalsze wewnętrzne zróżnicowanie: Polska Roma, Bergitka Roma, Kelderazy i Lowarów (por. Weigl, Maliszkievicz 1998, s. 41).

ne i bardziej wyraziste to zapoczątkowane sześć tysięcy lat temu powtarzające się wędrówki ludów zwanych później Indoeuropejczykami z obszarów środkowej Azji i z okolic Morza Czarnego w trzech kierunkach: ku zachodniej Europie, na Bliski Wschód i do Indii. Drugi kierunek prowadził z północnej Afryki ku delcie Nilu i na obszary tzw. Żyznego Półksiężycy oraz na Półwysep Arabski i dotyczył ludów, które później nazwano Semitami. Jednakże tak w starożytności, jak i w średniowieczu wędrówki ludów obejmowały też wiele innych szlaków, a ich morfologia jest nader zawiła, choć obecnie bywa coraz lepiej rozpoznawana przez historyków (por. np. Salamon, Strzelczyk 2004; Heather 2010).

Jednym z czynników wielokulturowości były procesy kolonizacyjne – począwszy od starożytnej kolonizacji helleńskiej, poprzez kolonizację nowożytną, aż do kolonizacji dziewiętnastowiecznej. Wskutek nich pojawiły się mniej lub bardziej trwale zróżnicowania społeczno-kulturowe na całym niemal świecie (por. Ferro 1997). Szczególnie wymowne były one w Ameryce Północnej (Anglicy, Irlandczycy, którzy potem stali się Jankesami), Południowej (Portugalczyki, Hiszpanie, którzy potem stali się Kreolami) i Afryce (Francuzi, Portugalczyki, a jeszcze bardziej Holendrzy i Anglicy, którzy potem stali się Burami i Afrykanerami).

Specyficzną przyczyną wielokulturowości w II poł. XX w. stały się procesy dekolonizacyjne. W ich efekcie do dawnych metropolii (Paryża, Londynu czy Amsterdamu) napływało wielu mieszkańców dawnych kolonii francuskich, angielskich czy holenderskich częściowo na prawach swoistego obywatelstwa. Dzięki tym procesom wiele miast Europy Zachodniej jest bardzo zróżnicowanych także etnicznie i rasowo.

Od kolonizatorów należy odróżniać kolonistów – czyli osadników. Różni ich stopień akceptacji ze strony kraju, do którego przybywają. Osadnicy często wykorzystują nisze w sieci osadniczej danego kraju i zasiedlają te obszary – zazwyczaj pod względem cywilizacyjnym mniej rozwinięte. To też jest jeden z powodów, dla którego niektórzy władcy wręcz zapraszali do kolonizowania pewnych obszarów na określonych warunkach – zazwyczaj z poszanowaniem praw społecznych oraz kulturowych (w tym przede wszystkim językowych i religijnych) przybyszy. Tak na przykład uczynił średniowieczny król węgierski Gejza II, który zaprosił Sasów do osiedlenia się na wschodnich terenach ówczesnych Węgier w sąsiedztwie z ziemiami cesarstwa bizantyjskiego. Sasi założyli tam siedem ufortyfikowanych miast (stąd późniejszy Siedmiogród) oraz wiele obronnych wsi. Przetrwali w tym żywiote wiele wieków w swoich enklawach, zachowując własną kulturę mimo zmieniającego się kontekstu politycznego i narodowego. Ostatni ich potomkowie emigrują obecnie do Niemiec (por. Kaplan 2010, s. 280 i nast.). Takich sytuacji było wiele na różnych obszarach świata i one także przyczyniały się do wielokulturowości, choć zazwyczaj opartej na mniejszej czy większej segregacji.

Kolejną przyczyną wielokulturowości to niewolnictwo – tak antyczne, jak i nowożytne. Dla przykładu, podczas siedmiu lat tzw. wojen galijskich w I w. p.n.e. Juliusz Cezar miał zdobyć około miliona niewolników. Szczególnie jednak niewolnictwo nowożytne, począwszy od wieku XVI – z Afryki do obu Ameryk – przyczyniło się do wielokulturowości na niespotykaną dotąd skalę. Trudno dokładnie obliczyć, ilu czarnoskórych niewolników przewieziono do Nowego Świata, ale przypuszcza się, że dziesiątki milionów. Dość powiedzieć, że już w drugiej połowie XVI w. wiele obszarów zachodniej Afryki było niemal zupełnie pozbawionych mieszkańców. Warto też wspo-

nić, że dopiero w 1851 r. pięćdziesięciu afrykańskich władców podpisało akt o zakazie niewolnictwa. W USA i w krajach europejskich (w tym w Wielkiej Brytanii), jak wiadomo, zostało ono oficjalnie zniesione w drugiej poł. XIX w. W 1926 r. niewolnictwo zostało oficjalnie zakazane przez Ligę Narodów, co zostało powtórzone w zakazie Organizacji Narodów Zjednoczonych w roku 1956. Nie oznacza to jednak, że nie ma obecnie nowych jego wcieleń (np. tzw. handel żywym towarem w celach prostytucji czy niewolnictwo socjalne w niektórych krajach afrykańskich i azjatyckich).

Migracje to dość typowy wyraz ruchliwości społecznej. Sam ten proces ma jednak wiele przyczyn, uwarunkowań i skutków. Ogólnie rzecz biorąc, migracje to: (1) przemieszczenie fizyczne ludzi, (2) połączone ze zmianą miejsca zamieszkania, często ze (3) zmianą terytorium, a także (4) przemieszczeniem z jednej społeczności do innej, a tym samym (5) zmianą społecznego i kulturowego otoczenia (por. Slany 1995, s. 22).

Specyficznym przejawem migracji są gasterbeiterzy – tak tymczasowi, jak i stali. Jak pokazuje powojenny przykład Niemiec, brak rąk do pracy tworzył dobre warunki, czy wręcz zaproszenie do przyjazdu wielu cudzoziemców – głównie z Turcji, ale też Portugalii i z krajów byłej Jugosławii (przede wszystkim z Chorwacji). Podobnie było w innych krajach, we Francji, gdzie przybywali robotnicy głównie z obszaru Marghrebu, ale też z Hiszpanii i Portugalii. Niektórzy z nich po latach zatrudnienia powrócili do krajów, z których pochodzili, większość jednak pozostała, choć w poczuciu większej czy mniejszej tymczasowości – w wielu wypadkach w ten sposób żyje już kolejne pokolenie. Ich sytuacja społeczna i kulturowa daleka jest od jednoznaczności. Choć niektórzy formalnie są już obywatelami kraju, do którego przybyli, to różne czynniki sprawiają, że nie integrują się z nim w pełni:

żyją, jeżeli nie na marginesie społeczeństwa dominującego, to w pewnych etnicznych i towarzyskich enklawach. Tak czy inaczej, nie posiadają zazwyczaj swego wyraźnie wyodrębnionego terytorium, a gdy je utworzą, przyczynia się to z kolei do ich swoistej gettoizacji.

Mimo tych problemów bogate kraje są przedmiotem aspiracji imigrantów z krajów biedniejszych. Podobno tylko straż graniczna Stanów Zjednoczonych zatrzymuje rocznie ponad milion nielegalnych imigrantów, z czego większość na granicy z Meksykiem (por. Walczak 1996). Podobnie, choć w mniejszej skali, jest w Europie, do której nielegalni imigranci ciągną z Afryki, Kaukazu oraz Dalekiego Wschodu<sup>1</sup>. Trudno się więc dziwić, że dla tych bogatych krajów jest to niełatwy problem: jak sprostać z jednej strony ideologii otwarcia (i hasłom typu „Einstein też był emigrantem”), a z drugiej podołać ciężarom utrzymywania imigrantów i kłopotom wynikającym z nieudanej, bo zazwyczaj nadmiernej i realizowanej w zbyt szybkim tempie wielokulturowości (co skądinąd ciągle przypominają i podkreślają partie prawicowe). Inna rzecz, że mimo wielu problemów prawnych, społecznych, kulturowych i politycznych, także wbrew stereotypom przypisywanym imigrantom („złodzieje”, „brudasy” itp.), w starzejących się społeczeństwach Zachodu to właśnie imigranci są siłą roboczą, bez której funkcjonowanie tych społeczeństw częstokroć byłoby zagrożone. Jak widać, z imigracją łączy się wiele trudnych problemów typu „bogata północ – biedne południe”, tym większych, że nielegalny przerzut imigrantów coraz bardziej się profesjonalizuje.

Nowoczesność (a szczególnie późna jej faza) przyczyniła się także do upowszechniania wygnań, deportacji i uchodź-

---

<sup>1</sup> Jeszcze w połowie lat dziewięćdziesiątych cudzoziemcy stanowili 33% obywateli Luksemburga, 22% Australii, 19,5% Szwajcarii, 18% Kanady, ok. 10% Szwecji, 9% Niemiec, 8% Stanów Zjednoczonych i 6% Francji („Rzeczpospolita” 1997, 12 listopada).

stwa jako przyczyn, ale i formy wielokulturowości. Uchodźstwo przejawiało się oczywiście od dawna (choćby Żydzi po zburzeniu ich świątyni w Jerozolimie musieli rozejść się po wielu obszarach Europy i Afryki, gdzie utworzyli swe diaspory). Wydaje się jednak, że w XX w. dotknięte nim grupy stawały się coraz liczniejsze, a ono samo przyjęło zatrwającą postać. Twierdzi się, że obecnie na świecie może być ok. 13–20 mln uchodźców rozumianych jako ofiary przymusowych (czy rzekomo dobrowolnych, lecz spowodowanych obawą przed prześladowaniami z powodu odmienności rasy, religii, narodowości, przynależności społecznej czy przekonań politycznych<sup>1</sup>) wysiedleń poza obszary (często poza własne kraje) swojej dotychczasowej egzystencji (por. Wysocka 2007, s. 15 i nast.).

Uchodźcy znajdują się zazwyczaj w sytuacji bez wyjścia. Z jednej strony nie mogą wrócić do kraju, skąd wyszli lub zostali wyrzuceni, z drugiej zaś, wskutek rozlicznych okoliczności (brak wykształcenia, nieznaną języka, nazbyt wielkie różnice kulturowe), nie mogą normalnie funkcjonować w kraju, w którym się znaleźli. Obozy uchodźców, gdziekolwiek by były, to jedne z najbardziej dramatycznych miejsc na ziemi, które zazwyczaj niewiele mają cech dawnych i nowszych diaspor etnicznych (wszak w tych drugich ład społeczny i funkcje społeczne przebiegają mniej więcej efektywnie). A sprawa nie jest błaha, bo na całym świecie – według UNHCR, Organizacji Pomocy Uchodźcom Narodów Zjednoczonych – dotyczy to milionów ludzi.

Problem uchodźców jest tym boleśniejszy, że zazwyczaj są oni niechcianymi przez społeczeństwa przybyszami, akceptowanymi z konieczności najczęściej wskutek

---

<sup>1</sup> Dla przykładu, uchodźcy przebywający w Polsce jako przyczynę opuszczenia swego kraju najczęściej podają toczącą się tam wojnę (62,5%), prześladowania na tle politycznym (39,5%), brak pracy i perspektyw życiowych (16,0%), prześladowania na tle religijnym (12,0%) i inne (por. Łodziński, Ząbek 2009, s. 177).

politycznych decyzji lokalnych władz lub wskutek oddziaływania przypadków, na które nikt nie miał wpływu. Miejscowe społeczeństwa traktują uchodźców ze strachem, poczuciem zagrożenia i obdarzają mniej lub bardziej wyraźną stygmatyzacją. Z kolei uchodźcy przejawiają rozczarowanie, roszczenia, a nawet urazy wobec społeczeństwa, w którym przyszło im żyć, czemu towarzyszy skrajna nieraz apatia. W najlepszym razie, między innymi po to, by zapobiec jawnej wrogości, obozy uchodźców są izolowane lub w taki czy inny sposób same się izolują.

W efekcie powstaje chaotyczna sytuacja wzajemnego splątania: społeczeństwo czy konkretna społeczność, w której pojawili się uchodźcy, nie wie, jak ma z nimi funkcjonować, uchodźcy zaś nie znajdują ani sposobów zintegrowania się z tym społeczeństwem, ani rezygnacji z uchodźstwa. Na traumę, która je spowodowała (lub towarzyszyła mu), nakłada się trauma przebywania na uchodźstwie. Ba, dałoby się pewnie stwierdzić, że pojawia się jeszcze jedna, swoista hipertrauma, wynikająca z odczuwania i uświadamiania sobie dwóch poprzednich. Prawdopodobnie stany anomii w grupach uchodźców czy poczucie pełnego osamotnienia jednostek są najłagodniejszymi skutkami owej traumy, bowiem często przeradza się ona w zupełną apatię i brak poczucia jakichkolwiek perspektyw. Rodzi to typową sytuację, w której nie ma dobrych rozwiązań. Dlatego wymowne jest takie oto określenie świata uchodźców: „Bazy eksterytorialności”, wysypiska dla nie-usuniętych i wciąż nie-odzyskanych odpadów globalnego pogranicza rozrzucone po całej ziemi” (Bauman 2003, s. 278).

Bolesne jest to, że nawet tzw. repatrianci nie zawsze są przybyszami mile widzianymi, nie zawsze też potrafią sobie w swej dawnej ojczyźnie dobrze ułożyć życie i relacje z nowymi sąsiadami; zawsze też przyczyniają się do swoistej wielokulturowości, bowiem po latach, a często

po kilku zmianach pokoleniowych, ich cechy kulturowe są już w dużym stopniu odmienne od miejscowych.

Inną przyczyną wielokulturowości, acz zbliżoną do poprzedniej, są wysiedlenia, przesiedlenia i tzw. czystki etniczne. Jest to, jak pisał Zygmunt Bauman, przejaw swojego społeczno-politycznego „ogrodnictwa”. Czystki były zazwyczaj inspirowane i organizowane przez państwa o charakterze imperialnym: Rzym, Imperium Osmańskie i Turcję, europejskie kraje kolonialne, Niemcy hitlerowskie, Rosję carską i Związek Radziecki. Zabiegi te miały likwidować pewne skutki wielokulturowości, jednak – paradoksalnie – przyczyniały się do nowych jej przejawów. Trudno powiedzieć, jakie były – oprócz wypędzenia Żydów przez Rzymian – inne ich przejawy w starożytności. W czasach nowożytnych czystki etniczne rozpoczęły się od wypędzenia muzułmanów i Żydów (którzy nie chcieli przyjąć chrześcijaństwa) z obszaru Aragonii i Kastylii pod koniec XV stulecia. W tym zakresie „postęp” okazał się złowieszczy: to w XX w. doszło do najstraszliwszych wysiedleń i wypędzeń na niespotykaną dotąd skalę. I choć słyszy się niekiedy głosy, że „czystki etniczne są lepsze od ludobójstwa” (por. Shawcross 1999), to jest to stan z wielu powodów tragiczny.

Oprócz klasycznych niejako powodów wielokulturowości współcześnie przyczyniają się do niej kolejne procesy, takie jak: (1) wzrost ruchów separatystycznych i autonomicznych; (2) polityzacja odrębności kulturowej, która doprowadza przynajmniej do wyraźniejszego wyodrębnienia i podkreślenia istnienia odrębnych grup i kultur; (3) wzrastająca społeczna, kulturowa i polityczna rola wszelkich mniejszości (por. Babiński 1997, s. 10–11 i 20). Do tego dodajmy (4) gospodarkę globalną z jej przepływami towarów, kultur i ludzi oraz (5) oddziaływanie mediów, które transmitują wytwory kultury z jednego obszaru na inny. Te procesy spotykają się oczywiście z im

przeciwnymi, jak choćby obserwowane współcześnie rozpadanie się niektórych państw wielonarodowych (Jugosławia czy były Związek Radziecki). Nie rozstrzygamy tu jednak wyniku swoistych „zawodów” pomiędzy homogenizacją a różnicowaniem, lecz poświęcamy uwagę temu drugiemu.

## Rozdział IV

# Oblicza wielokulturowości

Musimy zdawać sobie sprawę z różnorodności form wielokulturowości, z tego, że jej przejawy i charakter są nader różnorodne. Na ogół są to wielorakie, złożone relacje grupowe (np. sąsiedzkie, zawodowe, szkolne), ale też administracyjne i prawne, polityczne (np. grupa etniczna czy mniejszość w kategoriach europejskiego prawa wyborczego), ekonomiczne (poszczególne grupy składowe nie mają jednakowej pozycji ekonomicznej). Nadto są to relacje wewnątrzrodzinne oraz zachodzące wewnątrz jednostek. Specjalny charakter mają zróżnicowania wewnętrzne systemu kultury. Jest też wiele innych form przejawiania się wielokulturowości oraz kryteriów różnic społeczno-kulturowych. O niektórych z nich należy wspomnieć, poczynając od kwestii formalnych.

### 1

Jednym z najczęściej dostrzeganych **przejawów i kryteriów różnic międzykulturowych** jest etniczność. Zazwyczaj pojmuje się ją jako zespół wyrazów autoidentyfikacji (język, wyznanie, obyczaje), cech osobowości oraz wynikających z dziedzictwa przeszłości zachowań traktowanych

przez grupę jako intencjonalne zabiegi zmierzające do określenia własnej tożsamości. Samej etniczności nie należy jednak traktować jako jedynego aspektu czy przejawu różnic kulturowych, choćby z uwagi na trudności z jednoznaczną klasyfikacją grup etnicznych i kryteriów ich wyodrębniania (por. Posern-Zieliński 2000). Także i z tego względu, że spotyka się też zjawisko „nieautentycznej etniczności” czy – lepiej powiedzieć – „eticzności kostiumowej” pojawiającej się w różnych okolicznościach i pełniącej różne funkcje (por. Zięba 2008, s. 220 i nast.). Dodać należy, że najczęściej pojawiające się warunki etniczności kostiumowej to: (1) dążenie do pozyskania pewnych ludzi – jednostek czy grup – dla swoich celów, (2) dążenie do zdobycia akceptacji dla władcy, który jest obcy etnicznie i „przebiera się” w miejscowy kostium, (3) koniunkturalne dążenie do bycia z większością czy z grupą dominującą, (4) oportunizm („przebieranie się” w celach ochronnych), (5) szukanie ekwiwalentu (w wypadku kryzysu poczucia własnej tożsamości odziedziczonej) oraz (6) dążenie do rekreacji (poprzez swoiście przedłużony stan maskarady, karnawału). I choć takie nabyte „kostiumy etniczne” mogą na początku nie pasować lub być wykorzystywane jedynie epizodycznie (szczególnie gdy traktowane były koniunkturalnie), to przecież można się do nich przyzwyczaić lub je przyjąć na stałe (szczególnie w drugiej generacji).

Interesującym współczesnym przejawem funkcjonowania etniczności są tzw. tymczasowe światy etniczne (por. Warمیńska 2009, s. 222 i nast.). Są to nieco spreparowane, skonstruowane, mniej lub bardziej zrekonstruowane albo i wymyślone, pojawiające się okresowo imprezy, inscenizacje, zjazdy itp. Ich istotną cechą jest to, że są one świadomie zorganizowanymi przedsięwzięciami: manifestacjami cech kulturowych (symboli i zachowań) i przynależności etnicznej (tak wobec własnej grupy, jak i wobec innych grup kulturowych) – cech, które zazwyczaj na co dzień albo

są zamazane, albo uśpione, albo wręcz zapomniane<sup>1</sup>. Oczywiście, imprezy takie pełnią rozliczne funkcje: przypominają etniczność swoim, ale i podkreślają ją wobec innych, są nośnikiem pamięci społecznej poprzez swoje jej implantowanie, ale także przypominają o zróżnicowaniu kulturowym. Dla niniejszych rozważań istotne jest to, że są one też interesującym współczesnym przejawem wielokulturowości, przejawem, który zdaje się upowszechniać<sup>2</sup>.

Podkreślić więc należy, że przyjmowanie jako kryterium różnic kulturowych jedynie syntetycznego wyróżnika w postaci etniczności nie zawsze wystarcza. Wszak istnieją też inne istotne wymiary wielokulturowości w różnych przekrojach: językowym, religijnym, pokoleniowym, subkulturowym (w tym problem wzajemnych relacji różnych subkultur młodzieżowych, czego przykładem były kilkanaście lat temu antagonizmy między punkami a skinheadami), zawodowym, ekonomicznym, wynikającym z podziału miasto – wieś itp. Większość z nich z klasycznie pojmowaną etnicznością nie ma wiele wspólnego. Nie bez znaczenia są też kulturowe różnice płci, na co zwraca uwagę coraz więcej autorów z nurtu *gender studies*, jak też różnice wynikające z przyjęcia odmiennych stylów życia.

Spółeczeństwa dałoby się pewnie ułożyć w kontinua od społeczności całkowicie jednorodnych pod względem wszystkich cech kulturowych (i przypuszczalnie absolutnie izolowanych przestrzennie) aż do swoistej heterogenicznej

---

<sup>1</sup> Na przykład w Polsce takimi przedsięwzięciami o cechach „tymczasowych świątów etnicznych” są: Letnia Akademia Wiedzy o Tatarach organizowana od 1999 roku w połowie sierpnia w Sokółce; Zjazd Kaszubów odbywający się zazwyczaj w lipcu oraz Dzień Pamięci o Zagładzie Romów przypadający 2 sierpnia każdego roku na terenie obozu Auschwitz-Birkenau (por. Warmińska 2008, s. 223).

<sup>2</sup> W wielu miastach amerykańskich bardzo uroczyste obchodzone są takie czy inne „dni etniczne” łączące się z publiczną manifestacją często zainscenizowanych cech etnicznych różnych grup – ingrediencji społeczeństwa amerykańskiego.

„wieży Babel”, jaką pewnie były dawny Rzym na przełomie starej i nowej ery, Konstantynopol w VI w., Paryż lub Wiedeń w XIX w. czy Nowy Jork w XX w. (Dla przykładu: w Nowym Jorku dzieci mówią w domach, a nieraz też w szkołach, w 185 językach; w Nowym Jorku ukazuje się też kilkaset gazet etnicznych – por. Walczak 1995). Nadto każda z tych zbiorowości dalej jest wewnętrznie zróżnicowana – na przykład przybysze z Dalekiego Wschodu to Chińczycy, Japończycy, Wietnamczycy, Laotańczycy czy Kambodżanie. I tak dalej.

Tak – wielokulturowość może być mniej lub bardziej intensywna. Wymiary stopnia tej intensywności to: liczba grup o odmiennych cechach kulturowych znajdujących się na danej przestrzeni, skala różnic kulturowych między nimi, przestrzenna gęstość współwystępowania tych grup, stopień ich wzajemnego przenikania się, płaszczyzny ewentualnych kontaktów, typy relacji, charakter oddzielających je granic, stopień historycznej kumulacji różnic kulturowych. Związek pomiędzy stopniem intensywności wielokulturowości a charakterem i sposobem jej przejawiania się nie jest oczywiście łatwy do określenia.

Narzuca się tu hipoteza, że im więcej kumuluje się różnic, tym łatwiej o konflikt kulturowy, i tym jest on głębszy. Tak się nieraz zdarza, jak na przykład w Sri Lance, gdzie na etniczne różnice między Syngalezami a Tamilami nakładają się różnice religijne (Syngalezi to głównie buddyści, Tamilowie zaś to przede wszystkim hinduiści) – żeby nie wspomnieć o dawnych podziałach podkreślanych wyznaniem religijnym między Polakami a Ukraińcami, Rusinami czy Rosjanami. Ta hipoteza nie zawsze jednak znajduje potwierdzenie, gdyż często rolę różnicującą odgrywają jedynie niuanse, drobne z zewnętrznego punktu widzenia, które dla zainteresowanych stron odgrywają wielką rolę: kształt pióropusza czy kolor malowidła na twarzy między

szczepami indiańskimi, kształt krzyża i sposób robienia znaku krzyża między wyznawcami prawosławia i katolicyzmu, formy kultu w dni świąteczne jako różnice między różnymi odłamami protestantyzmu.

Czasem wielokulturowość przejawia się w postaci pełnej segregacji: tylko jako niemal czysto fizyczna współobecność odmiennych grup na tej samej przestrzeni, gdzie wzajemne relacje są bardzo słabe. Grupy, zazwyczaj mniejszościowe, funkcjonują wtedy jako swoiste enklawy (do tego problemu trzeba będzie jeszcze wrócić). Można oczywiście zapytać, czy w jakichkolwiek realnych systemach społeczno-kulturowych brak takich relacji jest możliwy. Pewnie nie, chodzi tylko o to, że te relacje mają różny charakter: ludzie wchodzą w nie bardziej jako osoby, bez manifestowania swych cech społeczno-kulturowych (np. podczas dokonywania zakupów), albo właśnie ich cechy i wartości kulturowe stają się pierwszoplanowym wyrazem tych relacji (podczas etnicznych demonstracji o charakterze politycznym).

Wielokulturowość przyjmuje różną skalę odmienności, wyrażającą się nie tylko w liczbie obecnych w niej ingrediencji kulturowych, ale także w różnych ich proporcjach, i – co może najważniejsze – w różnych formach strukturalnych, gdzie relacje między jej nosicielami też mogą się przejawiać różnie – o czym dalej.

Jak się rzekło, wielokulturowość można rozpatrywać na obszarach z różnego zakresu: od relacji międzygrupowych (w skali budynku – np. bloku komunalnego zasiedlonego przez emigrantów z różnych krajów – w skali dzielnicy, miasta, regionu, którym skądinąd często jest obszar pogranicza, niekiedy w skali kraju, czasem nawet kontynentu), poprzez skalę rodziny, w której małżonkowie są różnej narodowości albo są zróżnicowani kulturowo czy w inny sposób (pochodzący ze wsi i miasta), aż do skali jednostki ludzkiej, której układ wartości może być ledwo

wymieszanym stopem różnych oddziaływań płynących z różnych źródeł i kręgów kulturowych.

Nie od rzeczy będzie wspomnieć, że w dobie globalizacji – w tym elektronicznych środków przekazu – rysuje się problem wielokulturowości w skali globu, któremu daleko do homogenicznej *global village*, a bliżej do heterogenicznego *global city* z wielką mnogością składników kulturowych.

O niektórych międzygrupowych relacjach będzie mowa w dalszej części książki. Tu wspomnijmy lakonicznie o tych relacjach, które dalej już nie będą omawiane.

Wielokulturowość wewnątrzrodzinna powstaje głównie w wyniku zawierania mieszanych małżeństw, skomplikowanego powinowactwa itp.<sup>1</sup>. Dla przykładu, w jednej rodzinie Polaków wileńskich są też Litwini i Rosjanie, Ukrainiec, Węgier, Kazach; są oni także zróżnicowani religijnie: katolicy, prawosławni, starowiercy i bezwyznaniowi (Olszewski 1997, s. 139). Klasyczny przykład z historii Polski to bracia Szeptyccy, z których jeden (Roman Aleksander 1865–1944) był grekokatolickim arcybiskupem Lwowa i działaczem ukraińskiego ruchu narodowego, drugi zaś (Stanisław Maria 1867–1950) był szefem Sztabu Generalnego Wojska Polskiego i patriotą polskim. Na różnice polityczne między braćmi nakładały się różnice kulturowe w wymiarze etnicznym. Warto może

---

<sup>1</sup> W cywilizacji zachodniej dostrzega się coraz większe przyzwolenie społeczne nawet na związki międzyrasowe. Na przykład w Stanach Zjednoczonych takie związki w roku 1987 popierało 48% Amerykanów, podczas gdy w roku 2003 już 71% (por. Carpenter 2005). Inna rzecz, że nie są to postawy symetryczne: czarnoskórzy znacznie bardziej skłonni są zaakceptować w domu osobę białą niż biali osobę czarnoskórą (por. Fears, Deane 2001). Tak czy inaczej, w Stanach Zjednoczonych blisko 15% zawieranych obecnie małżeństw jest mieszanych rasowo-etnicznie. Praktycznie niedopuszczalne są one w wielu społeczeństwach cywilizacji islamskiej – nawet w żyjących w Europie (por. Wikan 2002).

wspomnieć, że na obszarze Albanii żyje górskie plemię Has, w którym zgodnie z wielowiekową tradycją synów wychowuje się na mahometan, córki zaś na chrześcijanki (por. „Gazeta Wyborcza” z 24–25 kwietnia 1999).

Trzeba też dostrzegać zjawisko, które najlepiej określić jako wielokulturowość kultur – kultur czy ich pojedynczych elementów, które odrywają się od swego podłoża geograficznego (tzw. deterytorializacja), a także społecznego (desocjacja), i w różnych kierunkach, za pomocą różnych sposobów, wędrują po świecie. Choć w literaturze jest dość popularne określenie „skrzyżowanie kultur” – *crossing cultures* – (por. np. Knepler, Knepler 1987), to osobiście sądzę, że nie jest ono trafne. Wszak skrzyżowanie niesie inne skojarzenia: jest to punkt, w którym kultury owszem spotykają się, ale natychmiast dalej zmierzają w swoich kierunkach. Tymczasem skutki spotkań różnych kultur są w rzeczywistości bardziej trwałe. Kultury obecnie rzadko kiedy są jednorodnymi i spójnymi systemami. Przeciwnie, niemal każda jest zlepkiem różnych ingrediencji składowych, bowiem kultury w jakiś sposób mieszają się, nakładają na siebie, zapożyczają itd. To bodaj pierwsi dyfuzjoniści (m.in. w XIX w. Friedrich Ratzel oraz w XX w. Leo Frobenius, Fritz Graebner, William J. Perry, Thor Heyerdahl i inni) zwrócili uwagę na to pomieszanie kultur, wynikające z rozlicznych przepływów i zapożyczeń, w wyniku którego kultury (przynajmniej współczesne) nie są już hermetycznymi zespołami, lecz zbiorowiskami względnie dopasowanych (*versus* niedopasowanych) elementów wywodzących się z miejsc i kultur nieraz bardzo odległych geograficznie i społecznie<sup>1</sup>. Także edukacja nowożytna

---

<sup>1</sup> Na przykład we współczesnych Chinach bardzo popularne są niektóre elementy chrześcijańskiego Bożego Narodzenia – łącznie ze Świętym Mikołajem (por. „Gazeta Wyborcza” z 23–24 grudnia 2006). Jeszcze w połowie XX w. Papuasi z Nowej Gwinei przed wyprawami wojennymi po ludzkie głowy bywali na mszy (por. Saulmer 1967, s. 69).

polegała między innymi na przyswajaniu informacji dotyczących różnych kultur, o czym świadczy choćby treść podręczników. Na przykład w polskich podręcznikach dwudziestowiecznych zawarte są – w różnych proporcjach – informacje o kulturze francuskiej, niemieckiej, angielskiej, włoskiej, rosyjskiej i wielu innych (por. Szpociński 1999, s. 85). Stąd tak trafne wydaje się często tu przywoływane pojęcie transkulturowości.

Z wielokulturowością kultury łączą się dwie kwestie. Pierwsza dotyczy proporcji między składnikami różnych kultur, które wynikają z wzajemnych relacji historycznych, politycznych i gospodarczych między grupami a ich kulturami. Druga zaś tego, jak te informacje mieszczą się w pamięci i – co ważniejsze – w wewnętrznym świecie wyobrażeń i postaw odbiorców. Czy tworzy to jakieś jednorodne uniwersum, czy też – przeciwnie – przyczynia się raczej do rozpadu dotychczasowej spójności. Dyfuzjonści przekonywali, że kultury nie są w pełni systemami, więc o żadnej spójności nie może być mowy. Można tylko dodać, iż jeżeli nawet taka spójność się przejawia, to zawsze ma ona mniej lub bardziej względny i tymczasowy charakter.

Stwierdzić też należy, że ta wielokulturowość kultur przyjmuje różne postacie, a przejawia się nawet tam, gdzie takie systemy kulturowe są silnie bronione i chronione – na przykład w wyznaniach religijnych. Głębsza analiza doktryn i form kultu niemal każdej religii (a jeszcze bardziej niemal każdej sekty) uwidacznia ich wielokulturowe (czytaj: wieloreligijne) pochodzenie i budowę. Stąd niekiedy mówi się o „koktajlowej duchowości” (por. Bunting 1997).

Wytwory kultury odrywają się od swego podłoża geograficznego, społecznego, a często i gospodarczego, i w procesie wędrówki znajdują w zupełnie innym miejscu niż to, w którym powstały i w którym dotąd funkcjonowały. Tak

powstawało też większość muzeów, w których gromadzo-  
no zbiory pochodzące z różnych miejsc, epok i kultur  
– muzeów, które same w sobie są jednym z najstarszych  
przejawów wielokulturowości.

Jak już pisałem, szczególnie współcześnie funkcjonuje-  
my w wielokulturowym świecie bez konieczności realnego  
i bezpośredniego stykania się z innymi ludźmi. Rynek  
dóbr kulturalnych, kultura masowa, Internet – to wszyst-  
ko powoduje, że żyjemy (i współżyjemy) z wytworami,  
treściami, wzorami zachowań, wartościami, które mają  
różnorodne, często odległe pochodzenie, a które stają się,  
gdy je przejmujemy, nasze własne. Przejmowane elementy  
rzadko jednak zostają składnikami trwałymi i ważnymi.  
Często przejawia się to jedynie w mniej lub bardziej epizo-  
dycznych czy powierzchownych subkulturach<sup>1</sup> lub sty-  
lach życia.

Wielokulturowość kultur niesie rozliczne skutki – mię-  
dzy innymi osadza się w jednostkach.

Specyficznym przejawem wielokulturowości tkwiącej  
wewnątrz jednostki jest zjawisko, które można nazwać  
wielokulturowością wsobną. Jak przekonująco udowodnił  
Leszek Kołakowski w eseju pod wymownym tytułem *Po-  
chwala kosmopolityzmu*, w każdym człowieku, wskutek  
naturalnych procesów dziedziczenia biologicznego, znaj-  
dują się rozliczne geny wielu przodków. „Można zapewne  
uznać, że każdy z nas nosi w sobie, jak to się mawiało,  
krew grecką i tatarską, żydowską i łacińską, turecką i sło-  
wiańską, że każdy z nas jest potomkiem Sokratesa, a tak-  
że Juliusza Cezara, a także króla Heroda” (2009, s. 159).  
Oczywiście idzie nam tu nie tyle o udowodnienie tej we-  
wnętrznej różnorodności genetycznej, ile o zwrócenie

---

<sup>1</sup> Ocenia się, że w różnych momentach biografii około 20% młodzieży polskiej  
przejawia bliższe i silniejsze lub bardziej powierzchowne związki z jakimiś sub-  
kulturami (por. Fatyga 1997, s. 128).

uwagi na tkwiącą w nas samych bogatą różnorodność kulturową. Przykładami wielokulturowości wsobnych mogą być tacy twórcy jak Franz Kafka (nieortodoksyjny Żyd mieszkający w czeskiej Pradze i piszący po niemiecku, Max Jacob (podobno noszący w jednej kieszeni krzyż, a w drugiej gwiazdę Dawida), Elias Canetti (potomek Żydów sefardyjskich wypędzonych z Hiszpanii w 1492 r., urodzony w Bułgarii, mieszkający potem w Anglii i Szwajcarii, a piszący po niemiecku) czy Józef Czapski (którego rodzice między sobą rozmawiali po francusku i niemiecku, on sam uczęszczał do szkoły rosyjskiej, a pisał po polsku). Współcześnie liczne są też sytuacje, gdy jednostka przejawia wyraźnie odmienne cechy kulturowe przyjęte wskutek procesów dyfuzji kulturowej, wzajemnego oddziaływania kultur, zapożyczeń z kultury masowej itp.: na przykład dziewczyna arabska w obcisłych dżinsach, ale i w chuście na głowie, słuchająca muzyki w stylu country, albo wiejski chłopak w Polsce w czapce bejsbolowej, słuchający muzyki w stylu rap. Inna rzecz, że wielokulturowość wsobna niesie często wiele dylematów, przyczynia się do zamętu oraz takich czy innych kłopotów z funkcjonowaniem tożsamości<sup>1</sup>. I nie pomogą w tym pojemne formuły antropologów i socjologów o metyzacji czy synkretyzmie kultur.

---

<sup>1</sup> Oto co mówi Waipuldanya – rdzenny australijski Aborygen ok. połowy XX w.: „Uczęszczałem do misyjnej szkółki niedzielnej i byłem chrzczony w chrześcijańskim kościele. Miałem później przez to wiele kłopotów, chcąc pogodzić naszą starą tradycję oraz nasze pogańskie wierzenia i praktyki ze Słowem Bożym. Wywołało to w moim umyśle zamęt, który trwa do dziś. Jak mogę przestać wierzyć w to, czego uczyli mnie Starsi? Jak mam pogodzić moją niezachwianą wiarę w Matkę Ziemię i Węża Tęczę z wiarą w Tróję Świętą? Co mam myśleć, gdy widzę, jak moi plemienni bracia, którzy w niedzielę uczestniczyli w chrześcijańskim nabożeństwie, w poniedziałek śpiewają z zapalem pogańskie pieśni na naszym obrzędowym placu? [...] Rozdwojenie pojęć skłania mnie do wyboru mocniejszego oparcia, tylko czasem nie wiem, która z tych dwóch religii może mi je dać” (Lockwood 1969, s. 142–143).

To, co nazwałem wielokulturowością wsobną, ma w dobie kultury masowej i Internetu jeszcze jedną interesującą postać, całkowicie nierozpoznaną. Jest to wielokulturowość doznań wynikających z treści odbieranych przekazów medialnych. Już rozwój prasy, potem radia, wreszcie telewizji powodował rozszerzanie się granic społecznego i kulturowego świata doznań odbiorców; w ten sposób wychodzili oni poza swe lokalne społeczno-kulturowe środowiska, w których dotąd byli zamknięci. Szczególną rolę w tym procesie odgrywa Internet, dzięki któremu odbiorcy przyswajają z natury rzeczy treści szczególnie różnorodne – pochodzące z różnych obszarów kulturowych (i nie zmienia to postaci rzeczy, gdy są one swoiście przefiltrowane i spreparowane przez Hollywood). Mówi się, że kultura masowa nie ma swego zakorzenienia, swych kulturowych odniesień – jest ona bowiem „skądkolwiek”. I to jest prawda: gdyby dokonać rekonstrukcji doznań choćby w ciągu jednego dnia kontaktu z mediami, okazałoby się, że miejsca pochodzenia poszczególnych wytworów kulturowych są niemal nierozpoznawalne. Należy też pamiętać, iż jest to „kultura upozorowania” i „kultura symulacji”, a więc wynikająca z niej wielokulturowość jest często nieautentyczna, spektakularna, nadto nieco powierzchowna i tymczasowa.

Od stu lat dostrzega się zróżnicowanie stylów życia, rozumiane jako cechy i zachowania jednostek czy grup, które są wynikiem dokonywanego przez nie z motywów osobistych i społecznych swobodnego wyboru. Nie trzeba dodawać, że tak jak i wszędzie w życiu społecznym, tak i w odniesieniu do stylu życia wolność wyboru jest względna. Wybór jest jednak na tyle wyraźny, że dokonujący go ludzie nie czują skrępowania i zobligowania wzorami tej kultury (przede wszystkim wzorami zachowań), którą wpajano im w procesie socjalizacji. W zakres stylu życia wchodzić mogą następujące cechy oraz zachowania:

(1) poziom i charakter konsumpcji (czyli to wszystko, co ludzie kupują, gdzie kupują, za ile kupują oraz po co kupują); (2) wygląd zewnętrzny (głównie ubiór, ale też fryzura czy makijaż, które razem ciągle stanowią jeden z najważniejszych „komunikatów” społecznych); (3) urządzenie mieszkania (choć jest ono mniej publiczną, a więc bardziej dyskretną od innych form manifestacji, stanowi także istotny składnik stylu życia); (4) sposób spędzania wolnego czasu (czas wolny jakby z natury rzeczy jest czasem, w którym dokonuje się wyborów, stąd wszystko, co w nim się czyni, wchodzić może w zakres stylu życia); (5) wzory życia rodzinnego (głównie dotyczy to form rodziny i charakteru przejawiających się w niej stosunków – licznej czy niewielkiej, z dominującą pozycją któregoś z małżonków czy partnerskiej itd.); (6) charakter kontaktów społecznych (czyli częstotliwość tych kontaktów, miejsce, gdzie do nich dochodzi – dom czy kawiarnia – intencje im przyświecające, dobór znajomych itd.); (7) zachowania związane z higieną, ochroną zdrowia i rekreacją (czyli troska o własne zdrowie, preferencje finansowe w tym zakresie, ale także stosunek do zagrożeń ekologicznych itp.); (8) poziom i charakter uczestnictwa w kulturze (funkcjonowanie w takich czy innych układach kultury, zainteresowania pozazawodowe, ewentualnie własna twórczość jako szczególna emanacja wolności); (9) uznawane – choć nie zawsze odczuwane – wartości (czyli to wszystko, co jednostka lub grupa publicznie podkreśla, że jest dla niej ważne, choć już niekoniecznie osobiście w pełni z tym się zgadza). Jak łatwo zauważyć, są to cechy i zachowania zewnętrznie obserwowalne, rzucające się w oczy, będące często swoistą manifestacją, co ma szczególne znaczenie w relacjach wielokulturowych.

Trzeba też wspomnieć, że nawet ustroje społeczno-polityczno-gospodarcze są wewnętrznie zróżnicowane: inne było niewolnictwo antyku europejskiego, inne na Dale-

kim Wschodzie, a jeszcze inne w Afryce; inny był feudalizm chrześcijański, a inny feudalizm muzułmański. Można uznać, że te różne formy nie przejawiały żadnych powiązań i relacji, i nie warto o różnicach między nimi wspominać w kontekście wielokulturowości. Nie można jednak nie wspomnieć o kapitalizmie, który z natury rzeczy wytwarza relacje globalne i różnorodne powiązania, a jest on wszak na tyle różnorodny, że Charles Hampden-Turner i Alfons Trompenaars (1998) piszą o „siedmiu kulturach kapitalizmu” (amerykańskiej, japońskiej, niemieckiej, francuskiej, brytyjskiej, skandynawskiej i holenderskiej). Różnice między nimi dotyczą stosunku do czasu, stylów zarządzania, kolektywizmu/indywidualizmu itp. Wielokulturowość pojawia się we wszelkiej kooperacji, w sytuacjach przepływu kapitału inwestycyjnego, a przede wszystkim w konieczności współdziałania organizacyjnego i w wyjazdach pracowników.

Choć morfologia wielokulturowości bywa różnorodna, zazwyczaj **składają się na nią takie czy inne mniejszości**: wielokulturowość jest wszak stanem, w którym przejawia się jakiś układ mniejszości społeczno-kulturowych i grupy dominującej. Parę słów należy im więc poświęcić.

Przyjmuję, że mniejszość jest grupą (niekiedy jej częścią lub tym, co socjologowie nazywają kategorią społeczną), która nie ma możliwości kształtowania całości układu, a więc nie może w nim w pełni funkcjonować według własnych wyobrażeń, wartości i celów. Mniejszości mogą być wyodrębniane (czy same mogą się charakteryzować) według różnych atrybutów: liczebności, stopnia odrębności, poczucia więzi, stopnia autonomii, interesów. I nie ma specjalnego znaczenia, według jakich kryteriów owa mniejszość jest wyodrębniona: statystycznych, społeczno-kulturowych, zaszczości historycznych, politycznych

czy ekonomicznych<sup>1</sup>. Mniejszość nie tylko przejawia cechy w jakiś sposób odróżniające ją od reszty społeczeństwa. Zazwyczaj też uważa się ona (ale dostrzegają to również zewnętrzni obserwatorzy) za zbiorowość dyskryminowaną – czyli poddaną działaniom zmniejszającym jej udział w dostępie do rozmaitych zasobów społecznych: władzy, dóbr materialnych, przestrzeni. Jak zauważa Janusz Mucha (1999, s. 12, 20 i 31), nawet przez neutralnie nastawionych socjologów czy antropologów mniejszość jest traktowana nie jak „zbiorowość samoistna”, lecz zawsze w jakimś odniesieniu – zazwyczaj podporządkowania – do pewnej dominującej całości.

Za dominującą całość jest uznawana struktura zdolna narzucić mniejszości (mniejszościom) swoje wzory zachowań, swoje normy oraz potrafiąca je przedstawić jako zasady konstytutywne dla całego społeczeństwa. Nadto całość ta ma największy udział w dostępie do władzy politycznej, zasobów gospodarczych oraz prestiżu. Podtrzymuje przy tym i sankcjonuje ów stan rzeczy poprzez mechanizmy „przemocy symbolicznej”. Oczywiście nie należy rozumieć, że ta dominacja wynika z liczebności populacji. Jest však wiele takich sytuacji, kiedy dominującą całość stanowi niewielka, lecz dobrze zorganizowana mniejszość demograficzna mająca możliwości takiego czy innego kolonizowania zdominowanej większej liczebnie populacji. Tak więc dominująca całość to taka grupa (kategoria lub struktura), która ma możliwości i warunki do wytyczania celów i dążeń zarówno wobec samej siebie, jak i w odniesieniu do innych grup (por. też Kwaśniewski 1992, s. 14;

---

<sup>1</sup> Można dodać, że według Subkomisji ds. Zapobiegania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości, funkcjonującej w ramach Komisji Praw Człowieka ONZ, mniejszością jest „niemająca dominującej pozycji grupa ludności danego państwa, której członkowie – obywatele tego państwa – są nośnikami etnicznych, językowych i religijnych cech, odróżniających ich od pozostałej ludności i wykazują co najmniej przez istnienie poczucia solidarności, że zależy im na zachowaniu własnej kultury” (za: Bartz 1997, s. 79).

Paleczny 1994, s. 129–131). W takich czy innych wzajemnych układach wielokulturowych zazwyczaj przejawiają się podobne, mniej lub bardziej jawne, relacje.

Korci, aby się zastanowić nad tym, na ile wielokulturowość można odnosić do poczucia „bycia u siebie”, do poczucia „bycia w domu”. W istocie wiele przejawów wielokulturowości to złe relacje autochtonów i allochtonów. Czy więc można zastosować do wielokulturowości terminy wypracowane w socjologii i mówić o „rezydentach” (miejscowych) i „intruzach” (przybyszach)? Czy wszystkie grupy współżyjące na tej samej przestrzeni mają takie poczucie, czy tylko grupa dominująca? Czy decyduje tu pozycja ekonomiczna, polityczna, czy zaszczyty historyczne? Czy prawa sukcesji powodują, że to poczucie „bycia u siebie” zmienia się w zależności od tego, jaka grupa na danym obszarze ma dominującą pozycję? Prawdopodobnie wszystkie te okoliczności w różnym stopniu oddziałują w konkretnych sytuacjach. Jedno wszak nie budzi wątpliwości: większość ludzi odczuwa w pełni zrozumiałą potrzebę przynależności do określonego miejsca, identyfikacji z nim – nawet wtedy, gdy tego prawa odmawia im grupa dominująca.

I jeszcze jedno: za wielokulturowość uważa się zazwyczaj taki układ sąsiadujących ze sobą grup i ich kultur, w którym dość powszechne i wyraziste jest wzajemne przenikanie i uczestnictwo do pewnego stopnia w ich wzajemnym życiu. To zaś przejawia się w osobistych, rzadziej lub częściej powtarzających się kontaktach i zbliżeniach, które przynoszą różne skutki.

## 2

**Wielokulturowość rodzi różne stany i różne skutki:**  
od nieufności po zaciekawienie, od zaciekawienia po

współpracę, ale też od współpracy do konfliktów, od współdziałania do kulturowych niepokojów, od niepokojów po walki uliczne itd. Innymi słowy, wszystkie przejawy stosunków społecznych, które wyodrębniła klasyczna socjologia formalna: kooperację, opozycję, konfrontację i rywalizację oraz konflikt, różne postacie akomodacji, kompromisu, tolerancji aż do różnych przejawów asymilacji, amalgamacji i integracji.

Wielu autorów buduje różne skale stosunków międzykulturowych. Można przyjąć, że wszystkie one – w uproszczeniu – sprowadzają się do: (1) otwartego antagonizmu, (2) pasywnego antagonizmu, (3) segregacji czy izolacji jawnej lub skrywanej, (4) koegzystencji polegającej na wzajemnej akomodacji, (5) asymilacji połączonej z pełną wzajemną adaptacją, akceptacją i amalgamacją (np. małżeństwami międzykulturowymi) oraz współdziałaniem.

Oczywiście te przejawy w rzeczywistości są zróżnicowane – na przykład asymilacja występuje wśród elit, antagonizm zaś między warstwami niższymi obu grup (Komorowski 1975, s. 262) albo konflikt w jednym okresie, asymilacja zaś w następnym (lub odwrotnie). Przejawia się też wiele stanów i sytuacji pośrednich – na przykład integracja bez asymilacji albo chwilowe antagonizmy mimo relatywnie długotrwałych przejawów koegzystencji i akomodacji (lub odwrotnie – obecność częstych konfliktów przeplatanych rzadkimi i krótkotrwałymi przejawami koegzystencji). Są też liczne przypadki asymetrycznych stosunków – na przykład separatyzm jednej grupy i dążenie do integracji ze strony innej grupy albo separatyzm w obliczu jednych sytuacji i współpraca w innych. Także asymilacja może dotyczyć jednych form kulturowych – na przykład języka, i nie obejmować innych – na przykład religii (por. Smolicz 1990, s. 102). Z kolei segregacja nie musi polegać na równorzędnym i dobrowolnym niejako rozdzieleniu grup. Często wszak jest ona dla grup mniej-

szościowych przymusowa, a nieraz i bezwzględna, gdy są one zamykane w enklawach, takich jak getta czy zwłaszcza rezerваты<sup>1</sup>.

Przypadki wielokulturowości są i były tak liczne, że nie sposób wykazać jakichś jednoznacznych tendencji. Trzeba też wyraźnie podkreślić, że sama asymilacja przybiera nader różne postacie i stopnie, jest bowiem spora różnica między powierzchowną adaptacją a pełną asymilacją. Nadto, jak wcześniej zauważono, asymilacja mniejszości może być przejawem harmonijnej wielokulturowości z perspektywy grupy dominującej, a niepożądanym roztopieniem się czy wręcz akulturacją z perspektywy grupy mniejszościowej i jej kultury. Można przy tym zadać uzasadnione pytanie, czy asymilacja – szczególnie gdy jest pełna i trwała – jest jeszcze przejawem wielokulturowości. W wielu krajach spotyka się wszak obco brzmiące nazwiska świadczące o odległym narodowym czy nawet rasowym pochodzeniu, a ich nosiciele nie mają już poczucia żadnych związków z dawnym miejscem czy z dawną grupą swego pochodzenia, podobnie jak nie ma tego poczucia społeczność, w której obecnie żyją, i w którą całkowicie się wtopili.

Wiele uwagi badacze (szczególnie amerykańscy) poświęcili właśnie problemowi asymilacji. Czyżby przypadki asymilacji w historii relacji międzykulturowych przeważały? Pewnie dałoby się udowodnić taką tezę, choć różne były zapewne koleje i mechanizmy w poszczególnych przypadkach. Ciekawe są tu sugestie (na przykład Milтона Gordona) odnoszące się do etapów asymilacji. Według Gordona zaczyna się ona od asymilacji kulturowej (a wręcz

---

<sup>1</sup> Wielokulturowość oparta na segregacji nie przez wszystkich uznawana jest za wielokulturowość. Na przykład Amartya Sen (2006 b) pyta: „Czy istnienie wielu różnych kultur, które mijają się wzajemnie niczym statki w ciemnościach, to dobry przykład wielokulturowości?”. Autor ten woli nazywać to zjawisko „wieloraką jednokulturowością” i jest w tym sporo racji.

akulturacji i przyjęcia przez mniejszość kultury grupy dominującej), poprzez przyjęcie reguł normatywnych i asymilację tożsamościową, aż do zaniku pewnych stosunków, a przede wszystkim przejawów dyskryminacji (za: Mucha 2006, s. 222–225). Tak czy inaczej, słusznie zauważa się, że asymilacja dokonuje się w kilku obszarach: (1) kulturowym (przyjmowanie nowych wzorów zachowań, stylów życia), (2) osobowościowym (przyjmowanie nowych wartości, ideałów, postaw) oraz (3) społecznym (wchodzenie do klas i warstw społeczeństwa dominującego). Istotnym przejawem asymilacji może też być (4) asymilacja kognitywna, która po opanowaniu języka przejawia się w zmianie sposobów myślenia, pojmowania i rozumienia świata. Wreszcie przejawem asymilacji jest (5) zmiana tożsamości – pełne odrzucenie dawnej i przyjęcie nowej. Założyć też należy, iż zupełna asymilacja to także całkowita integracja, a więc udział członków grupy mniejszościowej w instytucjach dotąd „obsługiwanych” wyłącznie przez grupę większościową.

Pełnej asymilacji towarzyszy zazwyczaj pełna akulturacja grupy asymilowanej. Pół biedy, gdy dokonuje się ona mniej więcej pokojowo i poniekąd dobrowolnie ze strony asymilowanych. W historii jednak było, i nadal jest, wiele przykładów przymusowej asymilacji. Stąd UNESCO próbuje piętnować takie działania, nazywając je *etnocide*, ludobójstwem narodowo-kulturowym, poprzez analogię do *génocide*, czyli ludobójstwa fizycznego.

Skutki asymilacji są jednak bardzo różnorodne. Są oczywiście sytuacje, kiedy skuteczna asymilacja podporządkowanej mniejszości przyczynia się do uznania jej przedstawicieli za ludzi równych sobie i zaakceptowania ich tym samym jako partnerów wspólnego życia społecznego (por. Smolicz 1990, s. 246). Jak się słusznie zauważa (por. Paleczny 1992, s. 9 oraz 2001 b, s. 182 i nast.), spełnieniem procesu migracyjnego często jest jednak nie asy-

milacja, lecz zachowanie odrębności społeczno-kulturowej i reemigracja<sup>1</sup>. Zdarzało się i tak, że asymilacja, która miała redukować napięcia i zmniejszać przyczyny konfliktów poprzez zamazywanie różnic kulturowych – głównie językowych i religijnych – prowadziła, jakby na przekór, do podtrzymywania odrębności grup podporządkowanych, przymuszanych do asymilacji przez grupy dominujące.

Nie da się nie dostrzec, że w stosunkach międzygrupowych przeważało i przeważa do dziś dążenie do zdominowania jednych zbiorowości przez inne. Te stosunki tworzyły się zazwyczaj nie poprzez negocjacje, lecz poprzez przemoc militarną, polityczną, gospodarczą i kulturową oraz postawy przejawiające się w codziennych zachowaniach grupy dominującej, w których też ujawniało się poczucie wyższości. Oczywiście polityka, a szczególnie postawy przedstawicieli grup dominujących, nie są ani wszędzie jednakowe, ani w obrębie danego społeczeństwa jednorodne: gdy jedna część jest przekonana, że grupy mniejszościowe winny się zasymilować, inna uważa, że powinny one zachować obojętność, a jeszcze inna nie ma na ten temat żadnego poglądu. Praktyka zależy oczywiście od wzajemnych relacji między grupami oraz od chwilowych dążeń i interesów politycznych, społecznych i ekonomicznych grup, a szczególnie grupy dominującej. W każdym razie procesy asymilacji przebiegają na osiach konformizmu i sprzeciwu, dysonansu i introspekcji, zachowania elementów dawnej tożsamości i przyjmowania oraz artykulacji elementów nowej, a także podporządkowania i dominacji (por. Paleczny 1989, s. 248–250).

---

<sup>1</sup> Inna rzecz, że taka zrealizowana reemigracja także przyczynia się do nowej wielokulturowości. Emigrant, który wraca do rodzimego kraju, przywozi zazwyczaj ze sobą bagaż wzorów zachowań, norm, kryteriów ocen i w swym dawnym środowisku często bywa uznawany za innego, a nawet obcego.

Wielokulturowość przejawia tak różne stany i charakterystyki, jak skomplikowane i splątane są relacje międzykulturowe. Dlatego trafnie nazywa się je niekiedy „węzłem”. W analizach badawczych i w refleksji węzeł ten udaje się jedynie trochę rozsupłać.

Zazwyczaj jest to bowiem skomplikowany system stosunków społecznych, czyli – względnie trwałych powiązań między aktorami społecznymi (według klasycznego już określenia Herberta Blumera, za: Mucha 2006, s. 129 i nast.), stosunków dodajmy przy tym, które zachodzą między jednostkami, między grupami oraz między jednostkami a grupami o różnych zazwyczaj cechach rasowych, społecznych, kulturowych, o różnej wielkości i mocy politycznej itd. Przejawiają one (według Paula Wilkena i Herberta Blalocka) różną częstotliwość, różną długość trwania kontaktu, różny stopień intymności *versus* widoczności kontaktu, różny status aktorów, różny stopień czegoś, co można nazwać „prawomocnością” oraz dobrowolnością kontaktu, różny stopień regularności, wreszcie różny stopień zależności od kontaktu i różny stopień psychospołecznych nagród *versus* kar płynących z kontaktu (por. Mucha 2006, s. 189–193).

Trzeba też uznać, iż skoro stosunki społeczne są tak splątane, że aż tworzą węzeł, to jakakolwiek ich formalna typologia czy określenie formalnych mechanizmów ich funkcjonowania są nader trudne, choć nie niemożliwe. Niektóre koncepcje – na przykład tezy Petera M. Blaua (por. Mucha 2006, s. 176 i nast.) – są przekonujące i obiecujące poznawczo. Chciałbym zwrócić uwagę na takie między innymi stwierdzenia, że heterogeniczność podnosi „stopę stosunków międzygrupowych” albo że „prawdopodobieństwo społecznych kontaktów i związków przekraczających różnice statusu wzrasta wraz ze wzrostem nierówności”, albo że „ruchliwość zwiększa szansę stosunków międzygrupowych” czy też na tezę, że „nadwyżka «pre-

nosin» z grupy większej do grupy mniejszej podnosi, nadwyżka przenosin z grupy mniejszej do większej obniża heterogeniczność”. Te i inne tezy można relatywnie łatwo zweryfikować w pogłębionych badaniach empirycznych, do których podjęcia mogą one być interesującą inspiracją.

Jednym z najważniejszych, a przy tym najtrudniejszych problemów – tak teoretycznie, jak i praktycznie – jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, dlaczego w konkretnych sytuacjach i konkretnych momentach czasu w tych wielokulturowych relacjach powstają takie czy inne stosunki. Dlaczego przejawia się antagonizm albo dlaczego przejawia się asymilacja? Jakie czynniki i mechanizmy to warunkują? Czy da się tu dostrzec jakieś wyraźne zasady, prawidłowości, normy?

Wielokulturowość funkcjonuje w różnej postaci, co zależy pewnie od rozlicznych czynników: cech grup i stopnia ich otwartości oraz ich kultur tworzących wzajemne relacje, historii ich wzajemnych relacji i pamięci tych relacji, polityki grupy większościowej (tej formalnej, zapisanej w prawie, i tej faktycznie realizowanej), szerszego nadsystemu (np. prawa międzynarodowego, różnych konwencji itp.), obecnie też treści globalnej kultury masowej i atmosfery, którą ona wytwarza. Jak łatwo zauważyć, jest tu kilka piętér tych uwarunkowań: (1) cechy grup składowych i ich kultur; (2) cechy relacji między nimi; (3) cechy nadsystemu; (4) moment czasu – epoka. Obserwuje się też różnice w funkcjonowaniu wielokulturowości ze względu na klasyczne uwarunkowania społeczno-demograficzne, takie jak wiek i płeć przedstawicieli poszczególnych grup składowych, choć z braku odpowiednich badań nie można tu dostrzec jakichś uniwersalnych prawidłowości.

Należy też pamiętać, że **wielokulturowość często łączy się ze zróżnicowaniem społecznym i ekonomicznym**

(kastowym, stanowym, klasowym czy choćby zawodowym), a na to może się oczywiście nakładać zróżnicowanie prestiżu (czy innych elementów pozycji społecznej jednostek lub grup), właściwe już społecznościom przedpiśmiennym<sup>1</sup>, które zdaje się cechować wszystkie społeczeństwa – nawet w stopniu uwłaczającym niekiedy godności ludzkiej. Na przykład obecnie w Ameryce Łacińskiej ludność tubylcza (różne społeczności indiańskie), a także dawniejsi czarnoskórzy niewolnicy to grupy ciągle poniżane i dyskryminowane, zazwyczaj bowiem znajdują się na najniższych szczeblach struktury społeczno-ekonomicznej. Inna rzecz, że ludność tubylcza w dobie globalizacji potrafi upominać się o swoje prawa, wykorzystując międzynarodowe programy wspierające tak w aspektach politycznych, jak i ekonomicznych. Bo choć zazwyczaj poszczególne grupy będące składnikami wielokulturowego układu mają też oczywiście różny kapitał społeczno-kulturowy, a co za tym idzie różne szanse na zajęcie lepszego *versus* gorszego miejsca w danym układzie (Faist 1997, s. 151 i nast.), to obecnie tym kapitałem bywa też, paradoksalnie, podporządkowanie, które można swoiście „wygrywać” na arenie międzynarodowej, zdobywając fundusze na szkolnictwo, opiekę zdrowotną, rozwój infrastruktury itp.

Jednym z najbardziej wymownych przykładów nakładania się na siebie różnic społecznych, ekonomicznych i kulturowych jest system kastowy w Indiach. Miał on prawdopodobnie swój rodowód w różnicach pomiędzy zwycięskimi aryjskimi plemionami pochodzącymi z północy i mającymi jasną karnację skóry a podbitymi drawi-

---

<sup>1</sup> Na przykład Claude Lévi-Strauss (1964, s. 165 i 207) opisuje „prymitywne” indiańskie plemiona Mbaya i Bororo, w których przejawiało się daleko idące zróżnicowanie pozycji ekonomicznej i społecznej w rodzaju kast i różniących się statusem klanów, na które to zróżnicowanie nakładały się bogate różnice kulturowe dotyczące strojów, malowideł na ciele, fryzur, ozdób, siedzib itd.

dyjskimi plemionami z południa cechującymi się ciemnym kolorem skóry<sup>1</sup>. Narzucony przez najeźdźców podział pracy i funkcji na tyle się utrwalił, że przejawiał się wyraźnie jeszcze w połowie XX w. – aż do roku 1950, kiedy to z inicjatywy ówczesnego premiera Indii Jawahariala Nehru system ten został oficjalnie konstytucyjnie zniesiony, choć w mniej lub bardziej wyrazisty sposób nieformalnie funkcjonuje nadal (por. Ros 1964). Z pierwotnych czterech kast: braminów (kapłanów), kszatria (wojowników), wajsia (najpierw tylko rolników, a potem także kupców i mieszczan) oraz siudrów zwanych też dalitami (tzw. niedotykalnych – kiedyś niewolników, a później wszystkich tych, którzy wykonywali różne zazwyczaj upokarzające fizyczne prace) stopniowo wytworzyło się ich kilka tysięcy, a pomiędzy nimi nie zachodziły żadne filiacje. Przeciwnie – członkowie wszystkich kast skrupulatnie przestrzegali różnic, podziałów, odrębności, i co ciekawe czynili to także ci z kast najniższych, którzy skądinąd szczególnie się różnicowali. Dzisiaj w społeczeństwie Indii około 160 mln ludzi należy do tych najniższych kast, których przedstawiciele nadal są upokarzani, poniżani, a nawet bezkarnie mordowani (choć w lipcu 1997 r. na prezydenta Indii został wybrany Kocheril Nerayanan, wywodzący się z „niedotykalnych”). Trzeba przy tym dodać, że system różnicowań społeczno-kulturowych Indii był i jest znacznie bardziej skomplikowany. Wszak na podział kastowy nakładało się różnicowanie etniczne, w ramach którego wyodrębnia się oprócz Bengalczyków, Marathów, Tamilów, Biharów, Pendżabów wiele pomniejszych grup. Na te podziały nakładają się jeszcze różnicowania językowe i religijne – choćby buddyzm, dżinizm i różne wersje hinduizmu (por. m.in. Basham 1973).

---

<sup>1</sup> Przypomnieć należy, że termin „kasta” wywodzi się z sanskryckiego słowa „warna” oznaczającego kolor, farbę.

Niełatwo, choćby ze względów moralnych, jednoznacznie przyjąć optykę, jakkolwiek byłaby ona przekonująca empirycznie, że stosunki społeczne, a więc i stosunki międzykulturowe, oparte są zawsze na tak wyrazistych relacjach dominacji i podporządkowania, przymusu i uległości. Ciągłe jednak jest na świecie wiele przejawów (może nie tak krańcowych jak w systemie kastowym) nakładania się na siebie różnicowania etnicznego i ekonomicznego. Na przykład w Jemenie mieszkają ciemnoskórzy *hadim* (sami nazywają się *muhamaszin*, czyli zepchniętymi na margines), żyjący w skrajnym poniżeniu i wykonujący najbardziej podłe prace (por. „Gazeta Wyborcza” 4 sierpnia 2009 r.). Często różnice społeczne i ekonomiczne nakładają się na różnice kulturowe (a niekiedy i rasowe) także między społecznościami, które kiedyś same doznawały negatywnych skutków dominacji ze strony Europejczyków. I tak na przykład w zachodniej Afryce grupy Pigmejów są silnie zdominowane przez Murzynów, którzy nie tylko Pigmejów poniżają, ale też na różne sposoby wykorzystują, a nieraz i niszczą (por. Turnbull 1967). Różne plemiona eskimoskie – na przykład Ihalmici żyjący na arktycznych obszarach północnej Kanady – do niedawna bywały poniżane, a nieraz i niszczone przez Indian Czipewejów, którzy z nimi sąsiedowali, zajmując tereny położone bardziej na południe (por. Mowat 1972). W efekcie Pigmeje, chcąc zachować jakie takie poczucie bezpieczeństwa i spokoju, wycofywali się w głąb dżungli, w której znacomie się czuli, a do której Murzyni bali się zapuszczać, Eskimosi zaś przynosili się dalej na północ, w całkowicie niegościnnie rejony, do których heroicznie potrafili się jakoś przystosować. Podobnych<sup>1</sup> „miejscowych” sytuacji międzykulturowych było i jest wiele w różnych obszarach

---

<sup>1</sup> Jeszcze obecnie zdarza się, że australijski Aborygen z niechęcią mówi do czarnoskórego emigranta z Afryki: „You go back to your country”.

świata – na przykład w Afryce Subsaharyjskiej pomiędzy Tuaregami a plemionami murzyńskimi czy w Kenii pomiędzy Masajami a Kikujusami lub na Borneo pomiędzy plemionami Dajaków a Punanów (por. Pfeffer 1968). Generalnie, stosunki składające się na dany układ wielokulturowy są jednocześnie w jakimś stopniu stosunkami interesu, różnic pozycji społecznych i różnic ekonomicznych, choć oczywiście, jak słusznie zauważył Michael Novak (1985, s. 366), relacje pomiędzy grupami w sytuacji wielokulturowej nie tylko do tego się ograniczają.

Próbuje się niekiedy skalować stosunek poszczególnych społeczeństw wobec wielokulturowości i „mierzyć” jej funkcjonowanie, uwzględniając szereg różnych czynników, takich jak przyjmowanie imigrantów, ich kwalifikacje, prawa przeciw dyskryminacji, wzbogacanie społeczeństwa wielokulturowego, dystanse pomiędzy składnikami społeczeństwa wielokulturowego itp. (por. Boski 2008, s. 173–175). Można się zastanawiać, czy ich syntetyczna wypadkowa i rangowanie według nich poszczególnych społeczeństw jest zabiegiem przekonującym, czy też jest to kolejny przykład pozornych działań. Skoro jednak takie badania w minimalnym choćby stopniu mogą się przyczyniać do poprawy stanu i skutków wielokulturowości, to nie sposób ich zanegować, nawet jeżeli w jakimś stopniu mistyfikują one rzeczywistość.

Widzenie świata społecznego bywa oparte na takich czy innych mitach, a przynajmniej może być z nimi powiązane. W mitach może być akcentowana (i zazwyczaj przerysowana) jakaś wizja społeczeństwa: można widzieć świat społeczny jako jednorodny, homogeniczny lub – przeciwnie – jako zróżnicowany, wielokulturowy właśnie (por. Majcherek 2008, s. 193 i nast.). Te mitologie nie tylko „uczulają” na takie lub inne aspekty życia społecznego, sprawiając, że dostrzega się stany rzeczy, zgodne z danym mitem, inne zaś pomija, ale także łączą się z pewnymi

systemami aksjologicznymi. Nie wnikamy tu w genezę współzależności pomiędzy mitologią a aksjologią, a przede wszystkim mitologią i aksjologią z jednej strony, a tym, co można nazwać rzeczywistością społeczną, z drugiej. Ważne bowiem jest to, że takie związki istnieją. Obecnie zdaje się przeważa dobra pogoda do dostrzegania różnorodności kulturowej, nie zaś jej zamazywania. Także do jej polepszania. Można to uznać za korzystny objaw, ponieważ daje szansę uniknięcia przynajmniej części antagonizmów i zapobieżenia niektórym konfliktom. Ideologia akceptująca zróżnicowanie kulturowe może objawiać się w polityce *multikulturalizmu* oraz w edukacji zmierzającej ku wielokulturowości (o czym w dalszej części książki). Polega ona na rozszerzeniu „prawa do inności” poprzez faktyczne uznanie wartości innych kultur. Niezależnie od tej ideologii ciągle jest wiele przejawów międzykulturowych (w tym międzyetnicznych) konfliktów.

## Rozdział V

# Wielokulturowe troski

Towarzysząca wielokulturowości różnorodność wcale nie obiecuje idylli. Trudno dokonać historycznego bilansu i stwierdzić, czy w rachubie przeważa współpraca i harmonia, czy przeciwnie – niesnaski, antagonizmy oraz otwarte konflikty wynikające z wielokulturowości. Tych ostatnich jest jednak wystarczająco dużo i są tak bolesne, że nie sposób ich zbagatelizować. Trzeba im poświęcić uwagę. I trzeba także poświęcić uwagę czynnikom, które sprzyjają wielokulturowości harmonijnej.

### 1

W samym XX w. **lista wielkich konfliktów**, które miały podłoże w źle funkcjonującej wielokulturowości, wynikającej z różnic etnicznych, religijnych czy rasowych, jest nader obszerna. Na ekstremalny przebieg niektórych z nich oddziaływały oczywiście różnice polityczne i gospodarcze, jakie towarzyszyły tamtym podziałom czy nakładały się na nie.

Dla przykładu przypomnijmy więc, że w 1900 r. w Chinach wybuchło powstanie tzw. bokserów (jako sprzeciw wobec Europejczyków i chrześcijan); w 1903 r. w Rosji,

w Kiszyniowie, zmasakrowano Żydów; w tym samym roku masakry Bułgarów dokonali Turcy; w 1905 r. na Krecie walki Greków i Turków, chrześcijan i muzułmanów; w 1907 r. w Indiach, w Kalkucie, wybuchały zamieszki przeciw Europejczykom; w 1909 r. Turcy dokonali masakry Ormian (co powtórzyło się w 1916 r.); w 1919 r. w USA, w Chicago, doszło do zamieszek rasowych, w których zginęło wiele osób; w 1925 r. w Jerozolimie przy Ścianie Płaczu miały miejsce pierwsze walki palestyńsko-żydowskie często później powtarzane, które w ostatniej ćwierci XX w. przerodziły się w powstania palestyńskie, tzw. intifady; w 1938 r. w Niemczech wydarzyła się tzw. noc kryształowa – pogrom ludności żydowskiej (choć oczywiście była ona wywołana innymi niż kulturowe czynnikami); w 1946 i 1947 r. w Indiach miały miejsce brutalne walki między wyznawcami hinduizmu a muzułmanami; w 1948 r. w Indonezji początek walk etnicznych; w 1958 r. ujawnił się konflikt grecko-turecki na Cyprze, kiedy to zginęło prawie 600 ludzi (konflikt, który później wielokrotnie odżywał); w 1959 r. w Rwandzie i Burundi zaczęły się walki i akty ludobójstwa między plemionami Tutsi a Hutu (powtarzane potem wielokrotnie, m.in. w 1972, 1993 i 1994); w 1965 r. w USA, w Los Angeles, miały miejsce znaczne rozruchy na tle rasowym (doszło do spalenia getta murzyńskiego Watts), powtórzone w następnym roku w Cleveland; w 1966 r. w Nigerii odbywały się walki między plemionami Ibo i Joruba; w 1971 r. na Cejlonie pierwszy bunt Syngalezów i walki z Tamilami (powtarzane potem wielokrotnie, m.in. w 1994 r.); w 1984 r. w Indiach odżyły walki Sikhów; w 1988 r. w Górnym Karabachu zaognił się konflikt ormiańsko-azerski; w 1992 r. rozpoczęła się wojna etniczno-religijna w Bośni; w 1992 r. w USA, w Los Angeles, ponowne rozruchy uliczne (zginęły wtedy 53 osoby); w 1992 r. w Afganistanie początek walk o dominację nad Kabulem między Pasztunami, Uzbekami, Tadżykami i in. Nie są to

wszystkie obszary konfliktów etnicznych czy szerzej – kulturowych. Są one też bardzo głębokie w Europie (Wielka Brytania: konflikt między katolikami a protestantami w Irlandii; Hiszpania: separatystyczne dążenia Basków; Rumunia: dążenia do autonomii Węgrów w Transylwanii). Są także widoczne na Bliskim Wschodzie (np. dążenia do autonomii Kurdów w Turcji i Iraku). Może najbardziej jaskrawe są w Afryce, gdzie oprócz wcześniej wspomnianych, etniczne podłoże mają waśnie i wojny w Sudanie, Senegalu czy Czadzie (wszędzie między muzułmanami z północy a murzyńskimi plemionami z południa), Togo (między plemionami Kabiye a Ewe), Kenii (między plemionami Kikujów a Masajów).

Dodać należy, że wiele zamachów na przywódców państw miało podłoże w walkach etnicznych (np. na prezydenta Egiptu Anwara el-Sadata zabitego w 1981 r.; na Indirę Gandhi, premier Indii, zabitą w 1984 r.; na Ranasinghe Premadasa, prezydenta Sri Lanki, zabitego w 1993 r.; na Agathe Uwilingiyimana, premier Rwandy, zabitą w 1994 r.).

Jak łatwo dostrzec, pominięto tu konflikty i wojny, które miały przede wszystkim podłoże polityczne i gospodarcze czy klasowe (których wiele w Ameryce Południowej i Środkowej), jak też dążenia wyzwolicielskie i separatystyczne, choć oczywiście wiele tych aspektów nakłada się na siebie w konkretnym konflikcie (por. Grant 1994).

Wszystkie te konflikty trwają długo (np. konflikt na Sri Lance trwa od dwóch tysięcy lat), gdyż rzadko są w nich wyraźni zwycięzcy (z tego powodu bywają nieraz nazywane „zapomnianymi wojnami”). Wszystkie też cechują się wielkim barbarzyństwem i bezwzględnością, przynosząc obfite żniwo śmierci i zniszczeń dobytku oraz destrukcję ładu społecznego i gospodarczego. Nie ma w takich konfliktach jakichkolwiek zahamowań, a skala zezwierzecenia

stron przekracza granice wyobraźni: masowe gwałty, odcięcia rąk, nóg i głów, wyłupianie oczu, kastrowanie, skalpowanie, egzekucje bezbronnych ludzi – to nierzadkie sytuacje spotykane np. w Rwandzie-Burundi czy podczas tzw. wojny jugosłowiańskiej na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. (gdy ni stąd, ni zowąd pojawili się – szczególnie w Bośni i Hercegowinie – tzw. ustasze, czetnicy i mudżahedini walczący ze sobą zaciekle i wciągający w tę walkę okoliczną ludność). Ludzie objęci takimi konfliktami, szczególnie gdy nie są nimi zainteresowani, mają pełne poczucie bezradności wobec tego, co się wokół dzieje, i w co sami, bez swej woli, bywają wciągani. I jeszcze jedno: paradoksalnie, są to nieraz konflikty, w których na swój sposób „wszyscy mają rację” co do przyczyn. Dlatego są zazwyczaj nierozwiązywalne. Wygasają albo częściej przygasają na pewien czas, gdy strony są zmęczone prowadzoną wojną. Odnosi się przy tym fatalistyczne wrażenie (odczuwane także przez zaangażowane strony), że nikt i nic nie może nad tymi konfliktami zapanować.

Jedną z największych nadziei, jakie niesie ze sobą globalizacja (wbrew licznym przypisywanym jej cechom negatywnym), jest likwidacja wojen (por. Tofflerowie 1997, s. 24 i nast.). Wyraziciele tej nadziei utrzymują, że powiązania ekonomiczne narodów i państw zmniejszają ich skłonność do prowadzenia wojen, że konfrontacja ekonomiczna zastąpiła militarną. W istocie, produkcja i handel są dziś znacznie powszechniejszym środkiem pomnażania dóbr niż dawne działania łupieżcze. Nie może to jednak być uznane za pewny czynnik zapobiegania wojnom. Świat gospodarczy był stosunkowo mocno zintegrowany już w latach 1870–1914. Jeszcze w 1914 r. Herbert G. Wells sądził, że wojna stała się już niemożliwa. Podobne nadzieje głoszono także w okresie międzywojennym. Czy dziś nasza otucha może być bardziej uzasadniona? Pewnie tak w odniesieniu do wojen międzynarodowych,

natomiast nie w odniesieniu do lokalnych wojen i konfliktów, które często mają charakter międzykulturowy.

Problem ten porusza Arjun Appadurai (2009, s. 12 i nast.), pytając o to, dlaczego w okresie, w którym dominuje globalizacja gospodarcza, swobodny przepływ kapitału oraz różnych idei, a przede wszystkim praw człowieka, przejawia się tyle dramatycznych czystek etnicznych i różnych innych form przemocy – szczególnie wobec ludności cywilnej – w tym form terroryzmu. Słowem: dlaczego w świecie globalnej wielokulturowości jest tyle konfliktów? Autor tłumaczy to kilkoma okolicznościami, które związane są właśnie z globalizacją. Jedną z nich jest nowy rodzaj niepewności, jaki pojawił się w życiu wielu ludzi – niepewności spowodowanej brakiem oparcia wspólnotowego i brakiem poczucia tożsamości, co jest między innymi wynikiem ruchliwości przestrzennej, w tym przede wszystkim migracji. Drugą okolicznością sprzyjającą konfliktom etnicznym w okresie globalizacji jest według autora nazbyt wyraźny podział (czy raczej rozdział) na większości i mniejszości. Tym mniejszościom często nie przyznaje się żadnych praw, w wyniku czego odczuwają one coś, co autor nazywa „niezupełnością”. Trzecia okoliczność, skądinąd związana z poprzednią, to gigantyczna skala nierówności gospodarczych, politycznych, społecznych i regionalnych. Ona z kolei spowodowała podział świata na „szkieletowy” (nowoczesne państwa narodowe) oraz „komórkowy” (plemienny). Czwarta okoliczność to wzmocnienie warunków do realizacji przemocy w zglobalizowanym świecie (np. handel bronią). To wszystko wytwarza na niespotykaną dotąd skalę nie tylko możliwości wyrażania gniewu i nienawiści, ale też doprowadza do niespotykanych form brutalności, zadawania bólu, poniżania, upokarzania oraz torturowania i bestialskiego mordowania. Często polega na bezmyślnym niszczeniu i zabijaniu, niekiedy dokonywaniu odwetu,

jeszcze w innym przypadku na poszukiwaniu „kozłów ofiarnych”.

Choć wywód autora nie we wszystkim jest klarowny (a przedstawiona przez niego jego rekonstrukcja dość lakoniczna i uproszczona wobec skomplikowanych analiz autora), istotne jest jego spostrzeżenie, że w wielu miejscach świata nawet życie codzienne charakteryzuje się powszechną obecnością przemocy, która nierzadko dotyczy różnic etnicznych między stronami konfliktu. W efekcie często jest tak, że cały „sens życia”, poczucie więzi i tożsamości oparte jest na konflikcie, a nawet wojnie.

Wspomnieć też należy o jednostkowych przypadkach konfliktów czy dyskryminacji. Nawet w tolerancyjnym obecnie społeczeństwie amerykańskim jest wiele takich przypadków. Na przykład w samym tylko 1994 r. zgłoszono ponad 113 tys. zaskarżeń dotyczących dyskryminacji (prawdziwej i urojonej) w miejscu pracy ze względu na rasę (33,5% wszystkich zaskarżeń), kraj pochodzenia (9,0% zaskarżeń) czy religię (1,8% zaskarżeń) – wszystkiego tego zabrania *Title VII of the Civil Rights Act* z roku 1964 (por. Wójciak 1995, s. 21).

Wielu autorów wypowiadało się na temat przyczyn konfliktów – w tym konfliktów międzykulturowych. Wśród tych prób odpowiedzi każda jest niepełna i nie dla wszystkich przekonująca, gdyż konflikty wywołuje zazwyczaj splot przyczyn.

I tak uważa się, że **konflikty międzykulturowe wynikają z następujących powodów:**

- wypierania jednej grupy z zajmowanego dotąd terenu przez inną, bardziej ekspansywną, i spychania tamtej w mniej korzystne gospodarczo i politycznie nisze;
- przyczyn strukturalnych, czyli ze wzajemnej sprzeczności interesów i celów grup – elementów danego syste-

mu; nierówności grup i chęci ochrony własnych interesów przez grupy mniejszościowe;

- nierównomiernej i niekorzystnej dystrybucji funduszy rządowych;

- wyraźnej rozbieżności, czy wręcz sprzeczności, niektórych wartości i wzorów zachowań (np. pracowitość – lenistwo, zachowywanie czystości – ostentacyjne brudzenie, świeckość – fundamentalistyczna religijność);

- zbyt wyraźnego zaangażowania w sprawy polityczne kraju pochodzenia (szczególnie w wypadku sprzeczności interesów);

- zewnętrznej inspiracji państw zainteresowanych zwycięstwem politycznym jednej ze stron konfliktu<sup>1</sup>;

- przyczyn psychospołecznych – na przykład nagromadzonych uprzedzeń, braku poczucia bezpieczeństwa, trudności w funkcjonowaniu tożsamości, ich rozproszenia, ambiwalencji itp.;

- narzucanego wcześniej przemocą (często wskutek zaborczej polityki państw) monizmu kulturowego, nakłaniania do rezygnacji z własnych wartości kulturowych;

- uprzedzeń historycznych i wyrosłych na tym gruncie negatywnych stereotypów;

- poczucia słabości jednej z grup i uruchomionych przez nie resentymentów, zawiści i mściwości;

- występowania autorytarnych cech osobowości w dominującej grupie odrzucającej inność;

- braku kontroli nad własną grupą;

- ograniczenia lub braku możliwości realizowania tzw. wartości rdzennych, nie mówiąc już o ich zagrożeniu;

---

<sup>1</sup> Na przykład Iran w 1996 r. dostarczał broń dla Bośni walczącej z Serbami (przy cichej akceptacji USA), a Rosja niemal w tym samym czasie nadała przywódcy Serbów bośniackich, Radovanowi Karadžićowi, order Świętego Andrzeja, nie mówiąc już o innych formach pomocy Serbom.

– „gry o prestiż”, o jego utrzymanie bądź uzyskanie czy poprawienie.

Oczywiście te przyczyny często są ze sobą powiązane, a nawet wynikają jedna z drugiej. Wiele z tych przyczyn oraz skutków antagonizmów międzykulturowych dałoby się, jak się zdaje, sprowadzić do kilku kluczowych, od dawna dostrzeganych przez klasyków socjologii i antropologii, na przykład do tego, co nazywane jest etnocentryzmem. Przypomnę, że według Williama G. Summerra jest to zespół przekonań, w myśl których własna grupa stanowi centrum wszystkiego oraz miarę i skalę dla innych grup i zjawisk społecznych. George P. Murdock dodawał, że etnocentryzm jest emocjonalnym i intelektualnym uzasadnieniem wyższości własnej grupy i niższości innych grup. Odnosząc się do plemion i narodów, etnocentryzm przyczynia się do totalnego doświadczania wspólnoty z jednymi i odrębności od innych – uzupełnia tamte spostrzeżenia Joanna Kurczewska (1988, s. 67 i nast.), stwierdzając, że ideologia narodowa bywa na przykład artykulacją i legitymizacją etnocentryzmu. Do zagadnień etnocentryzmu trzeba będzie jeszcze nieco dalej wrócić.

Jednym z kluczowych kierunków wytłumaczenia antagonizmów i znalezienia źródeł konfliktów narodowościowych i etnicznych – czy szerzej: międzykulturowych – jest to, co Florian Znaniecki nazwał (w *Ludziach terażniejszych i cywilizacji przyszłości*) rywalizacją ludzi o ekspansję ich systemów kulturowych. Trzeba jednak znaleźć odpowiedź na pytanie o to, dlaczego ludzie tę rywalizację prowadzą i czemu ma ona służyć.

Należy wszak przyjąć, że kultury jako takie, same ich cechy i systemy wartości, nie zagrażają sobie. Zagrażają sobie ludzie – twórcy, nosiciele i interpretatorzy tych cech – a przede wszystkim ci, którzy chcą te swoje cechy i wartości na innych wymuszać, upowszechniać, wpajać kosztem innych systemów.

I tu znowu stawiamy kolejne pytania i znajdujemy kolejne przypuszczenia. Nie wydaje się trafne szukanie wytłumaczenia dla etnocentryzmu i konfliktów etnicznych w samym fakcie istnienia fundamentalnej sprzeczności między „naszymi” a „obcymi” oraz ich kulturami, co miałyby rodzić autoteliczną i niemotywowaną niczym wzajemną niechęć (Pawlik 1988, s. 130). Owszem, obcość bywa często demonizowana (o czym pisali m.in. Georg Simmel, Florian Znaniecki czy Aleksander Hertz). Trzeba jednak zadać pytanie o to, z czego to demonizowanie wyrasta. Pomijając przypadki irracjonalnej wrogości do obcych, można przyjąć, że bierze się ono z podstawowej dążności człowieka, jaką jest troska i walka o zasoby. Cokolwiek by powiedzieć, współzawodnictwo o zasoby (żywność, wodę, kobiety, dobra materialne) istniało i nadal istnieje – tyle że jest inne. Ba, często towarzyszy mu agresja. Jednoznacznie stwierdził to Zygmunta Freud (1967, s. 291): „[...] skłonność do agresji jest pierwotną i samodzielną popędową dyspozycją człowieka [...]”. Ale nie tylko obsesje Freuda podkreślają ową ciemną stronę ludzkiej natury. Nie wyrażam przesadnej wiary w etologię i socjobiologię, ale też daleki jestem od ich bagatelizowania. Pierre L. van den Berghe agresywność człowieka wyjaśnia właśnie w kategoriach walki o zasoby. Powszechne sposoby regulacji tego współzawodnictwa – stwierdza Berghe (1991, s. 95 i nast.) – to hierarchiczność i terytorializm, które są, niestety, elementami naszej biologicznej ewolucyjnej spuścizny. Wytwory kultury: język, kult religijny, ubiór, zwyczaje i obyczaje, pełniąc rolę swoistych wyznaczników tego, kto jest „swój”, a kto jest „obcy”, służą też przy okazji do zakreślania swoistych terytoriów, tyle że nie pojedynczego osobnika – jak twierdził Berghe – ale grup. To myślenie o wytworach kultury jest zresztą obecne w tradycji socjologicznej od dawna – choćby od Émile’a Durkheima.

Od zakończenia drugiej wojny światowej było na świecie kilka konfliktów międzypaństwowych (np. wojna angielsko-argentyńska o Falklandy w 1982 r., wojna iracko-irańska, wojna koalicji zachodniej w Iraku i Afganistanie czy wojna rosyjsko-gruzińska w 2006 r., która też miała skądinąd podłoże w napięciach etnicznych między Gruzinami a Rosjanami, Abchazami a Osetyńczykami). Choć przyczyn konfliktów można upatrywać w rywalizacji między wielkimi światowymi potęgami, współcześnie większość z licznych i nieustannie trwających konfliktów (tzw. wiecznych wojen) ma jednak charakter wewnętrzny i, niestety, zazwyczaj w dużym stopniu charakter międzyplemienny – czyli w istocie międzykulturowy. Wynika to z daleko idącego zróżnicowania etnicznego, jak i politycznych zaszczości historycznych – jak na przykład na Kaukazie czy na Bałkanach (zob. Janicki 2009). Także konflikty mające źródła w ruchach separatystycznych (np. Kraj Baszków, Korsyka, Irlandia Północna) są w istocie przejawem różnic kulturowych, na które nałożyły się ambicje polityczne.

Kultura, pomagając w identyfikacji, przyczynia się więc – pośrednio i ubocznie – do agresji. Łatwo tedy zrozumieć, dlaczego częściej odrzucane za „inność” są te grupy i kultury, które są widoczne, „dziwaczne” czy też uważane za „niezrozumiałe”. A jeżeli jeszcze są one uznawane za bezpieczne do atakowania, a także postrzegane jako destrukcyjne dla centralnych wartości własnej grupy, to tym chętniej kieruje się ku nim agresja, a choćby i odrzucenie. Wszystko to staje się nader groźne, gdy na różnice kulturowe nakładają się różnice gospodarcze czy polityczne różnice stopnia posiadanej władzy państwowej (tak było w przypadku Serbów w byłej Jugosławii czy Tutsi w Rwandzie). Ba, zauważa się, że szczególnie w Afryce na system zróżnicowania plemiennego nakłada się zróżnicowanie partyjne (choć już nie zawsze te odrębne

partie polityczne cechują się odmiennymi poglądami stricte politycznymi – ba, cechują się zazwyczaj odmiennymi nazwami, odmienną klientelą i właśnie odmiennymi powiązaniem plemiennymi).

Wszelkie prawidłowości, które usiłujemy dostrzec w procesach wielokulturowych, zawodzą. Nie zawsze bowiem jest tak, że im większe różnice kulturowe między składnikami danego systemu wielokulturowego, tym większe niebezpieczeństwo konfliktów. Problemy z wielokulturowością nie muszą więc przejawiać się jedynie wtedy, gdy mamy do czynienia z jej „pełnokrwistą” formą – gdy różnice kulturowe przybierają postać skrajną, choć oczywiście obserwowane współcześnie napięcia pomiędzy cywilizacją islamu a cywilizacją zachodnią mogłyby to potwierdzać (por. Szahaj 2008, s. 66). Trzeba však pamiętać o tym, że w tym przypadku ewentualne konflikty kulturowe podsyćane są przez czynniki geograficzne, historyczne, polityczne, gospodarcze, tworzące rodzaj kombinacji, jak zwykle w takiej sytuacji. Do dyskusji pozostaje też problem, czy tak naprawdę w tej kombinacji przyczyn napięć, różnice kulturowe pomiędzy cywilizacjami są najważniejsze, o czym już wspominałem wcześniej.

Często bywa tak, że skrajne różnice są powodem głębokich konfliktów, ale nie zawsze. Ryszard Kapuściński (2007, s. 68) wskazuje w tym względzie na Somalię. Otóż kraj ten należy w Afryce do wyjątkowych, ponieważ jako jedyny chyba na tym kontynencie stworzył jeden naród w momencie uzyskania niepodległości w roku 1960. Nadto, był to naród mówiący jednym językiem, wyznający jedną religię, mający wspólną historię oraz inne wspólne cechy kulturowe. I oto w tym kraju doszło do jednej z najstraszniejszych wojen domowych, bowiem górę nad wyrazistymi podobieństwami wzięły niewielkie różnice klanowe. Zresztą, po co tak daleko szukać. Obserwacja codziennego życia wskazuje na wiele przykładów przerażających

konfliktów w monokulturowych małżeństwach – jednorodnych pod względem pochodzenia i wykształcenia, a także pod względem zawodowym i klasowym.

Słowem: konfliktów międzykulturowych jest nader wiele (obecnie na świecie toczy się ok. 40 mniej lub bardziej zadawnionych wojen i konfliktów zbrojnych, których podłożem są często różnice etniczne – por. „Forum” 2004 nr 1). Mają one różny kontekst, różny przebieg, przejawiają różne formy i różny stopień nasilenia agresji (od czysto prawnej, poprzez ruchy społeczne i manifestacje w przestrzeni publicznej, do krwawych starć). Są sytuacje, w których konflikt wydaje się nierozwiązywalny (np. w odniesieniu do Jerozolimy, gdzie nie sposób dostrzec możliwości trwałego jego zażegnania, wskutek uzasadnionych historycznie, kulturowo i politycznie roszczeń strony żydowskiej i palestyńskiej do tego miasta).

## 2

Sąsiedztwo kultur i ich różnorodność nie są jednak ciągłym piekłem. Dostrzegać też należy liczne przykłady międzykulturowych aliansów, a nawet sympatii, nie mówiąc już o bardzo powszechnej takiej czy innej koegzystencji i akomodacji.

Ciekawe są więc strategie i mechanizmy unikania konfliktów. Aleksander Posern-Zieliński (1996, s. 43 i nast.) zalicza do nich: szukanie przez grupę mniejszościową wolnej niszy terytorialnej i ekonomicznej, szukanie aliansów z innymi grupami, samokontrolę własnej grupy, rezygnację z części własnej tradycji grupy mniejszościowej, akcentowanie lojalności polityczno-kulturowej wobec grupy dominującej i kształtowanie pozytywnego obrazu własnej grupy, jako przyczyniającej się do wspólnego dobra.

Czy można określić **warunki pozytywnej wielokulturowości**, ustalić przesłanki, jakie muszą być spełnione, aby zdarzały się owe bardziej korzystne przejawy: jeżeli już nie asymilacja, to może przynajmniej koegzystencja? Łatwiej tu o szlachetnie brzmiące hasła i dobre rady niżeli o realne i skuteczne działania socjotechniczne czy rzetelne rozwiązania polityczne.

Warto przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że konfliktów wynikających z wielokulturowości jest mniej w warunkach jakiejś nadrzędnej hegemonii: w imperialnym Rzymie, osmańskiej Turcji, habsburskich Austro-Węgrzech, Indonezji w okresie despotycznych rządów Suharto czy komunistycznej Jugosławii pod rządami Josipa Broz-Tity. Wynika to z dwóch okoliczności. Po pierwsze, hegemon może swoiście równoważyć poszczególne składniki systemu i próbować je dopasowywać do siebie. Po drugie, hegemon nie akceptuje żadnych oddolnych ruchów społecznych, bowiem obawia się każdego pretekstu mogącego doprowadzić do podważenia jego władzy. Na swoiste „zamrożenie” relacji międzykulturowych w okresie stalinizmu zwracają też uwagę badacze sytuacji międzykulturowych w Polsce (np. Sakson 1998, s. 229). Paradoksalnie, w sytuacji takiego zamrożenia mniej jest animozji, mniej też otwartych konfliktów. Nie należy oczywiście wyprowadzać stąd wniosku, że takie niedemokratyczne zamrożenie jest we wszystkich aspektach pożądane (na różne, głównie korzystne skutki demokratyzacji przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wobec mniejszości kulturowych w Polsce zwraca uwagę Janusz Mucha [1992, s. 31 i nast.]). W warunkach demokracji relacje międzykulturowe stają się bardziej naturalne, oczywiste i spontaniczne, a co najważniejsze – także łatwiejsze do długotrwałego znormalizowania.

Jest wiele przykładów na to, że w warunkach demokracji udaje się stworzyć mniej lub bardziej trwałą równowagę

matematyczno-prawno-mozaikową, taką jak w Szwajcarii, Belgii, Indiach, Malezji czy nawet Nigerii, przez długi czas także w Libanie<sup>1</sup>, a ostatnio w Bośni i Hercegowinie<sup>2</sup>. Jednakże w wielu przypadkach to się nie udaje i obserwujemy konflikty, o których wcześniej pisałem. Niektóre z nich wygasają, większość należy jednak do długotrwałych. Wyprowadza się wówczas bolesny wniosek, że jedynym sposobem zakończenia takiego konfliktu jest przestrzenne rozgraniczenie stron. Technika takiego rozdziału jest różna: od wypędzeń i przymusowych przesiedleń w warunkach totalitarnych poprzez separatystyczne akty zbrojne aż do zmuszonych rokowań, plebiscytów i referendum. W ten sposób (poprzez Traktat Lozański z 1923 r.) udało się stosunkowo harmonijnie przesiedlić Turków z Grecji i Greków z Turcji. Taki rozdział, choć bolesny, okazuje się zazwyczaj trwały, szczególnie wtedy, gdy był jedynym sposobem uniknięcia ludobójstwa. Inna rzecz, że bywają sytuacje, w których nie ma możliwości rozdzielenia skonfliktowanych stron albo nie ma takiej siły, która mogłaby to uczynić, tak jak w Rwandzie i Burundi. Odrębną sprawą jest moralna ocena takiego politycznego „ogrodnictwa”, jak to określił Zygmunt Bauman (1995 b, s. 45 i nast.). Nie można wszak w takich działaniach zapobiec ludzkim dramatom: rozstaniom z częścią rodziny, z bliskimi, z sąsiadami, z dobytkiem, ziemią, z własną przeszłością, ze wspomnieniami i sentymentami. Zdaje się jednak, że zewnętrzna opinia publiczna łatwo przechodzi nad tym do porządku, ba, wyczekuje zazwyczaj na takie rozwiązania, zaniepokojona brakiem innych możliwości zażegnania konfliktu.

---

<sup>1</sup> W Libanie najwyższe stanowiska obsadzone są według kryteriów wyznaniowych: chrześcijanin maronita jest prezydentem, muzułmanin sunnita jest premierem, a muzułmanin szyita – przewodniczącym parlamentu.

<sup>2</sup> Po tzw. traktacie z Dayton w Bośni i Hercegowinie funkcjonuje trzech kolejno zmieniających się prezydentów: Bośniak, Serb i Chorwat.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na te przypadki i rozwiązania, które są świadectwem harmonijnej wielokulturowości, i wyciągnąć z nich wnioski.

Podstawowym warunkiem bezkonfliktowej wielokulturowości jest powszechna i wzajemna świadomość walorów kultur składowych jako całości, której towarzyszy świadomość walorów każdego odrębnego składnika. Zapewnia to istnienie integralnej całości, a jednocześnie umożliwia tzw. trwałość etniczną (*ethnic tenacity* – Smolicz 1987, s. 71). Słowem, chodzi głównie o relacje między etniczną mniejszością (mniejszościami) a etniczną i polityczną oraz gospodarczą większością. Nie jest to łatwe z tego choćby względu, że same te mniejszości przywiązują różną wagę do swoich rodzimych, „rdzennych” wartości. Świadczy o tym choćby różny stopień przywiązania do rodzimego języka<sup>1</sup>. Oczywiście nie zawsze język musi być tą rdzenną wartością i świadectwem owej trwałości etnicznej. Mogą to być wartości rodzinne, religia, ubiór itd. (Smolicz 1987, s. 59–69; 1999 c, s. 19 i nast.) – w zależności od grupy. Niekiedy jest to nie pojedyncza wartość, lecz pewien ich system: religia, pochodzenie i historia (jak w społecznościach żydowskich). Zawsze dotyczy to jednak podstawowych elementów kultury danej grupy silnie zakorzenionych uczuciowo, będących tymi elementami identyfikacji grupowej, które zapewniają więź pomiędzy systemem społecznym i kulturowym, i są przy tym traktowane przez członków grupy jako coś własnego, a zarazem oczywiście, co przyjmowane jest w niekwestionowany sposób. Razem wytwarza to tożsamość i wyraźną „lojalną solidarność” grupy, jak pisze Jerzy J. Smolicz.

Owe rdzenne wartości są więc w podobny sposób wyobrażane wśród członków grupy, a co ważniejsze pobudzają

---

<sup>1</sup> W Australii na przykład odejściem od swego macierzystego języka w drugim pokoleniu emigrantów cechuje się tylko 3% Greków, ale 44% Holendrów (Clyne 1981).

wspólne pragnienia, wspólne idee, wspólne myśli i działania członków grupy w podobnym kierunku. Autor podkreśla też, że wartości rdzenne są przywoływane szczególnie wtedy, gdy grupa jest zagrożona i musi bronić swojej kultury, i swojego istnienia. Wartości rdzenne nie muszą dotyczyć małych grup; mogą je też przejawiać zbiorowości ponadetniczne, między innymi całe cywilizacje (takimi rdzennymi wartościami cywilizacji zachodnioeuropejskiej wydają się racjonalność i emancypacja społeczna, a w tym demokracja). Dość powiedzieć, że wartości rdzenne są przyjmowane przez zbiorowość jako coś oczywistego i niekwestionowanego<sup>1</sup>.

Za jedną z najbardziej rdzennych wartości kulturowych uchodzi religia. Można próbować zastanowić się nad tym, dlaczego tak jest. Otóż wynikające z religii relacje międzykulturowe są zazwyczaj tak wyraziste i szczególnie pielęgnowane, ponieważ łączą się z walką o wpływy podejmowaną przez przywódców, wodzów i kapłanów (także czarowników i szamanów), walką, w której chodzi nie tylko o kulturowy „rząd dusz”, ale i o oddziaływanie gospodarcze oraz polityczne<sup>2</sup>. Wszak nawet w obrębie wspólnych wielkich religii przejawiały się i przejawiają głębokie różnice, a nawet głębsze, niż wynikałoby to z różnic doktrynalnych, konflikty: na przykład pomiędzy katolicyzmem, protestantyzmem i prawosławiem czy pomiędzy sunnitami a szyitami w obrębie islamu. Cechy religijne są tak silne, że

---

<sup>1</sup> Są też inne próby określania najważniejszych składników tożsamości grupy funkcjonującej w warunkach wielokulturowych. Leon Dyczewski pisze o „elementach znaczących”, mając na myśli wartości, ważne miejsca i obiekty, ważne wydarzenia, niektóre narracje, ważne obyczaje (por. Dyczewski 1999, s. 195 i nast.). Z kolei Alicja Szerlag (2001, s. 62 i nast.) pisze o tzw. wartościach znaczących, które wyznaczają jednostce główny kierunek działania, dynamizują to działanie, choć w niektórych sytuacjach powodują jego mniejszą czy większą plastyczność.

<sup>2</sup> Jak to wyraził jeden z wodzów plemienia Dajaków na Borneo: „Czy sam wierzę, czy nie wierzę, to nie ma znaczenia. Trzeba tylko, żeby inni wierzyli, bo inaczej zostaną chrześcijanami lub muzułmanami, a wtedy ich nie utrzymam” (za: Pfeffer 1968, s. 161).

wyznanie jest często swoistą nazwą przykrywającą inne cechy etniczne: Polak to katolik, Rosjanin to prawosławny, Arab to muzułmanin itd. A przecież i tu są rozliczne odmienności (bywają niewierzący Rosjanie czy Arabowie chrześcijanie). W sytuacjach wielokulturowych, kiedy religia jest traktowana jako główna wartość rdzenna, często dochodzi między wyznawcami do swoistej rywalizacji o wpływy – także symboliczne. Jednym z przejawów tej rywalizacji jest konkurowanie o wysokość wież świątynnych dominujących nad wielokulturowym miastem<sup>1</sup>. I jeszcze jedno: skoro do najważniejszych wartości rdzennych należy wyznanie religijne, to można sobie wyobrazić problemy małżeństw międzykulturowych, gdy małżonkowie są różnego wyznania<sup>2</sup>. Tak czy inaczej, wyznanie religijne jest tak silnym wymiarem różnic kulturowych, że zazwyczaj przedstawiciele jednej religii nigdy niemal nie bywają w świątyni innego, nawet zbliżonego religijnie, wyznania.

Pielęgnowanie owych „rdzennych wartości”, choć ważne z punktu widzenia grupy mniejszościowej, nie jest jednak łatwe i bezbolesne z punktu widzenia innych grup oraz całego społeczeństwa. Zdarza się wręcz, że pewne zachowania grup mniejszościowych stoją w kolizji z prawem państwowym albo normami zachowań większości. Jeszcze w połowie XX w. zwyczaj polowania przez Papuasów na ludzkie głowy był najważniejszym elementem kultury plemiennej – „Zakaz tego rytuału pozbawiłby naród jego duszy” – pisze Tony Saulnier 1967, s. 45. W niektórych papuaskich wsiach wcale nie było mężczyzn, gdyż siedzieli w więzieniach ukarani za ten proceder. W Stanach Zjednoczonych, gdzie

---

<sup>1</sup> Takie „konkurowanie” poprzez wysokość wież kościołów katolickich i cerkwi prawosławnych jest dostrzegalne w licznych miastach zachodniej Ukrainy, a także – tyle że dochodzą tu jeszcze minarety – w niektórych miastach w Bośni i Hercegowinie.

<sup>2</sup> Stąd powiedzenie: nie ma gorszej kary niż w jednym łóżku dwie wiary.

obecnie wyraźna jest troska o owe wartości kulturowe grup mniejszościowych, rodzi to cały szereg problemów – na przykład z wielożeństwem mormonów w stanie Utah (ich religia zakłada poligamię), z ofiarami ze zwierząt składanymi przez wyznawców religii santeria na Florydzie, z obrzędowym narkotyzowaniem się Indian w stanie Oregon, z przesłanianiem twarzy na zdjęciach do prawa jazdy przez muzułmanki, z wolnym od pracy piątkiem dla innych wyznawców islamu itd. W Europie są podobne sprzeczności: wielożeństwo u niektórych muzułmanów mieszkających we Francji, także ich żądanie możliwości odbywania modłów w miejscu pracy czy korzystania z piątku jako dnia świątecznego, głośności modlitw, a niekiedy nawet żądanie zgody na rytualne okaleczanie dziewczynek (przypuszczalnie nader rzadkie przypadki) i zgody na zawieranie przez nie małżeństw już w wieku zaledwie 14–17 lat<sup>1</sup>. Widać tu karykaturalne niemal zderzenie odrębności kulturowych mniejszości z przepisami prawa, które jako wytwór państwa winny obowiązywać wszystkich<sup>2</sup>. Stąd Amerykanie (ale też Europejczycy) coraz częściej zadają sobie pytanie, jak daleko prawo powinno się posuwać w tolerancji wobec mieszkających u nich i obok nich przedstawicieli odmiennych kultur – nawet jeżeli te żądania są dla tych kultur ważne.

Za jedną z najbardziej istotnych wartości rdzennych uchodzi język. Była już o tym mowa, ale musimy do tej kwestii jeszcze wrócić. Język pełni wiele funkcji, które

---

<sup>1</sup> W marcu 2007 r. obywatel polski Marek K. – Rom z pochodzenia – dostał 8 miesięcy kary więzienia w zawieszeniu za ślub z piętnastolatką. W świetle polskiego prawa stanowionego była to pedofilia; w świetle rzymskiego prawa zwyczajowego był to pełnoprawny związek. Werdykt sądowy zapadł po trzyletnim procesie, kiedy żona miała już 18 lat i związek z nią okazał się legalny także w świetle polskiego prawa.

<sup>2</sup> Pewnym problemem jest też ubój rytualny zgodny z religią możeszową, lecz podobno niezgodny z międzynarodowymi normami dotyczącymi ochrony zwierząt (por. „Rzeczpospolita” 1997, 21 marca).

w różnych koncepcjach teoretycznych różnie są określane. W każdej niemal propozycji jest jednak wymieniana funkcja integracyjna, która polega na spajaniu wewnętrznych więzi danej wspólnoty językowej. Jej lustrzanym odbiciem, ale i swoistym dopełnieniem, jest funkcja separująca, która sprawia, że użytkownicy danych form językowych mają poczucie odrębności od osób posługujących się innymi formami, ba, często tę odrębność pielęgnują poprzez zachowanie tych cech języka, które temu służą. Tak więc i relacje językowe są zwierciadłem konkretnych przejawów wielokulturowości. Uznanie języka urzędowego przez mniejszość i lokalnego języka grupy etnicznej przez państwo oraz większość etniczną to podstawa harmonijnej wielokulturowości.

Dwujęzyczność nie jest jednak powszechna. W samych Stanach Zjednoczonych są obszerne enklawy w miastach, gdzie język angielski nie jest używany albo nawet jest nieznan, a dominuje hiszpański, polski czy włoski, co często wyłącza te zbiorowości z życia społecznego i politycznego (np. z udziału w wyborach). W Meksyku urzędowym językiem hiszpańskim nie potrafi się posługiwać ok. 10% ludności porozumiewającej się jednym z pięćdziesięciu sześciu języków plemiennych. Stąd rola edukacji językowej – np. w Stanach Zjednoczonych działa program ESL – English as a Second Language. Nawet w Polsce, gdzie mniejszości są nieliczne, 13 tys. uczniów w 198 szkołach i filiach pobiera naukę języków mniejszości etnicznych – niemieckiej, ukraińskiej, białoruskiej, litewskiej, słowackiej oraz kaszubskiej (por. Kaczyński 1995, s. 5). Odchodzenie od rodzimego języka (a przy tym zanikanie wiedzy o przeszłości własnej społeczności) jest jednym z najdobitniejszych przejawów akulturacji i asymilacji jednostki czy grupy.

Warto też podkreślić, że język jako wartość rdzenna nie musi przejawiać wyraźnych odmienności leksykalnych

i gramatycznych; często wystarczą drobne niuanse w wymowie i akcencie (por. Czykwin, Misiejuk 1998, s. 27), by podkreślać odrębność *versus* odczuwać przynależność do danej grupy<sup>1</sup>.

Wielokulturowość to często też wielojęzyczność. A że język jest jedną z najbardziej wyrazistych kulturowych cech dystynktywnych, to jego rola jest tak ważna w tworzeniu, wyrażaniu i podkreślaniu podziałów, ale też i w procesach integracyjnych. Przejawia się ona na różnych płaszczyznach: języków potocznych, języka literackiego, języka lub języków uznawanych za oficjalne, języków grup zdominowanych i języków grup dominujących. Czasem zdarza się, że języki dzielą w sposób upokarzająco dotkliwy i bolesny (język narodowy a język zaborców), czasem niektóre języki łączą (np. *latinitas* w Europie przez kilkanaście wieków). W sytuacjach wielokulturowych (a przede wszystkim dwukulturowych) niektórzy, a może i niemal wszyscy, członkowie danej grupy są wielojęzyczni, choć oczywiście z różnym stopniem znajomości innych języków<sup>2</sup>.

Te sytuacje nie zaprzeczają jednak twierdzeniu, że język jest wartością rdzenną. Trzeba však rozróżniać język publiczny, jak też znajomość (nawet doskonałą) języków obcych, i język prywatny, w którym się myśli,

---

<sup>1</sup> Oto jeden z przykładów takiego traktowania języka: „Jedną z często przywoływanych dziś w Serbii świętości jest serbski język. Stał się on przedmiotem prawdziwego kultu. Przypisuje mu się rolę fundamentu narodu, strażnika tożsamości narodowej – jako że ponoć ząb czasu się go nie ima, że potrafi stawić opór przemianom historycznym – nazywa serbską cerkwią narodową. Rozpowszechnia się przekonanie, że w języku zawiera się byt narodu w postaci danej mu przez Boga, a więc to w języku serbskim trwa byt serbskiego narodu” – pisze Ivan Ćolović (2007, s. 20).

<sup>2</sup> Oczywiście samej wielojęzyczności nie należy uznawać za przejaw wielokulturowości, bowiem znajomość kilku języków obcych posiadają także językoznawcy, tłumacze, komparatyści, przewodnicy i wszyscy poligloci bez względu na motywy, które im towarzyszyły w poznawaniu obcych języków. Można jednak mniemać, że ci ludzie są bardziej otwarci i skłonni do wielokulturowego rozumienia świata.

marzy, tęskni itp. To przede wszystkim ten język najbardziej nas kształtuje – zgodnie z formułą często przywoływaną przez językoznawców w XX w., że to nie tyle my posługujemy się językiem, ile on „posługuje się nami”. I co ważne: język jest odczuwany przez jego użytkowników jako wartość rdzenna, a jednocześnie przez obserwatorów zewnętrznych traktowany jako wskaźnik przynależności społecznej danej osoby. Dotyczy to zarówno samego języka, jak i sposobu posługiwania się nim. Porządek językowy, tak wewnątrz danego społeczeństwa, jak i w szerszym odniesieniu, zdaje się przy tym ujawniać strukturę hierarchiczną o nieco feudalnych cechach (por. np. Tortosa 1986, s. 53 i 83).

Niektóre wartości rdzenne przyjmują postać zakazów typu tabu kulturowego (np. zakaz jedzenia niekoszernych potraw u Żydów ortodoksyjnych czy zakaz pewnych relacji damsko-męskich u Romów). Takie tabu (które mogą dotyczyć każdego bez mała aspektu życia codziennego, tak prywatnego, jak i publicznego) pełnią dwie funkcje: podkreślają spistość własnej grupy, a jednocześnie odrębność od innych grup – zazwyczaj od otaczającego tła społeczno-kulturowego. Są przy tym wyraźnie zrytualizowane i dlatego traktowane kategorycznie i bezdyskusyjnie przez członków grupy. Jednocześnie u innych budzą różne reakcje: zdziwienie, dezaprobatę, drwinę, a niekiedy przestraszenie. Choć zachowania typu tabu są zazwyczaj nader trwałym elementem kultury mniejszości, to przecież i one ulegają albo osłabieniu, albo wręcz zanikowi wraz z procesami asymilacji czy podlegania uniwersalnej kulturze masowej.

Wartością rdzenną może też być pozorny drobiazg: nakrycie głowy, które jest skądinąd spektakularnym wyrazem, a nawet manifestacją wielokulturowości. Jak już pisałem, nakrycia głowy są jednym z elementów ludzkiej różnokulturowości, co jest tym bardziej zrozumiałe,

że różne warunki przyrodnicze ( a przede wszystkim klimatyczne oraz związane z zasobami naturalnymi) przyczyniały się do wytworzenia oczywistych różnic. Jednak w sytuacji wzajemnych relacji między przedstawicielami różnych kultur nakrycie głowy staje się jednym z najważniejszych elementów dystynktywnych: jest łatwo zauważalne i dobrze potrafi nieść skojarzenia kulturowe. Dodać należy, że inne elementy ubioru nie zawsze różnią się aż tak jak nakrycia głowy.

Zwróćmy uwagę, dla przykładu, na dwa wielokulturowe obszary: współczesne Indie oraz współczesną Jerozolimę.

Dla Indii (ale też dla różnych krajów muzułmańskich) charakterystycznym nakryciem głowy jest, jak wiadomo, turban – czyli okrycie uformowane zazwyczaj z długiego pasa lekkiego materiału owiniętego wokół głowy. Tyle tylko, że ten zawój ma w poszczególnych grupach etnicznych różny kształt i różną kolorystykę (por. np. Ros 1964, s. 103 i nast.). Sikhowie z północy Indii noszą turbany zawiązane wysoko, szczelnie przy tym zasłaniające włosy i uszy, spod samego zawoju wystają zaś swoiste ciemniejsze fulary, którymi przepasane są czoła. Pathanowie z Pendżabu najpierw na głowę nakładają spiczastą czapkę, a dopiero na niej wiążą turban zakończony rodzajem zwisającej z tyłu głowy kity. Radżputowie swe niewielkie zawoje wiążą raczej na jedno ucho. Czasem kolor turbanu oznacza przedstawiciela jakiejś kasty czy podkasty: na przykład czerwony oznacza tragarzy. Oprócz turbanów, mieszkańcy Indii noszą furażerki (w tym nakryciu głowy lubił chodzić były premier Nehru), rodzaje fezów, barankowe lub wełniane czapeczki (te najczęściej noszą muzułmanie, którzy też zresztą mają swoje wzory turbanów).

W Jerozolimie różnice nakryć głowy wynikają przede wszystkim z różnic religijnych (a te oczywiście powiąza-

ne są z innymi odmiennosciami etnicznymi)<sup>1</sup>. Żydzi noszą jarmułki, ale też różne formy kapeluszy, które nieraz różnią się zasadniczo (jak np. tzw. sztrajmele, czyli wielkie kapelusze z futra) lub tylko niewielkimi szczegółami (np. chasydzi wywodzący się z Bełżca noszą muszki przy swych czarnych kapeluszach z lewej strony, a chasydzi wywodzący się z Wisznicy noszą je po prawej stronie). Mnisi chrześcijańscy greckiego kościoła ortodoksyjnego noszą czarne czapki w kształcie toczka (też różniące się nieco odmiennymi detalami), wyznawcy kościoła syryjskiego – obłe czapki z wyraźnie widocznym szwem rozdzielającym wzdłuż to nakrycie. Wyznawcy kościoła ormiańskiego noszą tzw. kałase (rodzaj wysokiego kaptura), nawiązujące w kształcie do góry Ararat, a jeszcze inni wyznawcy starego chrześcijaństwa (nawiązujący do kościoła etiopskiego) noszą tzw. tarbusze, czyli czerwone wysokie czapki w kształcie ściętego stożka z kutasikiem przypominające tureckie fezy. Muzułmanie noszą swoje turbany zwane kefijami, których kolory mogą świadczyć o kraju pochodzenia. Poszczególne bractwa muzułmańskie mają oczywiście swoje charakterystyczne nakrycia głowy, jak chociażby wysokie białe stożki derwiszy sufickich.

W sytuacji wielokulturowej nakrycie głowy wyraźnie komunikuje przynależność kulturową – szczególnie na obszarach, gdzie wzajemne relacje są nateżone. Jak to wyraził narrator filmu pt. *Hats of Jerusalem*: „Gdy spaceruję po starym mieście w Jerozolimie, czasami marzę, żeby powiał silny wiatr i wszystkim mieszkańcom Jerozolimy zwał z głów kapelusze, czapki i kefi. Nie wiedzieli by wtedy, kto jest kim: kto jest Żydem, kto chrześcijaninem, kto muzułmaninem, kto Ormianinem”. Zrzucanie

---

<sup>1</sup> Na podstawie filmu dokumentalnego *Hats of Jerusalem* w reżyserii Natiego Adlera.

– na przykład na ulicy – czyjeś nakrycie głowy jest też wymownym przejawem dyskryminacji, co skądinąd potwierdza, że ten drobny przedmiot jest ważkim elementem kultury i tożsamości.

Także inne, z pozoru mniej ważne cechy i zachowania kulturowe są sygnałami mającymi podkreślać różnice społeczne czy kulturowe. W nowożytnej cywilizacji zachodnioeuropejskiej funkcje te pełniła etykieta. Znajomość drobiazgowych „przepisów” dotyczących najczęściej nader subtelnych, a przy tym wyrafinowanych form zachowania w salonie czy w jadalni była znakiem rozpoznawczym, kto jest „swój”, a kto „obcy” – zarówno w wymiarze kulturowym, jak i społeczno-klasowym. We współczesnych miastach cywilizacji zachodniej zaprzeczeniem wartości rdzennych charakterystycznych dla kultur tej cywilizacji mogą być takie zachowania, jak żebranie, plucie na ulicy czy śmiecenie – dostrzegane niekiedy u niektórych imigrantów. Wtedy te naganne zachowania urastają do podstawowych argumentów przeciwników imigracji.

Warunkiem harmonijnej wielokulturowości jest też sprawna komunikacja międzygrupowa, w efekcie której obcy przestaje taki być, inny staje się znany, a groźne staje się sympatyczne – na co zwraca uwagę wielu autorów (m.in. Fred L. Casmir w swoich licznych pracach). Życie we wspólnym, czy choćby tylko podobnym świecie doznań, przeżyć i symboli jest możliwe za sprawą komunikowania, z kolei umiejętność komunikowania jest możliwa za sprawą treningu. Komunikowanie umożliwia też wzajemne przepływy wartości kulturowych. Wewnętrzna dyfuzja międzykulturowa w ramach jednego społeczeństwa jest tak samo ważna dla trwania i rozwoju jak dyfuzja globalna. Oczywiście trudno o zapożyczenia ważnych elementów kulturowych (jak choćby wspomnianych wcześniej tzw. wartości rdzennych); możliwe są jednak zapoży-

czenia elementów marginesowych, niezmiennających organizacji społecznej grup i ich tożsamości, takich, które mają bardziej materialny, a mniej ideologiczny charakter, i ułatwiają przy tym wzajemną koegzystencję.

Jak już napisałem, do tego, aby wielokulturowość mogła być harmonijna, potrzebny jest też trening. Im jest on bardziej długotrwały, tym lepsze są jego efekty. Jednak znane są przypadki, kiedy po wieloletniej koegzystencji następuje niespodziewana erupcja nienawiści – co wszak spotkało Żydów w Niemczech hitlerowskich. Innym przykładem jest Liban, który po latach harmonijnej wielokulturowości przeistoczył się w 1975 r. w piekło walk etnicznych, religijnych i politycznych między maronitami, druzami, szyitami – w układzie wyznaniowym, oraz Palestyńczykami, Żydami i Syryjczykami – w układzie etnicznym.

Akceptacji dla wartości kulturowej grup mniejszościowych nie będzie bez swobodnego przyzwolenia politycznego większościowej grupy etnicznej. W tym przyzwoleniu na pluralizm tkwi dalekowzroczna perspektywa zapewniająca trwałość społeczeństwa. Jeżeli dominują poglądy zmierzające do monizmu kulturowego, to jest to perspektywa krótkotrwała: jak uczą przykłady, zazwyczaj trudno utrzymać sztucznie podtrzymywaną (a raczej udawaną) jednorodność. W krótkim czasie wyzwala to silne konflikty i pragnienie znalezienia politycznego oparcia dla mniejszości etnicznej w jakiejś bliskiej lub odległej sile politycznej, co w efekcie przyczynia się do jeszcze groźniejszych konfliktów.

Najbardziej skuteczne okazuje się traktowanie wielokulturowości jako wartości: rozwiązaniem ewentualnych kłopotów z wielokulturowością nie jest, jak się niekiedy wydaje, jej zniesienie poprzez jakąkolwiek unifikację na

się, a w tym przymusową asymilację mniejszości, przymusowe przesiedlenia itp. Nie przyniesie też korzystnego rezultatu zamazywanie wielokulturowości – udawanie lub pozorowanie homogeniczności. Współcześnie praktycznie nie ma już jednorodnych społeczeństw – są tylko różne stopnie różnorodności, różny jej charakter i różne relacje pomiędzy poszczególnymi składnikami kulturowych odmienności. Dotyczy to poszczególnych państw, kontynentów oraz całego świata. Jak słusznie zauważył Samuel Huntington (1997, s. 491), dzisiaj „bezpieczeństwo świata wymaga uznania wielokulturowości w skali globalnej”.

Temu wszystkiemu dobrze może służyć odpowiednia edukacja ku wielokulturowości. Ona sama jest na tyle ważna, że trzeba będzie do niej wrócić w dalszych partiach książki. Pamiętać jednak należy, że nie ma jednej recepty na bezpieczną wielokulturowość.

Wielokulturowość to stan rzeczy w większości współczesnych społeczeństw – stan rzeczy różnorodny co do skali i przejawów tej różnorodności, jej charakteru i skutków. Wielokulturowość bywa polifonią harmonijną, ale bywa też polifonią kakofoniczną – żeby nawiązać do dawnych określeń Georga Simmela.

Do jej niewątpliwie pozytywnych skutków należy zaliczyć: wzmożone procesy wzajemnej dyfuzji kulturowej oraz swoistej wzajemnej inspiracji, a także korzyści ekonomiczne z pobytu imigrantów (np. ręce do pracy po drugiej wojnie światowej oraz różne formy integracji specjalistycznej – jednokierunkowej).

Do skutków negatywnych należą: prześladowania, zniewagi i poniżenia (w szkole, w otoczeniu sąsiedzkim, a nawet ze strony nieznanymi ludźmi), antagonizmy i konflikty, kłopoty z tożsamością, która często jest niejasna, a wyma-

ga jednoznacznych deklaracji, problemy z lojalnością tak wobec swoich, jak i wobec innych.

Jednym słowem: sama bliskość przestrzenna (bo tym wszak cechuje się wielokulturowość) nie zawsze przekłada się na bliskość społeczną, a tym bardziej psychiczną.

Czy można coś sensownego powiedzieć na temat przyszłości wielokulturowości? Nadzieja może tkwić w dostrzeżeniu i zaakceptowaniu zjawiska „synergii kulturowej”, o której się niekiedy pisze (por. np. Simons, Vázquez, Harris 1996, s. 346), a która ma polegać na wzbogaceniu efektu działania zespołu złożonego z różnorodnych elementów. Czy każdy przejaw wielokulturowości cechuje się taką synergią? Występuje pewnie wszędzie tam, gdzie zachodzi współpraca (choćby i konkurencyjna), która zazwyczaj bywa grą o sumie dodatniej, ale już nie tam, gdzie jest konflikt, który może być grą o sumie ujemnej. Społeczeństwo jednorodne jest być może „wygodniejsze” ze względów politycznych, jednak wielokulturowe jest zapewne bardziej twórcze.

Do tych spraw jeszcze raz trzeba będzie wrócić w podsumowaniu książki.

## Rozdział VI

# Wielokulturowość miast

Jak już wiemy, wielokulturowość występuje w skali: kontynent (w pewnym stopniu nawet cały glob), kraj, region oraz miasto. Z różnych powodów ta ostatnia skala jest szczególnie interesująca. To w mieście bowiem międzykulturowe stosunki społeczne ujawniają się najpełniej, bo najbardziej ewidentnie dotyczą jednostek i małych grup oraz ich bezpośrednich relacji. Nadto w mieście są najbardziej widoczne, często wręcz spektakularne, takie przejawy wielokulturowości, jak: ubrania, zapachy czy dźwięki<sup>1</sup>.

### 1

Wiele było obiektywnych czynników miastotwórczych i jednocześnie **przyczyn miejskiej wielokulturowości**: istnienie ośrodków władzy, ośrodków kultu religijnego, rozwój rzemiosł i przemysłu, dogodne warunki uprawiania handlu na stykach dwóch rodzajów transportu (np.

---

<sup>1</sup> Rozdział ten jest rozszerzoną wersją mojego artykułu *Wielokulturowość miasta*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta - czytanie miasta*, Poznań 1997.

lądowego i morskiego), zakładanie obozów wojskowych (np. *Castrum Romanum*) lub warowni, istnienie ośrodków administracyjnych.

Wiele też było subiektywnych źródeł psychospołecznej atrakcyjności miast. Jednym z nich była wolność. I to zarówno wolność rozumiana dosłownie, jako wolność prawna i fizyczna (zawsze w takim kontekście należy przypomnieć średniowieczne hasło: *Stadtluft macht frei*), jak też – co dla naszych wywodów ważniejsze – wolność w sensie psychospołecznym (por. Ziółkowski 1965, s. 26). Owa wolność wyboru sposobu życia, zawodu, bezpośredniego otoczenia społecznego, także kompozycji własnego czasu, a przynajmniej uniezależnienie od okoliczności przyrodniczych, musiała się jawić od samych początków istnienia miast jako nader atrakcyjna. Szczególnie w porównaniu z wiejskim uwikłaniem w szereg zależności: od przyrody, od dworu, od ciężkiej pracy i od bezpośredniego otoczenia sąsiedzkiego. Była ona atrakcyjna niezależnie od ukrytych w niej ambiwalencji, od tego, że „radosna antycypacja przygody mieszała się z nieznośnym uczuciem zagubienia”, że stanowiła wolność zarówno od innych, jak i od siebie – jak zauważa Zygmunt Bauman (1995 a, s. 209 i 215). I dodaje w innym miejscu (2003, s. 224): „Bez względu na to, jak układają się losy miast i w jak drastyczny sposób może się zmieniać przez lata oraz stulecia ich struktura przestrzenna, ich wygląd i styl, jedno pozostaje w nich niezmiennie: miasta są przestrzeniami, w których obcy sobie ludzie żyją tuż obok siebie”. To właśnie w miastach ci obcy sobie ludzie przyglądają się sobie z bliska, czasem z niechęcią, innym razem neutralnie, a jeszcze innym z przychylnością. Bycie obok siebie przejawia się niekiedy w konfrontacji, ale częściej jednak chyba w jakimś współdziałaniu. Tak czy inaczej, miasta są najpełniejszym i najczęstszym przejawem wielokulturowości.

Wyobrażeniem wolności miasto wabiło wszystkich: przestępców, pionierów, odmieńców, nonkonformistów, poszukiwaczy przygód przybywających z różnych okolic i krain. Od samych swych początków miasto było mniej lub bardziej wielokulturowe w przeciwieństwie do wsi, która z natury rzeczy była homogeniczna społecznie i kulturowo. Przejawiała wprawdzie pewne zróżnicowanie, tyle że było ono nieporównywalne ze zróżnicowaniem miast, co zawsze musi być oczywiście odnoszone do konkretnej epoki i konkretnej cywilizacji.

Tak więc istnienie wsi oraz miast znalazło się od samego początku na dwu odmiennych trajektoriach. Warunki funkcjonowania, pracy i życia na wsi sprzyjały jednorodności społecznej, zawodowej, kulturowej we wszystkich wymiarach. Czynności wykonywane w trakcie pracy na roli były podobne, zazwyczaj rutynowe i nie miały wpisanych w swój charakter najmniejszych przesłanek różnicowania (oczywiście pod warunkiem wyłączenia z analizy tych dwudziestowiecznych zjawisk, które nazywamy urbanizacją wsi czy też ruralizacją miasteczek). Wieś zawsze była związana z tradycją i tę tradycję podtrzymywała; wieś zawsze przejawiała cechy kultury postfiguratywnej, że przywołam klasyczne określenie Margaret Mead.

Tymczasem w istnienie i rozwój miast od samego początku wpisana była tendencja do różnorodności we wszystkich możliwych przekrojach: społecznym, majątkowym, zawodowym, etnicznym, stylu życia itd. (Rybicki 1972, s. 109). Miasto, które według Arystotelesa miało pełnić dwie ważne funkcje: tworzenia wspólnoty i zaspokajania potrzeb człowieka, z tytułu tej drugiej funkcji czekała niesłychana kariera. To właśnie nieograniczone i nieodgadnione różnicowanie, wyrafinowanie i wysubtelnianie potrzeb aż do najbardziej ich wymyślnych postaci sprawia, że miasto, które chce swą ofertą odpowiadać na te potrzeby, nieustannie dzieli się, pączkuje, przeobraża,

przekształca i nawarstwa coraz to nowe i inne środki umożliwiające tworzenie dóbr zaspokajających owe potrzeby. Miasto jest wykwitem wyrosłym na społecznym podziale pracy, a ten z kolei wyrósł na społecznym różnicowaniu potrzeb.

Procesy te przyczyniły się do powstania zjawiska, które Luis Wirth nazwał „miejskim stylem życia” cechującym się heterogenicznością społeczno-kulturową, ruchliwością przestrzenną i społeczną, uczestnictwem w wielkiej liczbie grup celowych, przewagą kontaktów w obrębie grup wtórnych w porównaniu z kontaktami w obrębie grup pierwotnych, anonimowością, powierzchownym, wycinkowym i urzeczowionym charakterem stosunków społecznych, zanikiem związków sąsiedzkich, nadwątleniem tradycji, tolerancyjnością, otwarciem (por. Ziółkowski 1965, s. 153). W nawiązaniu do tych cech mógł Wirth zaproponować socjologiczną definicję miasta: „Stałe, względnie duże i zagęszczone zgrupowanie heterogenicznych społecznie jednostek” (por. Castells 1982, s. 83). I choć jest to typ idealny, to przecież znakomicie charakteryzuje on właściwości miasta – szczególnie na tle innego typu, czyli wiejskiego stylu życia, opisanego przez Roberta Redfielda jako cechujące się: izolacją, grupową solidarnością, homogenicznością, sakralnością itp. Pamiętać jednak należy, że kultury miejskiej nie można określać wyłącznie jako przeciwieństwa kultury wiejskiej. Kultura miejska ma swe własne osobliwości, swe szczególne treści (Castells 1982, s. 87), a jedną z tych cech jest właśnie różnorodność.

Cechy miejskiego stylu życia (a w tym miejskiej różnorodności) ujawniają się najwyraźniej w centrach wielkich miast. Pulsuje w nich barwne, różnorodne życie, słychać wiele różnych języków, widać odmienne stroje i fryzury, manifestują się różne zachowania i zwyczaje. Różnorodność miejskiego tłumu wzbogacona jest różnorodnością miejskiej „scenografii”, w której może najbardziej

widoczne są wieże i fasady świątyń różnych wyznań – elementy, które szczególnie wymownie świadczą o wielokulturowości miast. Historycznie nawarstwione elementy urbanistyki, budowli i małej architektury można odczytywać – w miastach długowiecznych – jak słoje drzew. Niemal każdy wiek, ba, każdy rok pozostawił po sobie jakąś pamiątkę. Poprawmy się: to nie jest tylko pamiątka po minionych czasach; to przede wszystkim pamiątka po dawnych mieszkańcach i ich kulturze (przeszłe formy urbanistyczno-architektoniczne i kulturowe miast scharakteryzowali m.in. Lewis Mumford [1975] i Leonardo Benevolo [1995]). Współczesność zwielokrotnia tę różnorodność fasadami nowych budowli, pokusami widocznymi w witrynach sklepów, ofertą nowych wartości rodzących się w uniwersyteckich salach, prowadzonych przy kawiarnianych stolikach literackich dysput czy ekspozycji w galeriach sztuki.

Wspomniane elementy są tylko sygnałami, bowiem różnorodności wielkiego miasta nie da się zdefiniować. Można ją jednak odczuć, choćby naskórkowo, poprzez spacer centralnymi ulicami Rzymu, Paryża, Londynu, Moskwy czy Nowego Jorku. Inna rzecz, że „historie wyglądu zewnętrznego, stanowiącego kombinację najróżniejszych czynników geograficznych i historycznych, są jeszcze większym splotem przypadków niż przemiany gospodarcze, społeczne czy kulturowe, które łatwiej dają się opisać. Trudno jednemu człowiekowi objąć tę wielorakość zagadnień, można je wszystkie zgromadzić w komputerze, nadal jednak są zbyt skomplikowane, by dało się je opisać, stosując jedną formułę” – zauważa Leonardo Benevolo (1995, s. 11).

Trzeba więc jeszcze raz podkreślić, że wielokulturowość współcześnie przejawia się najpełniej i najbardziej wyraźnie w obrębie miast, i wszystkie jej problemy widoczne są w ich perspektywie. Nie zamyka się ona oczy-

wiecie tylko w miastach: jest widoczna na wszystkich pograniczach, jest też obecna w niewielkich miejscowościach uzdrowiskowych, ale również w państwach wieloetnicznych, czasem też w wioskach położonych na terenie tych państw. Wielokulturowość dużego miasta jest jednak najbardziej wyrazista z powodu powszechności, skali i – tak to określimy – nieuchronności dziejowej towarzyszącej procesom modernizacyjnym. „Nie każde życie miejskie jest nowoczesne – ale wszelkie życie nowoczesne jest życiem miejskim” – podkreśla Zygmunt Bauman (1995 a, s. 208). Sugeruję, aby tych procesów modernizacyjnych nie zamykać wyłącznie w epoce nowożytnej, ale dostrzegać je także w odległych dziejach urbanizmu: a więc już w Mezopotamii, w Egipcie, w starożytnym Rzymie.

## 2

Przywołując **przykłady miejskiej wielokulturowości**, należy dostrzec, że najstarszym udokumentowanym, a przy tym wymownym przejawem miejskiej różnorodności, było miasto Rzym (*Urbs Roma*), które miało liczyć za czasów Augusta ok. 1 mln mieszkańców, co oczywiście nie jest liczbą pewną (por. Ziółkowski 1965, s. 114 i 170). I tak, oprócz podstawowego zróżnicowania społecznego na warstwę senatorów, ekwitów, dekurionów (członków rad miejskich i miejskich urzędników), bogatych wyzwolenców, plebsu miejskiego i niewolników (i nakładającego się na tamto zróżnicowanie rozwarstwienia majątkowego – nie tylko między warstwami, ale i wewnątrz nich), zróżnicowania dostępu do urzędów miejskich (co wynikało tak z majątku, jak i z urodzenia), zróżnicowania zawodowego (wojskowi, prawnicy, lekarze, kupcy i przedstawiciele wielu rzemiosł – szczególnie w warstwach niższych), występowało tam także zróżnicowanie etniczne. W okresie

pryncypatu na przykład (por. Alföldy 1991, s. 155 i nast.) oprócz Italików w Rzymie zamieszkiwali przybysze pochodzący z Grecji, Panonii, Azji Mniejszej, Syrii, Judei, Galii, Hiszpanii, Egiptu (oraz innych obszarów Afryki: Kartaginy, Nubii). W kolejnych wiekach procesy zróżnicowania etnicznego pogłębiały się (równocześnie częściowo zmniejszało się rozwarstwienie stanowo-warstwowe i majątkowe). Zbliżony charakter musiały mieć w starożytności inne miasta, nie tak wielkie jak Rzym, Antiochia czy Aleksandria, a następnie Bizancjum.

Choć średniowiecze jawi się nam jako okres stabilny i kulturowo jednorodny, to i wówczas struktura społeczna oraz etniczna miast była nader zróżnicowana. Do każdego z nich przybywało corocznie wielu nowych mieszkańców nie tylko z okolic najbliższych, ale także z dalszych. W niemal każdym polskim mieście późnego średniowiecza zamieszkiwało wielu Żydów, Niemców, Rusinów, Czechów, Węgrów, Ormian. W wiekach XVI i XVII zjawiska te jeszcze się nasiliły: przybywali Włosi, Anglicy, Szkoci, Francuzi, niekiedy też Tatarzy, Szwedzi, przybysze z Niderlandów, z Kurlandii, a nawet z Grecji. Struktura ówczesnych miast była nader złożona: podziały społeczne krzyżowały się z etnicznymi, te z zawodowymi i majątkowymi, a wszystkie były poprzecinane religijnymi, językowymi i kulturowymi w innych wymiarach, takich jak ubiór, styl życia itp. (por. Bogucka, Samsonowicz 1986, s. 133 oraz 466 i nast.). Można się domyślić, że skala różnorodności, w porównaniu z prowincjonalnymi skądinąd miastami polskimi, musiała być znacznie większa w dużych ówczesnych ośrodkach handlu, takich jak Wenecja, Florencja, Marsylia, Amsterdam czy miasta hanzeatyckie. Procesy te obejmowały także miasta położone na Bałkanach oraz miasta Bliskiego Wschodu.

Przyciągająca siła miast wzrastała z każdym wiekiem i w największych miastach świata jest dziś tak duża, że na

przykład w drugiej połowie XX w. 55% mieszkańców Paryża nie urodziło się w tym mieście, a dodać należy, że 11% jego mieszkańców stanowią cudzoziemcy. Podobne zjawiska występują także w innych krajach i innych miastach – nie tylko europejskich i nie tylko dużych – choć oczywiście zróżnicowanie etniczne najbardziej widoczne jest w stolicach państw i większych metropoliach. To one, z różnych względów, jawią się jako najbardziej atrakcyjne dla przybyszy liczących nie tylko na lepsze możliwości zatrudnienia, ale może przede wszystkim na większą aprobatę (a przynajmniej obojętność) dla odmienności. Można tu, dla przykładu, wspomnieć o Berlinie, w którym mieszka ok. 180 tys. Turków, kilkadziesiąt tysięcy przybyszy z byłej Jugosławii, przynajmniej kilkanaście tysięcy Polaków i wiele innych przedstawicieli różnych narodów – łącznie ok. 480 tys. obcokrajowców.

Trzeba jednak zauważyć, że także średnie miasta cechuje różnorodność etniczna. Na przykład angielskie Leicester w 1991 r. zamieszkiwało 283 tys. mieszkańców, wśród których 28,5% to etnicznie zróżnicowani przybysze: ponad 60 tys. (22%) Hindusów, 3 tys. (1%) Pakistańczyków, 2 tys. (0,8%) przybyszów z Bangladeszu, 6 tys. 600 (2,8%) z Antyli. Ponadto mieszka tam 3 tys. Chińczyków, 3 tys. Polaków, 2 tys. Ukraińców, 3 tys. Serbów, 500 Litwinów, 250 Wietnamczyków; nadto ok. 5 tys. przedstawicieli innych grup etnicznych mieszka w Leicester przez dwie trzecie roku (Winstone 1996, s. 39). Inny przykład: w 1991 r. w jednej ze szkół we Frankfurcie na ogólną liczbę 936 uczniów, 623 nie posiadało obywatelstwa niemieckiego i reprezentowało 29 narodowości (Szymański 1995, s. 93). Przykład z Afryki: w Dakarze tylko czwarta część dorosłych mieszkańców urodziła się w tym mieście, reszta to przybysze, z których większość (dwie trzecie) przywędrowała spoza obszaru Senegalu. Łącznie w Dakarze współżyje ze sobą blisko 160 grup etnicznych. Podobnie jest w innych

regionach świata: na przykład ludność cudzoziemska Hongkongu (co prawda stosunkowo nieliczna) składa się z 50 narodowości. Znaczną różnorodność obserwować można także w innych metropoliach azjatyckich (por. Laqian 1996, s. 51 i nast.).

Jak łatwo się domyślić, zjawiska różnorodności etnicznej (i szerzej: kulturowej) szczególnie wyraźnie widoczne są w wielkich miastach Stanów Zjednoczonych. Pod koniec lat pięćdziesiątych w Chicago żyło 17,9% mieszkańców pochodzenia polskiego, 10,8% niemieckiego, 10,4% włoskiego, 10,1% rosyjskiego, 7,7% meksykańskiego, 5,9% szwedzkiego, 5,8% irlandzkiego, 3,2% kanadyjskiego; nadto wielu Czechów, Litwinów, Anglików, Austriaków, Greków, Jugosłowian, Norwegów i in. (Beaujeu-Garnier, Chabot 1971, s. 22–23 i 389). Jeszcze w 1970 roku urodzeni poza Stanami Zjednoczonymi mieszkańcy Chicago stanowili 26,5% ogółu mieszkańców (Wallis 1987, s. 27). W 1990 r. wśród mieszkańców Chicago było 12,5% pochodzenia meksykańskiego, 7,8% polskiego, 7,0% niemieckiego, 5,8% pochodzenia irlandzkiego, 4,3% portorykańskiego, 3,4 włoskiego, 1,4% rosyjskiego, 1,0% filipińskiego, ponadto po mniej niż jeden procent mieszkańców pochodzenia chińskiego, greckiego, szwedzkiego, litewskiego, francuskiego, czeskiego i holenderskiego (Pastusiak 1997, s. 383). Rozległą mozaikę etniczną stanowią mieszkańcy Los Angeles i San Francisco. To ostatnie uważa się za najbardziej kosmopolityczny, po Nowym Jorku, ośrodek miejski w USA. Jeszcze w XIX w. napłynęło doń wielu emigrantów z niemal wszystkich krajów Europy i wielu innych obszarów świata, zwabionych gorączką poszukiwania złota. W XX w. San Francisco stało się miastem atrakcyjnym dla przybyszów z obszaru Pacyfiku i Azji. „Tutaj jest największe w Stanach Zjednoczonych Chinatown i dzielnica zwana Małą Osaką. Tu mieści się jeden z największych w Stanach rynków na azjatyckie wyroby i dzieła sztuki. Tutaj

implantują się azjatyckie banki. Etniczną mozaikę uwy-puklają zwłaszcza nazwy kawiarni i restauracji. [...] W tym nazewniczym folklorze przeglądają się najbardziej znane atrybuty i symbole, jakie narody sobie wzajemnie przypisują. [...] Dodajmy na zakończenie, że San Francisco obchodzi publiczną paradą zarówno chiński Nowy Rok, doroczne święto Japończyków, jak i dzień św. Patryka, patrona Irlandii” (Wallis 1987, s. 187–188). Przyjmuje się, że mieszkańcy Nowego Jorku to w 90% cudzoziemcy. W mieście tym dzieci mówią w szkołach, a często także w domach, w 185 językach. Ukazuje się tam kilkaset gazet etnicznych (niektóre z grup etnicznych – m.in. Rosjanie, Chińczycy, Żydzi, Latynosi – wydają po kilka gazet [Walczak 1995]).

Szczególnym przypadkiem wielokulturowego miasta jest Jerozolima, a przede wszystkim jej stara część zamknięta w obrębie murów miejskich, które zbudował jeszcze w latach 1537–1541 osmański sułtan Sulejman Wspaniały. W starej Jerozolimie są cztery odrębne dzielnice: żydowska, muzułmańska, chrześcijańska i ormiańska, które funkcjonują w pewnej izolacji. Na to zróżnicowanie nakłada się zróżnicowanie wielu pielgrzymów i turystów, którzy od wieków tu przybywają, a których głosy i modlitwy słychać w głównych miejscach Jerozolimy – niejako w poprzek właściwego miejskiego zróżnicowania. I pewnie to wyjątkowe miasto mogłoby w ten sposób dobrze funkcjonować, gdyby nie konflikty na tle politycznym.

Trzeba też dostrzec dalsze – wewnętrzne – zróżnicowania w każdej z grup etnicznych. Zwróćmy uwagę choćby na Żydów, wśród których wyodrębniają się Sefardyjczycy, Askenazyjczycy oraz *mizrahim* (a na to zróżnicowanie nakłada się kraj urodzenia i język przybyszy do Jerozolimy). I dalej można dostrzegać podziały na ortodoksów, ultraortodoksów, tzw. neoortodoksów, Żydów nieortodoksyjnych, lecz konserwatywnych, nieortodoksyjnych

reformowanych oraz Żydów laickich, jak też jeszcze inne, zazwyczaj nieliczne, grupy.

Zaprezentowane przykłady zróżnicowań zbiorowości miejskich są może nieco skrajne i dlatego nietypowe. Jest wiele miast dużych, a jeszcze więcej miast małych, które są stosunkowo homogeniczne kulturowo (nawet w Stanach Zjednoczonych, np. w Teksasie). Nigdzie nie ma jednak miast całkowicie jednorodnych pod tym względem. Istnieją zawsze jakieś zróżnicowania, choć w życiu danego miasta nie muszą się one wyraźnie manifestować. Należy zresztą pamiętać, że nawet wtedy, kiedy wydaje się, że dana zbiorowość jest jednolita pod względem etnicznym, językowym, religijnym, kiedy nie ma w niej znaczących spękań społecznych czy politycznych, to i tak nigdy nie jest ona do końca jednorodna. Zawsze istnieją różnice kulturowe mające swe źródło w biologicznych uwarunkowaniach (a więc różnice pomiędzy płciami, różnice generacyjne); zawsze istnieją też różne subkultury młodzieżowe, poniekąd także zawodowe. Tyle tylko, że istniejące różnice i podziały nie zawsze wyraźnie się manifestują albo są zamazywane. Ale to już inne zagadnienie. Ukazane przykłady wystarczą do tego, aby przyjąć, że miasta są zazwyczaj w większym lub mniejszym stopniu wielokulturowe.

Współczesnym przejawem wielokulturowości miast są tzw. miasta światowe (por. Hannerz 2006, s. 191 i nast.). Są to ważne węzły w światowej sieci metropolitarnej, takie jak Nowy Jork, Los Angeles, Londyn, Paryż, Rzym, Berlin, Frankfurt, Zurych, Tokio, Hongkong, Bombaj, São Paulo itp. Są one ośrodkami światowego biznesu (szczególnie bankowego i korporacyjnego), nadto są centrami działalności artystycznej oraz punktami, do których przybywają turyści z całego niemal świata; są też zazwyczaj skupiskiem mieszkańców o różnorodnym pochodzeniu etnicznym. Niejako przy okazji są też swoisty-

mi scenami, na których trwa światowy spektakl miejski, którego znamieniem jest między innymi wielokulturowość.

Szczególnym, choć skądinąd częstym przypadkiem wielokulturowych miast były miasta budowane przez europejskich kolonizatorów (Hiszpanię, Francję, Wielką Brytanię i in.) w Afryce, Azji i Ameryce Południowej. Europejska administracja miast oraz ich architektura (a w tym architektura budowli kościelnych i pałaców gubernatorów) łączyły się tam z miejscową tradycją, miejscowymi zwyczajami ludzi, którzy stanowili społeczne zaplecze tych miast. Wtrącić można, że często miasta budowane tam przez Europejczyków były początkiem (a nieraz i końcem) procesu urbanizacji wielu z tych krajów.

Można też zwrócić uwagę na nowy typ wielokulturowego miasta, jakim są niektóre miasta dalekowschodnie (np. Tokio, Hongkong, Szanghaj), a przede wszystkim w bogatych krajach muzułmańskich miasta zbudowane na modłę wielkich metropolii świata zachodniego (często poszczególne budowle były projektowane przez architektów zachodnich). Jeśli chodzi o świat islamu, to szczególnym przypadkiem jest Dubaj nad Zatoką Arabską, w którym inwestorzy starają się bić swoiste rekordy wysokości budowli (stoi tam budynek najwyższy obecnie na świecie). W kontekście wielokulturowości ważna jest nie tyle urbanistyka i architektura tych miast, ile fakt, że funkcjonują one dzięki licznym przyjezdnym pracownikom – cudzoziemcom, którzy w Dubaju na przykład stanowią 85% społeczeństwa, a pochodzą niemal ze wszystkich krajów świata – poza Żydami, którym wjazd do tego kraju jest wzbroniony (por. „Forum” 2006 nr 46).

Specyficznym wyrazem aktualnej (a tym bardziej przeszłej wielokulturowości miast) są cmentarze miejskie. Zazwyczaj są one zróżnicowane według wyznania pochowanych (albo wyznania rodziny, która podjęła decyzję

o miejscu pochówku zmarłego). I choć oczywiście w niemal każdym dużym mieście są neutralne pod tym względem cmentarze komunalne, w wielkich miastach są przecież także odrębnie zlokalizowane cmentarze katolickie, protestanckie, prawosławne, żydowskie i muzułmańskie, co może niekiedy sprawiać kłopoty, jeśli zmarli małżonkowie byli różnego wyznania.

### 3

**Wielokulturowość w miastach** przejawia się różnorodko, tak zresztą jak wszelka wielokulturowość – od asymilacji i wzajemnej akceptacji po otwarty antagonizm.

Czy da się dostrzec jakieś uniwersalne procesy: czy na przykład miasta bardziej sprzyjają asymilacji, zatracaniu języka, religii, obyczajów mniejszości w nich zamieszkujących? I tak, i nie. Są bowiem miasta, gdzie mniejszości (albo ich przedstawiciele) faktycznie silnie i szybko się asymilują, są jednak i takie, że żyją one w diasporach – w utrudniających asymilację enklawach, w których zachowuje się rodzimy język i wyznanie nawet wbrew własnym interesom.

Próżnym trudem wydaje się próba zbilansowania skutków istnienia wielokulturowości w miastach. Po pierwsze dlatego, że dane historyczne są wrywkowe, nie opierają się na jednorodnych kryteriach zarówno w charakteryzowaniu samej różnorodności, jak i w opisie jej skutków. Po drugie dlatego, że wszystko to, co kończyło się konfliktem, z natury rzeczy było (i bywa) głośniejsze, a więc znalazło sobie miejsce u dziejopisów i znajduje je dzisiaj w mass mediach. Po trzecie dlatego, że w ogóle nie sposób dokonać takiego bilansu, bowiem w żadnym wypadku nie da się zrównoważyć jednego konfliktu dziesiątkami przypadków harmonijnej koegzystencji. Są to już bowiem skutki

o jakby innym wymiarze ontycznym – nieporównywalne i niebilansujące się w żadnej mierze. Wszystko to nie może wszak przeszkadzać w próbach refleksji zarówno nad samymi przejawami wielokulturowych relacji, jak też – co może ważniejsze – nad ich uwarunkowaniami.

Przed wszystkim nie można zbagatelizować rysującego się spostrzeżenia, że przypadki konfliktów w miastach na tle ich powszechnej wielokulturowości wcale nie dominowały w dziejach. Na przykład spośród 29 udokumentowanych konfliktów społecznych w miastach Rzeczypospolitej w latach 1517–1525, tylko 4 mają podłoże w różnicach etnicznych (na które w trzech wypadkach nakładały się różnice stanowo-społeczne (Bogucka, Samsonowicz 1986, s. 479). Tym bardziej współcześnie, zważywszy na skalę i częstość występowania wielokulturowych miast, sytuacje otwartych i publicznych konfliktów w miastach zdają się nie dominować, co nie zmienia faktu, iż niemal cały XX w. usłany jest takimi konfliktami (por. Grant 1994).

Wielokulturowość miast – szczególnie metropolii – jest czynnikiem sprzyjającym twórczości. Różne elementy w ramach jakiejś większej całości od dawna bywają twórcze – na przykład starożytna Grecja ze swymi odrębnymi polis funkcjonującymi w ramach zbliżonego języka i mitologii. Współczesne wielokulturowe metropolie (Nowy Jork, Paryż, Rzym, Londyn) są jednocześnie miejscami najbardziej żywych wzajemnych oddziaływań, inspiracji i edukacji dotyczącej innowacji i twórczości artystycznej, technicznej, naukowej i ideowej.

Chciałoby się odkryć jakąś zasadę rządzącą (jeżeli taka istnieje) zjawiskami i procesami wielokulturowymi. Pożądane byłoby znać te czynniki, które sprzyjają harmonii, i te, które ład wielokulturowy wysadzają w powietrze.

Przypuszczalnie jednak mamy do czynienia ze zjawiskami, które wskutek swej złożoności, wieloaspektowości, obecności ogromnej liczby czynników wpływających na ich przebieg, są trudne do określenia, nie mówiąc już o przewidywaniu ich przebiegu. Myślę, że można założyć, iż nie są to do końca procesy nieodgadnione, tyle tylko, że na razie nie ma odpowiednich sposobów ich określenia. Sądzę, że może nam przyjść w sukurs teoria chaosu, która daje nadzieję na poznanie najbardziej nawet złożonych zjawisk – także procesów turbulentnych. Co nie oznacza, że nie pozostanie posmak nieodgadnionej tajemnicy procesów stochastycznych (o czym będzie jeszcze mowa w ostatnim rozdziale).

Poszukiwanie ewentualnych ukrytych zasad rządzących funkcjonowaniem wielokulturowości musiałoby się oprzeć na wielu studiach konkretnych historycznych przypadków. Możliwe, że taka drobiazgowa analiza ujawniłaby wewnętrzne i zewnętrzne mechanizmy ich przebiegu.

Popatrzmy na przykład na osobliwość, z jednej strony, San Francisco, a z drugiej – Los Angeles. Jedno i drugie to miasta w różnorodny sposób wielokulturowe, a jednak w tym pierwszym wielokulturowość przyjmuje harmonijną postać, podczas gdy w drugim odzywa się szeregiem ciągle wznawianych konfliktów i zaburzeń. Brak mi odpowiednich danych, aby wyprowadzać wiążące wnioski, ale narzuca się myśl, że być może przyczyna tych różnic tkwi w sposobie przestrzennego rozgraniczania odmiennych grup. W San Francisco owo rozgraniczenie przebiega płynniej, wielozakresowo, jest bardziej zamazane, a poszczególne grupy bardziej się przenikają. W Los Angeles natomiast żyją w odrębnych dzielnicach, w enklawach stanowiących swoiste getta, a więc poszczególne strefy są wyraźniej odgraniczone. W tym mieście jest 18 geograficznie wyodrębnionych obszarów zamieszkałych przez 13 różnych grup etnicznych tworzących swoi-

ste odrębne miasta. Na tych wyodrębniających się obszarach słycać nie tylko odmienne języki, funkcjonuje nie tylko własny handel i usługi, ale także powstają własne „armie”, czyli etniczne gangi, które kontrolują życie w swoich enklawach. Dodać można, że 44% ludności tego miasta urodziło się poza Los Angeles (por. Jenks 1993). To wszystko sprawia, że wojny etniczne są tu bardzo częste i brutalne. Takie wyraźne podziały nie sprzyjają integracji, podczas gdy bardziej mozaikowy (chciałoby się powiedzieć: fraktalny) sposób ich przestrzennej lokalizacji sprzyja poznaniu, tolerancji i współistnieniu. Powtarzam jednak: to jest tylko impresja. Jej udowodnienie wymagałoby bogatej dokumentacji.

Samo istnienie i funkcjonowanie dzielnic i enklaw etnicznych w miastach amerykańskich nie wykazuje wyraźnych regularności i stałości. Po pierwsze, pewne grupy etniczne mają skłonność do większej koncentracji przestrzennej (np. Meksykanie, Portorykańczycy), inne zamieszkują wyodrębniające się dzielnice, ale żyją też w pewnym rozproszeniu (np. Polacy, Włosi, Żydzi), a jeszcze inne są zdecydowanie rozproszone (np. Niemcy czy Irlandczycy). Po drugie, dawniejsi przybysze, którzy kiedyś tworzyli wyraźnie wyodrębniające się enklawy, obecnie żyją w większym rozproszeniu, a niedawni przybysze (właśnie Meksykanie i Portorykańczycy) zamieszkują wyraźnie wyodrębniające się dzielnice. W swych początkach osiedlenia grupy etniczne lokalizowały się przy swoich (krewnych, sąsiadach), co sprzyjało ich koncentracji. Cechowało je wykonywanie specyficznych zawodów, co sprzyjało oczywiście podkreśleniu odrębności, a właściwie nakładaniu się na siebie dwóch jej wymiarów: etnicznego i właściwie zawodowego. W miarę upływu czasu jeden i drugi wymiar ulega zatarciu.

Towarzyszą temu procesy zwane w ekologii społecznej mechanizmami segregacji, sukcesji czy erozji. Dzielnice

są opuszczane przez tych, którym się tak powiodło, że mogli się przenieść do stref bardziej prestiżowych, po czym są zasiedlane przez obcych – często ze środowisk patologicznych. Uruchamia to niemal żywiołowy proces potaniaenia gruntów i czynszów, i deprecjacji danych obszarów, a co za tym idzie – załamania się dotychczasowej równowagi. To z kolei rodzi wzajemną nienawiść i nader często kończy się dramatycznie (Wallis 1987, s. 27–31). Powtarzam jednak: algorytm tego procesu nie jest znany, a struktura przestrzenna i struktura społeczno-kulturowa miast nie ukazują takich prostych zależności, jak w swoim czasie sądzili przedstawiciele ekologii społecznej. Można jedynie zauważyć, że imigranci zamieszkują zazwyczaj wybrane przedmieścia, z których są powoli, na drodze sukcesji, wypierani dotychczasowi mieszkańcy. Te etniczne przedmieścia stają się zarzewiem konfliktów, które niekiedy przenoszą się na inne obszary miast, często do ich centrów na co dzień odwiedzanych przez imigrantów gościnnie, na przykład w weekendy, i raczej nie masowo.

Zróżnicowanie zbiorowości miejskiej wyraża się nie tylko w odmiennych językach, ubiorach, kultach religijnych, pamięci pochodzenia. Szczególnie języki są wymownym (*nomen omen*) wyrazem wielokulturowości miast, gdy nokoło słyszy się ich tak wiele, może się to kojarzyć z biblijną wieżą Babel. Widoczne są też różne ubiory, a szczególnie różne nakrycia głowy, o których wcześniej wspominałem. Różne są zapachy, a nawet dźwięki (i to nie tylko językowe). Charakterystyczne pod tym względem jest stare miasto w Jerozolimie, gdzie w pewnych chwilach nakładają się na siebie śpiewy chasydów, dzwony kościołów chrześcijańskich i nawoływania muezinów do modlitw muzułmańskich.

Na siatkę różnic kulturowych nakłada się zróżnicowanie społeczne, czasem też demograficzne oraz majątko-

we i – szerzej – zróżnicowanie pozycji społecznej. Jak przypominał Manuel Castells (1982, s. 181): „Głównym czynnikiem wpływającym na rozmieszczenie miejsc zamieszkania w przestrzeni jest prestiż społeczny, którego pozytywnym wyrazem są preferencje społeczne (wybieranie sąsiadów o podobnych cechach), negatywnym zaś dystans społeczny (odrzućanie sąsiadów o odmiennych cechach). Zróżnicowany podział dochodu [...] określa dostęp do pożądanej przestrzeni mieszkalnej, gdyż podlega on prawom rynkowym”. Z kolei na te dwie siatki – zróżnicowania etnicznego i majątkowego – nakładają się dodatkowe formy zróżnicowania. Nowi obcy przybysze do miast to najczęściej ludzie młodzi (Rybicki 1972, s. 86 i 118). Nadto, są to najczęściej ludzie ze wsi lub z obszarów słabo zurbanizowanych. Te dwa ostatnie wymiary są nie bez znaczenia. Wszak młodość cechuje się z natury rzeczą niepełną socjalizacją, wiejskie pochodzenie zaś – nieznaną albo niepełną znajomością) miejskiego stylu życia. I jeszcze jedno: często wśród imigrantów do miast znacznie więcej jest mężczyzn niż kobiet. Te wszystkie wymiary zróżnicowania nałożone na siebie mogą okazać się mieszaniną wybuchową, co nie oznacza, że wiemy, co ostatecznie o tym wybuchu przesądza. Niejednokrotnie przecież takim zapalnikiem okazuje się drobiazg: wypadek uliczny, sprzeczka, pobicie przez policjanta.

Konflikty w miastach na tle etnicznym/kulturowym wynikać mogą z większości tych przyczyn, o których wcześniej pisałem w odniesieniu do wielokulturowych konfliktów w ogóle. W miastach przyjmują one jedynie inną postać – często bardziej spektakularną z uwagi na kondensację wielokulturowych składników na ograniczonej przestrzeni.

Jak słusznie zauważył Manuell Castells (1982, s. 283), konflikty (ale też i inne ruchy społeczne) w miastach rodzą się w wyniku pewnej kombinacji strukturalnej

cechującej się licznymi sprzecznościami obecnymi wewnątrz tego samego elementu systemu miejskiego (organizmu miejskiego jako całości, dzielnicy, ulicy, budynku lub w innym elemencie nieokreślonym przestrzennie – np. organizacji, instytucji). Reguły tych sytuacji konfliktowych wydają się dość proste: im więcej nagromadzi się sprzeczności, tym większy potencjał mobilizacyjny konfliktu. Dalej, podkreśla Castells, w im większym stopniu owe sprzeczności mają podłoże ekonomiczne (lub tam mają swe źródło), tym są ważniejsze dla ludzi. Z kolei im bardziej różne sprzeczności są rozczłonkowane w celu ich rozwiązywania, tym mniejsze są możliwości konfrontacji. Trzeba też pamiętać, że każda nierozwiązana sprzeczność prowadzi do innych sprzeczności, a sekwencja wielu sprzeczności, zwłaszcza zaś ich kumulacja, jak wcześniej zauważyliśmy, prowadzi do wybuchu. Ingerencja obcych sprzeczności (pochodzących spoza systemu miejskiego) – na przykład różnic politycznych czy ideologicznych – powoduje ich zaostrenie. I na odwrót.

Na koniec pragnę zwrócić uwagę na pewną osobliwość miast jako obszarów wielokulturowych w porównaniu z państwami czy imperiami wieloetnicznymi. Otóż miasta były częstokroć twórcami samorządnymi, w dużym stopniu niezależnymi od jurysdykcji monarchy. Umiały więc wytwarzać swoisty system równowagi między różnymi swoimi składnikami. Umiały zmusić mediować procedury demokratyczne niezbędne w wewnętrznej administracji. Miasta od początku były wielokulturowe i bardzo wcześnie nauczyły się w tej wielokulturowości funkcjonować. Myślę, że ta nauka nie powinna przepaść. Pozostaje tylko pytanie, czy wypracowane dawniej procedury harmonizujące wielokulturowość mogą mieć zastosowanie dziś: w gigantycznych *megalopolis* współczesnego świata.

## Rozdział VII

# Pomiędzy swojskością a obcością

Kontakt z innością/obcością prawdopodobnie przejawiał się od zawsze – od najdawniejszych form życia społecznego pierwotnych zbieraczy, którzy raz po raz spotykali inne grupy. Nie wiemy oczywiście, jak przebiegały takie kontakty, jakie były relacje pomiędzy grupami, kogo uznawano za swojego, a kogo za obcego. Zważywszy na nieustanną walkę o zasoby, obcych prawdopodobnie uznawano zazwyczaj za konkurentów, a nawet wrogów. Świadczą o tym liczne opisy antropologów. Ludzie wzajemnie nie rozpoznawali się jako ludzie – inni, a tym bardziej obcy, byli wykluczani ze świata ludzi. Słusznie więc zauważa się, iż nieco bardziej życzliwe zainteresowanie obcością jest zjawiskiem stosunkowo nowym – niezależnie od tego, że jakieś jego przejawy istniały już w starożytności, na przykład u Herodota. Nieco później, w stoicyzmie oraz we wczesnym chrześcijaństwie, obcych zaczęto postrzegać jako ludzi.

Jak słusznie zauważył Ryszard Kapuściński (2007, s. 158), „Współczesny świat wskutek przyrostu demograficznego, migracji, rozwoju komunikacji i informacji oznacza zwielokrotnienie obecności Innych, zwielokrotnienie kontaktów międzyludzkich, a w związku z tym międzykulturowych. Stąd niesłychanej wagi nabiera stosunek do

Innego; nasz sposób postrzegania przedstawicieli innych narodów, ras i religii". Współczesność to, z jednej strony, ujawnianie i wydobywanie coraz to nowych postaci inności/obcości, jak i, z drugiej, próby ich obłaskawiania i zamazywania, a przynajmniej zasypywania przepaści między swojskością a obcością.

Kim więc jest „inny”? Kim jest „obcy”? Czym jest „inność”? Czym jest „obcość”? W rozważaniach na temat wielokulturowości nie sposób uniknąć takich pytań, co nie oznacza, że łatwo na nie odpowiedzieć. Czy te formy da się jakoś określić, zdefiniować? Jakieś próby ich określenia przejawiają się nie tylko w praktyce życia społecznego, ale i w refleksji teoretycznej. I to nie tylko poprzez zwykłą opozycję do swojskości<sup>1</sup>. Poznawcze zawłaszczenie inności/obcości jest w stosunku do rzeczywistości nader często zdeformowane, zniekształcone lub zubożone. Może dlatego wytwarza się nowy obszar zainteresowań badawczych zwany *kxenologią*.

## 1

**Refleksja teoretyczna odnosząca się do inności/obcości** ma już sporą tradycję w filozofii, która tu nie będzie podjęta, oraz w socjologii, z której pewne wątki należy przywołać.

Jednym z pierwszych autorów, który zwrócił uwagę na problem obcości, był Georg Simmel. W opublikowanym w 1922 r. niewielkim szkicu *Obcy*, zawartym w większym

---

<sup>1</sup> Nie podejmuję tu refleksji dotyczącej tego, czy podział na „swoich” i „innych/obcych” nie jest może przejawem uniwersalnej skłonności ludzkiego umysłu do kategoryzacji świata: dostrzegania w nim z jednej strony elementów równości, z drugiej natomiast – przejawów odrębności. Jeżeli nawet jest to uniwersalna cecha umysłowa, to tutaj podjęta będzie jedynie analiza socjologiczna i antropologiczna tego zjawiska.

dziele dotyczącym socjologii ogólnej (por. 1975, s. 504 i nast.), zaczyna od słusznego skądinąd stwierdzenia, że ewentualni mieszkańcy innych planet nie są dla nas obcymi, bowiem oni po prostu „nie istnieją dla nas”. Obcy ujawnia się na połączeniu względnej bliskości i dystansu jednocześnie, jak zauważa. Gdzieś mimochodem pojawia się w jego rozważaniach rozróżnienie na innych (do których nie mamy żadnego stosunku) i obcych właśnie (do których stosunek istnieje, choć nie jest pozytywny). I dodaje, że w stosunku do obcego cechy powszechne, prawdziwie czy rzekomo charakteryzujące całą kategorię (np. narodowościową), odgrywają większą rolę niż jego cechy indywidualne (np. osobowościowe). Przeciwnie jest, jeżeli chodzi o poczucie bliskości – tu właśnie, o dziwo, rolę odgrywają cechy szczególne. Simmel zwraca też uwagę na sytuację, gdy jakiś obcy jest członkiem naszej grupy (w mieście, w armii, czasem też w rodzinie), choć szerzej tego ciekawego wątku nie rozwija, stwierdzając jedynie, że ktoś taki jest jednocześnie i daleki, i bliski. Dodać należy, iż właśnie takie sytuacje otwierają całą paletę różnych ciekawych relacji. O niektórych będzie dalej mowa.

Socjologowie zajmujący się obcością często nawiązują do koncepcji grup społecznych Ludwika Gumplowicza, i jeżeli nawet zaprzeczają wymowie jego teorii, to inspirują się nią w mniejszym lub większym stopniu. Florian Znaniecki w napisanej w 1930 r. rozprawie *Studia nad antagonizmem do obcych* (por. Znaniecki 1990, s. 265 i nast.) także wychodzi od przywołania tej koncepcji, a przede wszystkim jej podstawowego założenia, że solidarność ze swoimi i antagonizm wobec obcych są pierwotnymi i powszechnymi mechanizmami zachowań społecznych. Potem Znaniecki w swych wywodach dokonuje jednak daleko idącego wysubtelnienia tej tezy. Przede wszystkim trafnie zauważa, że nie wszędzie i nie zawsze wobec obcych

przejawia się antagonizm. Dostrzega też, że nie zawsze brak przynależności do danej grupy jest powodem obcości wobec niej – szczególnie współcześnie, gdy obserwuje się tak wiele przypadków krzyżowania się większych i małych grup, i różnych, nader skomplikowanych przejawów przynależności do nich. Słusznie więc podkreśla, że obcość, podobnie jak różnice i podobieństwa między grupami, trzeba widzieć jako formy stopniowane, niejednorodne, raz trwałe (jak w społeczeństwie hinduskim), innym razem zmienne (jak w nowoczesnych społeczeństwach europejskich). Nadto, ich przejawianie się zazwyczaj trudno zrozumieć i prosto wytłumaczyć. Znaniecki sugeruje więc zgodnie ze swoim naczelnym założeniem metodologicznym, by ujmować je według zasady współczynnika humanistycznego – czyli tak, jak doświadczają tego sami zainteresowani, a nie w zgodzie z jakimiś odgórnie przyjętymi koncepcjami. Florian Znaniecki twierdzi przy tym, że aby taki stosunek do obcych mógł się pojawić, wcześniej musi nastąpić styczność przestrzenna, a przede wszystkim styczność społeczna grup – czyli jakieś skrzyżowanie ich sfer działania i wzajemnych wartości.

W podobnym tonie wypowiada się w pisanych w latach trzydziestych XX w. esejach Aleksander Hertz (1992 a, s. 130 i nast.; 1992 b, s. 145 i nast.). On też tłumaczy zjawisko obcości typowo socjologicznie: w obrębie każdej grupy utrwalają się przekonania (często wyrażane w sposób egzaltowany i patetyczny), że własne wartości winny być pielęgnowane, utrwalane i umacniane, natomiast obce – negowane i odrzucane. Jest to typowy mechanizm powstawania i trwania każdej grupy społecznej, jak dodaje autor. Poczucie przynależności do niej przekłada się na poczucie solidarności oraz swoistej intymności, w wyniku której wszyscy jej członkowie uważają się za swoich. Podział na swoich i obcych jest więc wyrazem podziału na, z jednej strony, przynależnych do grupy oraz, z drugiej

strony, nieprzynależnych. Proces społecznego „udowadniania” swojskości (i jednocześnie odróżniania obcości) polega zazwyczaj na przywoływaniu (1) pochodzenia – czyli czynnika genetycznego oraz (2) „bycia właściwym” – charakterystycznym dla danej grupy. Hertz słusznie przy tym podkreśla, że tak jeden, jak i drugi „dowód” jest zazwyczaj wyimaginowany i silnie zideologizowany, bowiem w dziejach życia społecznego i kultury następuje proces mieszania i zapożyczania różnorodnych elementów, w efekcie czego nader trudno dowieść, co może tak naprawdę pochodzić „od nas” oraz co tak naprawdę „jest nam właściwe”. Paradoksalnie: to, co często bywa bronione jako swojskość, jeszcze do niedawna mogło być obcością – stwierdza autor. Trzeba więc uznać, że swojskie i rodzime jest po prostu to wszystko, co się przyjęło i zasymilowało w danej kulturze. Hertz (1999 b, s. 162) pisze więc jednoznacznie: „Analizując pojęcia swojego i obcego, doszliśmy do przekonania, że obcości nie można pojmować jako cechy absolutnej, obiektywnie przysługującej [...]”.

Bernhard Waldenfels (2002) zaczyna od przekonującego rozróżnienia określeń tego, co obce, dostrzegając trzy znaczenia obcości. Po pierwsze, obce jest to, co znajduje się poza własnym obszarem (co jest *externum*); po drugie, obce jest to, co należy do kogoś innego; po trzecie, obce jest to, co jest innego rodzaju i za takie uchodzi (Waldenfels 2002, s. 16–17). Jak autor podkreśla, obcość wynika jednocześnie z ograniczenia i rozgraniczenia – z uwzględnieniem oczywiście różnych konkretnych wariantów historycznych i kulturowych – a te z kolei wynikają jakby ze sposobu dostępności obcości i kontaktu z nią. Autor słusznie zwraca uwagę w swych rozważaniach na takie aspekty obcości, jak: (1) jej stopniowalność, (2) jej różne kierunki i wektory, (3) różne przejawy zaniepokojenia obcym oraz (4) różne sposoby przyswajania obcego

– w tym także i to, że obcość wcale nie musi mieć charakteru negatywnego. Najważniejsze może są uwagi autora dotyczące wzajemnego przenikania się świata swojskiego i świata obcego, które to przenikanie przyjmuje postać splecenia, skrzyżowania i nachodzenia na siebie. Tym bardziej jest to możliwe, że obcość może się przejawiać także w nas samych. Autor wyraźnie przy tym podkreśla, że w ujęciu tych relacji nie powinna ujawniać się orientacja na czystą różnicę, bowiem owo przenikanie jest formą mieszaną, niejednorodną, wieloraką. Oczywiście, dodaje autor, taka postawa jest swoistym, dość trudnym wyzwaniem, któremu niełatwo sprostać. Waldenfels (tamże, s. 122 i nast.) słusznie zwraca uwagę również na fakt, że w tych relacjach zazwyczaj występuje też ten „trzeci” – jakiś obserwator, jakiś rozjemca, jakaś siła zewnętrzna. Obcość, jak zauważa autor, bywa też różnie przyswajana: od oswojenia, poprzez „przeróbki” aż do wchłonięcia.

Kończąc prezentację wybranych sugestii teoretycznych dotyczących pojmowania innego/obcego, chciałbym zwrócić uwagę na koncepcję Ewy Nowickiej (1996, 1998). Jak słusznie zauważa autorka (1996, s. 23 i nast.), opozycja swój – obcy jest jednym z najważniejszych przejawów stosunków społecznych i pewnie jest widoczna w każdym społeczeństwie, co nie oznacza, że łatwo te relacje zdefiniować. Etymologia określenia „swojskość” wyraża związki własności i posiadania jakiegoś obiektu, a jednocześnie sugeruje cechy pozytywnych związków emocjonalnych z tym obiektem, który jest nadto swoistą obietnicą bliskości i bezpieczeństwa – dodaje autorka. Przeciwnie jest w odniesieniu do obcości, która częściej wiąże się z negatywnymi odczuciami. Jak słusznie podkreśla Ewa Nowicka (1998, s. 372), także inny/obcy raz oznacza „tego drugiego”, a innym razem „tego odmiennego”. Łatwo zauważyć, że w społecznym stosunku do inności/obcości mieszają się aspekty opisowe i oceniające.

Relacja swojskość – obcość wyraża mniejszy czy większy dystans społeczny, który może być miarą tej relacji (Nowicka 1996, s. 27 i 189). Dystans ten to swoista „odległość”, odczuwana i wyznaczana w życiu społecznym, która zazwyczaj odnosi się do tak czy inaczej pojmowanych innych/obcych. Podłoża tego dystansu są rozliczne: od biologicznych, poprzez historyczne i polityczne, do czysto kulturowych; nadto od obiektywnych i powszechnych do subiektywnych i jednostkowych idiosynkrazji. W badaniach empirycznych od dawna przyjmuje się różne kryteria ujmowania tego dystansu: od akceptacji sąsiedztwa, poprzez współpracę zawodową, koleżeństwo i przyjaźń, współuczestniczenie w tym samym wyznaniu religijnym, do bycia członkiem wspólnej rodziny, a nawet współmałżonkiem. I jeszcze jedno ważne spostrzeżenie autorki: można być swoim i obcym w różnym stopniu, i także w różnym stopniu starać się przestać nim być<sup>1</sup>.

Wiele ze spostrzeżeń proponowanych w tych koncepcjach zostanie dalej wykorzystanych w ujęciu bardziej zintegrowanym.

## 2

**Wzajemne relacje pomiędzy swojskością a innością / obcością** nie są łatwe do scharakteryzowania, ponieważ związek ten przypomina bliźnięta syjamskie: trudno je rozdzielić w analizie bez szkody dla którejś ze stron.

Dawniej, wskutek ograniczonej ruchliwości przestrzennej, obcy prawdopodobnie pojawiali się w danych wspólnotach wyjątkowo, a jeżeli już się pojawili, to stosunek wobec nich był wyrazisty: byli jednoznacznie obcymi (np.

---

<sup>1</sup> Wyścig ku temu ostatniemu znakomicie uchwycił Woody Allen w swoim filmie *Zelig*.

u Mailu na wyspach Pacyfiku nie można było z nimi rozmawiać czy jeść wspólnie z nimi posiłku (por. Malinowski 2003, s. 67 i 99). Współcześnie, wskutek oddziaływania różnorodnych czynników, morfologię różnic społeczno-kulturowych trudno opisać, bo przede wszystkim trudno dokładnie określić granice społeczno-kulturowe między ludźmi i wzajemne między nimi relacje, które są bardziej interpretacjami, odczuciami, chwilowymi nastawieniami niż obiektywnymi trwałymi wyznacznikami. Dzisiejsi antropologowie (w tym Clifford Geertz) słusznie zwracają uwagę na to, że świat społeczny obecnie nie dzieli się w prosty sposób na naszych (których rozumiemy i lubimy) oraz obcych (których nie rozumiemy i nie akceptujemy). Jest to znacznie bardziej skomplikowane.

Stosunek do inności/obcości wcale nie przejawia cech myślenia binarnego, jak się niekiedy sądzi, nie jest to bowiem tylko prosta opozycja „ja – inny” czy „my – inni”. Te relacje są na szczęście znacznie bardziej złożone i wieloaspektowe. Nie ma tu klarownych cięć. Szczególnie współcześnie mało kto jest typowym uczestnikiem własnej grupy i jej kultury, podobnie jak mało kto jest typowym członkiem odrębnej grupy i jej kultury, a przynależność i stopnie identyfikacji zmieniają się pod wpływem wielu czynników, w tym przede wszystkim ruchliwości społecznej na niespotykaną wcześniej skalę. Kultura rzadko występuje w zamkniętej i „czystej” postaci, a ewentualne różnice oparte są często na ledwo dostrzegalnych niuansach<sup>1</sup>. Trzeba, choćby dla rozpoczęcia wywodu, wstępnie i prosto zdefiniować przywoływane tu kategorie. W literaturze spotyka się bardzo różne formy: Inny (pisane wielką literą), *inny* (pisane kursywą) czy „inny” (pisane

---

<sup>1</sup> Friedrich Dürrenmatt znakomicie to uchwycił w swoim utworze *Greki szuka Greczynki*, gdzie przedstawił dwa wzajemnie walczące ze sobą fikcyjne wyznania religijne: tzw. nowostaroprezbiterian i staronowoprezbiterian, którzy w istocie różnili się nic nieznaczącymi dla postronnego obserwatora detalami.

w cudzysłowie). Każda z tych form zwraca uwagę na specyficzność, ale i ogólność tej kategorii. Ja przyjąłem formę: inni/obcy, która ma zwracać uwagę na te „specyficznie ogólne” cechy omawianej kategorii.

I tak swojskość to poczucie pełnej i błogiej integracji z osobami, które się dobrze zna, którym się ufa i które uznaje za podobne sobie. Te wszystkie osoby to właśnie „swoi”<sup>1</sup>. Inność to poczucie pewnego dystansu wobec ludzi – właśnie „innych” – którzy pod jakimś względem różnią się od nas albo nie w pełni przynależą do naszej grupy. Obcość zaś to poczucie dystansu wobec osób – właśnie „obcych” – których nie znamy, wobec których ujawniamy rezerwę, którzy nas niepokoją, których wstępnie i na wszelki wypadek nieco się obawiamy<sup>2</sup>. Wreszcie wrogość to jawna postawa niechęci, a nawet obrony *versus* ataku wobec tych, których obiektywnie czy poprzez wyimaginowane argumenty uznajemy za niebezpiecznych, zagrażających naszemu istnieniu lub istnieniu ważnych dla nas dóbr. Dalej te określenia zostaną rozwinięte i pogłębione, a także, mam nadzieję, wysubtelnione. Muszę jednak zauważyć, że zazwyczaj będę stosował zespolone pojęcie „inny/obcy” („inność/obcość”), bowiem w przyjętym tu sposobie prowadzenia refleksji nie zawsze istnieje potrzeba, a często i możliwość rozróżniania tych kategorii.

Do rozważenia jest problem, czy istnieją w języku polskim jakieś różnice znaczeniowe między innością a odmiennością. Można przyjąć, że słowem „inność” nazwiemy po prostu dostrzeżenie obiektywnego faktu, że inny „nie jest mną”, nie jest też członkiem mojej grupy, podczas

---

<sup>1</sup> Nie wyodrębniam takich form swojskości, jak znajomość, przyjaźń czy serdeczność. Wydaje się bowiem, że mają one bardziej psychiczne niż społeczno-kulturowe podłoże.

<sup>2</sup> Są też określane różne modele inności/obcości – na przykład: (1) „wieśniaka w mieście”; (2) wędrownego kupca w cudzym kraju; (3) Żyda w gettocie i in. (por. Maciejewski 1992, s. 36–38).

gdy odmienny to ktoś, kto przejawia jakieś inne od naszych cechy (fizyczne, społeczne, kulturowe), niezależnie od tego, czy jest nasz czy obcy. Myślę jednak, że rozważanie tych niuansów znaczeniowych inności i odmienności tutaj nie jest niezbędne. Wystarczy uznać, że tak czy inaczej postrzegana odmienność kojarzona jest z innością.

Należy zwrócić uwagę na złożoność, nieprzejrzystość i często niemal histeryczną zmienność skali: my – drudzy – nasi – inni – obcy – wrogowie. Wszak wrogiem często zostaje ktoś, kto wcześniej był uważany za swego (np. bliski sąsiad), i odwrotnie: często obcy przestaje nim być, gdy go poznamy, gdy nauczymy się reagować na jego zachowanie, podobnie jak on nauczy się reagować na nasze. Przykłady Rwandy i Burundii, byłej Jugosławii czy po prostu nienawidzących się małżonków w czasie rozwoju są w tym względzie nader wymowne. Zastanawiającym fenomenem są wcale nie tak rzadkie przypadki rozstania się długoletnich sojuszników, a nawet przyjaciół, kiedy ten związek ni stąd, ni zowąd przemienia się w obcość czy nawet otwartą wrogość. Niektórzy etolodzy (np. Konrad Lorenz) zauważają, że agresja wewnątrzgatunkowa jest częstsza niż zewnątrzgatunkowa. Nie należy oczywiście uogólniać tych spostrzeżeń i przenosić ich na życie społeczne, ale nie należy też tracić z pola widzenia tych licznych przypadków, gdy potrzeba obrony przed swoimi okazuje się silniejsza niż potrzeba obrony przed innymi/obcymi<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Świadczą o tym wewnętrzne wojny przedstawicieli pewnych subkultur między sobą (np. gangów motocyklowych czy przejawy funkcjonowania tzw. fali w wojsku). Często też bójk i podpalenia dokonują się w pewnych enklawach imigranckich. Interesującym potwierdzeniem tego jest wzajemna niechęć Portugalczyków i Brazylijczyków, których łączy skądinąd wspólny język i wspólna historia. I jeszcze jeden wymowny przykład w mniejszej skali: złośliwe oplatkowywanie bliskich znajomych, którzy akurat są nieobecni w towarzystwie. Zjawiska te są obecnie badane przez psychologów oraz neurofizjologów, jednak ciągle nie ma dla nich jednoznacznych wyjaśnień.

Często też mieszkający w pobliżu inni/obcy (np. nasi sąsiedzi) są trudniej akceptowalni niż odlegli inni/obcy (np. turyści). Jak pisał Friedrich Nietzsche w *Poza dobrem i złem*: „Bliźnim naszym nie jest nasz sąsiad, lecz sąsiad naszego sąsiada”. Anioły serdeczności, jak i demony agresji oraz nienawiści krążą po nieznanych drogach. Skala od swojskości do obcości<sup>1</sup> i wrogości jest nie tylko skomplikowana, jest także nader zmienna. Jej odczuwanie zależy od czasu, od sytuacji oraz od miejsca, gdzie się przebywa. Inaczej jest w czasach pokoju i dostatku, inaczej w momentach wojen i biedy; inaczej jest u siebie, inaczej u kogoś<sup>2</sup>, a jeszcze inaczej na gruncie neutralnym<sup>3</sup>.

Należy też dostrzegać takie złożone kategorie jak „swoi jako obcy” (np. zdradzający małżonek)<sup>4</sup>, „obcy jako swoi” (np. małżonek obcokrajowiec), „obcy znani” (np. egzotyczny

---

<sup>1</sup> Co ciekawe, Alfred Schütz (2008, s. 213), pisząc o obcym, ma na myśli jedynie ludzi żyjących w tych samych czasach i w tej samej cywilizacji, wyklucza zaś rozumienie obcego jako gościa czy osoby z innego poziomu rozwoju cywilizacyjnego.

<sup>2</sup> „Są między nami tacy, których rozpoznaje się z daleka. Czarny zamiatacz ulic, kiedy go spotykam w Londynie czy Paryżu, patrzy na mnie jak na Anglika czy Francuza, podczas kiedy on ukazuje mi się (i wszystkim od razu) w całej jaskrawości swego losu. Nie domyśla się nawet, że choć więcej niż on mam wspólnego z Anglikami czy Francuzami, to jednak łączy mnie z nim pewna cecha, która mnie tak samo jak i jego wyodrębnia od tutejszych ludzi. Zarówno on, jak i ja jesteśmy emigrantami. [...] Ale chwila rozpoznania mnie i określenia nastąpi nieuchronnie. Może już za rogiem ulicy ktoś zapyta mnie o drogę. Ktoś tutejszy, choć nieznaną drogę. Wtedy ja, choć znający drogę, ale nietutejszy, odpowiem mu w języku znanym mi, ale obcym, bo tutejszym. Zdradzi mnie akcent, który wyraża się nie tylko głosem. Także mimiką, rodzajem gestykulacji, artykulacją ciała. Mój rozmówca poświęci mi mimo woli sekundę myśli, rozróżnienia, stwierdzenia. Pomyśli, że jestem obcy, rozróżni mnie jako obcego, stwierdzi, że jestem obcy” (Mrozek 2009, s. 463). Może więc sporo racji ma Josif Brodski, pisząc w swoim *Znaku wodnym*: „Nie ma plemienia, które by lubiło obcych”.

<sup>3</sup> W Stanach Zjednoczonych Ukrainiec mówi do Polki: „[...] już bardzo dawno nie widziałem kogoś z moich stron. Zauważyła pani – jak bardzo się tu «nasze stroiny» rozciągają?” (za: Hołówka 1988, s. 53).

<sup>4</sup> Ciekawym przypadkiem była romska poetka Papusza, która w swych pisanych po polsku wierszach opisywała wiele przejawów romskiego życia, za co starszyzna romska oskarżyła ją o zdradę narodowych tajemnic i wykluczyła ze swojej społeczności, co poetka opłaciła chorobą psychiczną (por. „Gazeta Wyborcza” 2002, 8 lutego).

znany sportowiec) oraz – przeciwnie – „swoi nieznani” (np. stosunek rodziny do własnego dziecka, które związało się z jakąś subkulturą), „swoi – wrogowie” (np. osoby po konwersji religijnej w ortodoksyjnych religiach). W życiu społecznym, towarzyskim, także politycznym zawierane są często sojusze z byłymi przeciwnikami, a nawet wrogami, zdrad zaś dopuszczają się też swoi. Wreszcie należy zauważyć też takie sytuacje jak „obcość u siebie” (np. podczas zewnętrznej okupacji, zaboru czy kolonizacji) oraz „obcość pośród swoich” (np. w wyniku nieznaczej odmienności w budowie ciała, poglądach czy zachowaniu).

Można tedy, szczególnie współcześnie, relację swojskość/obcość porównać do bardzo poplątanej wstęgi Möbiusa, gdzie niepostrzeżenie jedna strona przemienia się w swe przeciwieństwo – ba, gdzie tego przeciwieństwa nie da się jednoznacznie uchwycić. Tym bardziej że tłem obcości jest inna grupa, urzędy, stereotypy, własne wyobrażenia i wiele innych odniesień.

Inność/obcość nie wynika jedynie z różnic rasowych czy etnicznych. Praktycznie każda cecha społeczno-kulturowa może jawić się jako kryterium swojskości *versus* inności/obcości: miejsce zamieszkania, płeć<sup>1</sup>, wiek, pokrewieństwo (czy raczej jego brak), język, wyznanie religijne, styl życia, przynależność do subkultury, wykonywany zawód, poglądy.

Specyficznym przejawem inności/obcości jest niepełnosprawność (por. Sieradzki 1997; Nowak-Adamczyk 2006). Choć zazwyczaj różnice społeczne między takimi osobami a pozostałymi członkami społeczeństwa nie są przepastne (wszak pod wieloma względami są to ludzie „tacy sami jak my”), choć także pod względem kulturowym (języka, wyznania religijnego, gustów) osoby dotknięte

---

<sup>1</sup> Wymowny jest tytuł książki Marii Janion: *Kobiety i duch inności* (Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006).

niepełnosprawnością nie różnią się zazwyczaj od swojego otoczenia, to są jednak postrzegane jako inni/obcy oraz same czują, że tak właśnie są traktowane. Oprócz rozlicznych barier fizycznych (głównie lokomocyjnych) otoczenie społeczne stawia przed nimi (albo raczej wobec nich) różne bariery psychospołeczne. Osoby te czują się często nie tylko odizolowane, ale wręcz napiętnowane.

Także jednostki i grupy zmarginalizowane są specyficznym przejawem inności/obcości. Marginalizacje polityczne, ekonomiczne, społeczne czy kulturowe mogą powodować, że nawet gdy osoby zmarginalizowane pod względem etnicznym i religijnym nie różnią się zasadniczo od tła społecznego, są w istocie rzeczy traktowane odmiennie. Ba, często większy dystans oddziela zmarginalizowane osoby z własnego społeczeństwa od „normalnych” ze społeczeństwa obcego. To sprawia, że badaczom niekiedy łatwiej dotrzeć do egzotycznych obcych niż do tutejszych zmarginalizowanych swoich. I jeszcze jedno wymowne zjawisko: nawet wśród ludzi z tzw. marginesu społecznego – przede wszystkim bezdomnych – dostrzega się zróżnicowane pozycje, a w tym poczucie wyższości/nizszości, które sprawia, że często nie przejawia się tu elementarna solidarność<sup>1</sup> (por. np. Osińska, Śliwińska 1997, s. 142; DeClerck 2004).

Inny, a nawet obcy, to także ten składnik osobowości, który odzywa się w schizofrenii. To ktoś/coś, co, wychodząc z wnętrza czyjejś psychiki, brzmi jak głos i postać kogoś całkowicie innego, często wręcz groźnego. Jest to swoista relacja pomiędzy „tym samym” a „obcym” (por. Kapusta 1998, s. 79 i nast.). To wewnętrzne poczucie inności, a nawet obcości w sobie, nie jest raczej przejawem harmonii, jest pewnie swoistym wyrazem niespójnej tożsamości.

---

<sup>1</sup> Sam widziałem, jak bezdomna kobieta kopała inną, prawdopodobnie niżej usytuowaną w hierarchii, za to, że ta zabrała jej bułkę znaną przy śmietniku.

To zagadnienie, jak też wszelkie szczególne przejawy inności/obcości wymagałyby szerszego wywodu, którego tutaj nie można jednak podjąć.

Wymownym przejawem dostrzegania czy raczej przypisywania obcości jest analiza pochodzenia – dążenie do ustalenia „prawdziwego” czy domniemanego pochodzenia etnicznego lub społecznego przodków (żydowskiego, ormiańskiego, afrykańskiego, chłopskiego). Ten mechanizm jest zaprzeczeniem możliwości asymilacji. Doszukiwanie się przez otoczenie tego pochodzenia jest jakby wielopokoleniowym przypieczętowaniem dawnej inności/obcości, która wskutek takich działań nie znajduje szans na jakiegokolwiek oswojenie.

Jak się zauważa, nie ma ostatecznego błogosławieństwa dla procesu bezwarunkowego uznania obcości za swojskość. Według Alfreda Schütza (2008, s. 172) cechą obcego jest to, że nie podziela on podstawowych założeń grupy, z którą się kontaktuje, czy do której imigrował, nie zna jej tradycji i historii. Ale przecież nawet wnikliwe poznawanie tej tradycji i historii, pełne i gorliwe dzielenie owych grupowych założeń nowej grupy, wcale nie zapewnia tego przejścia – czyli uznania kogoś innego/obcego za swojego. Ba, nawet śmierć obcego w naszej obronie absolutnie nie musi do tego prowadzić, choć niekiedy tak bywa. „Umrzyj za nas, a damy ci szansę” – pisze ironicznie Michael Novak (1985, s. 44).

Nie ma też dowodów na to, że zawsze boimy się tego, co odmienne, a entuzjasmujemy tym, co podobne (jak miał sądzić św. Augustyn)<sup>1</sup>. Przecież jest wiele potwierdzeń tezy przeciwnej: pociąga nas często to, co odmienne, a to, co podobne, może nas odpychać. Nie występują tu żadne jednoznaczne prawidłowości. Ważne jest tylko to, że od-

---

<sup>1</sup> *Similis simili gaudet* („podobne cieszy się podobnym”) – głosiła sentencja łacińska.

mienność nieraz bywa kusząca – i to nie tylko z powodów egzogamicznych.

Aby nie zgubić się w rozważaniach, trzeba jednak próbować określić wzajemne relacje swojskości i inności/obcości w nieco bardziej wyostrozonym ujęciu.

Więź społeczna ze swoimi to nie tylko ich znajomość, łączność psychiczna, ale i łączność społeczna, czyli szereg wzajemnych powinności. To także zaufanie w stosunku do swoich, znajomość wzorów kulturowych, wspólne rytuały. Właśnie łączące się z tym zaufanie może być antytezą stosunku do obcych, w którym przejawia się nie tylko brak znajomości, ale przede wszystkim brak zaufania. To granice zaufania mogą być traktowane jako granice pomiędzy swoimi a obcymi (z niepewnym i niewyraźnym statusem innych). Inaczej to ujmując, można stwierdzić, że morfologia grup społecznych w dużym stopniu pokrywa się z morfologią zaufania. Trzeba przy tym jednak podkreślić, że tak jedna, jak i druga morfologia daleka jest od izomorficzności. Zaufanie i nieufność mogą się przejawiać w różnych wymiarach: osobistym, grupowym (z dużą różnorodnością wcieleń i rozróżnień), instytucjonalnym (także z mnogością wcieleń), a nawet ogólnoludzkim. Wszystkie one mogą tworzyć rozliczne relacje i wzajemne gry.

Możemy w tym względzie wyodrębnić kilka sytuacji modelowych: (1) zaufanie przejawia się u osób rządzących i dominujących, ale towarzyszy mu brak zaufania wobec podwładnych oraz przedstawicieli kultur zdominowanych lub mniejszościowych; (2) zaufanie przejawia się w mniejszych grupach, nastawionych na sprzeciw wobec grupy dominującej lub na wykorzystywanie grup dominujących (np. formy mafijne, tzw. sitwy, kliki itp.), a nie przejawia się w odniesieniu do szerszego systemu społecznego; (3) zaufanie przejawia się wewnątrz wszelkich subkultur,

ale nie dotyczy innych grup oraz całego społeczeństwa ani nie odnosi się do nich; (4) zaufanie przejawia się w grupach (np. rodzinach i klanach) opartych na więzach krwi, nie przejawia się zaś w innych strukturach (np. w stowarzyszeniowych, dobrowolnych strukturach społecznych) czy w strukturach państwowych. Biorąc pod uwagę wszelkie realne i potencjalne rozczłonkowania społeczeństw, musimy więc dostrzegać różne przejawy i przekroje zaufania i jego braku oraz jego przeciwieństwa – czyli nieufności.

Zaufanie zazwyczaj odnosi się do poczucia „my” i wtedy obok niego przejawia się też poczucie lojalności i solidarności wewnętrznej w połączeniu z poczuciem odrębności od otoczenia (poczuciu manifestowanym lub ukrywanym). Tak więc działa pewnie jakiś mechanizm przeciwstawiania swoich i obcych (a to zależy tak od sfer interesów, jak i od powiązań komunikacyjnych). Swoich obdarza się tedy zaufaniem, obcych zaś nieufnością. Tyle że i tu może pojawić się swoisty mechanizm zakłócający, gdy wiadomo, że swoi należą do „kultury nieufności”, obcy zaś – przeciwnie – do „kultury zaufania”. Kontakt z obcością może być nawet długotrwały i swoście zadomowiony – choćby poprzez sąsiedztwo czy inne spotkania (Romowie itp.), a jednocześnie nie musi on przejawiać zaufania. Tym bardziej go brak, gdy kontakt ten polega na swoistym wtargnięciu obcości poprzez ofensywę militarną, misję religijną, nagłą migrację, niespodziewane przybycie uchodźców itp.

Jan Stanisław Bystroń (1980 b, s. 320 i nast.) zbadał stosunek do obcych wyrażany w dawnej literaturze – także ludowej. Obcy w tych przedstawieniach to często ludzie mający zadziwiające fizyczne deformacje ciała, ludzie czarni, śmierdzący, ludożercy; nadto ludzie inaczej urodzeni i zazwyczaj niskiego pochodzenia. Szczególnie w kulturach ludowych ostre były przeciwstawienia swój – obcy, co przyjmowało różne wcielenia (por. Benedyktynowicz 2000, s 124 i nast.): jako przeciwstawienie „ludzie – nielu-

dzie”; jako przeciwstawienie „ludzie – zwierzęta”; jako „posiadający mowę – niemówiący”; jako „jasność – ciemność”; nadto obcy byli też ujmowani jako przedstawiciele świata podziemnego (np. diabły czy czorty)<sup>1</sup>. To wszystko świadczy o zdecydowanej obawie, którą skądinąd należy rozumieć w częstych dawniej sytuacjach ciągłego braku poczucia bezpieczeństwa. Takie też przyczyny mógł mieć przejawiający się w niektórych grupach ostry podział na swoich i innych/obcych.

Zdaje się, że im bardziej zbliżamy się do współczesności, tym ten stosunek wobec innych/obcych jaśniej. Ambiwalencja wobec innych/obcych, a nawet pewna otwartość, mogła się pojawić w sytuacjach względnego spokoju (a więc tam, gdzie toczy się wojna – na przykład w Iraku czy Afganistanie, ten stosunek ciągle jest wyrażany w formach często karykaturalnie negatywnych). W sytuacji poczucia bezpieczeństwa i otwarcia może jednak nastąpić przejście od tego, co Ewa Nowicka (1991, s. 11 i nast.) nazwała „obcością jako źródłem cierpień” poprzez różne mechanizmy „oswajania obcości” do tego, co autorka nazwała „obcością jako źródłem przyjemności”. Czy musiał temu towarzyszyć równoległy proces przechodzenia od swojskości do osobistego poczucia obcości – czyli wyobcowania? To ciekawy problem, który tutaj może być jedynie zasygnalizowany. Wystarczy stwierdzić, że w cywilizacji współczesnej, szczególnie w wielkich miastach, coraz częściej nie zwraca się uwagi na innych/obcych, i to nawet wtedy (albo szczególnie wtedy), gdy swoim wyglądem lub zachowaniem wyraźnie manifestują swą inność, a nawet jakoś nią prowokują. Powody są pewnie złożone: wypada być otwartym, wypada być tolerancyjnym, nadto każdy dla każdego stał

---

<sup>1</sup> Warto zauważyć, że na przykład krajowcy na Andamanach jeszcze pod koniec XIX w. nie bardzo wiedzieli o istnieniu obcych, a jeżeli już, to nazywali ich określeniem *Lau* – czyli duchy (Radcliffe-Brown 2006, s. 196).

się dość obojętny. I tylko w teatrze życia miejskiego grane są czasem swoiste role, których spełnieniem jest być zauważonym niejako mimochodem i jedynie kątem oka.

Próbuje się czasem zestawiać wszelkie cechy przypisywane swoim i cechy przypisywane innym/obcym<sup>1</sup>. Relacje między tymi cechami są następujące:

<b>swoi</b>	<b>inni/obcy</b>
znajomość	nieznajomość
podobieństwo	odmienność
przewidywalność	nieprzewidywalność
zaufanie	nieufność
oczekiwanie lojalności	spodziewany brak lojalności
bezpieczeństwo	zagrożenie
wyznawanie podobnych wartości	wyznawanie odmiennych wartości
łatwość komunikowania	trudności w komunikowaniu
wspólne symbole	odmienne symbole
emocje pozytywne	emocje negatywne
oczekiwanie „nagród” psychicznych	oczekiwanie „kar” psychicznych
bliskość	dystans
inkluzja i integracja	ekskluzja i wykluczenie
poczucie identyfikacji	poczucie odrębności

Jak słusznie często się zauważa (por. m.in. Mucha 1997, s. 15), można ogólnie uznać prostą zasadę, że innych rozpoznaje się poprzez przeciwstawienie ich nam, samych siebie zaś określamy poprzez kontrast wobec innych<sup>2</sup>. „Aby

<sup>1</sup> Jeden z takich przekonujących zestawów proponuje Danuta Lalak (2007, s. 91); jest on podstawą prezentowanych rozróżnień, uzupełnionych jednakowoż o jeszcze inne cechy.

<sup>2</sup> Michel de Montaigne pisał w *Próbach*: „tyle charakterów, sekt, sądów, mniemań, praw i obyczajów. Wszystko uczy nas sądzić zdrowo o naszych i układa nasz sąd, by umiał rozpoznawać własną niedoskonałość i przyrodzoną niemoc, co nie jest zgoła bląhą nauką” (Montaigne 1957, s. 243).

lepiej poznać siebie, trzeba poznać innych” – przypomina Ryszard Kapuściński (2006, s. 14). Słusznie dodaje jednak, że ludzie często stronią od innych, „bo spotkanie z innymi nie jest niczym prostym i automatycznym, ale zakłada wolę i wysiłek, który nie wszyscy i nie zawsze gotowi są podjąć” (tamże, s. 25). Dodajmy, że taki sam wysiłek musi towarzyszyć refleksji teoretycznej odnoszącej się do tej relacji i jej ambiwalentnego charakteru. Tę regułę potwierdza wiele badań, a także zwykła codzienna obserwacja. Sposób i kryteria tego poznawania ujawnia właśnie przedstawiony zestaw cech.

Dodać należy, że każda z tych par cech nie zawsze jest jednoznaczoną dychotomią. Często jest to kontinuum, bo też i stopień odczuwania obcości, czy raczej stosunku do niej, jak wcześniej podkreślano, jest różny: od dostrzeżenia inności i odmienności, poprzez obcość swoich, do jawnej obcości oraz nieukrywanej wrogości. Słowem: granice i podziały między swymi a innymi i obcymi nie zawsze są klarowne; byłoby ciekawe poznać czynniki i mechanizmy przechodzenia na tej skali od swojskości do obcości.

Sprawę komplikuje też różny zakres relacji swojskość – obcość. Wszak nie jest to tylko relacja pomiędzy jednostkami czy pojedynczymi grupami. Przeciwnie, przynajmniej współcześnie jest to struktura wielogrupowa o wiele bardziej skomplikowana, a do tego dynamiczna. Swoi to zazwyczaj wiele grup, podobnie inni i obcy; jedni i drudzy tworzą dość amorficzną, wielopostaciową i nie zawsze łatwą do wyobrażenia magmę.

Współczesny świat społeczny rzadko kiedy jest izomorficzny. Przeciwnie, jest wiele stopni pośrednich między jednostką, i dalej, pomiędzy małymi wspólnotami, w których na co dzień się funkcjonuje (rodzina, miejsce pracy, krąg towarzyski itp.), a szerszymi społecznościami i społeczeństwami (społeczności regionalne i społeczeństwa

narodowe), jest też wreszcie szerokie tło cywilizacyjne, a nawet społeczeństwo globalne. Tak więc sytuacje i konteksty, w których jednostka kategoryzuje innych/obcych i umieszcza ich w jakimś miejscu skali, mogą być nader różne. Inną jednak sytuację tworzy spotkanie z nimi w sąsiedztwie, inną podczas wyjazdu turystycznego, a jeszcze inną oglądanie ich na ekranie telewizyjnym. Kategoryzacja i porządkowanie zróżnicowanych elementów świata społeczno-kulturowego (tak ludzi, jak ich zachowań i wytworów – np. obiektów artystycznych) jest współcześnie znacznie bardziej złożone, niż można by sądzić. Takie kryteria owego porządkowania jak „przynależność” *versus* jej brak są niewystarczające.

Swojskość łączy się z poczuciem bycia u siebie, we własnym „domu” (o czym już wspominałem w rozważaniach na temat wielokulturowości). W takich przekonaniach jest wiele uzurpacji, ale jest też obiektywny stan rzeczy wynikający z tego, że obcy wyszedł ze swego domu, został z niego wyrzucony, że jest bezdomny itd. Tak trudno ludziom przychodzi uznać prawo innych/obcych do „bycia gdzieś tam”, gdzie już nie są u siebie.

Interesującym zjawiskiem i problemem jest odkrywanie swej inności/obcości dotąd nieznannej czy nieświadomianej (np. dotąd nieświadomianego pochodzenia żydowskiego, ormiańskiego czy jakiegokolwiek innego). Także z takich i z jeszcze innych powodów (np. odkrycie u siebie skłonności homoseksualnych czy poczucia „niewłaściwej” płci i próba jej zmiany) może wytworzyć się kolejna komplikacja: wewnętrzne poczucie inności/obcości mimo tego, że otoczenie się nie dystansuje i tej inności nie dostrzega. Łączy się to z problemem pojawienia się czy wytworzenia nowej tożsamości, o czym będzie mowa w dalszych partiach książki.

Można przyjąć, że **postawy wobec innych/obcych** (kimkolwiek by byli) przejawiają się w następujących postaciach:

– Nieufność. Niewykluczone, że jest to najbardziej powszechna, może też poniekąd najbardziej naturalna postawa o nieco atawistycznym podłożu. Zazwyczaj przejawia się ona w stosunkowo biernych odczuciach, przyczynia się do względnej segregacji grup i nie przekłada na czynne agresywne wobec innych zachowania; niekiedy jednak ufność/nieufność bywa testowana poprzez wymagania, którym trudno sprostać, bowiem prowadzą do działań bezprawnych (np. w subkulturach przestępczych) albo heroicznym (np. podczas wojny).

– Niepewność, czyli poczucie nieprzewidywalności zachowań innych/obcych, dezorientacja. Może to prowadzić do nadmiernej ostrożności, która z kolei pogłębia dystans i uniemożliwia oswojenie lub choćby akceptację innych/obcych.

– Brak zainteresowania jakimkolwiek kontaktem oraz przyjęciem jakiegokolwiek wiedzy na temat innych/obcych. Można zadać pytanie o to, czy taki brak zainteresowania jest jakąkolwiek formą relacji z obcymi. Pewnie tylko wtedy, gdy jest wyraźnie manifestowany i staje się objawem ksenofobii. Inna rzecz, że nawet ten manifestowany brak zainteresowania zazwyczaj opiera się na jakichś przesądach, stereotypach, a więc jakiejś wiedzy, tyle że szczątkowej i zdeformowanej.

– Tolerancja, czyli przynajmniej neutralna akceptacja innych/obcych. Co prawda, „jest taka szkoła myślenia, która zakłada, że w tolerancji jest element bierności wobec Innego. To, że kogoś toleruję, znaczy tylko tyle, że go nie zwalczam, nie zaś, że szukam z nim dialogu. Wyznawcy tej szkoły uważają, że tolerancja jest niższym

szczeblem kontaktu międzykulturowego, że kontakt ten powinien być bardziej aktywny, powinien oznaczać wychodzenie naprzeciw, próbę zrozumienia. Tolerancja nie musi zakładać zrozumienia – tolerujemy obecność jakiejś innej wspólnoty w naszym mieście, ale nie interesujemy się, jakie wartości ona wyznaje i co reprezentuje. Nie ma między nami komunikacji, dialogu” (Kapuściński 2007, s. 158). Autor dodaje (tamże, s. 159): „Powinniśmy pójść dalej, niż tylko tolerować Innych. Doświadczenie nauczyło mnie, że fakt poznania likwiduje masę agresji. Olbrzymie pokłady wrogości wynikają z nieznamości tego Innego”. Tak, gdy jest też wola zrozumienia i porozumienia, można przynajmniej uczynić pierwszy krok w kierunku bliższego poznania innych/obcych.

– Zaciekawienie, znacznie „odważniejsza” i bardziej otwarta, jak się wydaje, postawa wobec innych/obcych niżeli tolerancja. Oczywiście wzajemne współzależności mogą być bardziej złożone. Tolerancja może być na przykład skutkiem wcześniejszego zaciekawienia. Zaciekawienie kojarzy się jednak ze wstępną życzliwą otwartością, która może doprowadzić do zrozumienia i porozumienia.

– Komunikowanie, będące warunkiem realizacji zrozumienia, jest zbliżeniem ku innym/obcym i zwrotnie takiego zbliżenia drugiej strony wymaga. Każde komunikowanie jest bowiem wyrazem elementarnych choćby więzi – taka jest jego istota, że zarówno wynika ono z relacji międzyludzkich, jak i te relacje współtworzy. Komunikowanie międzykulturowe to zjawisko na tyle złożone, że wymaga specjalnej uwagi (co podjęte jest w innym miejscu tej książki). Teraz trzeba tylko stwierdzić, że jest ono możliwe wtedy, gdy pomiędzy dwiema odmiennymi grupami powstają jakieś swoiste pomosty, które przez dalsze akty komunikowania są zazwyczaj wzmacniane i rozbudowywane.

- Niepokój pojawiający się zarówno w relacjach międzykulturowych, jak i w relacjach w obrębie własnej kultury wobec osób przejawiających inne cechy – na przykład rasowe, ekonomiczne, klasowe (które i tak łączą się skądinąd z odmiennymi cechami kulturowymi). Niepokój ten bierze się generalnie z przewidywania negatywnych skutków interakcji (por. Stephan, Stephan 1999, s. 136). Niepokój wyraża się stresem, zażenowaniem, poczuciem braku kompetencji, obawą przed ośmieszeniem, protekcjonalnym traktowaniem, wykorzystaniem, zdominowaniem, a nawet skrzywdzeniem. Specyficznym przejawem niepokoju w relacjach z innymi/obcymi może też być obawa odrzucenia przez własną grupę z powodu podejmowania kontaktu z innymi/obcymi.

- Szok kulturowy, czyli poczucie bardzo głębokiego niepokoju i pełnej dezorientacji w kontaktach z inną grupą i jej kulturą (por. Stephan, Stephan 1999, s. 137–139; Chutnik 2007). Szok kulturowy jest nie tylko nader silnym przeżyciem, ale także niełatwo przemija. I nie jest tak, że jego doświadczanie zależy wyłącznie od skali różnic kulturowych – zależy wszak także od cech jednostkowych (np. zdolności do empatii, elastyczności zachowań oraz stopnia wpojonego jednostce przez jej własną grupę etnocentryzmu). Zauważa się niekiedy, że szok kulturowy nie jest odczuwany ani w krótkim kontakcie (w tzw. miesiącu miodowym), ani w dłuższym kontakcie z obcą kulturą. To swoisty średni dystans (6–18 miesięcy) powoduje najgłębsze i najbardziej odczuwalne reakcje nieprzystosowania, niepokoju, stresu, frustracji, a nawet złości (por. Chutnik 2007, s. 49 i nast.). Można też dostrzec swoisty szok kulturowy po „powrocie do domu” po dłuższej nieobecności. Dzieje się więc tak, jakby szok kulturowy w jakiś sposób przekształcał się w rodzaj akulturacji albo ją uprzedzał.

- Ksenofobia wobec innych/obcych, czyli postawa cechująca się ostentacyjną niechęcią, znieważaniem, często

zabarwiona szowinizmem oraz podtrzymywaniem izolacji (także i komunikacyjnej) z innymi/obcymi, nader prosta pod względem emocjonalnym (choć może się łączyć z agresją) oraz intelektualnym. Osoby, które cechuje taka postawa, nie podejmują i nie chcą podejmować choćby próby elementarnego zrozumienia złożoności, wielowariantowości w pojmowaniu innych/obcych.

– Wysiedlenia, a nawet eksterminacja innych/obcych, w wyniku rozwinięcia się skrajnie agresywnej ksenofobii połączonej z wyraźnym konfliktem ważnych interesów (głównie terytorialnych).

– Kpina, ironizowanie, ośmieszanie jako słabsza wersja ksenofobii, postawa, w której wyższość jest wyraźnie obecna (choć rzadko uzasadniona względami obiektywnymi).

– Pouczanie, dążenie do zmiany innych/obcych. To także wyraz wyższości, któremu towarzyszy traktowanie innych/obcych jak dzieci, które można „odpowiednio” ukształtować, w wyniku czego przestaną być tacy i staną się swoimi lub przynajmniej podobnymi do nas.

– Ksenofilia (a nawet swoista ksenomania), czyli manifestowana sympatia wobec wszelkich innych/obcych bez jakichkolwiek dodatkowych zastrzeżeń, wątpliwości i niejasności. Postawa taka może być autentyczna, ale może też być nastawieniem wynikającym z pozy, z mody, z poprawności politycznej, z wyrachowania, z pragnienia zdobycia popularności itp.

– Inscenizowanie innych/obcych dla jakichś okoliczności (np. dla turystów), czyli swoiste preparowanie, manipulowanie czy odtwarzanie inności/obcości, która już została zapomniana, albo która nie funkcjonuje już w realnych sytuacjach społecznych.

– Instrumentalizacja innych/obcych, czyli traktowanie ich jako bezwolnych narzędzi czy przedmiotów, fotografowanie ich (często bez ich zgody lub ze zgodą uzyskaną za opłatą) czy fotografowanie się z nimi. Zazwyczaj

dotyczy to inności/obcości egzotycznej w stosunku do osoby przejawiającej takie postawy. Skądinąd może to się łączyć ze swoistym kolekcjonowaniem takich wizerunków innych/obcych i napawaniem się ich innością.

Niestety, ksenofobia i dyskryminacja innych/obcych nie jest najdalej posuniętą negatywną postawą, nierzadko zdarzały się wszak przypadki eksterminacji fizycznej (prawnie nazywanej ludobójstwem); zdarzały się też wysiedlenia i czystki etniczne. Ten najbardziej bolesny i tragiczny przejaw wielokulturowości jest jednocześnie totalnym jej zakwestionowaniem i zniesieniem.

Obserwuje się niekiedy swoistą mobilizację negatywnych postaw wobec innych/obcych, których z jakichś powodów uznaje się za wrogów, albo którzy są właśnie wrogami – głównie podczas wojen i rewolucji. Wtedy też następuje pośpieszne dopełnianie (a raczej akcentowanie) cech definicyjnych tożsamości własnej i tożsamości przypisywanej tym obcym/wrogom i takie ich wzajemne skonstrastowanie, by nie było już żadnych wątpliwości, kto jest swój, a kto obcy, i na dodatek wrogi. Takiego obcego/wrogięgo zazwyczaj uważa się za kogoś znacznie gorszego, kogoś o niższym statusie: wiele jego cech – język, wyznanie, ubiór, kuchnia – traktowanych jest pogardliwie, nierzadko ośmieszanych i ujmowanych karykaturalnie. Gdy taki proceder trwa długo, bywa, że i sami przedstawiciele „innych/obcych” uważają się za gorszych odmieńców, tych, którym się nie udało itp. Te dość typowe niestety i powszechne w dziejach relacji międzykulturowych zjawiska dziś określane są trafnym mianem kolonializmu kulturowego połączonego z mechanizmami stygmatyzacji.

Opisów różnych potencjalnych postaw i reakcji wobec innych/obcych znajdziemy w literaturze więcej. Ważne przy tym jest jednak to, że reakcja na innych/obcych nie polega jedynie na walce czy ucieczce, deportacji,

eksterminacji czy „oswojeniu” innych/obcych czy też – jak się niekiedy pisze – ich „połknięciu” lub „wypłuciu”. Te reakcje są na szczęście bardziej złożone, wieloaspektowe i – na wiele sposobów – bogate.

I jeszcze jedno: w przedstawionej grupie postaw trudno było ukazać jakąś przejrzystą narrację, bo ich miejsce i kolejność na tej liście nie wynikały z jednoznacznych kryteriów, jakich nie może być w złożonych i różnorodnych reakcjach wobec innych/obcych.

Uznanie jakichś ludzi za innych/obcych może być oparte na kryteriach obiektywnych (np. wynikających z miejsca zamieszkania), naturalnych (np. kolor skóry, płeć, wiek), kulturowych (wyznanie, język, ubiór) oraz świadomościowych (skojarzenia i oceny przypisywane tym cechom zazwyczaj o stereotypowym podłożu)<sup>1</sup>. Kryteria te mogą się oczywiście pokrywać, a przynajmniej w jakiś sposób łączyć ze sobą lub z siebie wynikać (np. wiek i kultura, miejsce zamieszkania i kultura), ale często może nie być między nimi żadnego związku lub związek ten może być zupełnie wyimaginowany (np. kolor skóry i kultura). Inna rzecz, że dostrzeganie owego wyimaginowanego związku ma nieraz podobne skutki społeczne co dostrzeganie związku obiektywnego. Percepcja i trwanie takiego a nie innego ujmowania tych cech wynika z historii wzajemnych relacji, stereotypów, edukacji, układu sił politycznych i ekonomicznych. Zazwyczaj jednak tkwi w dość głębokich pokładach świadomości, jest ugruntowana wieloma argumentami (tak obiektywnymi, jak i wyimaginowanymi). Często u ich podłoża leżą też wyrażające interesy ideologie, walka między nimi, próby ich obrony czy sprzeciwu wobec nich.

---

<sup>1</sup> Ryszard Kapuściński twierdzi, że w naszym myśleniu o innych/obcych kategorie etniczne (a w tym religijne) są traktowane jako ważniejsze w porównaniu z kategoriami socjologicznymi. „Powiemy przede wszystkim – Czarny, Arab, Włoch, a dopiero potem – chłop, inżynier, urzędnik itp.” (Kapuściński 1995, s. 78).

Nie jest jasne, jaką rolę w wytworzeniu określonych postaw w konkretnych sytuacjach i u konkretnych osób odgrywają obiektywne interesy (lub choćby ich subiektywne poczucie), jaką rolę ogrywa historia, tradycja (czyli pamięć społeczna wzajemnych relacji), a jaką jeszcze inne czynniki, takie jak wyuczone nawyki, kultura, stereotypy czy nieprzewidywalne przypadki.

Postawy wobec innych/obcych nie są zatem – przynajmniej współcześnie – wyłącznie wrogie; bywają też przychylnie, a zapewne i neutralne (szczególnie gdy relacje z nimi są ograniczone).

I jeszcze jedno: nie zostały tu podjęte kwestie dotyczące „drugiej strony księżyca” – czyli postaw innych/obcych wobec tego tła społeczno-kulturowego, w którym za takich uchodzą. W tym względzie prawdopodobnie również jest wiele strategii usytuowanych na kontinuum od jawnego demonstrowania swej inności/obcości (a nie raz i prowokowania nią) do wtapienia się czy chwilowego jej maskowania. Jest to jednak temat na odrębne rozważania.

Przytoczyć jeszcze należy kilka ogólnych uwag na temat **mechanizmów tworzenia i podtrzymywania postaw wobec innych/obcych**.

Czy postawy, w których zawarty jest niepokój i nieufność, są atawistycznym reliktem bytowania społecznego w niewielkich izolowanych wspólnotach, mających nieustanne poczucie strachu, zagrożenia? Pewnie tak. Wszak towarzyszył temu podział na „swoje, a więc normalne i dobre” oraz „obce, a więc nienormalne i groźne, złe”. Nie sposób jednak dziś odpowiedzieć na pytanie, czy cały zewnętrzny świat jawił się właśnie jako niebezpieczny i dlatego musiał być odrzucany. Prawdopodobnie nie, z uwagi na koczowniczą ruchliwość dawnych ludzi

i konieczność zapuszczania się także w obszary nie do końca znane i bezpieczne.

Ciekawą koncepcję dotyczącą mechanizmów tworzenia postaw wobec innych/obcych formułuje Zbigniew Bokszański (1997, s. 60 i nast.). Według niego stanowią je trzy swoiste obszary zasobów kulturowych danej grupy, które ta grupa pragnie chronić. Po pierwsze, jest to całościowa tradycja grupy zawierająca ogólne wzorce postrzegania obcych grup etnicznych. Po drugie, są to te trwałe i ciągle aktywne elementy owej tradycji widzenia obcych, które bywają nieustannie artykułowane w procesach socjalizacyjnych grupy i tym samym ciągle reprodukowane, choć raczej nieświadomie. Po trzecie, są to uświadamiane schematy ideologiczne postrzegania innych/obcych, które tym samym mogą przejawiać się w świadomych działaniach. Ten ostatni składnik dotyczy kategoryzowania innych/obcych, przypisywania im określonych cech, a przede wszystkim wzajemnych relacji pomiędzy nimi a grupą własną.

Kontynuując ten wątek w innym miejscu (tamże, s. 97 i nast.), autor omawia sposoby pojmowania zależności między tożsamością własnej grupy a owymi schematami ideologicznymi innych/obcych. I tak mogą one mieć formy psychologiczne (tkwiące w postawach i emocjach członków grupy); mogą mieć wyraźny choć nader niewielki obszar znaczeniowy odnoszący się do jakiegoś jednego rysu kulturowego swoich i innych/obcych (np. wyznanie czy język); mogą polegać na tworzeniu swoistych kontrtożsamości, czyli określaniu innych/obcych poprzez stworzenie ich obrazu zawierającego głównie te cechy, których nie ma własna grupa; i wreszcie mogą polegać na konstruowaniu obrazu innych/obcych w ogóle, nie zaś w odniesieniu do konkretnej postaci przejawiania się tej inności.

Niekiedy twierdzi się (por. Szynkiewicz 1996, s. 19), że „obcych” definiujemy dokładniej niż samych siebie.

Skądinąd nie zawsze tak jest, o czym świadczy lapidarność formułowanych przekonań (są „leniwi” albo są „brudni”, albo są „muzykalni”). Inna rzecz, że nawet lapidarnym określeniom może towarzyszyć emocjonalna i aksjologiczna wyrazistość. Rodzi się przypuszczenie (por. Simmel 1975, s. 509), że w wyobrażaniu sobie obcego widziane w nim jego cechy ogólne (nieważne: prawdziwe czy fałszywe) przeważają nad cechami indywidualnymi. U swoich dostrzega się natomiast raczej ich cechy indywidualne. Tezy te są potwierdzane także przez współczesne badania, w których mówi się o zjawisku tzw. uogólnionego obcego (por. Stankiewicz, Walkowiak 1999, s. 47), którego rekonstrukcja ma taki właśnie rodowód.

Jeżeli inny/obcy przyjmuje pewne istotne cechy społeczności dominującej (czyli de facto asymiluje się), to często jest też tak, że te nowo nabyte cechy, uznawane w jego ocenie za pozytywne, są brane niejako w nawias, ewentualne zaś negatywne cechy grupy pochodzenia są przywoływane w celach dyskredytacji (por. Karolczak-Biernacka 1995, s. 271–272). Generalnie dominują, jak wiadomo, trwałe stereotypy i identyfikacja innego/obcego zaczyna się od zdobycia informacji dotyczących jego cech kategoryalnych (narodowości, przynależności klasowej), a nie od informacji dotyczących jego cech osobistych – na przykład pracowitości, uczciwości, które są swoiście podporządkowane tym kategoryalnym odniesieniom (por. Kwiatkowska 1995, s. 327–328 i 339). Taką tendencję przejawiają zwłaszcza osoby uprzedzone, które są zazwyczaj przekonane o swoich zdolnościach do rozpoznawania obiektów negatywnych. Inna rzecz, że takie osoby są też bardziej wyczulone na odbiór tych informacji, które wspierają ich postawy. Nie jest przy tym jasne, czy jest to przejaw bardziej uniwersalnej powstałej ewolucyjnie zasady, by najpierw zbierać informacje negatywne w celu uniknięcia ewentualnego zagrożenia, bowiem są też liczne

potwierdzenia odmiennych strategii – czyli szukania w punkcie wyjścia informacji pozytywnych.

Kiedy analizuje się zbiorowe stereotypy innych/obcych, często można w nich zauważyć liczne wewnętrzne sprzeczności (mogą być uznawani za okrutnych, ale jednocześnie też i dobrych; mogą być sympatyczni, ale i wywołujący przerażenie; mogą być perfidni, ale i przyjacielscy itp.). Te wewnętrzne sprzeczności wynikają z faktu, że stereotypy zazwyczaj nie są jednakowo podzielane przez wszystkich, a także i z tego, że nawet niewielkie doświadczenia, na podstawie których je sformułowano, czy źródła informacji o nich lub inspiracji do ich powstania, też mogły być nader odmienne.

Wielu problemów teoretycznych i praktycznych następczą nazwy i określenia używane wobec innych/obcych. Sposób ich widzenia i stosunek do nich wyraża się przede wszystkim w potocznych językowych formach nazw, jakimi określa się te inne zbiorowości oraz ich przedstawicieli. Zwracając choćby uwagę na obecne w języku polskim wyrażenia, dostrzega się mniejsze lub większe zabarwienie, jeżeli nie pejoratywne, to przynajmniej lekceważące: Rosjanin to „rusek” lub „kacap”; Niemiec to „szwab”; Żyd to „żydek”; Czech to „pepik”; Francuz to „żabojad”; Włoch to „makaroniarz”; Arab to „arabus”; czarnoskóry Afrykanin to „bambus” lub „czarnuch”; Chińczyk (jak też i inny mieszkaniec Dalekiego Wschodu) to „chinol” bądź „żółtek”. Oczywiście takie określenia przydawane są innym/obcym, z którymi są jakiegokolwiek relacje. Nie ma więc w polskim języku określeń dla Eskimosów czy Abo-rygenów, Argentyńczyków czy Ekwadorczyków. Jest już jednak określenie dla Portorykańczyków („portoryki”) z uwagi na relacje między nimi a Polakami w niektórych większych miastach Stanów Zjednoczonych. Ciekawe byłoby poznanie takich określeń tych zbiorowości w innych językach, tam gdzie mieszczą się one w obszarze codzien-

nej świadomości. Przede wszystkim jednak ciekawe byłoby poznanie par określeń i skojarzeń, jakie te określenia mają wywoływać. A być może jeszcze ciekawsze poznanie ewentualnych zależności i prawidłowości społecznych oraz semantycznych dotyczących stopnia i charakteru elementów pejoratywnych lub lekceważących w poszczególnych określeniach. To wszystko wymaga zbadania, które tym bardziej wydaje się obiecujące, że rozliczne określenia dotyczą nie tylko innych/obcych zbiorowości narodowych czy etnicznych. Dotyczą one również przedstawicieli kategorii społecznych i grup w ramach danego szerszego społeczeństwa: kobiet („baba”) i mężczyzn („dziad”), starszych („zgred”, „wapniak”) i młodszych („smarkacz”, „gówniarz”), mieszkańców wsi („wiocha”) i mieszkańców miast, przedstawicieli niektórych zawodów („robot”, „inżynierek”, „doktorek”) czy mniejszości seksualnych („pedał”).

Nawiasem mówiąc, warto zauważyć, że w odniesieniu do nazywania innych/obcych najlepiej, bo najbezpieczniej i najuczciwiej, przyjmować zasadę, by sami zainteresowani formułowali swe nazwy (tak więc nie Cyganie, lecz Romowie; nie homoseksualiści, lecz geje; nie Murzyni, lecz Afroamerykanie itd.)<sup>1</sup>.

Mimo oddziaływania społecznego kontekstu, a w tym słabszego lub silniejszego przymusu stosowania się do obiegowych opinii, określeń innych/obcych, kryteriów ocen tak swoich, jak i innych/obcych, prawdopodobnie w jakimś stopniu przejawia się też jednostkowa refleksja – choćby odnosząca się do adekwatności funkcjonujących stereotypów i autostereotypów. Jeżeli wnioski płynące z takiej refleksji nadmiernie odbiegają od obowiązujących

---

<sup>1</sup> Wymowny jest w tym kontekście sprzeciw najbliższych sąsiadów – Litwinów – wobec pisowni na Litwie polskich nazwisk w formie pożądanej przez zamieszkałych tam Polaków.

opinii, to są one bagatelizowane przez otoczenie, ośmieszane albo piętnowane. Jednostka ze swymi wątpliwościami zazwyczaj nie jest w stanie przeciwstawić się dominującym stereotypom. Może jednak w swych prywatnych wyobrażeniach w sposób bardziej realny umiejscowić samą siebie na skali podobieństw lub różnic między swoimi a innymi/obcymi (por. Machaj 2001, s. 85 i nast.).

Postawy wobec innych/obcych ujmuje się niekiedy w skrajne ramy: od ksenofobii z jednej strony, do ksenofilii z drugiej. Prezentowane wcześniej postawy były jednak na szczęście bardziej subtelne, co miało pokazać, że można wyjść poza ramy strachliwego zamykania się we własnej grupie oraz bezwarunkowego i często nieco obłudnego otwarcia się na wszystkich.

„Podbić, skolonizować, opanować, uzależnić – to od-ruch wobec Innych nieustannie powtarzający się w całej historii świata” – pisze Ryszard Kapuściński (2006, s. 17). Na szczęście istniały i istnieją różne możliwości: człowiek, gdy spotykał się z Innym, „mógł wybrać wojnę, mógł odgrodzić się murem, mógł nawiązać dialog” (tamże, s. 67). I właśnie ten dialog daje nadzieję.

Choć innych/obcych i ich kulturę często traktuje się jako coś nieprawdziwego, nieautentycznego i fałszywego, a przy tym znajdującego się na niższych szczeblach rozwoju, to przecież wynika to właśnie z braku znajomości – a więc braku komunikowania i zrozumienia. Z myśli Emanuela Lévinasa (1998, s. 302–303) można wysnuć wniosek, że choć stosunek z Innym nie usuwa separacji, jednak jest to stosunek oparty na języku. Tym językiem nie muszą być słowa; tym językiem jest twarz Innego. Stosunek do Innego pojawia się właśnie wtedy, gdy on „ukazuje swoją twarz”. Wszak twarz niesie wiele znaczeń, symboli, znaków odmienności, ale i podobieństw. Jeśli „twarz” jest przy tym traktowana metaforycznie, a tę sugestię nasuwają wszak rozważania Lévinasa, to chodzi po

prostu o życzliwe poznanie innych/obcych, którzy przestaną nimi być wskutek tego poznania. A temu towarzyszy, jak wiadomo, lepsze poznanie siebie: poszerzenie poprzez kontakt z innymi/obcymi własnego sposobu rozumienia świata i własnego zestawu wartości. Inny/obcy jest, o czym wiadomo od dawna, swoistym odniesieniem, biegunem dla naszej podmiotowości, tożsamości. Choć nie zawsze (a nawet rzadko) istniejemy dla innych, to zazwyczaj istniejemy, i to na różne sposoby, poprzez innych.

Oczywiście stosunek do innych/obcych w realnych sytuacjach społecznych jest znacznie bardziej złożony, niż może to wyartykułować jakiegokolwiek określenie. Wyraźnie odmienny jest stosunek do obcego przybysza na przykład w zależności od jego statusu, od tego, czy będzie to zamożny wojażer, średniozamożny turysta czy ubogi imigrant. Także reakcje na inność/obcość samych wyjeżdżających są odmienne w zależności od rozlicznych sytuacji.

Jak każde zjawisko społeczne, sama inność/obcość, a także postawy wobec niej, ulegają różnorodnym zmianom. Zmienia się ogólny stosunek do inności/obcości, ale zmienia się też, w miarę przekształceń wzajemnych relacji, poznawania się itd., stosunek do konkretnych innych/obcych.

Słusznie zauważa się też, że z perspektywy transkulturowości, opozycja swój – obcy, charakterystyczna dla klasycznych relacji między- czy wielokulturowych, ulega rozmyciu; poszczególne składniki nie tyle występują obok siebie, ile podlegają hybrydyzacji w jednostce. Można uznać, że tworzą to, co wcześniej nazwałem „wielokulturowością wsobną”.

Współcześnie, przynajmniej w cywilizacji zachodniej, obserwujemy zanik wyrazistego stosunku do innych/obcych

– rozmycie tego stosunku, złagodnienie, a przynajmniej obojętność. Jest to spowodowane kilkoma procesami:

– zmianami w poczuciu egoizmu *versus* altruizmu i ich wzajemnej gry, wynikającymi z poczucia względnego dobrobytu;

– oddziaływaniem kultury masowej, która przyzwyczaja do wszystkiego, a więc i do częstej obecności inności/obcości w mediach;

– czynienia jednocześnie tego oglądanego świata nieco nierzeczywistym, bliskim fantasy;

– permissywności obserwowanym od półwiecza w cywilizacji zachodniej;

– poprawnością polityczną, która nie pozwala na ujawnianie prawdziwych postaw (szczególnie gdy są one negatywne), ale jednocześnie skutecznie wpływa (między innymi poprzez edukację) na wytwarzanie pozytywnych postaw i relacji.

W efekcie oddziaływania tych procesów następuje coś, co polega na swoistym obłaskawieniu inności/obcości, która przestaje być wyraziście „obca”, a tym bardziej wroga. Może z wyjątkiem relacji politycznych między cywilizacją zachodnią a arabską, gdzie podtrzymywana jest – między innymi przez kulturę masową – niepotrzebna wrogość.

## Rozdział VIII

# Komunikowanie międzykulturowe

W wydanym w 1952 r. tomie opowiadań *Alef* Jorge Luis Borges zamieścił utwór *Dociekania Awerroesa*. Awerroes (noszący arabskie nazwisko Ibn Ruszd) żyjący w latach 1126–1198 arabski filozof, matematyk, lekarz i prawnik zasłynął między innymi komentarzami do dzieł Arystotelesa. Borges uchwycił w fantastycznej literacko-filozoficznej formule niemożność pojęcia, zrozumienia i przetłumaczenia greckich słów *tragedia* i *komedia*, a przede wszystkim niemożność przeniesienia ich w świat islamu, który w ogóle nie znał dramatu, teatru, fikcji i w ogóle żadnych przedstawień. Awerroes, niemal w akcie desperacji, przełożył na swój sposób te greckie słowa wyczytane w traktacie Arystotelesa, jednak ich sens stał się odległy od klasycznego znaczenia<sup>1</sup>.

### 1

Pomiędzy różnymi jednostkami, grupami oraz ich kulturami, a nawet pomiędzy odmiennymi cywilizacjami,

---

<sup>1</sup> Rozdział ten jest rozszerzoną wersją mojego artykułu *Przekłady i pomosty w komunikowaniu międzykulturowym*, w: J. Isański (red.), *Komunikowanie międzykulturowe – szanse i wyzwania* (Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009).

może istnieć komunikowanie, może istnieć porozumienie, a nawet zrozumienie, choć nie jest ono łatwe, proste ani tym bardziej jednoznaczne. Sytuacji, w których **w różnych formach przejawia się współcześnie komunikowanie międzykulturowe**, nie sposób zliczyć: badania antropologiczne, gospodarka globalna, organizacje ponadnarodowe<sup>1</sup>, turystyka, migracje, uchodźstwo, wyjazdy do innych krajów za pracą, dyplomacja, misje ewangelizacyjne, misje pokojowe, pomoc międzynarodowa, inwazje wojskowe, wymiany studentów, muzea i działalność wystawiennicza, przekłady literatury, kultura masowa i wszelkie przejawy wielokulturowości.

Nie miejsce tu na to, by przywoływać dawny i niezakończony chyba spór o uniwersalia kulturowe – o te realne czy wymaginowane cechy natury ludzkiej, które nie wymagają żadnego „komunikowania”, żadnych „tłumaczeń”, bowiem rzekomo są powszechnie zrozumiałe. Rzeczywiście, wiele ludzkich reakcji emocjonalnych jest nader czytelnych – szczególnie wtedy, gdy są one nie tyle świadomie, intencjonalnie wysyłanymi znakami, ile raczej naturalnymi oznakami wyrażającymi się w mimice lub gestykulacji, ujawniającymi spontanicznie wewnętrzne uczucia. Przyjmuje się jednak, że kultura, choć nie wywiera znaczącego wpływu na sposoby manifestowania emocji (i dlatego są one czytelne dla wszystkich, mimo że nie zawsze są odróżniane dwie z nich: strach i zdziwienie), może jednak wywierać wpływ na to, w jakich sytuacjach daną emocję można ujawniać (por. m.in. Price, Crapo 2003, s. 102).

We wszystkich niemal aspektach życia społeczno-kulturowego są jakieś podobieństwa do innych kultur, ale są też mniejsze lub większe różnice. Także znaczna część

---

<sup>1</sup> W Unii Europejskiej, której funkcjonowanie jest oparte, z jednej strony, na różnicowaniu językowym, z drugiej zaś wymaga jednoznacznego porozumienia, wszystkie dokumenty są tłumaczone na 23 języki oficjalne, co podobno kosztuje ponad 1 miliard euro rocznie (por. „Gazeta Wyborcza” 2008, 19 września).

naszego codziennego komunikowania się z różnymi ludźmi ma – przynajmniej w pewnym stopniu – charakter międzykulturowy. Dotyczy to odmienności klasowych, zawodowych, generacyjnych oraz wynikających z różnic płci<sup>1</sup>. Także odmienności wynikających z różnic osobowościowych, które również mogą istotnie wpływać na przebieg komunikowania<sup>2</sup>.

W komunikowaniu międzykulturowym wielką rolę odgrywa początek kontaktu. Jednym z powszechnych, choć często nader kłopotliwych i trudnych do spełnienia elementów komunikowania międzykulturowego, są więc formy grzecznościowe. Powitania i pożegnania, wyrazy gościnności i zachowanie przy stole, prośby i podziękowania, sposoby uznawania hierarchii i prestiżu, sposób okazywania pełnionych ról społecznych i stosunek do nich – wszystko to tworzy niezwykle misterne konstrukcje, które zazwyczaj nie są znane podczas wstępnych, początkowych relacji międzykulturowych. Jako pierwsze sygnały i swoiste „bramy” do ewentualnych dalszych relacji, mogą one przesądzać o ich przebiegu. Konsekwencje niewinnych na pozór początkowych zachowań mogą być bardzo duże. Słowem: komunikowanie międzykulturowe może zaczynać się, ale też i kończyć – wtedy gdy przebiega niefortunnie lub pojawiają się zgrzyty wynikające z niezajomości odmiennych form grzecznościowych – właśnie na tych wstępnych aktach.

---

<sup>1</sup> Choć nie jest to tematem książki, można wspomnieć, że zależności pomiędzy cechami społecznymi a cechami kulturowymi ludzi nie są jednoznaczne. Najogólniej można wyodrębnić cztery typy relacji (por. Golka 2007, s. 177 i nast.): (1) cechy społeczne determinują cechy społeczne u ludzi; (2) cechy kulturowe determinują cechy społeczne u ludzi; (3) istnieje obopólna i nierozzerwalna współzależność cech społecznych i cech kulturowych; (4) przejawia się względna niezależność cech społecznych i cech kulturowych.

<sup>2</sup> Trzeba przy tym pamiętać, że wszelkie oddziaływania i różnice – w tym społeczno-kulturowe – ostatecznie i tak swoiście „odkładają się” w osobowości i poprzez nią wpływają na komunikowanie i jego przebieg, także na jego łatwość *versus* trudność.

Choć nie podejmuję tu kwestii skutków komunikowania międzykulturowego (są one tak rozliczne, że nie sposób ich wszystkich dostrzec, a tym bardziej opisać), to przecież warto wspomnieć, że jednym z takich skutków jest po prostu poznanie innej/obcej dotąd kultury: poznanie jej wartości, jej wzorów zachowań i praw, którymi kierują się ludzie żyjący w tej kulturze; to także zainteresowanie przeszłością i poznanie przynajmniej niektórych elementów pamięci społecznej tej grupy, jak też próba zrozumienia jej bieżących spraw i problemów.

Wszelkie komunikowanie wymaga wspólnej kompetencji kulturowej i zwrócić taką kompetencję współtworzy. Przywołując to pojęcie mimo jego pewnego rozmywania się, by podkreślić, że znaczna część nabywanych umiejętności dotyczy rozumienia przekazów symbolicznych, a właściwie znajomości ich kodów – bo to jest zwyczaj przez teoretyków uznawane za przejaw kompetencji kulturowej, a ściślej kompetencji językowej. Tak rozumiana kompetencja składa się z szeregu związanych ze sobą kompetencji cząstkowych, a w tym umiejętności tworzenia znaków (wypowiadania słów), umiejętności ich łączenia w szersze struktury (zdania czy większe wypowiedzi), umiejętności rozumienia, interpretowania znaków nadawanych przez innych, umiejętności używania i rozumienia odpowiednich znaków w odpowiednim kontekście komunikacyjnym i wreszcie umiejętności porozumiewania się z innymi. Jak łatwo się domyślić, nie jest możliwe, by istniała jakaś jedna absolutna kompetencja kulturowa/językowa odnosząca się do wszystkich kultur. Zawsze jest ona ograniczona do jednej czy niewielu kultur, a nawet jednego ich okresu (dotyczy to także antropologów, komparatystów czy poliglotów). Wtrąćmy, że może też istnieć coś, co można nazwać kompetencją do komunikowania międzykulturowego (por. Wielecki 1995, s. 115 i nast.), co polega na posiadaniu pewnych dyspozy-

cji do tego komunikowania (np. akceptacja ładu demokratyczno-liberalnego, otwarcie na świat itp.).

Mówi się też niekiedy o tzw. kompetencji międzykulturowej (por. Chutnik 2007, s. 118), która polega – poza znajomością języków obcych – na umiejętnościach komunikacyjnych i gotowości do międzykulturowego uczenia się. Kompetencja międzykulturowa składa się z kilku innych kompetencji, w tym między innymi z kompetencji społecznej (empatii, tolerancji, dystansu wobec pełnionej roli, zdolności do przystosowania się i współpracy) oraz kompetencji indywidualnej (optymizmu, zdolności do samokrytyki, motywacji, a przede wszystkim otwartości, chęci poznawania innych kultur i zdolności do uczenia się). W warunkach rozszerzającego się międzynarodowego rynku pracy niezbędne są też oczywiście odpowiednie międzykulturowe kompetencje zawodowe. Odgrywa tu rolę także specyficzna kompetencja tłumaczeniowa, o czym za chwilę.

## 2

Czym jest w istocie rzeczy komunikowanie międzykulturowe?

Możemy przyjąć, że każde **komunikowanie międzykulturowe to swoisty przekład**, ponieważ w akcie komunikowania dochodzi do jakiegoś „tłumaczenia” odrębnych kultur (a właściwie pewnych ich elementów) na własną, przy czym dokonuje się to u obu partnerów komunikowania, choć zapewne nie w pełni symetrycznie. Przekład ten jest po prostu swego rodzaju przyswojeniem, które dokonuje się przez adaptację obcych wytworów kulturowych i znaczeń do własnych. Odrębną sprawą jest stopień wierności i adekwatności przekładu.

Przekład międzykulturowy, choć niełatwy, jest możliwy dzięki relatywnemu podobieństwu kultur. Choć dawna teoria konwergencji zakładała zbyt duże ich podobieństwo – wynikające rzekomo z uniwersalnej natury ludzkiej, a co za tym idzie wspólnych idei, potrzeb i zachowań – choć kultury nie funkcjonują wobec siebie na zasadzie ekwiwalentu, choć różnice między kulturami istnieją, to nie trzeba ich demonizować. To bowiem, co wspólne, a przynajmniej podobne, nie jest takie nieznaczące, jak by chcieli to widzieć zwolennicy różnicy. Na rzecz przekładu międzykulturowego może także działać pewna zdolność do empatii, która zdaje się mieć, jak twierdzi Krzysztof Hejwowski (2006, s. 15 i nast.) przejawy pozakulturowe. Hejwowski podkreśla, że znaczenie nie jest właściwością tekstu; jest właściwością ludzkiego umysłu, a ten może swoiście wyobrazić sobie tłumaczoną treść. Przekład nie jest prostą operacją dekodowania, jest bowiem sposobem dostrzeżenia innej kultury. Zawsze będzie tu odgrywała rolę jakaś selekcja, jakieś wnioskowanie, jakiś hipotetyczny domysł. Nie należy mieć po prostu nadmiernych, i tym samym nierealnych, oczekiwań, że możliwe jest stworzenie pełnego i całkowicie wiernego przekładu, co nie oznacza, że nie należy dążyć do znalezienia jakiegoś optimum w owym tłumaczeniu. Inna rzecz, że nie wiadomo, jak określić to optimum.

Do kilku rodzajów kompetencji niezbędnych do komunikowania międzykulturowego, o których już wiemy, trzeba zatem dodać swoistą kompetencję tłumaczeniową (por. Hejwowski 2006, s. 154), która może obejmować m.in. sprawność komunikacyjną, wiedzę, umiejętność dopasowywania do siebie różnych struktur kulturowych, różnych zachowań, różnych wytworów, wnikliwość w dążeniu do znalezieniu sensu (czy w tym przypadku raczej konsensu), zdolność do dostrzegania i rozumienia niuan-

sów znaczeń i zachowań oraz pewne predyspozycje i cechy charakteru, a w tym chęć działania w dobrej wierze oraz podejmowania wysiłku w celu zrozumienia innej kultury. Podkreślmy jednak, że najbogatsza nawet kompetencja przekładowa nie doprowadzi do dosłownego zrozumienia innej kultury.

Skąd się bierze taka kompetencja tłumaczeniowa w przekładzie międzykulturowym? Jest to zapewne efekt swobodnego uczenia się czy swobodnego treningu w kontakcie z innymi kulturami i ich wytworami, wspartego pewnymi predyspozycjami tkwiącymi w osobowości, efekt ciągłego wzajemnego reagowania na siebie i na partnera poprzez pryzmat interferujących kultur.

Kto jest tłumaczem w takim przekładzie międzykulturowym? Tłumaczami są wszyscy – choć w różnym stopniu – partnerzy interakcji: kontaktujący się ze sobą przedstawiciele różnych kultur oraz, co oczywiste, wszyscy pośrednicy (historycy, antropolodzy, komparatyści, poligloci i językoznawcy, tłumacze literatury, przewodnicy turystyczni, dziennikarze). Funkcję pośredników w pewnym stopniu pełnią też obecne w danej kulturze stereotypy obcych jako swoiste sygnały otwierające kontakt, choć nie zawsze oczywiście pozwalające na jego dobry przebieg. Podobną rolę odgrywają też niektóre formy kulturowe – na przykład wszystkie języki bardziej uniwersalne, *lingua franca*, słowem, wszelkie języki, które choćby częściowo są wspólne dla partnerów komunikowania. Języków o takim znaczeniu w komunikowaniu międzykulturowym jest wiele; są to: bilingwizm, wszelkie języki hybrydalne (jidysz, ladino, ebonics, pidgin) i języki ponadlokalne (np. suahili), a także tzw. języki wehikularne (łacina), z których czerpie się wiele zapożyczeń do innych języków (por. Maciejewski 1999). Tylko jednak rola tych pierwszych pośredników, czyli właściwych partnerów interakcji, jest ciekawa w kontekście niniejszych

rozważań. Zazwyczaj nie jest to rola symetryczna, jako że stopień ich wzajemnej wiedzy o sobie rzadko jest jednakowy.

Czy są jakieś treści kulturowe na tyle wspólne, że nie wymagają żadnego przekładu – ba, nawet żadnego komunikowania? Czy jest to może płacz albo śmiech, albo strach? Wydawałoby się, że właśnie komunikowanie niewerbalne jako bardziej związane z czynnikami naturalnymi jest też bardziej uniwersalne i nie wymaga tym samym żadnego międzykulturowego przekładu. Jest zresztą uznawane za powszechniejszy przekaz w komunikowaniu<sup>1</sup>. Ale i ono (szczególnie pozycja ciała i gesty) jest choćby częściowo uwarunkowane kulturowo i w procesie kontaktu nie zawsze czytelne i zrozumiałe (por. Dul 1995, s. 63–64). Kulturowo uwarunkowane jest również postrzeganie kształtów, odległości i kolorów (por. Price, Crapo 2003, s. 22 i nast.). Generalnie jednak wiele elementów komunikowania niewerbalnego pełni rolę tłumacza w przekładzie międzykulturowym, stając się punktem wyjścia tego komunikowania, uniwersalnym pośrednikiem elementarnych przekazów oraz swoistym sprawdzianem, sposobem weryfikacji porozumienia lub – przeciwnie – potwierdzeniem jego braku.

Przekład w komunikowaniu międzykulturowym to mechanizm pozwalający na znalezienie czegoś wspólnego, a przynajmniej czegoś bardzo podobnego lub bardzo zbliżonego u kontaktujących się partnerów należących do różnych kultur. To coś wspólnego staje się skutkiem

---

<sup>1</sup> Uznaje się, że komunikowanie niewerbalne ma ok. 55% udziału w komunikowaniu, brzmienie głosu 38%, podczas gdy słowa tylko 7% (por. Brocki 2001, s. 198; Szopski 2005, s. 98). Można mieć jednak liczne zastrzeżenia do takich podliczeń. Dotyczą one tego, jakie treści były brane pod uwagę, jakie były warunki i okoliczności komunikowania oraz do jakich społeczności i kultur one się odnoszą.

komunikowania – czymś, co zostało stworzone poprzez owo komunikowanie. Możemy to nazwać **pomostem, czyli obszarem łączącym**, który jest czymś nowym i zazwyczaj nader korzystnym. Im ten obszar jest szerszy i bardziej stabilny, tym dalsze komunikowanie jest łatwiejsze – aż do swoistego stopienia się dwóch odmiennych kultur w jedną, co oczywiście zdarza się nader rzadko i tylko wtedy, gdy towarzyszą temu silne procesy dyfuzyjne.

Komunikowanie międzykulturowe oraz związane z nim poznawanie innej kultury jest zazwyczaj działaniem dwu-, a nawet wielokierunkowym, w wyniku którego zmieniają się wzajemne relacje (por. Szerląg 2001, s. 36). Przy okazji jest także poznawaniem swej własnej kultury i siebie samego. Te oraz inne efekty uprawniają do przypuszczeń, że w jego wyniku powstaje tzw. nowa jakość. Komunikowanie międzykulturowe jest więc zazwyczaj jakimś wzbogaceniem kultury w ogóle – kultury w ujęciu atrybutywnym; jest też pewnie wzbogaceniem i rozszerzeniem kultur komunikujących się ze sobą. Choć, jak zauważył Fred L. Casmir (1996 a, s. 17 i 21), komunikowania międzykulturowego nie trzeba konieczności ujmować jako „rozwiązywania konfliktu”, „konfrontacji” itp., jest ono przecież wzajemnie korzystne, niosące niemal wyłącznie pozytywne skutki poprzez utworzenie nowego „terytorium wzajemności”.

Jak się rzekło, przebiegające dzięki swoistemu przekładowi komunikowanie międzykulturowe stwarza rodzaj pomostu<sup>1</sup>. Coś wspólnego „między”, jakiś przejaw *communis*, która nie tylko powstaje na czas komunikowania, ale ma również pewną tendencję do trwania, a nawet do

---

<sup>1</sup> Jest to kategoria zbliżona do tzw. „trzeciej kultury” w ujęciu Johna i Ruth Hill oraz Freda L. Casmira (1996 b, s. 28 i nast.), choć nie identyczna z nią. Zasadnicza różnica jest taka, że „trzecia kultura” jest odnoszona do realnie istniejących form hybrydalnych powstających na wszelkich skrzyżowaniach kulturowych.

samoodtworzenia<sup>1</sup>. W procesie komunikowania tworzą się nowe, własne „światy społeczne” (por. Carey 1989, s. 23; Griffin 2003, s. 63), które swoiście wiążą odmienne, a często też nieznające się światy.

Pomostem są też pewne pośrednictwa językowe (czy szerzej – kulturowe). Hieroglify egipskie były zupełnie nieczytelnymi znakami, dopóki Jean François Champollion na początku XIX w. nie wykorzystał do ich odczytania tzw. kamienia z Rossety, na którym wyryte były znaki pisane hieroglifami, pismem demotycznym i – co najważniejsze – w starożytnej grece. Trudności związane z odczytaniem pisma etruskiego (mimo że jego alfabet w dużym stopniu przypomina znany alfabet grecki) wynikają zapewne z tego, że jak dotąd nie udało się znaleźć jakiejś większej inskrypcji zawierającej tekst w języku etruskim z jego równoległym ówczesnym przekładem w języku greckim czy łacińskim.

Niewiele jest świadectw uczenia się jakiegoś obcego języka bez korzystania z jakichkolwiek pośrednich pomocy: nauczycieli, tłumaczy, słowników itp. – słowem takich czy innych pomostów. I bez jakiegokolwiek uprzedniej wiedzy, a jedynie poprzez bezpośredni kontakt. Anglojęzyczny Kanadyjczyk Farley Mowat (1972, s. 148–151) opisuje swoje próby nauczenia się w takiej sytuacji języka eskimoskiego plemienia Ihalmiutów żyjącego na dalekiej północy Kanady. Język poznany poprzez bezpośrednie wskazania, przykłady, podpowiedzi był jednak rodzajem pidgin – czyli nie zawierał żadnych subtelności, pozbawiony był

---

<sup>1</sup> Ludzie „odnaleźć mogą się nawzajem dopiero we wspólnie spędzonej godzinie, gdy spotykają się w tej samej izbie, by przeczekać tę samą burzę. Dopiero stojąc na jednym i tym samym tle, będą się mogli ze sobą porozumieć. [...] Nim rozpoczyna rozmowę, muszą zawsze jakby przedstawić sobie listy uwierzytelniające, zawierające myśl i pieczęć jednego i tego samego księcia” – napisał Rainer Maria Rilke w swych *Notatkach o melodii rzeczy*. (W przekładzie T. Ososińskiego, „Zeszyty Literackie” 2007 nr 4, s. 16).

odcieni znaczeniowych, bardziej skomplikowanych form leksykalnych i syntaktycznych. Owszem, umożliwiał porozumienie w sprawach codziennych, jednak wykluczał zrozumienie bardziej skomplikowanych treści.

Powszechnie stosowanym pomostem kulturowym w relacjach między przedstawicielami dwóch odmiennych kultur jest użycie innego – trzeciego – języka, który mniej lub lepiej znany jest obu stronom. Praktycznie większość bardziej egzotycznych kontaktów polega na znalezieniu takiego wspólnego językowego pomostu, który pełni wówczas rolę *lingua franca*. Paradoksalnie, nawet kontakty językowe między zbliżonymi plemionami, które posługują się odmiennymi językami, mogą przebiegać za pomocą jakiegoś języka obcego i kulturowo dalekiego, ale przynajmniej częściowo znanego obu stronom<sup>1</sup>. Formom werbalnym języka towarzyszą elementy pozawerbalne – głównie gesty i mimika, które uznaje się za bardziej uniwersalne niż językowe konwencje i tym samym powszechnie zrozumiałe. Dodać należy, że swoistym pomostem międzykulturowym są też zapożyczenia z języków lokalnych – głównie leksykalne – niekiedy bardzo częste i wyraźne (np. w języku jidisz używanym przez Żydów askenazyjskich, czy w języku rromani używanym przez Romów; takie zapożyczenia były też w niektórych sztucznych językach – w esperanto czy tzw. interlingua – które nie stały się jednak pomostami kulturowymi w takim stopniu, jak tego oczekiwali ich twórcy). Generalnie, wszelkie zapożyczenia językowe można traktować jako efekt integracji międzykulturowej (por. Habrajska 1995).

Szczególnym pomostem w międzykulturowym kontakcie jest nader abstrakcyjna forma dźwiękowa: muzyka.

---

<sup>1</sup> Australijski Aborygen Waipuldanya wspomina, że kontaktując się z przedstawicielami innych plemion Aborygenów, posługiwał się językiem angielskim w formie pidgin (por. Lockwood 1969, s. 262).

Wielu podróżników i antropologów podkreśla, że zainteresowanie muzyką jest takim łącznikiem nawet w krańcowo odmiennych relacjach kulturowych: na przykład Indianie z dżungli ekwadorskiej czy Penanowie na Borneo potrafili słuchać z wielkim zainteresowaniem płyt z muzyką Beethovena i Mozarta<sup>1</sup>.

Oczywiście same wytwory kultury nie odgrywają tu czynnej roli. Pomostem międzykulturowym są bowiem zawsze ludzie, którzy wykorzystują pewne wytwory kultury mogące ich zbliżyć do innych/obcych kulturowo. To ich zamysły, inicjatywa, intencje i zachowania przyczyniają się do zbliżenia *versus* jego braku. (Trzeba tu zauważyć, że w relacjach międzykulturowych, szczególnie tam, gdzie różnice etniczne były głębokie, takie funkcje spełniali mieszańcy – na przykład potomkowie Europejczyka i tubylczej kobiety. Ich sytuacja społeczna zazwyczaj nie była łatwa, bowiem często nie akceptowała ich żadna ze stron, jednak fakt, że żyli na pograniczu dwu światów, niejednokrotnie umożliwiał im odgrywanie roli takiego pomostu).

Dyskusyjne jest uznanie danego pomostu międzykulturowego za jakąś nową kulturę – dyskusyjne, bo oczywiście można przyjmować różne kryteria nowości. Przyjmijmy tu jednak, że może to być nowa struktura, w której składowe ingrediencje kulturowe przejawiają się w mniej lub bar-

---

<sup>1</sup> Oto opisy takich sytuacji w dżungli z ok. poł. XX w.: „[...] rozbrzmiewa nasza kochana symfonia Mozarta. Ta płyta wywiera po prostu magiczne wrażenie na wszystkich Indian” (Gheerbrant 1961, s. 305); „[...] zafascynowała ich przede wszystkim muzyka klasyczna. Przy jej odtwarzaniu siedzieli w ciszy i milczeniu, słuchając z nabożeństwem. A kiedy później prosili nas czasem, aby im znowu coś zagrać, zawsze chcieli słuchać Beethovena lub Mozarta” (Blomberg 1966, s. 150). W bardzo interesującym poznawczo i znakomitym pod względem artystycznym filmie Erana Kolarina *Przyjeżdża orkiestra* przedstawione są wzajemne relacje i próby kontaktu między Egipcjanami porozumiewającymi się w języku arabskim a Izraelczykami porozumiewającymi się w języku hebrajskim. Pomostem między nimi była wspólna, skądinąd skromna, znajomość języka angielskiego i właśnie muzyka.

dziej nowych powiązaniach i znaczeniach. Przy okazji komunikowania międzykulturowego tworzy się, na zasadach interferencji kulturowej (por. Dąbrowski 2001, s. 70), coś wspólnego, choć odmiennego od pierwotnych składników – swoiste wzajemne przenikanie do komunikujących się osób czy społeczności odmiennych wzorów kulturowych, odmiennych wartości i sposobów myślenia. Owa interferencja, to nie tylko prosta interakcja międzykulturowa; to także, a może przede wszystkim, oddziaływanie na siebie nawzajem. Inna rzecz, że ten pomost, ta nowa kultura ma niewyraźną postać, często epizodyczny i tymczasowy charakter, nie przejawia też wyraźnych granic, wyraźnej tożsamości i rzadko utrwała się na tyle, by wyraźniej zaznaczyć swe istnienie. Stąd nie od rzeczy jest określanie tych pomostów mianem „chybotliwych”. Wskutek mnożących się przejawów wielokulturowości i wzmagających się przejawów komunikowania międzykulturowego liczba tych nowych epizodycznych kultur, stających się mniej czy bardziej chwilowymi pomostami między różnymi, dawniej trwałymi i odmiennymi kulturami, zdaje się wzrastać.

Jak wcześniej pisałem, Wolfgang Welsch (1998 b, s. 205 i nast.) trafnie nazwał te mechanizmy transkulturowością, która sprawia, że zanika trwały podział na swoich i obcych, na własną tożsamość i tożsamość nabytą, wskutek czego poszczególne komunikujące się ze sobą kultury tracą swój wyspowy charakter, jako że tracą swą wewnętrzną jednorodność i zewnętrzną odrębność. Można przy tym mniemać, że raz rozbudzona transkulturowość dalej dobrze temu służy, tworząc kolejne międzykulturowe pomosty, ale niestety, niesie to realne niebezpieczeństwo akulturacji.

Gdyby jednoznacznie opierać się na stanowisku relatywizmu, praktycznie rzecz biorąc, należałoby uznać, że **komunikowanie międzykulturowe jest trudne**, a nawet wykluczone. Konsekwentny i skrajny relatywizm nieuchronnie prowadzi do wniosku o niemożności jakiegokolwiek wyjścia poza własną kulturę w spojrzeniu na inne, nie mówiąc już o jakimkolwiek ich zrozumieniu. W tym ujęciu kultury to swoiste „idiomy” czy „nazwy własne”, które są nieprzekładalne. W efekcie skrajny relatywizm proponuje zatrzymanie się wszystkich w swoich „gettach” kulturowych, co wszak nie jest ani możliwe, ani pożądane.

Jedną z prób wyjścia z ograniczeń relatywizmu jest głośny postulat anty-relatywizmu, kojarzony głównie z Cliffordem Geertzem, choć tak czy inaczej obecny w postawach wielu autorów. Postulat ten opiera się na założeniu istnienia wspólnej ludzkiej natury, ludzkich zachowań symbolicznych, co nie powinno jednak przeszkadzać w spojrzeniu z tolerancją na „przygodne” wzajemne odmienności kulturowe i społeczne. Można zauważyć, że tego rodzaju próby starają się przejść ponad argumentami (i obok nich) uniwersalistów i relatywistów. Wynikają one z tego, że wszyscy jesteśmy zainteresowani innymi kulturami i mamy prawo do wzajemnego poznawania się – mimo niemożności pełnego i prawdziwego poznania. I mamy tym samym prawo do wzajemnego komunikowania się, mimo pojawiających się w nim trudności.

Komunikowanie jest, z jednej strony, ułatwione, ale też i z drugiej – utrudnione przez taki czynnik jak nadmierne zaufanie do uniwersalizmu, czyli przypuszczenie, że wszyscy ludzie są podobni, i dlatego, choć z mniejszym lub większym trudem, można się z nimi komunikować. Jest to jednak złudzenie, które umożliwia komunika-

nie jedynie w prostych i trywialnych sprawach (por. Matsumoto, Juang 2007, s. 359).

Ale też przeciwieństwo uniwersalizmu – a więc głośna hipoteza Sapira-Whorfa, iż użytkownicy różnych języków nie tylko posługują się odmiennymi językami, ale i myślą inaczej – jest obecnie jeżeli nie kwestionowane, to w dużym stopniu osłabiane (por. np. Matsumoto, Juang 2007, s. 326 i nast.). Wszak różnice leksykalne między językami, które jak dotąd są najbardziej poznane, stosunkowo najslabiej potwierdzają tę hipotezę, natomiast różnice syntaktyczne są często demonizowane. Nie zmienia to faktu, że na każdym niemal etapie umiejętności komunikowania się odgrywa rolę znajomość otoczki znaczeniowej, konotacji, idiomów itp., a wszystko to razem przyczynia się jeżeli nie do zamykania, to przynajmniej do utrudniania możliwości pełnego międzykulturowego kontaktu. Nadto na komunikowanie międzykulturowe negatywny wpływ ma – oprócz niejasności znaczeń – poczucie niepewności oraz obawa przed ewentualnym konfliktem (por. Matsumoto, Juang 2007, s. 355 i nast.).

Strategie emocjonalno-poznawcze wobec innej/obcej kultury i jej przedstawicieli bywają różne. Można je uporządkować na skali od ciekawości, poprzez różnicowanie i ambiwalencję, do niepokoju i niepewności, a nawet lęku (por. Chromiec 2004, s. 88–89 oraz 103; Gudykunst 1998, s. 13 i nast.; Griffin 2003, s. 433 i nast.). Zdaje się, że w komunikowaniu międzykulturowym przeważa często niepokój emocjonalny i niepewność poznawcza. Mimo że minimalny stopień niepokoju i niepewności uważa się za niezbędny, a nawet korzystny dla przebiegu komunikowania, istotne jest w nim jednak ich zredukowanie, czemu ma służyć wiele czynników (wzrost poczucia przynależności, wzrost kolektywizmu, wzrost kontroli własnej niepewności, wzrost poczucia pewności, zdolność do przewidywania zachowania innych osób, wzrost empatii itp.).

W tym miejscu jeszcze raz przywołać należy problem różnic międzykulturowych. Jest w tym względzie wiele koncepcji. Trzy z nich zostaną tu przypomniane.

Klasyczny już niemal zestaw kryteriów zaproponował w roku 1959 Edward Hall (1987, s. 57 i nast.) niejako w nawiązaniu do wcześniejszych licznych rozważań innych antropologów. Jego koncepcja tzw. Podstawowych Systemów Przekazu (*Primary Message Systems*) obejmuje następujące kryteria: formy interakcji, formy wspólnoty, sposoby pożywania się, relacje między płciami, przestrzeń, czas, edukację, zabawę, obronę i technikę. Jedną z bardziej popularnych koncepcji różnic międzykulturowych zaproponował Alfons Trompenaars (1993), który wyodrębnił następujące wymiary tych różnic: uniwersalizm *versus* partykularyzm, kolektywizm *versus* indywidualizm, neutralność *versus* emocjonalność, rozproszenie *versus* konkretność oraz własne osiągnięcia *versus* statusy przypisane. Jeszcze inne wymiary zaproponował Geert Hofstede (2000), według którego podstawowe różnice dotyczą: dystansu władzy, kolektywizmu *versus* indywidualizmu (podobnie jak u Trompenaarsa), stosunku do kobiecości i męskości oraz sposobów unikania niepewności. Są to nader ważne wymiary, jednak należy też dostrzec inne, takie jak naturalność *versus* sztuczność, podatność na zmiany *versus* brak tej podatności oraz wspomniana wcześniej wysoka kontekstowość *versus* niska kontekstowość.

Jak widać, w komunikowaniu międzykulturowym niekiedy należy przebyć duże rozpiętości wzajemnych różnorodnych cech kulturowych, co wymaga pokonania rozlicznych trudności<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pomijam tu istnienie tajnych języków, które z założenia mają służyć utrudnieniom w komunikowaniu z innymi/obcymi. Jednym z ich przejawów jest język więźniów (który niekiedy ma nawet odrębny alfabet).

Każde komunikowanie, a więc także komunikowanie międzykulturowe, przebiegać może z różnym stopniem nasilenia w pokonywaniu tych różnic: od wstępnego zaciekawienia i wzajemnej obserwacji, poprzez sporadyczne inicjowanie kontaktu, wyrażanie zamiaru komunikowania się i aranżowanie odpowiednich ku temu sytuacji niewerbalnych i werbalnych, aż do specjalnego zorganizowania aktywności komunikacyjnej skierowanej ku partnerowi aktu komunikowania i rozumienia obcej kultury.

Można uznać, że do zrozumienia tych przejawów dobrze nadadzą się analogie architektoniczne, dzięki którym można wyodrębnić pewne stopnie międzykulturowego komunikowania i zachodzącego poprzez nie porozumienia. I tak owo komunikowanie może dokonywać się na poziomie:

- fasady (gdy zauważa się jedynie zewnętrzne cechy obcej kultury – np. odmienność języka);
- przedsionka (gdy zaczyna się rozumieć znaczenie pewnych przekazów, a także dostrzega zasadnicze różnice religijne, estetyczne i moralne);
- korytarza (gdy wszelkie różnice, a przynajmniej najważniejsze, są w pełni czytelne i w umiejętny sposób odnoszone do cech własnej kultury i vice versa);
- salonu (gdy udaje się poznać wszystkie niuanse odmiennej kultury i z delikatnością się do nich odnosić, uzyskując podobną reakcję ze strony partnera interakcji).

Jak wcześniej podkreślono, nie może być absolutnej przekładalności i tym samym pełnego zrozumienia międzykulturowego, a więc dotarcie do owego „salonu” też nigdy nie jest zupełne, a poruszanie się po nim całkowicie swobodne. Skądinąd rzadko kiedy jesteśmy w pełni kompetentnymi ekspertami we własnej kulturze, a im bardziej jest ona różnorodna i złożona, tym jej opanowanie przez nas jest słabsze. Zawsze pozostaje jakaś „reszta”,

z jakiegoś powodu niedostępna i niezrozumiała. I co ważniejsze, owa „reszta” jest nieokreślona – zazwyczaj nie znamy bowiem jej rozmiarów ani treści.

Podsumowując, można stwierdzić, że komunikowanie międzykulturowe zdecydowanie utrudniają takie czynniki, jak: (1) odmienne ogólne pojęcia istnienia; (2) odmienne logiki rozumowania; (3) obiektywne różnice językowe; (4) unikanie kontaktów z innymi (swoista ksenofobiczna alergja na innych albo tworzenie dystansów czy to wskutek obojętności, czy wrogości, wynikających z uprzedzeń, wreszcie z poczucia braku jakichkolwiek kodów umożliwiających choćby wstępne zrozumienie i porozumienie); (5) nieumiejętność wychodzenia ze swoistych mniejszych czy większych kolizji towarzyszących komunikowaniu, brak w tym względzie treningu i wzorów, jako że komunikowanie międzykulturowe często dokonuje się na dziewiczym terenie; (6) myślenie poprzez kalki, a w tym stereotypizacja (a więc pochopna strukturyzacja i kategoryzacja innych); (7) błędne interpretowanie wzorów, zachowań i wytworów obecnych w innej kulturze oraz znaczeń im przypisywanych; (8) błędne poszukiwanie ekwiwalentów międzykulturowych (czyli zbyt jednoznacznych albo zbyt prostych analogii); (9) cechy osobowości (arogancja, niezdolność do empatii, niechęć do podejmowania wysiłku potrzebnego do zrozumienia innego, ale też obecność lęków – tak przed obcymi, jak i tych wynikających z własnej niepoprawności czy nieznanomości kodów kulturowych); (10) nieodpowiedni kontekst (animozje, poczucie zagrożenia, wrogość, nadmierny etnocentryzm, poczucie lęku); (11) brak pragmatyki komunikacyjnej (w wyniku której wytwarzają się – zazwyczaj w komunikowaniu codziennym – pewne mechanizmy ułatwiające sprawne komunikowanie o wysokim stopniu efektywności); (12) nieznanomość niuansów komunikacyjnych, które w nieprzewidywalny sposób mogą urosnąć do demonicznych rozmiarów i nie-

kiedy zupełnie zniszczyć przebieg aktualnego komunikowania i uniemożliwić przyszłe; (13) nieprzewidywalna zmiana cech partnerów komunikowania w wyniku samego tego procesu (por. Matsumoto, Juang 2007, s. 359 i nast.; Golka 2008, s. 71 i nast.).

Rozdział zaczynał się od przywołania utworu literackiego, zakończony zaś będzie przywołaniem utworu filmowego. Piękny, mądry i interesujący film rosyjskiego reżysera Aleksandra Rogożkina *Kukułka* z roku 2002 przedstawia trójkę bohaterów – Laponkę, Fina i Rosjanina – których na pewien czas połączyły wojenne losy, a z których każdy mówi odmiennym językiem, przy czym żadna z tych osób nie zna innego języka. Żyją z konieczności razem w izolowanym miejscu w tundrze na północy Finlandii. Z konieczności muszą rozmawiać – choć wzajemnie się nie rozumieją. Mówią przy tym o ważnych sprawach i mówią często; przeważnie zupełnie rozmijają się w swoich odpowiedziach, a ich konwersacje przypominają dialogi głuchych. Współpracują, by przeżyć, łączy ich też jakiś atawizm biologiczny i pewne elementy komunikowania niewerbalnego. Przetrwali, gdyż byli zależni od siebie i wzajemnie sobie pomagali.

Utwór artystyczny nie jest oczywiście żadnym dowodem empirycznym, może być jednak wymowną ilustracją. Ten film jeszcze raz potwierdza tezę, że tak jak komunikowanie ze swoimi może przebiegać na zasadzie „rozumienia bez porozumienia”, tak z obcymi wręcz przeciwnie – może przejawiać się „porozumienie bez rozumienia”. Porozumienie przybiera wtedy postać jakiegoś kontaktu, któremu towarzyszy poczucie psychicznej łączności mimo braku rozumienia.

## Rozdział IX

# Porównywanie kultur

W ludzkim różno- i wielokulturowym świecie dostrzeżga się niemal powszechne przejawy porównywania i oceniania. Trudno powiedzieć, jakie są powody tej skłonności do porównywania i oceniania. Być może jest to jeden z warunków umożliwiających funkcjonowanie w świecie – kiedyś warunków bardziej pierwotnych i naturalnych, dziś bardziej wtórnych i kulturowych. Oceniane i porównywane ze sobą jest głównie to wszystko, co jest w jakikolwiek sposób inne od podmiotu oceniającego – w tym inni ludzie, inne zbiorowości i inne kultury. Takie ocenianie przychodzi niezwykle łatwo, zwłaszcza z pewnego poczucia wyższości, gdy mówi się o jakichś grupach i ich kulturach, że to „barbarzyńcy”, albo że to „ludzie pozbawieni cywilizacji”, albo że stanowią oni „trzeci świat”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Wykorzystuję w tym rozdziale fragmenty mojej książki *Socjologia kultury* (Warszawa 2007, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”) oraz poglądy prezentowane we fragmencie mojej książki *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (dez)informacyjne* (Warszawa 2008, Wydawnictwo Naukowe PWN).

**U podłoża mechanizmów porównywania i oceniania zjawisk** – a w tym innych grup i kultur – może leżeć potrzeba kategoryzacji. Zyski płynące ze spełnienia tej potrzeby to ograniczenie złożoności świata i zniesienie (a przynajmniej zmniejszenie) konieczności ciągłego uczenia się i wnikania w subtelności innych kultur. Ten zysk równoważy, przynajmniej w przekonaniu oceniających, wynikające stąd straty, czyli zubożenie obrazu, uproszczenie, a nawet zniekształcenie spowodowane tym, że zamiast procesu poznawania i odkrywania dochodzi do wymyślania i swoistego kreowania cech kulturowych ocenianej grupy, a więc przypisywania jej tego, czego nie przejawia.

Ocenianie jest tutaj rozumiane jak swoisty mechanizm selekcyjny, jako ogólne zaakceptowanie czy nawet przy-swojenie *versus* zdystansowanie się lub wręcz odrzucenie ocenianego obiektu czy jakiegoś jego aspektu (aspektów). Ocenianie i porównywanie wyraża się tak w twierdzeniach oceniających, jak i w emocjach. W każdym wypadku są to jednak – z metodologicznego punktu widzenia – wypowiedzi (postawy) o nader niejasnym statusie, rodowodzie, kryteriach i nieprecyzyjnych uzasadnieniach. I choć ocenianie oparte jest na wyznawanym układzie wartości, na poczuciu interesów, na mniej lub bardziej widocznych postawach, to jednak jego podłoże i założenia nie zawsze są czytelne, choćby dlatego, że samo ocenianie może mieć zarówno racjonalny (dyskursywny), jak i emocjonalno-intuicyjny charakter. Ocenianie jest efektem kontaktu z ocenianymi obiektami, ale pojawia się też w sytuacji braku jakiegokolwiek realnego kontaktu i tym samym wiedzy o ocenianym obiekcie. Zazwyczaj też przesądza, a przynajmniej wpływa na dalsze relacje między podmiotem oceniającym a ocenianym przedmiotem.

Zakładając – uprzedźmy dalszy wywód – relatywizm aksjologiczny (wszak socjolog nie może inaczej zakładać), a nawet tę jego postać, która nazywana jest wariabilizmem (wartości są nie tylko subiektywne i względne, ale i zmienne), musimy też przyjąć, że i ocenianie ma podobny charakter – czego obfite dowody przynosi społeczna różnorodność ocen. Wskutek przyjęcia takich założeń samych aktów oceniania nie można poddać testom sprawdzalności. Akty oceniające nie mają wagi absolutu, a jeżeli już, to jedynie dla oceniającego – niezależnie od założeń i uzasadnień, jakie ów formułował i wykorzystywał. Przypuszczenie, że oceny można oprzeć na jakichś obiektywnych, absolutnych, kategoriowych, a przy tym abstrakcyjnych normach, rzekomo niezależnych od oceniającego, jest psychologicznie zrozumiałe, lecz poza tym niczym nieuzasadnione. Poza ludzkim widzimisię w kwestii ocen nie ma zazwyczaj żadnych absolutnych kryteriów, co nie oznacza, że owych kryteriów w ogóle nie ma. Tkwią one gdzieś w podłożu oceniania i można próbować do nich dotrzeć (do czego przejdę dalej). Zauważmy też, że trudno stwierdzić, jaki charakter i status mają ogólne reakcje typu „podoba mi się” lub „nie podoba mi się”, „lubię” albo „nie lubię”. Są to prawdopodobnie reakcje syntetyzujące, których przesłanki są nader różne, różne mogą być zatem ich tzw. przedsady, jak na przykład stereotypy, o których za chwilę.

Prawdopodobnie każdego człowieka trawi głód ocen, lecz też cechuje go połączenie pewnej niefrasobliwości oraz pewnej wobec nich bezradności. Towarzyszy temu pragnienie poznania ocen wyrażanych przez innych ludzi i pewne dążenie do formułowania wspólnych ocen, co jest prawdopodobnie jednym z mechanizmów konformizmu i integracji społecznej. Ten mechanizm wzajemnego poznawania ocen, podobnie jak warunki życia społecznego (a głównie konformizm grupowy), kontekst kulturo-

wy, a w tym swoiste dyspozycje do przejmowania od innych osób postaw, hierarchii wartości i kryteriów ocen, sprawia, że akty oceniające nie są skrajnie indywidualne i rozbieżne; przejawiają się w nich pewne podobieństwa i prawidłowości społeczne. Z tego powodu można się zastanawiać nad koherencją ocen, zgodnością ich prywatnych przejawów z publiczną manifestacją ocen innych osób – co w tzw. społeczeństwie zewnątrzsterownym (według określenia Davida Riesmana) może sprawiać, że tak naprawdę nikt nie formułuje własnych, prywatnych i w pełni indywidualnych ocen. Często wszak ludzie cenią nie to, co im się podoba, nie to, co lubią, lecz to, co uznają, że winni cenić i lubić, gdyż różne autorytety (w tym domniemany autorytet większości) narzucają ogólne przekonania. W takich warunkach rodzi się, o dziwo, coś w rodzaju obiektywizmu w ocenianiu, ponieważ osoba oceniająca sądzi, że rozpoznaje w pewien sposób ocenę społecznie obowiązującą.

Jak łatwo zauważyć, ocenianie jest aktem jednostkowym, który ma jednak, jak się okazało, liczne i różnorodne uwikłania społeczne.

## 2

Jak pisałem wcześniej, w ocenianiu jest wiele tzw. przesądów, czyli ukrytych, rzadko uświadamianych założeń, które wpływają na charakter ocen. Dla socjologa najbardziej oczywista jest w tym względzie **obecność stereotypów**. Bez tego pojęcia, wprowadzonego w roku 1922 przez Waltera Lippmanna, nie sposób dziś zrozumieć funkcjonowania wielu aspektów życia społecznego. Przyjmuję (inspirując się definicją Tadeusza Szczurkiewicza), że stereotyp jest to pewien względnie ustalony schemat przedstawiania sobie różnych obiektów, a przede

wszystkim osób, rzeczy, sytuacji czy grup społecznych, zawierający jakieś wartościowanie. Źródłem powstawania stereotypów jest prawdopodobnie ogólnoludzka tendencja do czynienia uogólnień na podstawie niewielkiej liczby osobistych doświadczeń (nawet bez jakichkolwiek doświadczeń, a tym samym w sytuacji braku przekonującej wiedzy) oraz niechęć do rewidowania raz ustalonego i funkcjonującego schematu przedstawieniowego. Cechą stereotypów jest też to, że są one przejmowane od otoczenia albo z treści wytworów kultury bez sprawdzania ich wartości poznawczej. Nikła jest przy tym zdolność do uwolnienia się w myśleniu i działaniu od stereotypów. Te sugestie należy rozwinąć.

Stereotypy nierzadko łączą się z uprzedzeniami. Jak wiadomo, uprzedzenia są to postawy nacechowane głównie wrogością, a przynajmniej wyraźną niechęcią czy choćby ostentacyjnym lekceważeniem lub pogardą wobec innego człowieka, grupy społecznej, wartości czy innego obiektu kulturowego. Uprzedzenia często stają się nabytą przez jednostkę w procesie życia społecznego antypatią, która najczęściej oparta jest – podobnie jak każdy stereotyp – na błędnie dokonanym uogólnieniu, bywa że bez jakichkolwiek obiektywnych przesłanek. Nie zmienia to faktu, że ich siła może być bardzo duża i że mogą one mieć tym samym konsekwencje dla stosunków międzyludzkich – w tym stosunków międzykulturowych. Nadto, stereotypy zawierające negatywne uprzedzenia zazwyczaj wykluczają, a przynajmniej osłabiają oddziaływanie racjonalnych informacji i argumentów.

Podkreśla się często obecność w stereotypie schematu w rozumieniu zasady organizowania doświadczenia. Tworzenie schematów dokonuje się poprzez połączone procesy kategoryzacji elementów świata (czyli wyodrębniania w nim postrzegalnych składników), jego strukturyzacji (czyli dostrzegania pomiędzy wyodrębnianymi składnika-

mi jakichś zależności, współdziałania czy opozycji) oraz etykietowania tych wyodrębnionych składników i ich cech (czyli takiego ich nazywania, by ich prawdziwe bądź domniemane właściwości były manifestowane poprzez przyjętą nazwę). Wszystko to są zazwyczaj operacje spontaniczne, powierzchowne, upraszczające i czynione z określonej perspektywy poznawczej wynikającej z usytuowania społecznego tych, którzy takie stereotypowe schematy tworzą. Tak więc te schematy są oczywiście różne, jako że różni ludzie różnie je tworzą – choćby ze względu na przynależność do różnych grup i związaną z tym odmienną doświadczeń oraz odmienną komunikowania wyników tych doświadczeń (a raczej mniemań i obiegowych hipotez poprzedzających owe doświadczenia). Są też swoistą kombinacją czynnika obiektywnego oraz społecznego i indywidualnego w procesie poznawania i komunikowania. Stopień schematyczności stereotypu bywa oczywiście różny: od nieznaczących uogólnień do daleko idących i bezceremonialnych generalizacji.

Zauważa się też, że stereotypy są przejmowane od innych ludzi, zazwyczaj żyjących w tym samym środowisku. Tak więc stereotypy przyjmowane są niezależnie od własnego doświadczenia jednostki albo wręcz bez jakiegokolwiek doświadczenia, i tym samym bez możliwości wyprowadzania własnych spostrzeżeń i uogólnień. Możliwa jest nawet sytuacja, że stereotypy są przyjmowane wbrew własnym doświadczeniom, a więc w sytuacji jawnego rozmijania się spostrzeżeń z treściami stereotypów funkcjonujących w otoczeniu. Dzieje się tak w ramach likwidacji dysonansu poznawczego lub w imię konformizmu grupowego. Ich akceptacja ma być symboliczną manifestacją przynależności do danej grupy i podkreślania odrębności od innych. Przejmowanie stereotypów dokonuje się nie za sprawą jakichś specyficznych mechanizmów, lecz po prostu powszedniego i powszechnego komunikowania, które

w zasadzie może dotyczyć różnych spraw, a jedynie marginesowo mieć związek z jakimiś treściami czy aspektami ocenianymi. Dokonuje się ono także za pośrednictwem różnych wytworów kultury symbolicznej i środków komunikowania: od mowy potocznej do literatury pięknej.

Stereotypy odnoszą się zazwyczaj do społecznego funkcjonowania ludzi. Choć nie wiadomo, czy najpowszechniejsze są właśnie stereotypy dotyczące różnych zbiorowości – narodów, grup etnicznych, społeczności regionalnych, klas społecznych, a nawet kategorii społecznych (zawodów, generacji i płci) i ról (np. żebraków) – to jednak one przykuwają najczęściej uwagi badaczy (a może też aktorów życia społecznego). Wynika to zapewne stąd, że każda zbiorowość przejawia z natury rzeczy rozliczne i nader wieloznaczne cechy, których różnorodności i wieloznaczności nie da się poznać w codziennych relacjach, a i nie zawsze jest ku temu gotowość<sup>1</sup>. Stąd uogólnienia tych cech, stąd ich schematyczne, a więc upraszczające widzenie, pozwalające na jakąś ich interpretację, zrozumienie i ocenę – zgodne skądinąd z wcześniej przyjętym mniemaniem, zazwyczaj zresztą uproszczonym.

Powstające i funkcjonujące w danej grupie stereotypowe schematy wpływają na jednostkowe ludzkie postawy, których komponent poznawczy, przekonaniowy wiąże się (i współoddziałuje) z komponentem emocjonalno-oceniającym oraz komponentem zachowaniowym. Tak więc, choć próbuje się niekiedy utożsamiać stereotypy z postawami, nie jest to założenie do końca przekonujące. Stereotypy są co najwyżej elementem niektórych postaw. Inna rzecz, że ten ich składnik może często negatywnie oddziaływać na same zachowania – szczególnie wtedy, gdy da-

---

<sup>1</sup> Stereotypowy charakter mają też autostereotypy, czyli wyobrażenia o własnej grupie, zazwyczaj o wydźwięku pozytywnym. Ciekawe jest przy tym to, że autostereotypowe schematy powstają w oczywistej sytuacji lepszej znajomości faktów, co wynika przecież z codziennego funkcjonowania we własnej grupie.

nym stereotypie obecne są uprzedzenia wobec innych grup czy kategorii społecznych. Ba, wtedy zawarte w stereotypie przekonania mają uzasadnić, usprawiedliwić owe, niekiedy haniebne, zachowania wobec tych grup, co na domiar złego obecność stereotypów jeszcze petryfikuje.

Stereotypy zawierają nie tylko przekonania, a przynajmniej nie tylko przekonania neutralne czy obojętne. Wcześniej stwierdziliśmy, że stereotypy są relatywne w zależności od grupy społecznej, w której są formułowane bądź do której się odnoszą, co jest jednak zbyt ogólnym stwierdzeniem. Większość autorów (począwszy od samego Waltera Lippmanna) podkreśla obecność w nich ocen, a nawet emocji. Rola stereotypów polega bowiem na swoistej obronie wartości i cech własnej grupy, co zazwyczaj dokonuje się poprzez deprecjację wartości i cech innych grup. W skrajnej postaci jest to, jak za Bar-Talem zauważa Zbigniew Bokszański (1997, s. 9), swoista „delegitymizacja” innych grup, czyli w efekcie odmawianie im prawa istnienia. Ich związek z tym, co ogólnie za Williamem G. Sumnerem nazywamy etnocentryzmem, narzuca się z dużą oczywistością, choć niełatwo określić w sposób precyzyjny wzajemne między nimi relacje, jak też niełatwo zrozumieć, jakie są faktyczne uwarunkowania etnocentryzmu.

Często dyskutowany jest problem stopnia zgodności stereotypów z faktami (czy choćby z faktami, których się doświadcza). Są więc stereotypy całkowicie sprzeczne z faktami, ale są i takie, które zawierają jakiś element prawdy. I z tym poglądem łatwo się zgodzić. Największy jednak problem związany jest z tym, czy można oszacować stopień owego rozmiłowania się nieprawdy z prawdą, przekłamań z faktami. Już Walter Lippmann podkreślał, że użycie stereotypu wyprzedza, a może nawet zastępuje użycie rozumu, a to uniemożliwia określenie relacji pomiędzy prawdą a fałszem w stereotypie. Niestety,

ponieważ stereotypy społeczne najczęściej dotyczą zbiorowości i spraw niejednorodnych, zróżnicowanych i mało określonych, a nadto stosunków społecznych, które zazwyczaj też są płynne, stosunek prawdy do nieprawdy w stereotypie zawsze jest nieokreślony. Podkreślić więc należy, że stopień schematyczności stereotypu, czy stopień jego kwantyfikacji, jest różny i zazwyczaj trudny do zbadania (jako że jest np. oczywista różnica pomiędzy stereotypowym stwierdzeniem „wszyscy artyści są zdemoralizowani” a stwierdzeniem „niektórzy artyści czasem bywają zdemoralizowani”). Jest on różny oczywiście z tego powodu, że różny bywa stopień korelacji pewnych cech z pewnymi ludźmi, przedmiotami czy zjawiskami. Stereotypowy schemat z założenia jakby przesądza o wysokiej korelacji pewnych obiektów i ich rzekomych cech, bagatelizując właśnie to, że są to cechy rzekome.

Często podkreśla się też trwałość i nieelastyczność stereotypów. Tak więc nie tylko pewne schematyczne przekonania są powielane i powtarzane – są one podtrzymywane nawet wtedy, gdy pojawiają się liczne doświadczenia i opinie im zaprzeczające. Niełatwo wytłumaczyć tę trwałość stereotypów, tę ich odporność na zmiany nieraz nawet poprzez pokolenia. Weryfikacja stereotypów jest nieskuteczna nawet wtedy, gdy zostaną sfalsyfikowane obiektywnymi danymi i parametrami. Oczywiście owa trwałość jest względna. Zmiany dziejowe w makroskali (w tym wojny, rewolucje czy głębokie i silne procesy społeczne – np. modernizacyjne) przyczyniać się mogą do przeobrażeń i rewizji wielu spraw – w tym stereotypów. Nie podejmujemy w tym miejscu dyskusji na temat tego, czy stereotypy (jak i autostereotypy) mogą być swoistymi samospełniającymi się przepowiedniami, uznając jedynie, że w pewnych okolicznościach tak się może dziać i że jakaś grupa, której długo, konsekwentnie i powszechnie przypisuje się pewne stereotypowo widziane cechy, może

po pewnym czasie w istocie zacząć je przejawiać dzięki mechanizmom stygmatyzacji i petryfikacji cech.

Czy da się odpowiedzieć na pytanie, jaka jest natura stereotypów, jaki jest ich status ontyczny? Fakt, że stereotypy są pewną formą świadomości, nie budzi wątpliwości, niezależnie od tego, że mogą one też być obecne w wytworach kultury – w języku, literaturze, filmie. Związek stereotypów ze świadomością wymagałby dyskusji na temat tego, czy chodzi o świadomość jednostkową czy zbiorową (jak i o relacje między nimi), czego tutaj nie podejmuję, uznając jedynie, że stereotypy są zjawiskiem zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym, świadomość zbiorowa zaś konstytuuje się właśnie poprzez wytwory kultury, które przyczyniają się do nadania pewnym stereotypom charakteru ponadjednostkowego konsensusu. Oczywiście do wytworów kultury „przedostały” się one za sprawą świadomości ich twórców i zwrotnie współkształtują świadomość odbiorców.

Wróćmy jednak do statusu stereotypów. Przyjmowane są w tym względzie różne koncepcje. I tak, sądzi się niekiedy, że są to wyobrażenia albo wrażenia, albo złudzenia, albo pojęcia czy ich systemy (np. zdania), albo (jak już wcześniej zauważyliśmy) postawy. Dyskusja na ten temat może się okazać zbędna, gdy uznamy, że stereotypy na swój sposób zawierają wszystkie te aspekty, a niemal każdy z autorów obstających przy swojej koncepcji przywołuje rozliczne uzasadniające ją argumenty. I tylko jedno w zasadzie nie budzi wątpliwości: stereotypy albo są zwerbalizowane, albo łatwo je zwerbalizować, choć „nie stronią” także od obrazu. Przekonujące jest więc uznanie, że są sądami, czyli zdaniami oznajmującymi jakieś „prawdy”, którym towarzyszyć mogą jakieś oceny i emocje.

Dodać należy, że choć konkretny stereotyp odnosi się zazwyczaj do wybranej kategorii ludzi, rzeczy czy sytuacji, to sądy na ich temat zawierać mogą pewien zespół

przekonań i ocen odnoszących się do różnych cech, tworzyć pewien całościowy syndrom i tym samym pewien syntetyczny obraz (por. Bokszański 1997, s. 39–40). Jak się rzekło, sądy te, niezależnie od zawartych w nich przekłamań czy uproszczeń, są powszechne w danym środowisku, pełniąc w nim rozliczne funkcje poznawcze, społeczno-adaptacyjne i integracyjne oraz próbują one, co istotne w podjętej tu problematyce, określać pewne relacje międzygrupowe i międzykulturowe.

Innym rodzajem przesądów są, jak już wiemy, tzw. autostereotypy, czyli swoiste przeciwieństwo uprzedzeń. Autostereotypy (w ujęciu Andrzeja Kapiszewskiego) to wyobrażenia o własnej grupie, które przyjmowane są, podobnie jak stereotypy, na ogół bezrefleksyjnie i bez sprawdzania ich wartości poznawczej. Choć nie ma tu reguły, autostereotypy są zazwyczaj pozytywne, ujawniają dobre mniemania o własnej grupie: rodzinie, klasie społecznej, narodzie, a nawet własnej cywilizacji. Te pozytywne skojarzenia wcale jednak nie muszą być powszechne. Wszak badania (por. Kowalski 1996, s. 153) ujawniają w autostereotypach Polaków oprócz cech pozytywnych także cechy wyraźnie negatywne (lenistwo, nietolerancję, brak zdyscyplinowania itp.). Badania porównawcze mogłyby ukazać, jaka jest zawartość autostereotypów u innych narodów, jakie jest ich obiektywne podłoże i jakie są związki dostrzegania tych negatywnych cech z kondycją polityczną, gospodarczą i społeczną danego społeczeństwa.

Trzeba wspomnieć o jeszcze innych przejawach przesądów.

Psychologowie (por. Stephan, Stephan 1999, s. 131) zwracają uwagę na tzw. błędy atrybucji w interakcjach międzykulturowych. Wyodrębnia się przy tym podstawowy błąd atrybucji, który polega na przypisywaniu zachowaniom innych/obcych ludzi czynników personalnych, a nie sytuacyjnych (gdy np. imigrant coś ukradnie, to

dlatego, że ma złodziejskie skłonności). Tzw. krańcowy błąd atrybucji polega na tłumaczeniu czynnikami osobistymi pozytywnych działań własnej grupy, czynnikami sytuacyjnymi zaś własnych negatywnych działań, jak też pozytywnych działań grupy obcej (np. przekonanie, że „my” pomagamy biednym krajom z powodu naszej wspaniałomyślności; podczas gdy fakt, iż nie pomagamy wystarczająco dużo, tłumaczony może być tym, że ta pomoc jest marnotrawiona; podobnie gdy inni biednym krajom pomagają, tłumaczone to może być faktem, że pomoc taka wynika np. z chęci obniżenia płaconych podatków).

Wszystkie przedsady powodują ogromne zniekształcenia ocen<sup>1</sup>. Tym bardziej że zazwyczaj towarzyszy im zjawisko, które psychologowie nazywają „zasadą najmniejszego wysiłku” – czyli skłonnością do obstawania przy swoich uogólnionych przedsadach tak długo, jak długo jest to możliwe – a więc bronienie ich do upadłego, aż nie ujawnią się i po wielokroć w pełni nie potwierdzą przesłanki fałszywych przedsadów (a i to zdarza się niezmiernie rzadko w relacjach międzygrupowych, prawdopodobnie zaś nieco częściej w relacjach międzyosobniczych). Gdzie więc tkwią źródła przedsadów? Nie sposób odrzucić przypuszczenia, że biorą się one z etnocentryzmu.

### 3

Trzeba teraz przywołać dwa klasyczne pojęcia: **etnocentryzm i relatywizm**.

---

<sup>1</sup> Wymownym przykładem jest sprawa oskarżonego B.G., białego, który w 1984, strzelając z pistoletu, ciężko zranił w nowojorskim metrze czterech napastników. W wyniku procesu karnego, w którym w ławie przysięgłych zasiadali sami biali, został on uwolniony od zarzutu morderstwa. W procesie cywilnym w 1996 w ławie przysięgłych sądu w Bronksie zasiadali sami czarnoskórzy, którzy uznali go winnym i zasądziili 43 mln dolarów odszkodowania dla jednego z postrzelonych (por. „Rzeczpospolita” 1996, 26 kwietnia).

Jak wiadomo, twórcą pojęcia „etnocentryzm” był na początku XX w. William G. Sumner. Według niego etnocentryzm to zespół przekonań, w którym własna grupa jest centrum wszystkiego oraz miarą i skalą dla innych grup i zjawisk społecznych. Wyrasta on z przeświadczenia o wyższości własnej grupy i jej kultury nad innymi, które są traktowane jako niższe, gorsze, godne pogardy, a przy tym często słabsze. Z etnocentryzmem łączy się postulat współdziałania ze swoimi i izolacji od obcych, pragnienie pozostawania członkiem własnej grupy, pragnienie walki za nią, nieufność i strach przed obcymi. Później do tego obrazu etnocentryzmu dodawano jeszcze inne rysy (np. stwierdzenie, że jest on emocjonalnym i intelektualnym uzasadnieniem wyższości własnej grupy i niższości innych grup, że jest to punkt widzenia, według którego sposób życia własnej grupy uznawany jest za lepszy w porównaniu z innymi itp.)<sup>1</sup>. W zasadzie jednak wszystkie te uwagi niewiele wносиły do klasycznej koncepcji Sumnera. Dla refleksji dotyczącej wielokulturowości najważniejsza jest konkluzja, że etnocentryzm przyczynia się do doświadczania wspólnoty ze swoimi i odrębności od innych/obcych.

Zazwyczaj wyróżnia się pewne rodzaje etnocentryzmu, których jednak nie ma potrzeby tu przywoływać. Zauważmy tylko, że w większości koncepcji etnocentryzm rozciąga się na skali od (1) umiarkowanego (cechującego się

---

<sup>1</sup> W dorzeczu Orinoko żyje indiańskie plemię Yanomanó liczące do niedawna ok. 10 tys. osób. Prowadzi ono prymitywną gospodarkę żarową, a jego członkowie są podobno bardzo agresywni wobec siebie. Przy tym Yanomanó są przekonani, że stanowią „najważniejsze, najlepsze na świecie i najdoskonalsze wcielenie rodzaju ludzkiego, a inni to degeneraci” (Keegan 1998, s. 107).

Ernst H. Gombrich w swej *Krótkiej historii świata* (2008, s. 322) wspomina, że gdy ktoś publicznie mówi o sobie: „jestem najmądrzejszym, najsilniejszym, najodważniejszym i najbardziej utalentowanym człowiekiem na świecie”, brzmi to śmiesznie i żałośnie. Gdy natomiast mówi: „my jesteśmy najmądrzejszymi, najsilniejszymi, najodważniejszymi i najbardziej utalentowanymi ludźmi na świecie”, wówczas uzyskuje aprobatę, a nawet poklask, przynajmniej u swoich.

po prostu afirmatywną postawą wobec własnej grupy i jej kultury bez daleko idącej deprecjacji innych) do (2) agresywnego (w którym wyraźnie obecna jest ideologia propagująca absolutną hegemonię własnych wartości i nietolerancję wobec innych, ksenofobia itd. oraz wynikające z niej zachowania).

Różne grupy przejawiają etnocentryzm w różnej postaci: jest on nauczany i wpajany z różną mocą, intensywnością i ofensywnością w zależności od innych cech kulturowych danej grupy (prawdopodobnie głównie stopnia indywidualizmu *versus* kolektywizmu oraz pamięci zagrożień). Poznać pełen mechanizm tej „edukacji etnocentrycznej” w danej społeczności jest jednak bardzo trudno z uwagi na to, że jest to bardzo splątany wieloczynnikowy proces, w którym rolę odgrywa pamięć grupy o wzajemnych relacjach sąsiedzkich, poczucie stabilności grupy, stan stosunków wewnątrzgrupowych i inne czynniki zewnętrzne i wewnętrzne.

Gdzie więc tkwi źródło etnocentryzmu? Sformułowano wiele koncepcji próbujących wyjaśnić to zjawisko. Zakładano, że może on wynikać z:

- „siły” enkulturacji i niemożności oderwania się od wzorów nabytych poprzez jej oddziaływanie;
- swoistego „usztynienia” zachowań nabytych podczas socjalizacji, które później trudno poddawać rewizji;
- zaburzeń równowagi osobowości wskutek represywnego wychowania;
- powszechnego dążenia do pozytywnej samooceny;
- „istoty” odrębności między naszymi a innymi/obcymi;
- trwałego biologicznego antagonizmu grup wobec siebie;
- rywalizacji o ekspansję systemów kulturowych (głównie ideologicznych – religijnych i politycznych);
- sprzeczności interesów i rywalizacji o zasoby oraz związanej z tym walki o dostęp i panowanie nad nimi.

Każda z prób wyjaśnienia etnocentryzmu rozczarowuje, szczególnie jeśli się je ujmuje oddzielnie. Niewykluczone, że zjawisko to wyrasta z wielu połączonych przyczyn, które wzajemnie się animują i wzmacniają.

Mimo że etnocentryzm często okazuje się nieuzasadniony (bo albo oparty jest na fałszywych przesłankach, albo stopień faworyzowania własnej grupy jest absurdalnie wysoki), a nawet dysfunkcyjny (bowiem przyczynia się do izolacji grupy, która ma nadmiernie wygórowane wyobrażenia o swoich cechach i walorach), to przecież jest zarówno relatywnie powszechny, jak i trwały. Inna rzecz, że może on przyjmować mniej lub bardziej zawoalowaną postać – bywa bowiem eksplikatywny lub implikatywny.

Tak więc, niestety, etnocentryzm jest zjawiskiem powszechnym, które może być albo zakamuflowane, albo przytłumione. Może też przybierać (szczególnie współcześnie) bardziej wyrafinowaną postać gospodarczą, polityczną czy ideologiczną. Ponadto należy zauważyć, że dotyczy on nie tylko narodów i grup etnicznych (choć w odniesieniu do nich pojęcie to zostało sformułowane). Swoiste przejawy etnocentryzmu można dostrzec we wszystkich rodzajach zbiorowości społecznych: rodzinach, kategoriach płci i wieku, klasach czy warstwach, zawodach itp.

Rodzi się pytanie o to, czy ta powszechność może stanowić dla niego usprawiedliwienie lub przynajmniej uzasadniać traktowanie go ze zrozumieniem. Odpowiedź pozytywna byłaby chyba pewną intelektualną i moralną ucieczką od problemów, które się z nim wiążą. Uznanie, że jest to zjawisko powszechne, a tym samym naturalne i oczywiste, jest więc tyleż prawdziwe, co niestosowne. Stąd próby intelektualnego nad nim zapanowania.

Jedną z takich prób uporania się z etnocentryzmem jest tzw. polityczna poprawność, która pojawiła się najpierw w USA jako reakcja na segregację rasową, a później została wsparta różnymi ruchami społecznymi (np. feminizmem). Ta tendencja, chociaż krytykowana za powierzchowność, złudność, a przede wszystkim hipokryzję, jest jednak godna uwagi, tym bardziej że w międzyczasie poprawność polityczna zaczęła się przeradzać w spontaniczną, i tym samym bardziej autentyczną, poprawność społeczną. Kolejnym działaniem skierowanym przeciwko etnocentryzmowi jest edukacja ku wielokulturowości, do której nawiążę w dalszym rozdziale. Teraz trzeba jednak wspomnieć o dwu innych koncepcjach.

Tzw. anty-antyetnocentryzm, lansowany głównie przez Richarda Rorty'ego, choć obecny w myśleniu wielu autorów, proponuje zachowanie własnej odrębności i tożsamości wynikającej z czasoprzestrzennego usytuowania ludzi i ich charakterystyki, a w tym krytykowanego niekiedy zachodniego liberalnego ideału równości ludzi, sprawiedliwości itp. Siłą tej koncepcji jest uznanie oczywistości różnic społecznych i kulturowych, któremu towarzyszy przekonanie o prawie do ich istnienia. Słabością zaś – pewna intelektualna gra słowna, na której się ona opiera, gra, z której niewiele może wynikać dla realnych postaw, a przede wszystkim związanych z nimi zachowań. Tak więc, mimo sporej medialnej, a przede wszystkim intelektualnej popularności wspomnianej propozycji, ciągle należy oczekiwać innych, może bardziej zdecydowanych prób uporania się z etnocentryzmem.

Jak dotąd, to **postulat relatywizmu** jest najważniejszą propozycją w tym względzie. Tym bardziej że nie jest on jedynie hasłem głoszonym przez pojedynczego autora; jest to tendencja dobrze już zadomowiona tak w filozofii,

jak i w nauce (antropologii czy socjologii) dająca o sobie coraz częściej znać także w postawach ludzi. Nie oznacza to oczywiście ani pełnej zgody na jego przyjęcie, ani nawet jednoznaczności w jego pojmowaniu. Należy jednak spróbować rozważyć, czy relatywizm kulturowy może być panaceum na etnocentryzm.

Relatywizmu można się doszukiwać już w dawnych koncepcjach filozoficznych (choćby w sceptycyzmie), ale jego współczesne wydanie zdaje się szczególnie interesujące. Jego dwudziestowieczni klasyczni „pomysłodawcy” i zwolennicy w antropologii to: Franz Boas, Leo Frobenius, Fritz Graebner, Melville J. Herskovits, Ruth Benedict i inni. Pod koniec dwudziestego wieku koncepcja ta doznała niezwykle silnego wsparcia ze strony postmodernizmu, który szczególnie akcentował rozmywanie się wszelkich, wcześniej rzekomo niepodważalnych prawd i zasad.

Relatywizm ma wiele wcieleń.

Relatywizm antropologiczny oparty jest na podstawowym założeniu, że wszystkie kultury są równe, że nie ma lepszych i gorszych. Wiąże się on z metodologiczną dyrektywą postulującą obiektywizm w badaniach zjawisk kulturowych, wypływającą właśnie z założenia o unikalności i nieporównywalności wszystkich kultur<sup>1</sup>.

Relatywizm w filozofii cechuje się tzw. antyfundamentalizmem, czyli uznaniem niemożności znalezienia jednej prawdy oraz bezsensu takich poszukiwań.

Relatywizm moralny oparty jest na założeniu, że nie dysponujemy metodami umożliwiającymi wybór między sprzecznymi sądami a poglądami etycznymi. Dodać

---

<sup>1</sup> „Każdy naród jest w jakiś sposób dziwny” – napisał Sándor Márai w *Wyznaniach patrycjusza*. Claude Lévi-Strauss (1964, s. 308), pisząc o badanych przez siebie Indianach z Ameryki Południowej i ich „dziwności”, stwierdził: „nic z niej nie mam, gdyż nie jestem w stanie pojąć, na czym ona polega”. Toż to ewidentne uznanie relatywizmu.

należy, że w konsekwencji może on prowadzić do indyferentyzmu.

Ogólnie rzecz biorąc, relatywizm opiera się na przekonaniu, że wszystkie opinie, zasady, wzory, sądy i oceny wypowiedane są zgodnie ze standardami danej kultury.

Słusznie też zauważa się, że relatywizm bywa odnoszony zarówno do głębokich różnic międzykulturowych (głównie etnicznych), jak i do płytszych, zachodzących w obrębie jednego społeczeństwa (np. między pokoleniami).

Można wyodrębnić dwa rodzaje relatywizmu, między którymi rozciąga się obszerne kontinuum postaw opartych na poczuciu względności ludzkiego świata. I tak może być: (1) relatywizm umiarkowany, który jest nie tyle stanowiskiem ontologicznym, ile metodologicznym, według którego każde zjawisko kulturowe winno być rozpatrywane z punktu widzenia kultury, której jest częścią; ten rodzaj relatywizmu sugeruje też dążenie do unikania wartościowania faktów kulturowych, sugeruje ostrożność podczas porównywania różnych kultur; (2) relatywizm skrajny, który wyraża stanowisko mówiące, że kultury są unikalne i nieporównywalne, a zatem nie można formułować żadnych ogólnych praw dotyczących charakteru i rozwoju kultury, tak w rozumieniu atrybutywnym, jak i dystrybutywnym. Skrajny relatywizm uniemożliwia wręcz prowadzenie jakichkolwiek badań kulturowych (także tych prowadzonych z „wnętrza” danej kultury, czyli przez jej przedstawicieli).

Choć relatywizm jest nader kuszącą propozycją, są pewne kłopoty z jego zachowaniem – szczególnie kłopoty ze spełnieniem zasad relatywizmu w wersji skrajnej. Otóż konsekwentny relatywizm doprowadza do niemożności jakiegokolwiek wyjścia poza własną kulturę w spojrzeniu na inne, nie mówiąc już o jakimkolwiek ich zrozumieniu czy komunikowaniu międzykulturowym. Takie spojrzenie na świat społeczno-kulturowy, spojrzenie

„okiem Pana Boga”, jest nie tylko swoistym uproszczeniem, ale też jest niemożliwe, ponieważ w efekcie proponuje się zatrzymanie wszystkich w ich „gettach” kulturowych, co wszak ani nie jest możliwe, ani pożądane. Szczególnie nieprzydatny jest relatywizm, który wynika wyłącznie z politycznej poprawności, jest on bowiem wtedy niejednokrotnie obłudny. Jego „wyznawca” może manifestować na zewnątrz tolerancję, skrycie zaś przejawiać taki dystans wobec innych zbiorowości i ich kultur, że więcej w nim obojętności, a nawet pogardy, niż życzliwości.

Jak zauważa Wojciech J. Burszta (2004, s. 193), niektórzy zwolennicy relatywizmu, choć zakładają bezwzględną równość kultur, twierdzą przy tym, że kryteria służące ocenie różnorodności kulturowej nie mogą być stosowane, gdyż zawsze są to czyjeś kryteria, i tym samym powodują one swoiste „zawłaszczanie” tych odrębnych kultur poprzez takie a nie inne ich kategoryzowanie.

Najgorsze jest może jednak to, że skrajny relatywizm w konsekwencji – paradoksalnie – uprawomocnia etnocentryzm. Wszak z jego założeń może wynikać taka konkluzja: skoro wszystko jest dopuszczalne, skoro niczego nie należy oceniać (a więc i krytykować), to taki bezkrytyczny stosunek można też mieć do etnocentryzmu, przyczynając się w efekcie do swoistej „zgody” na taką postawę. Indyferentyzm moralny może oczywiście iść jeszcze dalej i dawać przyzwolenie na wszelkie zło. Konsekwentny relatywizm jest więc – jak się to określa – „samowrotny”.

Aby wykazać niektóre z zastrzeżeń, a przede wszystkim niektóre słabości relatywizmu, Leszek Kołakowski (1996) przywołał klasyczny w logice paradoks – pułapkę tzw. antynomii „kłamcy”. Głosi ona, że skoro wszystko jest relatywne, to relatywne jest też to stwierdzenie; skoro wszystko jest dopuszczalne, to prawdziwe jest też stwier-

dzenie, że nie wszystko jest dopuszczalne. Ten wiązany kiedyś ze sceptycyzmem paradoks także w odniesieniu do relatywizmu przyczynia się do ukazania pewnych jego słabości, o ile nie do jego zburzenia. Konsekwentny relatywista musiałby bowiem zaakceptować wszystkie etnocentryzmy oprócz swego własnego.

Tymczasem jednak postawy cechujące się umiarkowanym relatywizmem we współczesnym świecie są nader pożądane. Wszak zdaje się, że ciągle nie ma lepszego kontrargumentu wobec skrajnego etnocentryzmu niżeli umiarkowany relatywizm. Stąd pewne próby takiego intelektualnego wsparcia relatywizmu, aby mógł on, bez skrajności i bez paradoksów, stać się przekonującą i realną postawą ideologiczną i moralną.

Nie od rzeczy mówi się o tzw. etnorelatywizmie (związanym z akceptacją innych, adaptacją i integracją) jako o swoistym przeciwieństwie etnocentryzmu (który cechuje zaprzeczanie wartości innych czy obrona przed nimi). Oczywiście w realnych sytuacjach społecznych różnice między nimi najczęściej przejawiają się łagodniej (por. Chutnik 2007, s. 121).

Jedną z prób uatrakcyjnienia (albo urealnienia) relatywizmu jest postulat tzw. relatywnego relatywizmu, zaproponowany przez Leszka Kołakowskiego. Postulat ten sugeruje, że należy jednocześnie uwzględniać relatywizm oraz – rzekomo sprzeczną z nim – ludzką potrzebę pewności i prawdy, potrzebę poznania świata i orientowania się w nim. Jest to niezbędne po to, aby nie zgubić się w chaosie różnic społecznych i odmienności kulturowych. Jak można zauważyć, jest to propozycja zachowania umiaru między skrajnym fanatyzmem a pełnym sceptycyzmem.

Z Cliffordem Geertzem kojarzony jest głośny postulat „anty-antyrelatywizmu”, obecny zresztą u wielu autorów. Anty-antyrelatywizm opiera się na założeniu istnienia

wspólnej ludzkiej natury, ludzkich zachowań symbolicznych, które nie powinny jednak przeszkadzać w tolerancyjnym patrzeniu na odmienności kulturowe i społeczne.

Jakimś wyjściem z pętli etnocentryzmów są też wszelkie ruchy szeroko rozumianego ekumenizmu. Gdy nie odnosi się on jedynie do integracji różnych odłamów chrześcijaństwa, lecz zawiera też próby szukania tego, co wspólne z innymi religiami, może przyczyniać się do otwarcia, tolerancji, życzliwości wobec innych / obcych. I to nawet wtedy, gdy nie stanie się ruchem powszechnym. Jego skuteczność polega na pokazaniu samej możliwości integracji i tego, że niektóre różnice często są drugorzędne i wyolbrzymiane.

Szczególnym przypadkiem wyjścia z ograniczeń etnocentryzmu (ale i relatywizmu) jest kosmopolityzm. Nie wnikając w tym momencie w jego źródła i jego historię, można uznać, że ta postawa, polegająca na utożsamianiu się z całym światem, a przede wszystkim z całą ogólnoludzką kulturą, jeśli nie jest tylko pozą i jeśli nie budzi spektakularnego oporu ze strony tych, którzy zawsze domagają się jakichś narodowych czy religijnych deklaracji, może dobrze służyć i globalnej wielokulturowości, i lokalnym różnicom.

Można zauważyć, że wszystkie te próby starają się przejść ponad argumentami etnocentrycznych szowinistów kulturowych, uniwersalistów i relatywistów, w poszukiwaniu swoistego złotego środka – nawet jeżeli nie jest to zbyt prosta i precyzyjna linia. Wynikają one z tego, że wszyscy jesteśmy zainteresowani innymi kulturami i mamy prawo wzajemnie się poznawać, mimo niemożności osiągnięcia pełnego i prawdziwego poznania.

Generalnie jednak niełatwo uniknąć etnocentryzmu (wraz z jego fatalnymi konsekwencjami) i niełatwo trzymać się zasad relatywizmu tak, aby uniknąć jego parado-

ksów. Nie oznacza to, że nie należy do tego dążyć. Wszak w ludzkim wielokulturowym świecie ciągle daleko do pogodnej harmonii. Wrócimy do tych zagadnień w ostatniej części niniejszego rozdziału.

Trzeba też przypomnieć, że i sam relatywizm, jak słusznie zauważają niektórzy autorzy, jest relatywny. Bardziej bowiem lubimy (oczywiście prócz własnej) kultury egzotyczne, choć w jakimś stopniu „oswojone”, bezpieczne, które pragniemy zachować. Krytyczni jesteśmy natomiast wobec kultur sąsiednich, podobnych do naszej, a jednak nie naszych. Idealizujemy egzotykę dlatego choćby, że jej nie znamy i – prócz kontaktów turystycznych – nie będziemy pewnie wchodzili z nią w żadne relacje. Obce i dalekie odmienności chcemy widzieć jako piękną dekorację ludzkiego świata, natomiast te różnice, które bezpośrednio nam zagrażają lub nas irytują, niejednokrotnie chcielibyśmy znieść.

Jak słusznie zauważa Alan Bloom (1997, s. 44 i 164), relatywizm przyczynił się do przewyciężenia intelektualnego imperializmu Zachodu, choć nie zmienił wielu przesądów w tym zakresie. I jeszcze jeden sukces relatywizmu: zdaniem autora pokonał on tyranię jednoznacznego rozumienia dobra i zła. Inna rzecz, że można mieć wątpliwości, czy neutralny stosunek do niektórych wartości jest możliwy. Ale to już zagadnienie filozoficzne.

#### 4

Czy możliwe jest ogólne zrekonstruowanie stosowanych przesłanek i **kryteriów ocen zjawisk społeczno-kulturowych**? Już dawno temu Hippolyte Taine w odniesieniu do sztuki zauważył, że kryteria te układają się stosownie do tego, co pożyteczne lub szkodliwe dla człowieka, co służy życiu lub zmierza do jego zniszczenia

(i to nie tylko życia biologicznego, lecz również życia społecznego). Podobne poglądy wyrażają inni. Na przykład Arnold Hauser pisał, że ludzie akceptują w kulturze to, co łagodzi niepokój i zwiększa poczucie bezpieczeństwa, zmniejszając lęk przed życiem. Można wtrącić, że owe przesłanki ocen (bo nie są to nawet ich kryteria) oparte są na poczuciu, na mniemaniach, na przypuszczeniach dotyczących tego, co może być rzekomo pożyteczne, a co nie, co może zwiększać poczucie bezpieczeństwa, a co może powodować niebezpieczeństwo. Nie należy jednak sądzić, że jakieś uniwersalne i instynktowne pragnienie bezpieczeństwa jest jedynym kryterium ocen. Jest wszak też wiele innych. Bronisław Malinowski, badając życie społeczno-artystyczne Trobriandczyków zauważył, że w wytworach sztuki podoba im się to, co łączy się z potęgą, jest rzadkie i wzmocnione sławą oraz – co ciekawe – nie ma wyraźnego utylitarne zastosowania.

Należy tu przywołać kryteria hierarchizowania poziomów wytworów kultury, czyli: (1) cechy formalne wytworu (jego budowa, kompozycja – słowem wartości estetyczne); (2) treść wytworu (jego tematyka, przesłania, „powaga” lub jej brak itp.); (3) cechy moralne przypisywane wytworowi (domniemany „pożytek” i uzasadniany nim stopień zalecanego „obowiązywania” danych wytworów kultury jako „dobrych”, „potrzebnych” itp.); (4) wpływ na osobowość odbiorcy, na jego intelekt, stosunek do świata itp.; (5) stopień skonwencjonalizowania (od szerokiej popularności opartej na banałach i stereotypach po awangardę; od rzemiosła po „czystą” twórczość); (6) stopień skanonizowania (od powszechnie znanych po nowe ambitne wytwory cechujące się dużym stopniem inwencji); (7) postawy twórcy/nadawcy (domniemane cele czysto artystyczne czy cyniczne oczekiwania finansowe; działania bezinteresowne czy chęć manipulowania odbiorcą); (8) prestiż twórcy/nadawcy (czyli jego publiczna ranga wynikająca z róż-

nych okoliczności: autorytetu, zasług, uzyskiwanych cen, zasięgu oddziaływania); (9) prestiż „pośredników” (czyli krytyków, komentatorów, liderów opinii, ale też prestiż instytucji pośredniczących – galerii, czasopism, sal koncertowych); (10) cechy odbioru (trudność bądź łatwość interpretacji, głębokość czy powierzchowność oddziaływania, wyrafinowanie gustu, niezbędna wiedza i rozległość kompetencji kulturowej); (11) kontekst odbioru (sposób rozpoznawania, charakter instytucji, rodzaj kontaktu – bezpośredni czy pośredni); (12) liczba odbiorców (większość społeczeństwa czy nieliczna jego część); (13) prestiż odbiorcy i użytkownika (przynależność do takiej czy innej klasy/warstwy społecznej, przynależność do elit wpływu, zamożność, wykształcenie).

Kryteria te rzadko kiedy stosowane są łącznie. W realnym funkcjonowaniu życia społeczno-kulturowego, w codziennym ocenianiu wytworów kultury, mamy zazwyczaj do czynienia z pewną syntezą wybranych czynników, powiązaniem w jakiejś zespoły, syndromy czy wręcz typy. Nie oznacza to, że łatwo określić te ich ogólne rodzaje bez takich uproszczeń, jak: kultura wysoka – kultura niska. Tym nie będziemy się jednak teraz zajmować, zwłaszcza że kryteria te w małym stopniu muszą się odnosić do kultur innych/obcych, co jest tutaj przedmiotem uwagi.

Poświęcimy raczej uwagę **kryteriom ocen i porównywania kultur** powiązanych ze zbiorowościami ich twórców czy użytkowników – czyli kultur rozumianych jako systemy społeczno-kulturowe. Upредить przy tym należy, że kryteria te mogą być stosowane wobec wszelkich systemów społeczno-kulturowych: kultur narodowych czy etnicznych, kultur regionalnych, cywilizacji, systemów religijnych, epok i kierunków artystycznych – w skrócie

właśnie różnych kultur. Kryteria ocen są zapewne zawsze powiązane z mechanizmem porównywania jednego systemu społeczno-kulturowego z innym: Polacy, oceniając kulturę niemiecką, porównują ją ze swoją, młodzież, oceniając kulturę dorosłych, porównuje ją ze swoją, podobnie jak mieszkaniec miasta, oceniając kulturę mieszkańców wsi, porównuje ją ze swoją.

Próby określania obiektywnych kryteriów oceny kultur (rozumianych jako systemy społeczno-kulturowe) podejmowano od dawna – w neoewolucjonizmie na przykład. Leslie White wiązał te kryteria z ilością opanowanej energii przypadającej na jednego mieszkańca. Mimo że owo kryterium jest nader obiektywne (bo jednoznaczne i mierzalne), mamy poczucie, iż jest mało subtelne tak w aspektach społecznych, jak i kulturowych. Należy więc szukać innych, bardziej wyrafinowanych.

Podkreślić też trzeba, że przedstawiony zestaw kryteriów tworzy raczej teoretyczny model metodologiczny, nie zaś empiryczną rekonstrukcję ocen stosowanych w praktyce. Innymi słowy, są to kryteria, których owszem można się dopatrzeć w realnych aktach oceniania i porównywania, jednakże zazwyczaj nie w czystej postaci. Chodzi tutaj bardziej o ich ogólne i obiektywne określenie – niż o stosowanie ich ewentualnych empirycznych konceptualizacji.

Można zatem wyodrębnić następujące rodzaje kryteriów ocen i wzajemnego porównywania systemów społeczno-kulturowych:

**A.** Złożoność struktury danego systemu społeczno-kulturowego określa stopień jej skomplikowania, wyspecjalizowanie elementów i ich funkcji, efektywność ośrodków integracji itp. Jak łatwo zauważyć, rodowód intelektualny tego kryterium tkwi w ewolucjonizmie i neoewolucjonizmie, może ono być jednak mniej lub bardziej świadomie stosowane nawet w potocznych ocenach. Ot, coś,

co jest bardziej rozbudowane, może być oceniane wyżej od czegoś, co jest prostsze, mniej skomplikowane. W ten sposób niezwykle złożone współczesne systemy społeczno-kulturowe (takie jak choćby cywilizacja zachodnia) są zazwyczaj wyżej oceniane niżeli proste, tzw. prymitywne kultury przedpiśmienne (np. kultury Aborygenów australijskich).

W odniesieniu do tego kryterium należy jednak przywołać pewne zastrzeżenia. Po pierwsze, stopień złożoności struktury danego systemu jest trudny do określenia. Wszak zależy to nie tyle od wielkości danego systemu i jego dawności czy współczesności, ile od wnikliwości spojrzenia i możliwości dostrzeżenia licznych wewnętrznych niuansów w danym systemie. Tak więc po bliższej analizie kultura Aborygenów może okazać się nader złożona wewnętrznie. Jak stwierdził Bronisław Malinowski (1981) w odniesieniu do badanej przez siebie kultury Trobriandczyków: ileż tam było rytuałów, ileż działań magicznych przy każdej niemal czynności. Oto wyrąb drzewa na czółno, oto jego transport nad ocean, jego drażnienie, dalej – wodowanie i pierwsze użytkowanie. W każdej czynności tkwiła nie tylko magia, ale i poezja oraz silne przeżycia emocjonalne, nadto pamięć pokoleń. Nic tam nie było proste! I jeszcze jedno zastrzeżenie: proste systemy mogą mieć liczne walory – niezwykle prosty w formie obraz *Pieta* Mondriana czy Paula Klee może okazać się bardziej wyrafinowany niż skomplikowany obraz barokowy.

**B.** Stopień koherencji danego systemu społeczno-kulturowego rozumiany głównie jako spójność wzorów zachowań i wartości, ich wzajemne dopasowanie do siebie, w tym „spójność użytkowników” danej kultury. To kryterium po części wynika z poprzedniego, a nawet może być uznane za jego rozwinięcie. Wszak system, który jest bardziej spójny, można oceniać wyżej niż taki, który jest rozchwiany i, przy okazji, niestabilny.

Także jednak wobec tego kryterium należy przywołać zastrzeżenia. Po pierwsze, nie bardzo wiadomo, jak obiektywnie badać, a tym bardziej „mierzyć” ową koherencję, jakie z kolei kryteria wobec niej zastosować. Po drugie, kryterium dotyczące wewnętrznej koherencji systemu społeczno-kulturowego we współczesnym świecie nie jest łatwe do zastosowania z powodu jego wielokulturowości i transkulturowości. Obecnie mało który system społeczno-kulturowy jest monolityczny, spójny czy jednorodny pod względem kulturowym. Po trzecie, gdyby nawet tak było, to nie ma żadnych jednoznacznych powodów, by uznawać to za lepsze od systemu mniej spójnego, a bardziej różnorodnego.

**C.** Stopień społecznej identyfikacji z wzorami i wytworami danej kultury u jej użytkowników i nosicieli jest w oczach socjologa znacznie bardziej adekwatnym kryterium niż wcześniejsze. Faktycznie, jeżeli występuje daleko idąca identyfikacja, jeżeli użytkownicy danej kultury w pełni uznają ją za swoją, to nie sposób zbagatelizować tej właściwości danego systemu społeczno-kulturowego. To kryterium może też być wzbogacone o rozpoznanie, jaka jest w danej zbiorowości skala zbieżności (czy też rozbieżności) wartości uznawanych i wartości odczuwanych (według koncepcji Stanisława Ossowskiego).

Trzeba jednakże zauważyć, że i to kryterium wiąże się z trudnościami dotyczącymi tego, jak badać stopień „przylegania” danej kultury, uznawania jej za swoją przez jej nosicieli. Co, oprócz deklaracji, może stanowić wyraz takiej identyfikacji?

**D.** Kierunek dyfuzji wzorów i wytworów kultury (w tym wynalazków, idei, pomysłów artystycznych, obyczajów, instytucji, pojęć, a nawet słów itp.). Jest to jedno z bardziej przekonujących kryteriów. Możliwość określenia, skąd i dokąd one płyną, co i ile dana kultura (de facto

– dany system społeczno-kulturowy) „bierze”, a co i ile „daje” innym oraz jakie są wzajemne proporcje tych kierunków, byłaby nader trafnym obiektywnym kryterium pozwalającym niemalże w pełni ocenić dany system. Gdyby udało się w tym zakresie sporządzić jakiś bilans, sprawa byłaby całkowicie przejrzysta.

Niestety, takiego bilansu nie da się dokonać, przedstawiamy więc zazwyczaj albo na odczuciach, albo na zdawkowej wiedzy historycznej czy antropologicznej, która podpowiada, że ten i ten naród tyle dał światu, a ten i ten tyle wziął. Ale nie jest to jedyny problem związany ze stosowaniem tego kryterium. Inną okolicznością uniemożliwiającą uznanie tego kryterium za obiektywne jest nie tylko fakt znacznego zamazania obrazu wędrówek wytworów kulturowych w bardziej odległej przeszłości, ale także to, że dyfuzja kulturowa była często związana z przymusem: z podbojami, z aneksją obcych ziem i grup je zamieszkujących i narzucaniem im kultury zdobywców. Skądinąd i dzisiaj możemy dopatrzeć się pewnych tendencji, swoiście imperialistycznych, wspierających procesy dyfuzji kulturowej (głównie w sferze kultury masowej i przemysłu rozrywkowego, ale też oprogramowania komputerowego czy pewnych idei politycznych).

**E. Funkcjonalność lub dysfunkcjonalność danej kultury wobec społeczności jej nosicieli i użytkowników – a w zasadzie wobec całego systemu społeczno-kulturowego – wydaje się niemal w pełni obiektywnym sposobem oceniania i porównywania kultur. W istocie, jeżeli dana kultura dobrze „służy” ludziom, którzy w niej żyją, oznacza to, że jest to kultura znakomita. Zastanówmy się jednak, co to oznacza?**

Przypomnijmy, że według Roberta K. Mertona, funkcje to te wszystkie skutki, które można zaobserwować, a które przyczyniają się do adaptacji i modyfikacji danego systemu oraz które podtrzymują tym samym i umacniają

trwanie i rozwój systemu. Dysfunkcje natomiast to te wszystkie obserwowalne rezultaty, które pomniejszają adaptację i modyfikację systemu oraz negatywnie wpływają na dalsze jego trwanie. Dodajmy jeszcze, że tzw. eufunkcje to działania obojętne, nieistotne dla systemu. Wydaje się, że nic tu nie budzi wątpliwości: kultura, która przyczynia się do swego trwania i trwania tej zbiorowości, która w niej żyje, jest wyżej oceniana od kultury, która jest dysfunkcjonalna, czyli takiej, która niejako „przeszkadza” w trwaniu i rozwoju.

A jednak i przy tym kryterium trzeba przywołać pewne zastrzeżenia. Po pierwsze, pojawia się problem perspektywy czasu, z którego owa funkcjonalność czy dysfunkcjonalność jest rozpatrywana. Wszak to, co było pożyteczne w jednym okresie, może przestać być pożyteczne w innym (np. pewne elementy kultury polskiej podczas zaborów odgrywały pożyteczną rolę, podczas gdy obecnie mogą być barierą rozwoju). Po drugie, istnieje poważny problem w adekwatnym określeniu „systemu” i „nadsystemu” itp., i funkcji bądź dysfunkcji wobec nich. To na przykład, co jest funkcjonalne dla elit, nie zawsze jest funkcjonalne dla całego społeczeństwa; to, co jest funkcjonalne dla jednego regionu, nie jest funkcjonalne dla całego kraju; to, co jest funkcjonalne dla religii, może być dysfunkcjonalne dla gospodarki. Po trzecie, istniał i istnieje nader poważny problem funkcjonalności wobec własnej kultury i skrajnej dysfunkcjonalności wobec innych (kultura Hiszpanów była podczas podbojów Ameryki w pełni funkcjonalna dla siebie i całkowicie dysfunkcjonalna dla podbijanych zbiorowości indiańskich; kultury cywilizacji zachodniej w ogóle są funkcjonalne wobec siebie, a często dysfunkcjonalne wobec innych kultur). I jeszcze jedna wątpliwość związana z tym kryterium: otóż funkcje społeczne to także dostarczanie przyjemności przez wytwory kultury, co bywa wszak jednym z istotnych i powszechnych kryteriów ocen.

A przecież przyjemność ma janusowe oblicze i nie zawsze pozytywne skutki w dalszej perspektywie.

F. Prestiż wynikający z zewnętrznych wobec kultury czynników, takich jak poziom gospodarczy, kondycja polityczna, poczucie wyższości lub niższości, nieraz też związane z nimi czynniki militarne. Często bywa kryterium oceny kultur, a przede wszystkim ich zbiorowości (głównie państw, ale też całych cywilizacji). To też jest oddziaływanie swoistych nadsystemów, na przykład wielkich cywilizacji, które stwarzają jakąś aurę oświetlającą lub zacieniającą pewne kultury jako składowe elementy tych nadsystemów. Urok siły nie przemawia zapewne do wszystkich, bywa jednak powodem uznania, że „silny ma rację” także w kulturze – niezależnie od tego, że jest to oczywiście mało subtelne i mało „moralne” kryterium. Nie można jednak z tego powodu całkowicie zbagatelizować tego kryterium, jako że zdarza się niekiedy, iż potęga gospodarcza, polityczna, militarna idą w parze z rozwojem kultury symbolicznej (przede wszystkim sztuki). Dawny Egipt, antyczny, a później papieski Rzym, renesansowa Florencja czy wiktoriańska Anglia są tego dobrymi przykładami.

Istnieją też inne kryteria.

Ocena innych kultur zależna jest od aktualnego kursu politycznego kraju, w którym mieszka, czy z którym identyfikuje się oceniający. Na przykład stosunek do Bałkanów zawarty w dawnych opisach podróżników brytyjskich był zależny od głównych kierunków polityki brytyjskiej (por. Todorova 2008, s. 207). Ciekawe byłoby poznanie, jak wytwarza się taka zależność, nie ma jednak do tego żadnych przekonujących materiałów.

Można także dostrzec klasowe uwarunkowania ocen. Jak zauważa Maria Todorova (2008, s. 237), w formułowanych

przez różnych podróżników i obserwatorów ocenach Bałkanów da się przynajmniej wyodrębnić „wzorzec” arystokratyczny i „wzorzec” burżuazyjny. Dodajmy od siebie, że różnych wzorców, schematów ujmowania innych/obcych kultur jest więcej. Dzisiaj jednym z najczęściej stosowanych opisów podróżniczych jest akcentowanie niezwykłości, autentyzmu, odmienności itp. Ma to z jednej strony podkreślać „wyczyn” podróżnika, który dotarł do danej społeczności, a z drugiej swoisty „apetyt” turysty zblazowanego kulturą popularną.

Maria Todorova, która poddała wnikliwej analizie przejawy i mechanizmy tworzenia opisów i ocen Bałkanów czynione przez autorów zachodnich, zauważa, że te oceny wyrastają często na podłożu nader uproszczonych ogólnych koncepcji, a nawet zwykłych wyobrażeń odnoszących się do pojęcia rasy, postępu, ewolucji, kultury czy cywilizacji. Ten sposób oceniania polega najczęściej na swoistym ferowaniu wyroków przesądających o miejscu zajmowanym rzekomo przez daną kulturę i grupę jej nosicieli na skali tego postępu, cywilizacji itp. Oczywiście zazwyczaj łączy się to ze swoistym szowinizmem kulturowym: europocentryzmem czy – obecnie – amerykocentryzmem.

Generalnie można stwierdzić, że niełatwo oceniać inne/obce grupy i ich systemy społeczno-kulturowe, ponieważ oceny te są – jak mogliśmy zauważyć – uwikłane w rozliczne okoliczności utrudniające czy wręcz zamazujące ich klarowność. Może jest tak dlatego, że same w sobie są one aktami społeczno-kulturowymi, którym towarzyszy cechująca życie społeczne i kulturę ulotność, niepewność, względność.

Może problem oceny kultur byłby rozwiązany, gdybyśmy mogli w przekonujący sposób zastosować dawną su-

gestię utilitystów i po prostu zmierzyć, która kultura i w jakim stopniu przyczynia się do poprawienia bilansu dobra i zła w świecie. Ale sporządzenie takiego bilansu jest, jak wiadomo, niemożliwe z różnych powodów, choćby dlatego, że nie zawsze jesteśmy zgodni co do samego pojmowania dobra i zła – tym bardziej w złożonych relacjach międzykulturowych o to nietrudno.

Mimo tych zastrzeżeń, wątpliwości i niejasności ocenianie i porównywanie różnych kultur trwa, trwa, trwa...

## Rozdział X

# Zakamarki enklaw

Enklawa to wyjątkowo nośna metafora, szczególnie w odniesieniu do życia społecznego. Zdaje się, że dotąd była ona mało obecna w refleksji naukowej. Także w publicystyce pojawia się incydentalnie i bez jednoznacznych konotacji. Jak każda nowa metafora, może ona jednak inspirować do nowych skojarzeń; może też otwierać, a przynajmniej rozszerzać, wyobraźnię socjologiczną, skłaniać do swoistego „projektowania” definicji, a nawet teorii<sup>1</sup>.

Jest to kusząca droga i, mam nadzieję, celowa. Poszerzy ona „świat naszego języka”, o którym Wittgenstein pisał, że jest naszym – w domyśle – jedynym światem. Wydaje się, że pozwoli też dostrzec wiele nowych aspektów życia społecznego – umieścić stare w nowym kontekście. W efekcie pozwoli wzbogacić wyjaśnianie zjawisk społecznych – przede wszystkim wyjaśnianie strukturalne i funkcjonalne. I co ważniejsze: enklawy są jedną z istotnych form przejawiania się wielokulturowości, tak w wymiarze krajowym, regionalnym, jak i w wymiarze miejskim. Nie da się

---

<sup>1</sup> Rozdział ten jest rozszerzoną wersją mojego artykułu *Mała ontologia enklaw* w: L. Godyka, I. Machaj (red.), *Enklawy życia społecznego* (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2007).

bowiem ukryć, że wielokulturowa rzeczywistość, oprócz powiązań i wymiany, przejawia też rozliczne formy zamknięcia czy choćby segregacji.

Mając możliwość przywoływania własnych skojarzeń, a może przy okazji sugerowania też jakichś kierunków rozważań, chciałbym zacząć od ogólnych przypuszczeń, ale i wstępnych pytań, na które zamiast jednoznacznych odpowiedzi, pojawiają się jedynie hipotezy i wstępna refleksja. Postawię kilka takich pytań i omówię związane z nimi refleksje. Będą one dotyczyć różnych aspektów, zawsze jednak ogólnych. Uprzedzając dalsze wywody, sygnalizuję, że opowiadam się za szerokim rozumieniem tego pojęcia.

## 1

Oto główne pytania, jakie można postawić w analizie tego, **czym są i jakie są enklawy społeczne**.

Pierwsze dotyczy tego, kto dostrzega enklawy. Czy są one zauważane w spontanicznym procesie życia społecznego przez jego aktorów, czy też dostrzegane jedynie przez obserwatora zewnętrznego (socjologa lub antropologa)? Wiąże się to z kwestią odbicia morfologii świata społecznego w świadomości społecznej i stopnia adekwatności, wnikliwości i złożoności tego odbicia. O to samo można też zapytać inaczej: czy enklawy są naturalnym i łatwo dostrzeganym zjawiskiem społecznym (takim poniekąd jak oczywiste różnice między ludźmi), czy też są raczej niezauważalne na co dzień albo swoiście zamazane, tak że dopiero wnikliwe spojrzenie z zewnątrz ukazuje ich istnienie?

Jeżeli nawet przyjąć kompromisowe stanowisko, że enklawy są dostrzegane zarówno przez samych uczestników życia społecznego, jak i przez jego obserwatorów (w tym badaczy), to łączy się z tym kolejne, może bardziej

ważkie pytanie: na ile wyraźna jest identyfikacja enklaw? Pominąwszy fakt ich zmienności, niwelowania jednych i pojawiania się innych, zdaje się, że nie ma możliwości pełnego ich skatalogowania także z tego powodu, że niejednoznaczne jest ich rozumienie, że brak obiektywnych kryteriów ich wyodrębnienia. Gdyby nawet w świadomości społecznej nastąpiło jakieś upowszechnienie tego pojęcia, i tak niewielka byłaby szansa, aby było ono jednoznaczne, a tym samym stało się instrumentem umożliwiającym wyraźne wyodrębnienie tych obszarów życia społecznego. Choć badacze przypisują sobie w tym względzie większą skuteczność, to i oni nie zdołają stworzyć przekonującego zestawu i opisu enklaw jakiegokolwiek społeczeństwa. Uniemożliwia to rozkoszna natura naszej dyscypliny (gdzie zawsze więcej dyskusji niżeli jednoznacznych ustaleń), nieco hybrydalne pojęcie enklaw oraz fakt, że gdy się do czegoś porządnie zabierzemy, to zaczynamy swoiście fetyszyzować dane pojęcie lub zjawisko przez to pojęcie określane, dostrzegając jego odniesienie czy potwierdzenie nawet tam, gdzie wcale go nie ma, albo doprowadzając do jego swoistej hipertrofii.

Ewidentnym przejawem enklaw społecznych są diaspory, getta, rezerwy, dwory, tzw. *gated communities*, klasztory i opactwa, twierdze, leprozoria, obozy koncentracyjne, więzienia, bezdomność, bycie outsiderem i wiele innych. Choćby w celu rozpoczęcia wywodu niektórym z nich należy poświęcić nieco uwagi, tym bardziej że niektóre z nich wyraźnie odnoszą się do wielokulturowości.

Zacznijmy od diaspor, dlatego choćby, że są częstym przejawem wielokulturowości. Etymologicznie termin „diaspora” wywodzi się ze starożytnej greki, gdzie ozna-

czał „rozproszenie”. Takie znaczenie tego słowa miało zastosowanie już w VIII–VI wieku p.n.e. i odnosiło się do migracji i kolonizacji greckiej basenu Morza Śródziemnego (por. Walaszek 2008, s. 262 i nast.). Później to znaczenie przeniosło się na określenie rozrzuconych po świecie wspólnot żydowskich, by współcześnie odnosić się do wszelkich tego rodzaju wspólnot – włoskich, irlandzkich, afrykańskich, chińskich itd. – znajdujących się poza rodzimymi miejscami urodzenia i pochodzenia. Jest wiele przyczyn powstawania diaspor i wiele przejawów ich funkcjonowania. Wyodrębnia się więc tzw. diaspory ofiar, diaspory pracy, diaspory handlowe, diaspory imperialne (np. składające się z personelu kolonialnego). Życie w diasporach w dużym stopniu polega na wewnętrznym podtrzymywaniu rodzimych tożsamości i cech je gwarantujących (języka, religii, ubioru, obrzędów) oraz na względnej autarkii wobec społeczeństwa i kraju osiedlenia.

Parę słów na temat różnych „kolonii etnicznych” w wielokulturowych miastach, czyli enklaw, które najczęściej określa się mianem *gett*, a które można uznać za diaspory w szczególnym stopniu autarkiczne i zamknięte. Jak wiadomo, nazwa „*getto*” pochodzi od włoskiego słowa *ghetto* (pochodzącego z kolei od słowa określającego odlewnię metali) i nazwy weneckiej dzielnicy położonej niedaleko San Gerolamo. Choć niekiedy przypuszcza się, że Żydzi zamieszkiwali wenecką wyspę Giudeccę już w XII w., nie jest to jednak w pełni udowodnione, tak jak nie jest jednoznacznie udowodnione, iż nazwa wyspy wywodzi się od zamieszkujących ją Żydów. Bardziej istotne jest to, że Żydzi przybywali do Wenecji już wtedy i krócej lub dłużej tu pomieszkiwali, w czym władze miasta czyniły im utrudnienia. Choć zamiar wyznaczenia Żydom weneckim jednego określonego miejsca rozważano już w XIV w. (rozważano go zresztą także, a bywało, że i stosowano, wobec innych mniejszości: Niemców, Greków, Turków,

a nawet prostytutek), historia weneckiego getta zaczyna się oficjalnie w roku 1516, kiedy senat *Serenissimy* zezwolił Żydom na zamieszkanie w wyznaczonym kwartale ulic na obszarze byłej odlewni metali (początkowo w wyznaczonym okresie, później na stałe). Kwartał ten był zamknięty na noc, bram zaś mieli pilnować strażnicy niebędący Żydami, lecz przez nich opłacani (por. Wirth 1956; Calimani 2002, s. 59; Gierowski 2003, s. 123). Powstanie getta w Wenecji ani nie rozpoczyna, ani nie kończy trudnych stosunków, w których pełno było obustronnych urazów i pretensji, a jednocześnie wzajemnej potrzeby współistnienia. Wszak zarówno władze Republiki Weneckiej, jak i obywatele korzystali z pożyczek od żydowskich bankierów oraz z pomocy cenionych żydowskich lekarzy. Dla Żydów natomiast bogata republika była miejscem prowadzenia dobrych interesów. Jak syntetycznie zauważa Riccardo Calimani (2002, s. 22): „Stosunki między ludem weneckim a ową społecznością, początkowo obcą, obfitują w mające rozliczne odcienie nieporozumienia. Różnice są ogromne: język, obrzędy religijne, obyczaje i stroje. Pożywienie, cały sposób życia jest tajemniczy; są cudzoziemcami i pozostają cudzoziemcami, i to podwójnie: są Niemcami i Żydami, Lewantyńczykami i Żydami, [...] Hiszpanami i Żydami. A Wenecjanie? Powiedzmy, może w sposób przybliżony i schematyczny, że z jednej strony był prosty lud, czasami spokojny, czasami wzbudzony, podjudzany przez kaznodziejów i zakonników, którzy nie mogli patrzeć życzliwym okiem na tych mimowolnych kontestatorów wiary chrześcijańskiej; z drugiej zaś klasa panująca, w razie potrzeby wykorzystująca Żydów z właściwym sobie giętkim pragmatyzmem polityczno-ekonomicznym”. Getto żydowskie w Wenecji stało się ogólną nazwą i swoistym wzorem dla innych podobnych enklaw w wielu miastach włoskich (np. w 1543 r. w Padwie i w 1556 r. w Rzymie), a potem i europejskich. Getto było

wyrazem odtrącenia i odosobnienia, ale dawało też Żydom względne poczucie bezpieczeństwa. Getto wydaje się najbardziej wyrazistym przejawem społecznej enklawy<sup>1</sup>.

Haniebnym rodzajem enklaw są rezerwaty. Powstawały one w XIX w. głównie w Stanach Zjednoczonych (ale też w Australii i w niektórych miejscach w Afryce), gdzie zamykano tubylców – Indian, Aborygenów i Afrykańczyków – wypchniętych przez kolonizatorów z terytoriów stanowiących dotąd obszary, na których żyli (szczególnie dotyczyło to tych, którzy utrzymywali się z myślistwa i zbieractwa, a więc potrzebowali rozległych terytoriów). Pod koniec XIX w. funkcjonowało w USA kilkadziesiąt rezerwatów, w których zazwyczaj zamknięte było jedno plemię (choć zdarzały się też rezerwaty wieloplemienne). Ich wielkość wahała się od 50 ha do ok. 7 tys. ha, a zamknięto w nich ok. 250 tys. osób. „Indianie w rezerwach byli faktycznie pozbawieni wielu elementarnych praw ludzkich – stawały się one dla nich czymś w rodzaju obozów koncentracyjnych. Musieli każdorazowo uzyskiwać pozwolenie na opuszczenie obozu, nawet jeśli dyktowały je ważne święta religijne czy potrzeby rodzinne” (por. Gąssowski 1996, s. 179–180). W rezerwach widoczna była (i często nadal jest) nędza, patologia (np. alkoholizm) pomieszane z apatią, na zewnątrz zaś zazwyczaj wrogość i traktowanie Indian (ale też Aborygenów) jako podludzi (por. Ziółkowska-Boehm 2007). Dodać można, że ci rodzi-mi mieszkańcy nierzadko pozbawieni byli obywatelstwa krajów, które przedtem do nich należały (wszyscy Indianie amerykańscy uzyskali obywatelstwo USA dopiero

---

<sup>1</sup> Określenie „getto” jest współcześnie często stosowane jako nazwa wszelkich form zamknięcia i izolacji. Jest to skądinąd cecha wielu wspólnot wyraźnie dzielących świat na swoich i obcych, o czym wcześniej była mowa. Mówi się nawet w tym znaczeniu o „gettach wirtualnych” w odniesieniu do niektórych internetowych wspólnot, które rzekomo łączą ludzi podobnych sobie, a wykluczają odmiennych.

2 czerwca 1924 r.). Sytuacja w rezerwatach zmienia się na korzyść jedynie wtedy, gdy znajduje się tam – już w drugiej poł. XX w. – jakieś pożądanе dla gospodarki surowce. Dotyczy to jednak nielicznych.

Swoiste enklawy tworzą też ludzie zmarginalizowani i bezdomni. Cechy kultury bezdomności (por. Neyman 1966, s. 35 i nast.; Dyczewski 2005 b, s. 234 i nast.) to życie w terażniejszości, ograniczona konsumpcja, użytkowanie, lecz nie wytwarzanie, ograniczona solidarność, brak własnej przestrzeni i izolacja. Może właśnie ta ostatnia cecha jest szczególnie potwierdzeniem funkcjonowania bezdomnych w społecznych enklawach. Dopełnieniem tych cech jest często odstręczające zachowanie, brud i przykry zapach. Tak więc osoby i grupy zmarginalizowane są zazwyczaj nisko cenione w społeczeństwie, którego członkowie w takich czy innych formach to manifestują. Ale także sami zmarginalizowani uważają się za ludzi zbędnych, co podkreślają zerwaniem większości więzów i podważaniem większości norm społecznych. Wszystko to razem pogłębia ich odrębność.

Odmiernym przykładem enklawy jest dwór. W różnych uwarunkowaniach ustrojowo-społeczno-gospodarczych dwory różnie funkcjonowały. Wydaje się jednak, że zawsze cechowały się one względną izolacją od otoczenia społecznego. Ich wyspowy charakter – niezależnie od tego, czy był to zamek czy tylko rezydencja – sprawiał, że dwór był niedostępny dla postronnych. Może był przedmiotem aspiracji i pożądań, marzeń i tęsknot, lecz to, kto w nim mógł przebywać, było ściśle określone aktualnymi zasadami społeczno-ustrojowymi. Nawet służba we dworze była obwarowana różnymi kryteriami i sankcjami, które miały podkreślać tę niedostępność dworu z zewnętrznego świata. Dzisiejszym odpowiednikiem dworu, a jeszcze bardziej zamku, są strzeżone rezydencje oraz zamknięte bogate dzielnice miast tzw. *gated communities*.

Specyficznym rodzajem enklawy jest bycie outsiderem. Wybierając formę raczej wewnętrznego monologu niż dialogu, outsider wyłącza się z licznych relacji społecznych, choć oczywiście nigdy ze wszystkich. Może rozumieć innych, choć zazwyczaj bywa niezrozumiany; może być na uboczu, zazwyczaj jednak bywa tolerowany. Bywa inny, lecz nie musi być heretykiem czy odszczepieńcem. Outsider może być innym / obcym, lecz zazwyczaj wywodzi się z grupy, w której sąsiedztwie lub kontekście funkcjonuje (por. też Mizińska 1998, s. 23 i nast.). W każdym razie jakieś odmienności psychiczne, społeczne czy kulturowe odczuwa on sam lub ci, którzy go obserwują. Outsider tworzy jednostkową enklawę i tym różni się od enklaw społecznych, które są zazwyczaj formą istnienia niektórych grup.

Wtrącić można, że również poszukiwanie najbardziej prywatnych enklaw dla siebie, poszukiwanie „zamknięcia przed innymi” może powoływać wymyślne formy odosobnienia, ukrycia, bezpieczeństwa. I to jest w pełni zrozumiałe. Owo poszukiwanie może się też jednak wyrażać – o dziwo – w próbach „ukrycia w normalności”, w szarzyźnie życia, słowem, w swoistej mimikrze upodabniającej do otoczenia. Kto wie, czy – paradoksalnie – nie jest to najbardziej skuteczna postać enklaw w pozytywnym ich znaczeniu. Takie „białe kwadraty na białym tle” są zupełnie niewidoczne dla otoczenia i najlepiej może pełnią funkcję azylu. Jak się wydaje, pewne jednostki upodabiają się do innych nie z konformizmu, ale właśnie po to, aby się przed nimi schować i w ten sposób uchronić swój wewnętrzny świat, nie narażając go na żadne ataki, krytyki czy choćby zakłócenia. A to jest już przejawem swoistej asymilacji psychokulturowej, co skądinąd rozmywa wielokulturowość, która zazwyczaj mniej lub bardziej wyraziście manifestuje się na zewnątrz.

Kolejne pytanie: **jak oceniać enklawy?** Mówieniu o enklawach towarzyszy jakiś ogólny, wartościujący stosunek do nich, który jest jednak trudny do wyartykułowania. Możliwe, że w tym tkwi szczególna niejednorodność tych form o janusowym obliczu.

Odnosi się wrażenie, że źródłosłów tego określenia niósł ze sobą raczej negatywne skojarzenia. Słowo „enklawy” etymologicznie wywodzone jest od łacińskiego słowa *clavis* – czyli klucz. Słownikowo enklawy kojarzą się więc z zamknięciem. Jak zaś kojarzy się nam zamknięcie?

Otóż łatwo rozróżnić dwa rodzaje zamknięcia i tym samym dwa rodzaje enklaw. Jedno to nasze zamknięcie się przed kimś czy przed czymś. Takie zamknięcie chroni nas, daje nam poczucie bezpieczeństwa, a nawet błogości. Tego rodzaju enklawy są w dużym stopniu synonimem azylu. Drugie – to zamknięcie nas przez kogoś lub przez coś. To zamknięcie jest naszym zniewoleniem, odebraniem nam podmiotowości, a niekiedy nawet możliwości zwykłego funkcjonowania. Jak łatwo dostrzec, jedno zamknięcie ma – z punktu widzenia danej osoby czy grupy – wymiar pozytywny, drugie zaś negatywny; jedno jest pożądane, drugie może być przekleństwem. W skrócie można je nazywać „zamknięciem przed” (dotyczy to enklaw pozytywnych) oraz „zamknięciem przez” (dotyczy enklaw negatywnych). Nie można mieć jednak pewności, że te skrótowe określenia dla wszystkich niosą podobne skojarzenia.

Niezależnie od tego, zasadniczym kryterium oceny społecznych enklaw i stosunku do nich jest poczucie stopnia wolności *versus* przymusu w ich kreowaniu. Zupełnie inaczej mogą być oceniane enklawy, w których zamknięci są inni, jak też enklawy, w których my tych innych zamy-

kamy. Ale to już odrębna sprawa, która tutaj nie będzie rozważana. Można tylko wtrącić przypuszczenie, że prawdopodobnie w takim widzeniu enklaw będzie więcej cynizmu, który uniemożliwia albo wypiera możliwość dostrzeżenia owego zamknięcia innych.

Wróćmy do dwóch przeciwstawnych ocen enklaw, zaczynając od negatywnego ich ujęcia. Szczególnie enklawy w relacjach międzypaństwowych niosły ze sobą niedobre skojarzenia. Państwo będące enklawą (dziś to już rzadkie przypadki – np. Lesotho będące enklawą w Republice Południowej Afryki) kojarzy się jakby z niepełną wartością, z brakiem pełnej suwerenności, właśnie z zamknięciem. Nawet położenie kontynentalne bez dostępu do wybrzeża morskiego może być traktowane jako swoiste zamknięcie (szczególnie w czasach przed powstaniem komunikacji lotniczej). Takich negatywnych enklaw – już nie politycznych, tylko społecznych czy ekonomicznych – jest oczywiście więcej: wspomniane wcześniej getta i rezerwy, ale też obozy koncentracyjne, więzienia, koszary, a nawet internaty. Właściwie wszelkie postacie społecznych izolacji – niezależnie od ich przyczyn, uwarunkowań i sposobów przejawiania się oraz funkcjonowania – mogą być uznane za negatywne enklawy w szerokim tego słowa znaczeniu. Także jednak w tych sferach, jak informują liczne świadectwa, ich użytkownicy szukają jakichś podprzestrzeni, w których mogliby odciąć się od innych osób, znaleźć izolację i pewną intymność. Może jest to jedyny sposób funkcjonowania w enklawach, na które się jest skazanym.

Ale są też oczywiście pozytywne skojarzenia związane z enklawami. Wszak enklawy to też sfery bezpieczne, a przynajmniej kojarzone z poczuciem bezpieczeństwa. Takie enklawy to obszary intymne, bliskie, znane, spokojne. W tym rozumieniu enklawami są wszelkie nasze własne grupy społeczne, grupy obywatelskie, nasze domy

czy mieszkania (a w nich ulubione fotele z lampą obok), nasze ogrody, muzea, kluby. Najpełniejszym przejawem takich enklaw jest zapewne dwór i rezydencja. Słowem: wszystko to, co jest przez dane podmioty uznawane, a nawet wykreowane na użytek swej wolności lub przynajmniej poczucia wolności. Można tu wtrącić uwagę, że prawdopodobnie fizyczna wielkość danej grupy czy przestrzeni nie ma wpływu na stopień realizowania pozytywnych funkcji enklawy.

Są też oczywiście enklawy bez możliwości przydania im jednoznacznej oceny. Zdaje się, że taki charakter miały twierdze oraz klasztory, sekty, w pewnym też stopniu szpitale<sup>1</sup>. Cechuje je jednocześnie „zamknięcie przed” i „zamknięcie przez”. Są one mieszaniną bezpieczeństwa i swobodnego zniewolenia.

Prawdopodobnie więc nie ma nigdy pełnego i jednoznacznego „zamknięcia przed” lub „zamknięcia przez”. Zawsze są w nich jakieś pęknięcia, luki, prześwity, wyjścia. W najbezpieczniejszych i najbardziej prywatnych azylach pojawić się mogą zewnętrzne ingerencje, lub co najmniej wścibstwo zakłócające pełne odczuwanie intymności i wolności. Także we wszelkich formach zniewolenia jednostki starają się uratować resztki swej godności, prywatności, wolności wewnętrznej. Oczywiście te pośrednie przypadki nie zmieniają zasadniczej opozycyjności dwu rodzajów zamknięcia i dwu rodzajów enklaw.

Z oceną enklaw łączy się inna kwestia: czy enklawy to sfery „nasze” w odróżnieniu od całej „reszty” świata, która może być obca, a przynajmniej nieokreślona, czy też sfery „obce” w naszym uznawanym za „normalny” świecie? Odpowiedź na to pytanie w dużym stopniu oczywiście zależy od oceny i wartościowania enklaw, a przede wszyst-

---

<sup>1</sup> Tu nasuwa się opis sanatorium w Davos Tomasza Manna jako swoistej enklawy wobec całego pozostałego świata.

kim od tego, czy są one „zamknięciem przed”, czy – przeciwnie – „zamknięciem przez”. Na to nakłada się sposób widzenia społecznego świata jako „obszaru izomorficznego” lub – przeciwnie – jako obszaru o skomplikowanej morfologii. Nie wnikając dalej w te kwestie, można stwierdzić, że enklawy pewnie zawsze będą uznawane za „nasze” (i tym samym odczuwane jako potrzebne) oraz „obce” (i tym samym traktowane jako zbędne lub co najwyżej tolerowane). I tylko polityczna poprawność może to spojrzenie nieco złagodzić.

Kolejne pytanie: jakich aspektów życia dotyczyć mogą enklawy? Oczywiście przede wszystkim aspektów społecznych, ale też ekonomicznych, demograficznych, zawodowych, kulturowych, politycznych itd. I to wydaje się przekonujące, praktycznie nie ma bowiem takich dziedzin życia społecznego, w których nie mogłyby się przejawiać jakieś formy enklaw. Nie dotyczą więc one jedynie sfery publicznej czy tej, która jest publicznie widoczna, lecz mogą występować chyba w każdej sferze, w której żyją ludzie, i dotyczyć pewnie każdego aspektu życia. Ba, są one obecne w życiu rodzinnym (np. w formie poszukiwania dla siebie izolacji w mieszkaniu), a nawet jednostkowym (np. poprzez milczącą obronę prywatnych poglądów, zainteresowań, postaw, których jednostka nie chce ujawniać w obawie przed narażeniem ich na krytykę ze strony innych – czyli to wszystko, co kojarzymy z postawą outsidera).

I jeszcze jedna uwaga dotycząca wieloaspektowości enklaw. Skoro definiujemy enklawy poprzez jakieś sposoby „zamknięcia”, to warto przez moment zastanowić się nad ontycznym charakterem owego zamknięcia i granic, które tworzą enklawy. Także tu mamy do czynienia z dużą różnorodnością. Wszak zamknięcia i granice enklaw

mogą mieć, po pierwsze, charakter fizyczny (np. mury, rzeki, wyspy, ściany domów, przepierzenia, płoty). Po drugie, mogą mieć charakter konwencjonalny (tak jak umowne są granice państw, regionów, miast czy dzielnic). Po trzecie, mogą mieć charakter społeczny (przynależność do konkretnej kategorii społecznej, miejsce w strukturze władzy, poczucie interesu, prestiż i status społeczny itp.). Po czwarte, zamknięcia i granice mogą mieć charakter kulturowy (ubiór, język, wyznawana religia). Wreszcie, po piąte, mogą mieć charakter czysto psychiczny (zinternalizowane wzory zachowań, poczucie wyniosłości czy – przeciwnie – poczucie deprivacji, obawa lub wstręt przed znalezieniem się w danej enklawie albo – w innym wypadku – poza nią). Nie trzeba dodawać, że te formy najczęściej się mieszają, a widoczne i niewidoczne aspekty enklaw się dopełniają.

Przejdźmy do kolejnego pytania. Otóż nie bardzo wiemy, czy enklawy to strefy istniejące w społecznościach homogenicznych, raczej heterogenicznych, czy też w jednych i drugich.

Zacznijmy od pierwszego przypuszczenia, że enklawy to zjawiska charakterystyczne dla społeczności homogenicznych. Tylko że skoro one są homogeniczne, to... nie ma w nich enklaw. Są jednorodne i spójne, więc nie ma w nich miejsc innych, odrębnych, wyłączonych z całości. Pomijając kwestię, czy takie społeczności w czystej postaci istniały, czy też jednak zawsze było tak, że pewne różnice i podziały były i są charakterystyczne dla wszelkich postaci życia społecznego, zwróćmy uwagę na inną okoliczność. Otóż gdzie jak gdzie, ale właśnie w takich społecznościach – gdyby one faktycznie gdzieś istniały – owe enklawy jako „zamknięcia przed” byłyby bardzo potrzebne. Bo gdzież mogłyby wówczas „schować” się

jednostki czy małe grupy, gdyby zachodziła taka potrzeba, a tym bardziej konieczność? Gdzie mogłyby uchronić swą odrębność i tożsamość? Gdzie mogłyby zapewnić sobie bezpieczeństwo? Raczej nie można w takiej sytuacji schować się u obcych. Tak więc pojawia się swoisty wniosek, a właściwie wymyślny ideowy postulat, że właśnie w takich społecznościach powinny istnieć enklawy. Tylko czy mogą? Ukryć się w niedużej homogenicznej społeczności jest praktycznie niemożliwe. Chyba że w dyskretnym wymiarze symbolicznym: pozornie akceptując otaczający świat, znajduje się enklawę w sobie, chroni ją i kamufluje.

Teraz rozważmy społeczeństwa heterogeniczne i wielokulturowe. Tu rozumowanie może być podobne, choć odwrócone. Otóż te społeczeństwa z definicji składają się z wielu grup i społeczności krzyżujących się ze sobą, nakładających się na siebie i – co najważniejsze dla rozważanego tu problemu – często zawierających się w sobie albo funkcjonujących obok siebie. Złożone społeczeństwa wielokulturowe jakby ze swej istoty są więc społeczeństwami składającymi się z rozlicznych enklaw. Im bardziej są złożone, tym więcej tych enklaw w ich obszarze. Tyle że nikt specjalnie nie musi ich wyodrębnić, podkreślać ich specyfiki i kontrastu od całego społeczeństwa, bo one po prostu są i tyle – niejako na prawach spontanicznych i dobrowolnych możliwości tworzenia form życia społecznego. Tak więc pojawia się pytanie, czy enklawy, które nie są niczym nadzwyczajnym, nadal są enklawami? Czy enklawy, do których łatwo wejść, których nie trzeba specjalnie chronić i bronić, są takimi sferami wyjątkowymi i ekskluzywnymi? Podkreślmy: jest tu mowa o enklawach rozumianych pozytywnie.

Przez analogię owo rozróżnienie należy też odnosić z jednej strony do społeczeństw zamkniętych (czemu

często towarzyszy władza autorytarna czy totalitarna), z drugiej zaś – do społeczeństw otwartych (z demokratyczną legitymizacją władzy).

Oczywiście formy życia społecznego są bardziej wieloaspektowe aniżeli dwa wyróżnione modele. Na szczęście zawsze istniało, a tym bardziej dzisiaj istnieje, długie kontinuum od społeczeństw bardziej homogenicznych do społeczeństw bardziej zróżnicowanych, czy od społeczeństw bardziej zamkniętych do bardziej otwartych. Tak więc ewentualne enklawy w nich obecne też układają się w kontinuum, a raczej w dwa kontinua. Jedno rozciąga się od enklaw tworzonych z trudnością do tych tworzonych bez problemów. Drugie rozciąga się od enklaw będących koniecznością do tych będących oczywistością. Jak łatwo zauważyć, te dwa kontinua są niewspółmierne i rozmiągają się. Skądinąd to częsta sytuacja społeczna i jednostkowa, gdy to, co jest niezbędne, jawi się z trudnościami, a to, co jest mniej potrzebne, jest łatwo osiągalne. Tak więc: w społeczeństwach homogenicznych i zamkniętych o enklawy jest trudno, choć są potrzebne; w społeczeństwach heterogenicznych i otwartych o enklawy łatwo, gdyż są one niejako ich oczywistym aspektem.

### 3

I tu pojawia się następny problem: jaka jest morfologia czy topologia, czy **jaka jest**, mówiąc prościej, **budowa enklaw** i ich wzajemne relacje strukturalne? Czy są i jakie są ich wzajemne powiązania?

Ogólnie można powiedzieć, że enklawy to swoiste mikrokosmosy w makrokosmosie społecznym, przy czym sam ów makrokosmos ma budowę niejednorodną, nieizomorficzną, a przy tym nieco chaotyczną. Wynika to z wieloas-

pektowości enklaw, różnego charakteru ich granic, różnej wielkości.

Próbując jakoś ogólnie określić ich morfologię, można zauważyć, że mogą one mieć, po pierwsze, strukturę swoiście wyspową. Jest tak wtedy, gdy rozliczne mniejsze i większe enklawy jawią się w morzu nieokreślonej różnorodności. Po drugie, strukturę, która w postaci modelu może być także wyrażona metaforą wodno-wyspową: oto na wyspie jest enklawa w postaci jeziora, na którym jest wyspa, na której jest jezioro itd. Tutaj przejawiają się, jak można zauważyć, struktury wielopiętrowego zawierania, czyli enklawy w enklawach, a w tych następne (jak matrioszki). W tym znaczeniu enklawą jest „nasz” kraj (gdy jest relatywnie suwerenny), dalej „nasze” miasto, „nasza” dzielnica, a w niej „nasz” dom, „nasz” pokój aż do „naszego” prywatnego świata myśli i doznań. (Taki wyspowy charakter mają np. enklawy na Bałkanach, gdzie na szerokim obszarze chrześcijańskim jest muzułmańska enklawa Bośni i Hercegowiny, w której z kolei są mniejsze enklawy prawosławnych Serbów i katolickich Chorwatów). Po trzecie, mogą one tworzyć swoiste amfilady (a przynajmniej tak lub inaczej połączone konfiguracje), gdzie z jednych enklaw – zarówno rozumianych pozytywnie, jak i tych negatywnych – przechodzi się, lub jest się przerzucanym, do innych.

Należy mieć świadomość, że enklawy tworzą świat złożony, a te propozycje widzenia relacji między nimi są jedynie wstępnymi sugestiami. Natura enklaw jest niejednorodna, a więc ich morfologia oraz wzajemne między nimi powiązania są trudne do określenia. Bardziej precyzyjne ich opisanie wymagałoby skrupulatnych badań i analiz, które niełatwo byłoby zrealizować. Na razie należy zatem poprzestać na hipotetycznych modelach.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że enklawy to strefy „spomiędzy”, strefy alternatywne i – co ważniejsze – zawsze ekskluzywne (z podwójnym rozumieniem owej ekskluzywności). Tak więc są one z różnych powodów nie dla wszystkich dostępne czy nie dla wszystkich przeznaczone. Dotyczy to zarówno enklaw wynikających z „zamknięcia przed”, jak i tych, które wynikają z „zamknięcia przez”. W jednym i drugim wypadku mają do nich wstęp ich twórcy, jak też swoiście wybrani czy zaproszeni albo – przeciwnie – skazani na nie. Wstęp do enklaw jest więc ograniczony czy to dlatego, że się go broni, czy też dlatego, że – wskutek ich negatywnych cech – po prostu mało kto chce się w nich znaleźć. Zawsze są one przejawem segregacji.

Odrębność enklaw jest względna. Pewnie wszystkie enklawy, tyle że w różnym stopniu, mają jakieś relacje z otaczającym je światem. Getta, klasztory, mafie, więzienia – wszystkich tych enklaw dotyczą hierarchiczne, federacyjne czy sieciowe relacje. Są one dyskretne, zazwyczaj niewidoczne dla postronnego obserwatora, jednak dla uczestnika danej enklawy zauważalne.

I jeszcze jedno: nie rozważano tu problemu tzw. eksklaw – czyli takich form, które są dość zamkniętymi obszarami, przestrzennie odizolowanymi od swoich macierzystych całości. Choć najbardziej wyrazistym ich przykładem są niektóre formy polityczne (np. obwód kaliningradzki czy fragment Chorwacji na południe od krótkiego odcinka wybrzeża bośniackiego nad Adriatykiem), dałoby się dowiedzieć, że są one obecne również w sferze stosunków międzykulturowych – na przykład diaspor i mniejszości etnicznych. Zasadniczo jednak pojęcie to niewiele wnosi do teoretycznej refleksji na temat enklaw, dlatego rozważania na temat eksklaw nie będą tu podjęte.

Enklawy widoczne są – można powiedzieć: niestety – w stosunkach wielokulturowych. I nieważne, czy są one

„zamknięciem przez”, czy „zamknięciem przed”; ich występowanie świadczy o tym, że wielokulturowe światy często są wyraźnie zdeintegrowane, a im bardziej wyraźne są obecne w nich enklawy, tym owa dezintegracja jest większa.

## Rozdział XI

# Granice, pogranicza i transgraniczność

Zjawiska zachodzące na wszelkiego rodzaju pograniczach są wieloaspektowe, nadto są żywe: nieustannie się zmieniają, jedne zanikają, w zamian pojawiają się nowe albo dawne w innej postaci. I mimo że literatura na ten temat jest obfita, nie sposób zrezygnować z nowych propozycji i sugestii.

Przed wszystkim trzeba przyjąć, że granice i pogranicza są różne: trudne i łatwe, zantagonizowane i bezkonfliktowe, utrudniające przenikanie stron lub właśnie je umożliwiające. Choć współzależność pograniczy i granic jest bardzo złożona, przyjmuję na potrzeby wywodu określenie charakteru pograniczy w nawiązaniu do pojęcia granicy, obojętne – realnej czy tylko wyobrażonej, przechodniej czy nieprzechodniej, łatwej czy trudnej do pokonania. Pogranicza mają różne cechy, funkcje, a przede wszystkim różne sposoby dzielenia i łączenia ludzi – bo to głównie mamy tutaj na uwadze. Mają one przy tym bardziej realny charakter niżeli granice, jednak wywód należy rozpocząć od scharakteryzowania granic<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Rozdział ten nawiązuje do mojego artykułu *Pogranicza – transgraniczność – transkulturowość*, w: L. Gołdyka (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 1999.

Jakiegokolwiek wyraźne i realne **granice trudno jest wyznaczyć**. Albo inaczej: są one nader umowne, skonwencjonalizowane, często mają charakter bardziej wyimaginowany niż rzeczywisty. Często są nieuchwytny, zamazane, a ich przebieg jest niemożliwy do określenia. Nie zawsze wiemy, gdzie granice przebiegają, jakie cechy charakteryzują przedmiot po jednej, a jakie po drugiej ich stronie, i czy te cechy są w pełni rozbieżne, czy też jednak mają jakieś wspólne właściwości. Te wątpliwości dotyczą też granic w przebiegu czasu: gdzie tak naprawdę kończy się jedna epoka, a zaczyna druga, i czy rzeczywiście jedna się kończy, a druga zaczyna? Słowem: chodzi o to, jakie są podobieństwa i różnice pomiędzy bytami, czy dany byt bardziej łączy się z innymi czy od nich odróżnia, i gdzie wyznaczyć ewentualne granice między nimi. Nie przeszkadza to jednak temu, że w życiu społecznym granice funkcjonują i są linią, przynajmniej umowną, wyrażającą różnice, podziały i odniesienia do pozycji stron – jednostek, grup społecznych, kultur, państw.

Granice pełnią różne funkcje. Oprócz tego, że są barierami fizycznymi czy symbolicznymi o różnorodnym charakterze, pełnią rozliczne funkcje społeczne, polityczne, ekonomiczne; nadto swoiście manifestują obszar przestrzeni, której dotyczą i z którą są mniej lub bardziej związane.

Granice mają różne uwarunkowania, różny charakter i różne przejawy. Jeżeli chodzi o uwarunkowania ich powstawania, to oczywiście uznać należy, że kształtują je czynniki fizyczne (pasma górskie, przełęcze, rzeki i ich dorzecza, brzegi morskie, odległości między wyspami i archipelagami itp.). Inny zupełnie charakter mają te granice, które ukształtowane zostały przez czynniki społeczno-kulturowe (a więc mniej lub bardziej umowne granice wynikające z historii wzajemnych relacji pomiędzy

grupami – granice ukształtowane i funkcjonujące w spontanicznych procesach życia społecznego). Jeszcze inne uwarunkowania oraz wynikający z tego charakter mają granice ustalane (czy częściej narzucane) przez zewnętrzne siły – zazwyczaj o charakterze imperialnym. Oczywiście w konkretnych sytuacjach te różne uwarunkowania mogą się na siebie nakładać, ale często mogą też być przedmiotem sporów, a nawet konfliktów.

Różne całości społeczno-kulturowe (wspólnoty regionalne, plemiona, narody, państwa) operujące określonymi zestawami symboli (języka, ubioru, form kultu religijnego) – czyli tzw. wspólnoty znaczeń (Cohen 2003, s. 201 i nast.) – próbują wyznaczać granice odpowiadające ich strukturom. Struktury te mają jednak charakter nieregularny, nie zawsze też wyraźnie się wyodrębniają, co sprawia, że muszą być przekraczane albo zamazane, a jeszcze częściej nie tyle są to wyraźne granice, ile po prostu mniej lub bardziej szerokie pasy pograniczy.

Samo istnienie granic jest różnie oceniane. Jakakolwiek próba generalnej ich oceny musi być jednak chybiona. Są wszak granice, które traktować można jak przekleństwo; są też granice, dzięki którym ludzie w ogóle mogą się znieść i jakoś żyć.

Granice (szczególnie geopolityczne, państwowe) są zawsze mniej lub bardziej arbitralnymi rozstrzygnięciami – na dobre i na złe – rzadko stałymi, częściej wynikającymi z chwiejnej relacji sił. Granice są więc „wrażliwe” (Donnan, Wilson 2007, s. 55) na to, co się dzieje wokół nich – na pograniczach – a także na to, co się dzieje w ich zapleczu politycznym, kulturowym, ekonomicznym itp., gdzie każdy wzrost siły czy słabości, także udane bądź nieudane sojusze zewnętrzne, mogą skutkować zmianami granic. Nie wiadomo, czy zawsze jednostki i społeczności chcą powiększyć swoje terytoria, rozszerzyć sferę wpływów lub buforowy obszar bezpieczeństwa. Tak jednak często bywa, stąd walka

o przesuwaniu granic. A przy tym konfrontacja sił na granicach (ale i pograniczach) rzadko ma symetryczny charakter (Babiński 1997, s. 63). Inna rzecz, że niekiedy „mocnych granic” domagają się siły społeczne i polityczne z zaplecza, które nie zawsze jest odpowiednio silne, by ten zamiar zrealizować. Relatywnie częste są jednak zjawiska przesuwania granic czy swoistego ich „przesiedlania” – jak się niekiedy mówi. Stąd nieustanna ambiwalencja i względność niektórych granic, rzadko traktowanych jak nienaruszalna świętość, a przynajmniej nie w jednakowym stopniu przez obie strony. Dlatego wojny graniczne są odwiecznym następstwem relacji międzygrupowych: międzyplemiennych, międzypaństwowych, międzyregionalnych, międzydzielnicowych, międzymafijnych itd.

Jeżeli chodzi o funkcjonowanie granic w relacjach międzyludzkich, to, teoretycznie rzecz ujmując, możemy wyodrębnić pewne modele granicy.

(1) Granica jako „linia okopów” – dzieli w sposób najbardziej jednoznaczny. Między stronami w zasadzie nie ma żadnej współpracy, a przenikanie jest nieznaczne. Przekracza ją zazwyczaj tylko po to, aby zabić przeciwnika (strony występują jedynie w roli jednoznacznych wrogów).

(2) Granica jako „rzeka” – dzieli strony w sposób pasywny. Przeciwnicy wiedzą o swoim istnieniu, nawet widzą się, lecz nie mają możliwości wywołania otwartego antagonizmu. Przeszkadza temu nie tylko fizyczna granica, ale niekiedy obecność siły wobec nich nadrzędnej (np. imperatora). Trzeba też pamiętać, że rzeka tyleż dzieli, ile scala – jest wszak wspólnym dobrem, z którego obie strony są zmuszone korzystać. Często je to antagonizuje, ale niekiedy też łączy<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Przekonanie o tym, czy rzeka łączy, czy dzieli, „zależy od tego, czy widzi się w rzece jej długość, nurt, czy też ma na myśli szerokość i różnorodność brzegów” (Prodanović 2008, s. 169).

(3) Granica jako „mur” – jest wyrazem segregacji czy izolacji jawnej lub skrywanej. Strony mają pełną świadomość odrębności, a nawet różnic, mają też świadomość możliwości pojawienia się konfliktów<sup>1</sup>. Pragną tego jednak uniknąć poprzez zachowanie całkowitej izolacji, wszak mur często uzupełniany był fosą. Mur rzadko budowany jest wspólnymi siłami, bowiem zazwyczaj tworzą go ci, którzy czują się bardziej zagrożeni z powodu swojej słabości czy swojego bogactwa.

(4) Granica jako „parkan” – oddziela strony stosunkowo symbolicznie. Parkan jest jednak konstrukcją lekką, zazwyczaj ażurową, dlatego strony doskonale siebie znają, widzą różnice, ale i podobieństwa, przyzwyczyły się do swego istnienia, niejako zaakomodowały.

(5) Granica jako „ulica” – relatywnie mało wyraźna, jako że obie strony uznają pełne prawo do przebywania na niej. Tak więc ta granica bardziej łączy, niż dzieli, choć oczywiście partnerzy mają świadomość, że po obu stronach ulicy jawią się odrębne wartości, wzory, zachowa-

---

<sup>1</sup> Historia zna wiele realnych ścian czy murów: począwszy od murów okalających wszystkie miasta antyczne i średniowieczne, poprzez powszechnie znany i funkcjonujący jako swoisty symbol Wielki Mur Chiński, budowany podobno już od VI w.p.n.e. do XVI w. n.e. o łącznej długości 2400 km, poprzez tzw. linię Maginota, która została zbudowana po I wojnie światowej i miała oddzielać bezpieczną granicą Niemcy od Francji, mury, którymi hitlerowscy Niemcy opasywali tereny żydowskich gett w wielu miastach Europy, tzw. mur berliński zbudowany w 1961 r., aż do muru oddzielającego tereny Autonomii Palestyńskiej od terenów Izraela budowanego od początku XXI w. W starożytności i w średniowieczu każde miasto i każda twierdza opasane były murami i fosami – niekiedy potężnymi – w których znajdowało się zaledwie kilka dobrze strzeżonych bram. Myśli się o budowie muru oddzielającego Stany Zjednoczone od Meksyku. Nadto istnieje niezliczona liczba mniejszych i mniej spektakularnych murów w różnych miejscach dzisiejszego świata (np. mur, który zaczęto budować w 1999 r. w Ustii nad Łabą, a który miał oddzielać Czechów od Romów; jego budowę w wyniku protestów przerwano) czy mur oddzielający Romów od Słowaków, zbudowany w roku 2009 w Ostrovanach na Słowacji.

„Mur nie może być piękny i jest antyarchitekturą zastygłą w konwulsyjnym geście obrony ukamieniowaną przestrzenią” – napisał Zbigniew Herbert w swym *Labiryncie nad morzem*. A przecież tak często jest on traktowany jako „linia pokoju”, co w obliczu realnych konfliktów nie musi być eufemizmem.

nia. Dobrze je jednak wzajemnie znają i nierzadko nawet cenią i lubią, choć rzadko są to postawy symetryczne<sup>1</sup>.

Każdy z tych modeli granicy ma odpowiadający mu model pogranicza. Dodam, że ogólnie pojmuję pogranicze jako obszar relacji między stronami z obu kierunków wspólnej granicy. Podkreślam, że tylko umownie przyjmować należy, iż sposób i charakter przejawiania się owych relacji jest uzależniony od rodzaju granicy.

I tak granica jako „linia okopów” wytwarza pogranicze w postaci „pola minowego”. Na tym pograniczu strony spotykają się jedynie jako przeciwnicy, widząc siebie w nieustannym antagonizmie. Wspólne na tym pograniczu są zazwyczaj trupy (bo już nie ranni), ponieważ ten rodzaj pogranicza jest obszarem dążności do pełnego zniszczenia stron. Ten stan może oczywiście trwać lata, a nawet wieki, co symbolizuje właśnie metafora okopów.

Granica jako „rzeka” wytwarza pogranicze, które możemy określić mianem „promu” czy „mostu”<sup>2</sup>. Owszem, istnieje coś wspólnego między stronami, ale jest to połączenie niewygodne, rzadko i tylko przez nielicznych

---

<sup>1</sup> „Przedmieście na dwie nierówne części dzieliła ulica Polna. Wąski pas asfaltu stanowił barierę nie do przebycia dla biedoty z południowej części Mokrego, a i mało kto z północy zapuszczał się w gąszcz baraków, wąskich uliczek bez nazw, w ten świat, który zapelniał archiwa milicyjnych posterunków. Północna część Mokrego należała do ogrodników, a dzielnica południowa [...] do bezrobotnych” – pisze w swojej powieści *Haror* Radosław Kobierski.

<sup>2</sup> Wymownym przykładem granicy jako rzeki jest Neretwa oddzielająca kiedyś Bośniaków od Chorwatów. Jednocześnie łączy i dzieli ich Stary Most w Mostarze. I nie zmienia tego stanu rzeczy fakt, że po wschodniej stronie rzeki most jest traktowany jako muzułmański (mieszka tam ok. 30 tys. Bośniaków), podczas gdy po zachodniej jako chorwacki (mieszka tam ok. 60 tys. Chorwatów). Czasem więc most – gdy jest formą granicy – niestety dzieli, nie zaś łączy. Ten został doszczętnie zburzony podczas wojny bałkańskiej w listopadzie 1993 i w lipcu 2004 r. odbudowany (przy wsparciu UNESCO i Turcji). Obecnie na powrót łączy, choć nie ma już znaczących różnic między mieszkańcami po jego jednej i drugiej stronie.

używane. Nigdy też nie łączy w sposób trwały, wszak prom z natury rzeczy zawsze gdzieś musi być bardziej: zawsze jest bliżej jednej ze stron. Lepiej więc demonstrować na swoim brzegu własną potęgę, aby na wszelki wypadek odstraszyć przeciwnika. Przeciwnik „po swojej stronie rzeki” czyni jednakże to samo: on również daje pokaz siły i wielkości. A każda ze stron przedstawia drugi brzeg w negatywnym świetle. Tak więc z „promu” korzysta się bardzo rzadko, jeżeli już, to w pokojowych wypadach<sup>1</sup>. Można rzec, że na co dzień istnieje on tylko potencjalnie, realnie bywa używany raczej przez strony trzecie. Częściej korzysta się z mostu – pod warunkiem, że taki istnieje.

Granica jako „mur” przyczynia się do powstania pogranicza typu „brama”. Ta narzucająca się metafora jest wszak symbolem przejścia, przynajmniej czasowego otwarcia. Owszem, granica istnieje, może być wyraźna i potężna, ale często bywa przekraczana w obu kierunkach. Strony mają świadomość odrębności, żywią obawę przed konfliktami, a jednak albo są sobie wzajemnie ciekawe, albo – co ważniejsze – potrzebują się.

Granica typu „parkan” wytwarza pogranicze, które najlepiej określić mianem „boiska”. Jest to taki typ pogranicza, na którym prezentuje się swoją wartość i siłę, swoją urodę i wielkość. Służy to nie tylko temu, aby zaimponować przeciwnikowi i w efekcie go odstraszyć, ale też temu, aby zmierzyć się z nim i porównać. Oprócz demonstrowania wielkości i puszenia się na tym pograniczu następuje także podpatrywanie, a więc jawi się wyraźna szansa zapożyczeń. Jest tu rodzaj gry i zabawy obok pierwiastków agonistycznych są wyraźne elementy współdziałania, sto-

---

<sup>1</sup> Rozmowy pokojowe pomiędzy cesarzami czy wodzami rzymskimi a przywódcami germańskimi w III i IV w. prowadzone były na łodziach zakotwiczonych na środku Renu bądź Dunaju – rzek oddzielających plemiona germańskie od prowincji rzymskich.

sowania wspólnych reguł, a więc oprócz konkurencji pojawia się też jakieś uznanie dla drugiej strony.

Granica jako „ulica” ewokuje typ pogranicza, który określić można mianem „placu targowego”. Jest to obszar pełnej koegzystencji, wzajemnej akceptacji, gdzie równowagę się odmiennosc, ale i wzajemne zainteresowanie, a nawet atrakcyjność. Na pograniczu w typie „placu targowego” realizuje się – zgodnie z wydziwkiem przyjętej metafory – przynajmniej częściowo, i przynajmniej w pewnych sferach, współdziałanie i wymiana z wzajemną korzyścią.

Pora na zaakcentowanie kilku uzupełniających wyjaśnień.

Przede wszystkim owe modele granic i pograniczy trzeba rozumieć bardzo metaforycznie, nie zaś dosłownie. Wszak na przykład między klasami średnimi a ludźmi z tzw. marginesu społecznego (kloszardami, „menelami”, żebrakami) nie ma żadnej fizycznej ściany, nikt nie buduje między nimi żadnego muru, a przecież w istocie taka wyraźna nieprzenikalna granica istnieje i tylko z rzadka pomiędzy stronami bywa otwierana jakaś brama (wigilijne poczęstunki w przejściach podziemnych, okazjonalne datki, jałmużny itp.).

Wymienione wcześniej modele granic i pograniczy z pewnością nie wyczerpują wszystkich możliwych relacji. Bogactwo życia społecznego, politycznego i kulturowego jest znacznie większe niżeli jakiegokolwiek propozycje typologiczne. Te modele nic nie mówią na przykład o relacjach obojętności, jaka nieraz wytwarza się między stronami, które po prostu wzajemnie się nie dostrzegają, traktują jak powietrze (np. w systemie kastowym dawnych Indii). Można mieć jednak uzasadnioną wątpliwość, czy relacja pełnej obojętności występuje w realnym życiu społecznym. Zazwyczaj jednak mamy raczej do czynienia z zamaskowanym antagonizmem czy zamrożonym konfliktem. Jeżeli już szukać obojętności, to należałoby ją widzieć w relacjach zewnętrżności, a więc takich, gdzie granica

jest nader wyraźna, ale jednocześnie tak szeroka, że stron nic ze sobą nie łączy (np. Polaków mieszkających w Polsce i Aborygenów w Australii). Nawet wzajemne wyobrażenia (choćaby w postaci stereotypów) nie tworzą tu jakiegokolwiek wspólnego pogranicza.

Trzeba też wspomnieć, że przedstawione modele ukazują pogranicza w postaci nazbyt symetrycznej, gdyż biorą pod uwagę jedynie oś granicy przebiegającą w poprzek nich. W rzeczywistości pogranicza są bardziej asymetryczne: mogą po jednej stronie cechować się większą dozą uznania dla partnera niż po stronie przeciwnej, gdzie więcej pogardy; z jednej strony może jawić się pragnienie kontaktu, a z drugiej – chęć izolacji; z jednej strony może przejawiać się agresja, a z drugiej – chęć współdziałania itp. Choć granica może być traktowana jako linia demarkacyjna oddzielająca tych z jednej jej strony od tych z drugiej, układ ten często nie jest idealnie symetryczny. Zdarza się bowiem, że jedna strona ma większą możliwość (ekonomiczną czy polityczną) jej przekraczania niż druga (np. Izrael – Autonomia Palestyńska, Stany Zjednoczone – Meksyk).

I jeszcze jedno: granice nie zawsze są wąskimi liniami; są to też większe czy mniejsze terytoria (por. Donnan, Wilson 2007, s. 69 i nast. oraz 75). Same granice są więc już swoistymi pograniczami czy „obszarami granicznymi”. Są to „wysunięte części” danego systemu, które są zazwyczaj nie tyle delikatne i dyskretne, lecz wyraźnie demonstrowane, takie, które dzielą dwa światy bardzo wyraźnie. Słowem: granice tworzą cienkie linie, ale i szerokie pasy, głębokie przepaście i rozmyte rowy. Jak to ktoś stwierdził, przez niektóre granice trzeba przeskakiwać wielkim skokiem, ale przez inne można przejść małym krokiem<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Oto granica w Afryce pomiędzy Gwineą-Bissau a Gwineą: „Dojeżdżamy do jakiejś wioski ze szlabanem ze sznurka pomiędzy dwoma patykami i koślawym stolikiem przed szopą tuż obok. [...] To oficjalna granica” (Choszcz 2008, s. 280).

Na wielu granicach manifestuje się władza, jej symbole (flagi, godła) i jej funkcjonariusze (straż graniczna, celnicy). Na granicach bardziej symbolicznych tej władzy w dosłownym rozumieniu oczywiście nie ma. Można jednak zauważyć władzę o charakterze symbolicznym, a więc krzyk, sprzeciw, kontrolę, zakaz itp. Wszak wobec granic i pograniczy prowadzona jest zazwyczaj jakaś polityka, która właśnie na granicy bywa jakoś manifestowana. Często więc „granice żądają daniny z krwi, sieją śmierć” (Magris 2002, s. 68).

Granice są jednak przekraczane, choć z różnym stopniem łatwości lub trudności. Warto przy tym zapytać, co oznacza „przekraczanie granic”: jakie zmiany w psychice, w zachowaniach, w uwadze, w systemie wartości, temu towarzyszą? I dotyczy to tak granic fizycznych, obiektywnie istniejących jako realne byty (w tym fizyczne granice przestrzenne czy biologiczne granice między kategoriami płci czy wieku), jak i granic bardziej symbolicznych (np. między miastem a wsią, między religiami czy podkulturami). Jak się słusznie zauważa (por. Babiński 2003, s. 124 i nast.), z przekraczaniem granic związane są różnego rodzaju postawy, przeżycia i odczucia w sferze subiektywnej. Wszystkie one pojawiają się u osób przekraczających granice, jak i tych, które je obserwują albo stanowią ich społeczny kontekst. Takie czy inne przejścia, konwersje, amalgamacje wywołują różne skojarzenia, bowiem wszystkie granice przejawiają się też jakoś w ludzkiej świadomości. Tam swoiście pojmowane są i określane dystanse społeczne, które mimo tego, że niekiedy bywają dyskretnie, mogą nieraz wyrażać się w bardzo spektakularnych zewnętrznych reakcjach służb granicznych, celników itp.

Przekraczanie granic – zapewne wszelkich granic – jest wydarzeniem niezwykłym pod względem emocjonalnym i intelektualnym. Znakomicie to uchwycił Ryszard

Kapuściński (2004, s. 13): „Zastanawiałem się, co się przeżywa, przechodząc granicę. Co się czuje? Co myśli? Musi to być moment wielkiej emocji, poruszenia, napięcia. Po tamtej stronie – jak jest? Na pewno inaczej. Ale co znaczy to – inaczej? Jaki ma wygląd? Do czego jest podobne? A może jest niepodobne do niczego, co znam, a tym samym niepojęte, niewyobrażalne?”.

Dlatego należy podkreślić relacyjne znaczenie granic (Donnan, Wilson 2007, s. 44), bowiem granice to zawsze jakieś interakcje z innymi/obcymi. Sądy wypowiedane po przekroczeniu granic czy jedynie odczuwane reakcje są zapewne różnorodne. Niewykluczone, że działa tu mechanizm utwierdzania się w postawach, które już się przejawia – w takich czy innych domniemaniach, przypuszczeniach, stereotypach. Niekiedy może też dojść do swoistego zawieszenia sądu, czyli braku jakiegokolwiek reakcji i swoistego uśpienia. Rzadziej następuje pewien rodzaj edukacji, zmiany poglądów i stereotypów.

Nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, ile granic dostrzegamy, a ile jest niewidocznych, choć przecież istnieje. Nie sposób też powiedzieć, ile różnych granic w różnych sytuacjach przekraczamy. Wiele z nich też sobie wyobrażamy, choć obiektywnie one nie istnieją.

Granice funkcjonują współcześnie, przynajmniej na obszarze cywilizacji zachodniej, inaczej niż dawniej. Nie oznacza to oczywiście, że ich nie ma. Mają obecnie inny charakter i chyba są bardziej dyskretne, jednak w odniesieniu do pewnych różnic (np. pomiędzy bogatymi a biednymi, między władzą a obywatelami) są ciągle bardzo szczelne. Globalizacja zmieniła charakter granic. Swobodny przepływ kapitału, a także idei, często też technologii oraz siły roboczej może się odbywać na obszarze jednej cywilizacji, ale już nie między cywilizacjami. Kiedyś granice były barierami, które trudno było przekroczyć; dzisiaj, przynajmniej na znacznym obszarze globu, przekracza-

nie granic jest nawet pożądanę, zwłaszcza gdy dotyczy ludzi zamożnych i wpływowych. Nie mówiąc już o swobodzie podróżowania, wtedy oczywiście, gdy spełnia się odpowiednie warunki (np. posiada kartę kredytową i zna język obcy).

Ciekawym doświadczeniem jest obecnie podróż po Europie. Czy jadąc – przyjmijmy skrajne przykłady – z Estonii do Portugalii przez Łotwę, Litwę, Polskę, Niemcy, Austrię, Włochy, Francję, Hiszpanię przekracza się jakieś granice, czy nie? Nie ma już oczywiście granic państwowych ani celnych czy monetarnych. Ale istnieją przecież, nawet jeśli pominąć liczne granice fizyczne (góry, rzeki), pewne granice kulturowe – głównie językowe oraz wynikające z czegoś, co można nazwać starym określeniem „charakter narodowy”, a co ujawnia się w odmiennych zachowaniach i reakcjach. Trzeba jednak podkreślić, że z pewnością inaczej odczułby tę podróż ktoś, kogo Europa zdecydowanie nie chce: marokański emigrant czy czecheński uchodźca. Oni odczuliby nie tylko granice kulturowe, ale także silne zapory natury policyjnej i administracyjnej.

## 2

Wspomniałem już, że charakter pogranicza zależy od rodzaju granicy, jaka dzieli strony. Było to jednak podyktowane głównie względami retorycznymi. Trzeba bowiem dostrzec raczej zależność odwrotną: to **określony typ granicy jest ewokowany przez typ pogranicza** (relacje zachodzące na obszarze pomiędzy dwiema stronami wpływają na charakter granicy). Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że historycznie pogranicza były wcześniejsze niż granice. Ludzkość przez tysiące lat żyła bez ich wyraźnego określania, co ułatwiała niewielka

gęstość zaludnienia i nomadyzm. Świat był płynny, nieokreślony, traktowany jako niczyj albo tylko pewne jego obszary były jakoś zaanektowane, uznawane za przynależne do danej grupy. Prawdopodobnie dopiero osiadły tryb życia przyczynił się do tworzenia granic i wyraźnego zakreślania terytoriów poszczególnych grup, a powstanie państw umocniło tę tendencję.

Niewykluczone, że rację ma Pierre L. van den Berghe (1991, s. 111 i nast.), gdy przekonuje, że terytorializm (wraz z hierarchicznością) jest jednym ze sposobów regulowania współzawodnictwa o zasoby, a więc w efekcie przyczynia się do agresji u człowieka. Gdy pogranicza stają się zbyt łakomym kąskiem, gdy trudno ustalić, kto i jak może z nich korzystać, gdy przyczyniają się do nieustannej agresji, rodzi się konieczność wytyczenia granic – słowem, rozdzielenia partnerów. I taki zabieg, choć rzadko kiedy jednakowo zadowala strony, staje się jednak (co obserwujemy choćby we współczesnym międzynarodowym życiu politycznym) jedynym sposobem zapobieżenia eskalacji konfliktu. Pod warunkiem oczywiście, że rozdział i granica są przestrzegane. Do tego potrzebny jest albo konsens stron, albo oddziaływanie siły nadrzędnej wobec nich.

Może więc dlatego granica często przywołuje skojarzenia bardziej korzystne niż pogranicze. Jawi się jako przejaw „porządku”, jest wygodniejsza myślowo, ponieważ nadaje formę. Zupełnie inaczej niż pogranicze, które jest zazwyczaj nieokreślone, płynne, bezforemne i tym samym trudne do myślowego ogarnięcia. Trudno się więc dziwić, że tak wielu ludzi tak często tęskni do wyraźnie wyznaczonych granic.

Mimo że klarowność granic nierzadko wydaje się tak upragniona, nie są one łatwe do wytyczenia – o czym świadczą setki, jeżeli nie tysiące konfliktów. Wszelkie przestrzenie (geograficzne, polityczne, gospodarcze, kul-

turowe) nie są ułożone mozaikowo, nie są „dopasowane”, izomorficzne wobec siebie, lecz są wewnątrznie silnie i wieloaspektowo zróżnicowane, przy czym poszczególne podziały nakładają się, krzyżują i mieszają ze sobą. Nadto każdy obszar ma swe centrum, to centrum ma swoje nadrzędne centrum, ono jeszcze wyższe itd. Topologia przestrzeni społecznej jest wyjątkowo pogmatwana.

Trzeba teraz, niejako awansem, przywołać kilka pojęć z ostatniego rozdziału książki.

Chodzi o tzw. fraktale, pojęcie matematyczne nawiązujące do znanych już wcześniej idei, odkryte przez Benoit Mandelbrota na początku lat siedemdziesiątych XX w., a dziś traktowane przez wielu jako interesująca metafora i jednocześnie ważka kategoria filozoficzna. Szczególnie dobrze nadaje się ono do podjętych tutaj rozważań, zarówno jako inspiracja, jak i istotne dla nich wsparcie. Fraktale są bowiem zbiorami elementów różnych, a jednak samopodobnych i samopowielających, które opisują geometrię świata połamanego, poskręcane, pogmatwanego, a jednak na swój sposób uporządkowanego i, co ważniejsze, świata nieskończonego, choć ograniczonego. Atrakcyjność metaforyczna fraktali wynika z połączenia urody tajemniczości i obietnicy poznania, odmienności kształtów i ich podobieństwa.

Fraktale przypominają, że nie można z góry, automatycznie, ściśle i dokładnie zakładać, czy i jakie są różnice, gdzie przebiegają granice między czymkolwiek. Wszystko zależne jest od stopnia przybliżenia i dokładności spojrzenia, tak więc należy przypomnieć, że różnica (i granica z niej wynikająca) łatwo może być po prostu spotęgowaną i powiększoną do demonicznych rozmiarów błahostką.

Badaniom nad fraktalami towarzyszyła analiza granic, prowadzona między innymi przez Johna Hubbarda. W efekcie tych analiz stwierdzono, że wszelkie granice

mają nieskończoną złożoność, sprawiającą, że faktycznie nie sposób ich wyznaczyć ani tym bardziej zmierzyć. Wszystkie mają nader umowny i powierzchowny charakter, bowiem każde kolejne przybliżenie i pogłębienie spojrzenia sprawia, że ukazują się coraz to nowe „zakamarki”, „zaułki” i „rozciągnięcia” tych granic i konturów. Słowem, zawsze istnieje jakieś pogranicze. Brak wyraźnych granic dotyczy nie tylko wymiaru przestrzennego. To także brak wyraźnej granicy przebiegu zjawisk w czasie – na przykład pomiędzy ciszą a burzą, zmianami jednostajnymi a kaskadowymi, pomiędzy generacjami, epokami, profesjami itp.

Te koncepcje przypominają, że im bardziej splątana jest struktura przestrzenna (ale i społeczna) na danym wielokulturowym obszarze, tym dłuższa jest granica pomiędzy elementami systemu. Granica między państwami, choć nie zawsze jest łatwa do ustalenia, ma jednak relatywnie klarowny przebieg i określoną długość – na przykład kilkaset kilometrów. Granica pomiędzy mniejszościami w układzie wielokulturowym może mieć dziesiątki tysięcy kilometrów, zważywszy że przebiega często pomiędzy dzielnicami miast, wioskami, dziedzińcami, podwórkami, mieszkaniami, a nawet pojedynczymi osobami. Tak skomplikowany charakter ma granica (i oddzielający mur) wytyczana pomiędzy Izraelem a Autonomią Palestyńską na Zachodnim Brzegu Jordanu. Podobnie skomplikowany przebieg mają też granice wytyczane na obszarze Bałkanów (przede wszystkim w Bośni i Hercegowinie). Zawilość tych skomplikowanych granic i ich splątane meandry mogą przyprawiać o złe sny geografów i kartografów.

Konflikty graniczne czy, inaczej mówiąc, wojny kresowe są nader powszechne (Kaszmir, Sri Lanka, Kaukaz, Bałkany, Palestyna itd.). Jak zauważa Samuel Huntington (1997, s. 386 i nast.), wojny kresowe charakteryzują się następującymi cechami: (1) toczą się zazwyczaj między

wspólnotami (ale i państwami, ze strony których te wspólnoty doznają takiego czy innego wsparcia); (2) często zaangażowane są w nie strony trzecie, które na ogół nie ujawniają swych interesów w wyraźny sposób; (3) są przedłużane w czasie, co sprawia, że bywają nazywane wiecznymi wojnami, a ewentualne porozumienia czy zawieszenia broni nie trwają długo; (4) trudno je rozwiązywać w drodze negocjacji i kompromisu, bowiem z reguły dotyczą spraw związanych z tożsamością i wpływami; dlatego wojny kresowe przygasają, aby po pewnym czasie uśpienia wybuchnąć z nową siłą; (5) ujawniają znaczne nasilenie przemocy, a nawet okrucieństwa i powodują wielką liczbę ofiar śmiertelnych oraz przyczyniają się do uchodźstwa na wielką skalę.

Trzeba przypomnieć, że zarówno granice, jak i pogranicza są zmienne, przy czym oprócz wzajemnego warunkowania zmian odgrywają tu rolę także inne czynniki: dalsze sąsiedztwa (w tym sąsiedztwa nadrzędnych systemów – np. imperiów), stan zmęczenia i wyczerpania stron, stopień skomplikowania się granic i pograniczy, pojawienie się nowych partnerów (np. imigrantów). Swoistym przejawem płynności oraz zmienności granic i pograniczy, o którym często wspominam (także i w dalszej części rozdziału), jest transgraniczność. Na razie chciałbym zwrócić uwagę na pewne cechy pograniczy, które są interesującym wyrazem życia społeczno-kulturowego w wielu innych obszarach styku niż tylko etniczne, narodowe czy państwowe.

### 3

**Istnienie pograniczy** dostrzega się od dawna. Nie zagłębiając się w zbyt odległą przeszłość, przywołajmy opinię wytrawnego podróżnika z połowy XIX w. Ferdynanda

Gregoroviusa, który w pierwszym tomie swych *Wędrowek po Włoszech* (w przekładzie T. Zabłudowskiego) pisał: „Tam, gdzie stykają się ze sobą narody, państwa, systemy polityczne i społeczne, po obu stronach powstaje obszar pośredni, na którym wyczuwa się pewne napięcie duchowe, wynikające z wzajemnego przyciągania się i odpychania. Mieszkańcy pogranicza zachowują postawę naturalnej czujności. Gdy ludzie w głębi państwa gnuśnieją w bezpiecznych i tradycyjnych warunkach, mieszkańcy pogranicza są zawsze ruchliwi, ciekawi, przedsiębiorczy, sprytni, wiarołomni, żyją bowiem w ciągłym zetknięciu z tym, co obce. Nowy, na poły otwarty horyzont pobudza ich fantazję i wzbogaca świadomość, skłania do porównań i krytycznych refleksji. Przechodzenie z jednego układu stosunków w drugi rodzi osobliwe poczucie niepewności”. Imponująca jest wnikliwość autora tej wypowiedzi, jeśli chodzi o dostrzeżenie wielu aspektów funkcjonowania pogranicza.

Współcześnie obserwuje się znaczący wzrost zainteresowania pograniczami, a co za tym idzie, wzbogacanie ich obrazu. Inspiracją dla socjologa może być sugestia Georga Simmela (2008, s. 365 i nast.), że przestrzenie – a więc i pogranicza – są nie tyle formami fizycznymi, ile dziełem i wyrazem świadomości ludzi oraz ich wzajemnego na siebie oddziaływania. Jak słusznie zauważa Grzegorz Babiński (2001, s. 21), pogranicza zawsze były i są pograniczami czyimiś, a więc obszarami, gdzie sąsiadują, czasem konkurują, a czasem oddziałują na siebie, zachowania oraz wytwory kultury jakichś konkretnych grup. To sprawia, że wyjątkowo trudno określić jakieś wyraźne prawidłowości w funkcjonowaniu pogranicza. W konkretnych ich przejawach zawsze dostrzec można takie czy inne osobliwości, niepowtarzalne odmiennosci czy wyjątkowe sytuacje. Także inni badacze (np. Kurczewska 2003, s. 40 i nast.), dostrzegając i wyodrębniając

różne podejścia do granic i pograniczy, zwracają uwagę na to, że w jednej orientacji bardziej może przejawiać się chłodny, refleksyjny do nich stosunek, charakterystyczny dla obserwatora zewnętrznego, w drugiej zaś – właściwej mieszkańcom pograniczy – osobisty stosunek, bilans zysków i strat oraz związane z tym emocje i nastawienia.

Można zgodzić się z Andrzejem Sadowskim (1995 a), że pogranicze to (1) jakiś obszar czy przestrzeń; (2) swoiste kontakty społeczno-kulturowe; (3) pewien przejaw świadomości społecznej. W innym miejscu autor pisze też o pograniczach jako „kulturach przechodnich”. W tym określeniu jest wiele słuszności, bowiem właśnie przemieszczanie się i mieszanie jest ich istotą. Autor podkreśla przy tym, że na pograniczach realne podziały kulturowe nie muszą mieć charakteru dychotomicznego, jako że na obszarze owej „kultury przechodniej” odgrywa równoległe rolę wiele kryteriów (językowych, religijnych, historycznych, obywatelskich itp.), które nie muszą się pokrywać. Dodać należy, że pogranicza krajów to obszary, które często zmieniają przynależność, tak państwową, jak i narodową. Nadto stopnie tożsamości (czy też utożsamiania się) są różne i często dość rozmyte: od jednoznaczności, poprzez wiele odcieni pośrednich (gdy różne kryteria i ingrediencje kulturowe się mieszają), aż do swoistej nieoznaczoności. Wszystko to jest szczególnie uchwytne na tzw. przejściach granicznych, w miejscach, w których skupiają się cechy i problemy pograniczy.

Jedno jest oczywiste: pogranicza należy rozumieć szeroko. Owszem, aspekty przestrzenne, geograficzne odgrywają tu zazwyczaj rolę, jednak jest wiele pograniczy, które funkcjonują poza wymiarem fizycznym – wszędzie tam, gdzie dochodzi do takich czy innych kontaktów, takich czy innych relacji między różnymi cechami zbiorowości i ich kultur.

Pogranicza funkcjonują w strukturach społecznych o różnej skali: od jednostek i rodzin, poprzez społeczności sąsiedzkie, lokalne (dzielnice miast) i regionalne (niekiedy też etniczne), poprzez skalę narodów i państw, aż do skali wielkich cywilizacji (np. Kaszmir jako pogranicze między cywilizacją islamską a indyjską czy Bałkany jako pogranicze między cywilizacją islamską a europejską).

Specyficznym przejawem pograniczy jest „człowiek marginesu” – szczególnie w wymiarze narodowym, etnicznym czy religijnym. Nie wchodząc w głębsze rozważania na ten temat, można uznać, kierując się dawnymi sugestiami Roberta E. Parka, że „człowiek marginesu” to swoista hybryda kulturowa, jednostka, która podziela cechy i wartości kulturowe dwóch odmiennych grup, najczęściej dawnej i nowej lub też zdominowanej i dominującej. Człowiek taki, żyjąc na marginesie dwóch kultur, nie podziela w pełni żadnej z nich, ani też nie jest w pełni przez nie akceptowany. Przyczyn tak rozumianej marginalności jest wiele: dyfuzja kulturowa, migracja, konwersja, związek małżeński z osobą wywodzącą się z innej kultury itp. Dramatem takich osób jest to, że często ich podwójna afiliacja i podwójna tożsamość prowadzą do braku wyraźnej przynależności i braku wyraźnej tożsamości, poczucia „pomiędzy” i poczucia niepewności oraz niepełności.

Pogranicza są więc obszarem specyficznego i interesującego przejawiania się środowisk społeczno-kulturowych, takim *milieu*, które różni się od wielu innych, może bardziej stabilnych, unormowanych, ale nie tak ciekawych. Przede wszystkim trzeba przyjąć, że pogranicze to obszar „różnicowań, inności i odmienności, gdzie możemy porównywać, odkrywać, wykazywać zdziwienie, negocjować” (Nikitorowicz 1995 a, s. 11). Niezależnie bowiem od tego, czy przyjmie się socjologiczne pojmowanie pogranicza jako (1) terenu, na którym „ześrodkowują się ekspansywne

dążenia narodowo-państwowe i cała grupa [narodowa] wymaga od pogranicza bardziej aktywnego i ekspansywnego poczucia niż od mieszkańców centralnych części” (Józef Chałasiński cyt. za: Kłoskowska 1996, s. 278) czy jako (2) „obszaru, który stanowi przedmiot wpływów i wzajemnego przenikania się zjawisk kulturowych dwu sąsiadujących narodów w warunkach nadrzędności lub równorzędności, ale bez zniszczenia związków z własnym obszarem narodowym” (Sakson 1990, s. 23), pogranicze zawsze „stanowi sąsiedztwo kultur” (Kłoskowska 1996, s. 278). Pogranicze obejmuje procesy „promieniowania i krzyżowania się różnorodnych wpływów kulturowo-cywilizacyjnych (w tym językowych), gospodarczych, demograficznych i politycznych” (Sakson 1990, s. 24). Tak więc na pograniczu nie ma wspólnoty homogenicznej kulturowo, lecz jest mniejsza czy większa różnorodność.

Pogranicze inspirować może do wielu zainteresowań badawczych (por. Zielińska 2003, s. 138 i nast.): od życia codziennego mieszkańców, poprzez badanie stereotypów i ich zmian, tożsamości i osobowości ludzi pogranicza, funkcjonowania mniejszości, aż do zjawisk patologicznych na obszarze pogranicznym. Na niektóre z nich i tutaj zwrócimy uwagę.

Pogranicze nie jest jednorodne. Po jednej stronie granicy (nawet jeżeli jest ona tylko umowna i mało wyrazista) jest zazwyczaj jeden jego wariant, po drugiej zaś – inny. Inne są też relacje obu stron z tak czy inaczej rozumianym centrum, metropolią, grupą dominującą, słowem – z zapleczem pogranicza. Tak więc należy porównywać pogranicze po jednej stronie z pograniczem po drugiej, ale też pogranicze z „niepograniczem” (por. Słomczyński, Bojanowski 2003, s. 25–27).

Jak się rzekło, pogranicza powstają również w wyniku zmiany – przesuwania w jedną lub drugą stronę – granic, w tym granic państwowych. Dlatego wielu pograniczom

towarzyszą ideologie, związane zazwyczaj ze zbiorowościami zewnętrznymi (a nawet i stwarzane przez nie), dążącymi do dominacji na tych nieuregulowanych lub odjętych obszarach.

Przyjąć należy, że każde pogranicze cechuje się:

- współwystępowaniem wielu odmiennych (często konkurencyjnych) wzorców i wytworów kulturowych;
- wzajemnym przejmowaniem (w większym lub mniejszym stopniu) wartości i wytworów tak między jednostkami, jak i grupami;
- tworzeniem nowych wzorców wyrastających wskutek ich zderzenia;
- rozbiciem albo zakłóceniem subiektywnej świadomości przynależności (np. obiektywnych wskaźników przynależności państwowej i narodowościowej);
- niechęcią do precyzowania własnej świadomości;
- akcentowaniem swoistości małych ojczyzn, własnej autonomii, lokalności;
- brakiem skryształizowania i labilnością świadomości i poglądów;
- poczuciem pewnego dyskomfortu u jednostek wskutek konieczności dokonywania wyboru, choć oczywiście wybory mogą też być dokonywane przypadkowo, mechanicznie, bez zastanowienia.

Biorąc wszystkie te właściwości pod uwagę, można mówić o swoistych kulturach pogranicza – czyli specyficznych wzorach zachowań. Patrząc zaś tylko z perspektywy jednej strony granicy, można mówić o kulturach nadgranicznych.

Dodać należy, że owa labilność świadomości bywa niekiedy rozstrzygana na korzyść jednej lub drugiej strony. Można uznać, że w dokonywanych wtedy wyborach przeważa ta strona, która z jakichś względów okazuje się bar-

dziej atrakcyjna czy realna (Sakson 1990, s. 24 i nast.), a to z kolei zależy od liczebności grup, ich struktury klasowo-warstwowej, wewnętrznej zwartości oraz dotychczasowych cech kulturowych grupy, jej stopnia zorganizowania, siły ekonomicznej oraz szerszych relacji politycznych i państwowych.

Pogranicze może być przeciwstawiające, dezintegrujące lub integrujące, zespalające.

Różnicujące bądź integrujące działanie pogranicza uzależnione jest od kontekstu. Zawsze jednak „Złożoność sytuacji narodowej ludzi pogranicza – w przyjętym tutaj psychospołecznym, a nie tylko przestrzennym sensie – polega na tym, że są oni szczególnie kwalifikowani i motywowani do zbliżenia z sąsiedzką grupą kulturową, a zarazem narażeni na obustronne odczucie inności w stosunkach z tą grupą i na odepchnięcie przez nią” (Kłoskowska 1996, s. 294). Dlatego pogranicza mogą być traktowane jako swoiste obszary „niepełne”, które czegoś są pozbawione lub które jakichś elementów „normalnego” świata nie stworzyły (Babiński 1997, s. 59).

Na różnych pograniczach występują różne patologie (por. Misiak 1999, s. 117 i nast.; Róg 2001, s. 330 i nast.). Do najczęstszych należą: kradzieże, wandalizm i chuligaństwo, rozboje i wymuszenia rozbójnicze, bójki i pobicia oraz wynikające z nich uszkodzenia ciała, gwałty, prostytutka, a także przemyt, paserstwo, korupcja urzędników, pranie brudnych pieniędzy, fałszerstwo dokumentów. Nie należy oczywiście sądzić, że te objawy patologii dotyczą jedynie samych mieszkańców pogranicza albo że tylko oni są jej przyczynami. Często pogranicze zwabia osoby mające skłonność do przestępstw lub po prostu żyjące z przestępstw, jako że mogą one wychodzić z uzasadnionego często założenia, iż na pograniczu łatwiej ich dokonywać i łatwiej uciec przed prawem. Było to szczególnie możliwe tam, gdzie pogranicza były „bezkresnymi kresami”.

Jeszcze gorszymi przejawami patologii są wynikające z wzajemnego szowinizmu mordy, podpalenia, gwałty. Historia obfituje w wiele przykładów takich pograniczy, a i współczesność na Bliskim Wschodzie czy w Afryce nie jest od nich wolna. Rację ma więc Marek S. Szczepański (2001, s. 98), używając określenia „blizny pogranicza”. Trzymając się tej metafory, można jednak stwierdzić, że dobrze jest, gdy są to jedynie blizny, nie zaś świeże krwawiące rany. Zagojone blizny mogą, owszem, podtrzymywać taką czy inną pamięć społeczną, która niekiedy jest w stanie ewokować nowe negatywne zachowania<sup>1</sup>; ta pamięć bywa też jednak usypiana przy pomocy dominujących nadrzędnych sił politycznych (np. w odniesieniu do dawnego pogranicza polsko-ukraińskiego i dokonujących się tam mordów). I może to dotyczyć wielu innych pograniczy.

Choć pogranicza często w żaden sposób nie przypominają idylli, słusznie podkreśla się, że **pogranicze to szansa** (Nikitorowicz 1995 a, s. 15–16), gdyż:

- daje możliwość wyboru;
- pozwala na kształtowanie otwartości, poszanowania, wyrozumiałości, uczy współistnienia;
- wymaga wzajemnego uczenia, wypracowywania umiejętności współpracy, zmiany schematów i odrzucenia stereotypów.

Tylko na marginesie (bowiem wymaga to szerszych rozważań) możemy przypomnieć, że to właśnie edukacja może stworzyć „człowieka pogranicza” – „człowieka, który dokonuje ustawicznych zmian w sobie, opuszcza centrum, wychodzi na pogranicza myślowe i badawcze” (Niki-

---

<sup>1</sup> „[...] tożsamość pogranicza powinna wzbogacać jednostkę, podczas gdy często pogranicze wzmacnia jedynie nieufność wobec innych, podziały, nienawiść” – pisze ze smutkiem Claudio Magris (2009, s. 68).

torowicz 1995 a, s. 44). Taki „człowiek pogranicza” jest tym, który:

- uwalnia się od dogmatów i granic;
- upomina się o podmiotowość;
- nie lubi izolacji;
- lubi budować pomosty;
- upomina się i tworzy alternatywy;
- lubi polifonię;
- nie chce budować wspólnoty na poczuciu obcości i wrogości.

Jakkolwiek życzeniowo by to zabrzmiało, rację mają ci, którzy przypominają o swoistej „życiodajności” pograniczy. Owa życiodajność może być widoczna przede wszystkim w bogatej i różnorodnej twórczości, która na pograniczach może, z jednej strony, doznawać wielokulturowej inspiracji, z drugiej zaś – różnorodnych reakcji i ocen. Wiele pograniczy (także tych istniejących w wielokulturowych miastach, takich jak, Lwów, Czerniowce, Triest, wielkie współczesne metropolie) ma nawet swoistą wielokulturową poetykę twórczości, widoczną w kawiarniach, pismach artystycznych czy galeriach.

Nie sposób jednoznacznie stwierdzić, jak przejawia się dyfuzja kulturowa na obszarze pograniczy: czy jest ułatwiona, czy też utrudniona? Zależy to oczywiście od konkretnego charakteru pogranicza, tam jednak, gdzie jest ono naprawdę, tam dyfuzja przejawia się w dużej skali i z dużymi ułatwieniami (większymi pewnie niż przemyt towarów).

Dzisiaj mamy do czynienia ze znaczącym rozszerzeniem się zjawisk pogranicznych na różne obszary życia społeczno-kulturowego. Pogranicze jest wszędzie (między pokoleniami, narodami, miastem a wsią, kobietą a mężczyzną, przeszłością a terażniejszością, pomiędzy religiami – np. synkretyzm religijny – pomiędzy dyscyplinami naukowymi, dziedzinami sztuki, pomiędzy Wschodem a Zachodem, Północą a Południem itp.).

Stąd niekiedy rozróżnia się stare i nowe przejawy pograniczy (por. Babiński 2001, s. 24). W starych większą rolę odgrywała terytorialność, w nowych zaś większą rolę odgrywa symboliczność; w starych ważna jest historyczność, natomiast w nowych związek z przeszłością jest niewielki. Wydaje się jednak, że wyraźne trzymanie się tego rozróżnienia niewiele daje, bowiem pogranicza z natury rzeczy mają charakter zamazany. Tak więc w większości łączą one dawne i nowe sposoby funkcjonowania. Może tylko rola symboliczności staje się w nich obecnie coraz bardziej dominująca.

Dostrzeżenie powszechności i rozległości pograniczy zależy od perspektywy, szerokości i dokładności spojrzenia. I dotyczy to nie tylko badaczy czy obserwatorów życia społecznego. Także sami uwikłani w to życie ludzie mogą widzieć je jako krainę poprzedzianą bardzo ostrymi i nieprzenikliwymi granicami bądź jako pejzaż zróżnicowanych, ale przecież i wspólnych pograniczy.

Jak wspomniano, rzadko które pogranicze jest raz na zawsze ustalone – tak co do zakresu przestrzennego, jak i (przede wszystkim!) co do charakteru i przejawów funkcjonowania. Można w tym względzie zwrócić uwagę na pograniczne miasta Gubin i Guben, których historia w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat ewoluowała w sposób zasadniczy (por. Lisiecki 2009, s. 101 i nast.). Inaczej to pogranicze funkcjonowało bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej, gdy miasto zostało podzielone na część niemiecką i polską; inaczej po otwarciu granicy na początku lat siedemdziesiątych XX w.; inaczej po zburzeniu muru berlińskiego w 1989 r., inaczej po przyjęciu Polski do Unii Europejskiej w 2004 r., a jeszcze inaczej po utworzeniu tzw. Euromiasta Gubin-Guben. To tylko przykładowe sześćdziesiąt lat dziejów, a są przecież pogranicza, których historia jest wielokrotnie dłuższa. Nie musi to jednak oznaczać, że długa historia jakiegoś pogranicza

w sposób nieuchronny przekłada się na jego burzliwe funkcjonowanie. Pogranicze portugalsko-hiszpańskie jest ustalone od blisko czterystu lat, a jego historia jest jedną z najspokojniejszych w Europie. Jak wiadomo, zupełnie inaczej funkcjonują różnorodne pogranicza (etniczne, religijne, polityczne) na Półwyspie Bałkańskim. Tutaj długie dzieje obfitują w różnorodne, często dramatyczne i krwawe, sytuacje. Czy da się więc w tym względzie dostrzec jakieś prawidłowości?

#### 4

Choć kategoria „pogranicza” jest bardziej zadomowiona w refleksji socjologicznej (co nie oznacza powszechnej wśród socjologów zgody co do rozumienia jej zakresu i charakteru<sup>1</sup>), to jest wiele powodów do zainteresowania się bliżej inną kategorią – czyli **transgranicznością**. Chciałbym tu wspomnieć o dwóch spośród nich. Pierwszy dotyczy tego, że transgraniczność jest oczywistą, choć nie zawsze dostrzeganą (bo i niejednakowo przejawiającą się) cechą wszelkich pograniczy. Drugi jest ważniejszy: otóż mamy do czynienia współcześnie nie tylko ze wzrastającą liczebnością i rolą wszelkich pograniczy (o czym wcześniej wspominałem), ale także ze wzrastającą rolą transgraniczności realizującej się na większości pograniczy.

Czym bowiem jest transgraniczność? Mówiąc najprościej, jest to proces przenikania przez granice ludzi, ich wytworów, idei, wzorów życia, wartości itp. Oczywiście różne granice i różne typy pograniczy w różnym stopniu to umożliwiają: w znikomym w przypadku modelu

---

<sup>1</sup> Jest to pojęcie rozpowszechnione przez Leszka Gołdykę w wielu organizowanych przez niego konferencjach oraz redagowanych pracach zbiorowych.

pogranicza typu „pole minowe”, w znaczącym na pograniczu określonym jako „boisko”, w niemal pełnym na pograniczu nazwanym „placem targowym”.

Zdajemy się obserwować współcześnie dobrą atmosferę w wielu regionach świata i w wielu przejawach życia społecznego do tworzenia takich właśnie typów pograniczy, które ułatwiają czy wręcz inspirują procesy transgraniczne. Służą temu przejawy odprężenia politycznego, pewne zmniejszenie się roli państw jako organizmów politycznych, globalizacja gospodarki, funkcjonowanie światowej sieci nowych mediów oraz pewne nowe przejawy życia społeczno-kulturowego (np. traktowanie inności i różnorodności jako wartości). Możemy uznać to wszystko za wyraz ponowoczesności, którą skądinąd traktujemy jako kontynuację i rozwinięcie nowoczesności (por. Welsch 1998 a).

Jednym z przejawów transgraniczności jest transkulturowość – zjawisko wskazane i nazwane przez Wolfganga Welscha (Welsch 1998 b, s. 203–204). Przypomnę, choć już w poprzednich partiach książki o tym pisałem, iż koncepcja transkulturowości zakłada, że kultury to w istocie rzeczy nader złożone, splątane, acz ze sobą powiązane sieci kulturowe. Powstają one w konsekwencji procesów migracyjnych, a także na gruncie złożonych światowych i lokalnych systemów komunikacyjnych, powiązań gospodarczych i politycznych, słowem – powszechnego przemieszczania się i przenikania wytworów kultury. Daje to, zdaniem Welscha, takie konsekwencje jak hybrydyzacja kultury oraz zanik rozróżnienia na obce i nasze własne. W efekcie granice między kulturami są rozmyte.

Transkulturowość rozprzestrzenia się w makroskali, ale dotyczy także samych jednostek. Pojedynczy ludzie stają się więc hybrydami utworzonymi z nader różnych elementów kulturowych, mających swe źródła w trudnych nieraz do zidentyfikowania obszarach kulturowych.

To oczywiście nastęrcza pytanie o tożsamość: czy tworzy się ona w dowolnej strukturze dowolnych elementów? Wszak nie zawsze tak jest, ale to już problem do rozważenia przy innej okazji. I choć Welsch słusznie zastrzeżęga, że transkulturowość nie jest cechą wyłącznie naszych czasów, właśnie teraz coraz wyraźniejsze są przecież jej przejawy.

Koncepcja ta jest nader inspirująca, sporo wyjaśnia, ale i przyczynia się do pewnej bezradności poznawczej. Jak bowiem opisać ową bezkształtną, ciągle się zmieniającą magmę kulturową, nieposiadającą najczęściej wyraźnych źródeł ani określonej tożsamości? Jest to pytanie ważne, w tym momencie nie będziemy go jednak akcentować. Ciekawsze bowiem i ważniejsze jest określenie mechanizmów transkulturowości. Zaadaptujmy do tego celu dawno temu sformułowane przez Pitrima Sorokina (1959, s. 552–554) pytania:

Jakie są szlaki i kierunki, wzdłuż których wytwory kultury poruszają się zarówno horyzontalnie, jak i wertykalnie?

Jakie grupy społeczne w danym społeczeństwie są najbardziej twórcze oraz jakie są „importerami” nowych czy innych wytworów kultury?

W jaki sposób przejmowane są wytwory kultury – pojedynczo, w niespójnej masie czy raczej w postaci zwartych jednorodnych układów?

Co się dzieje w procesie przechodzenia i przejmowania wytworów kultury (wierne przejęcie, zmiana, dezintegracja itp.)?

Jakie zjawiska zachodzą, gdy wzajemnie przenikają się zarówno małe formy, jak i duże formacje kulturowe (np. cywilizacje)?

Dlaczego pewne wytwory kultury przenikają szybko, łatwo są powielane i adaptowane, podczas gdy innym to się nie udaje?

Czy można dostrzec jakieś prawidłowości przenikania i przejmowania wytworów kultury?

Są to oczywiście pytania, na które zmuszeni próbowali odpowiadać dawni dyfuzjoniści. Można jednak być pewnym, że znaczna część ich odpowiedzi zdezaktualizowała się. I tak nie sposób dzisiaj uznać, że dyfuzja wytworów kultury wymaga zarówno bezpośrednich styczności, jak i czasu. Nie do końca obowiązuje też tzw. zasada przeżytków peryferycznych (odnosząca się do tego, że długo po tym, jak w miejscu narodzin nowy element całkowicie wyparł pierwowzór, ten jest nadal używany na peryferiach obszaru dyfuzji). Nie zawsze też następuje dokładne zespolenie przyjętego wytworu z dotychczas istniejącą kulturą, jak też nie zawsze wędrują grupy elementów funkcjonalnie ze sobą powiązanych. Nie wiadomo też, czy podczas przenikania i przejmowania wytworów kultury nadal działają takie czynniki różnicujące, jak prestiż grupy dającej, prestiż jednostek przekazujących, moda, utylitarne potrzeby itp. (por. Linton 1975, s. 261 i nast.).

Współcześnie na procesy przekazu kulturowego bardzo silnie oddziaływały najpierw środki masowego przekazu (prasa, radio, telewizja), a następnie Internet. Są one nośnikami transmisji kulturowej, działającej w sposób nieskoordynowany, zmienny, pośpieszny, a przy tym coraz bardziej powszechny. Możemy tedy przyjąć, że obecnie w dużym stopniu jest to przekaz niespójny, nieuporządkowany, którym rządzą mało czytelne zasady. Może w drodze bardziej precyzyjnych badań i analiz dałoby się dostrzec jakieś reguły (np. kierunki i czynniki wpływające na transmisję wytworów kultury). Zdaje się jednak, że jakiegokolwiek wyprowadzone prawidłowości miałyby nader krótki zakres czasowy, jako że współczesne procesy transkulturowe funkcjonują „na krótkim oddechu”.

Możemy jednak zaobserwować następujące tendencje:

(1) Procesy transgraniczne obejmują wszystkie przekroje i wymiary życia społeczno-kulturowego. Zachodzą one między narodami i grupami etnicznymi, między religiami, między pokoleniami, między grupami zawodowymi, między epokami artystycznymi, między dziedzinami kultury. Z wyjątkiem państw zamkniętych (Korea Północna i Kuba), niemal cały świat jest jednym wielkim pograniczem (włącznie z krajami o „mocnej” kulturze, takimi jak kraje islamskie). Owszem, ciągle jeszcze istnieje wiele realnych i wyobrażonych granic, nadto nieustannie rysują się też nowe podziały, przedziały i różnice. Nie wnikamy w tym momencie w problem, które z nich są nieprzenikalne, bo niewspółmierne (jak chce np. Lyotard), a które, choć odmienne, są jednak „przepuszczalne”. Uznajemy, że przynajmniej znaczna część z nich jest w małym lub dużym stopniu przepuszczalna, co sprawia, że ten powszechny świat pograniczny jest też w znacznym stopniu światem transgranicznym. I to nie tylko między bliskimi sąsiadami, ale też dalekimi czy egzotycznymi, których nieustannie w naszym imieniu afiljuje kultura masowa.

(2) Procesy transgraniczne odbijają się w jednostkach, tak więc obecnie osobowości wielu ludzi jawią się także jako swoiste pogranicza, gdzie krzyżują się i mieszają ze sobą najróżnorodniejsze wpływy i oddziaływania (jak wspomniany wcześniej „człowiek marginesu”). Przyjąć należy, że w cywilizacji współczesnej niemal każdy jest w mniejszym lub większym zakresie kulturową hybrydą (czy kulturowym metysem, inaczej mówiąc), której składowe ingredencje nie zawsze są czytelne i nie zawsze mają wyraźnie określony rodowód. („Życie każdego człowieka jest encyklopedią, biblioteką, inwentarzem przedmiotów, zbiorem rozmaitych stylistyk, gdzie wszystko nieustannie może podlegać przemieszaniu i porządkowaniu na wszelkie możliwe sposoby” – pisał Italo Calvino).

A ponieważ kultura w procesie internalizacji przyswajana jest bardzo powierzchownie, coraz mniej ludzi ma coś naprawdę własnego – coraz mniej osób przechowuje wartości kulturowe mocno utrwalone i tym samym uznawane za swoje i odczuwane jako obowiązujące niezależnie od okoliczności.

(3) To oczywiście zwiększa przyswajanie nowych wartości, ale też przyczynia się do swoistej „przepustowości” jednostki, która coraz łatwiej, ale i coraz szybciej przejmuje nowe wartości, porzuca je czy zapomina o nich albo je bagatelizuje, by natychmiast przejść nowe. (Wszak większość ludzi dzisiaj nie doznaje jednak owego „szoku przyszłości”, przed którym przestrzegał Alvin Toffler [1974, s. 21]: „Szok następuje w momencie, kiedy nagle usunięte zostają dobrze znane i głęboko tkwiące w psychice symbole kulturowe, które pomagają jednostce funkcjonować w społeczeństwie, kiedy zostają one zastąpione przez nowe symbole – dziwne i niepojęte”). Umiejętność adaptowania się do szybkich zmian wynikać może właśnie z powierzchownego nabywania wartości. Innym wyjaśnieniem tego poczucia normalności, które funkcjonuje mimo znacznego tempa zapożyczeń, jest stwierdzenie, że krążące w procesach transkulturowych wytwory kultury mało różnią się od siebie albo że różnice są nieodczuwalne. Dlatego jednostka nie postrzega ich jako zadziwiających ani tym bardziej szokujących. Być może wytłumaczenie tkwi jednak w nieograniczonych możliwościach adaptacyjnych człowieka; plastyczność przystosowywania się do różnych warunków jest jedną z jego cech niespotykanych u innych gatunków. Być może jest też tak, że ludzie wychowani w pluralizmie uważają cały dorobek kulturowy ludzkości, także i to, czego dotąd nie znali, ale co jawi się oto przed nimi, za coś własnego, na zasadzie wspólnej globalnej własności. Byłoby to kolejne potwierdzenie myśli, że obecnie cały świat jest jednym wielkim pograniczem,

a my jesteśmy grasującymi po nim jawnymi, na wpół zadowolonymi, na wpół zblazowanymi, „przemysłownikami kultury”.

Czy powszechna transgraniczność i towarzysząca jej transkulturowość są obietnicą zniesienia wszelkich granic? Oczywiście nie. Choćby dlatego, że zawsze pozostanie granica pomiędzy tymi, którzy nie dostrzegają granic, a tymi, którzy mówią, że one obowiązują. Poza tym pozostanie też granica pomiędzy tymi, którzy twierdzą, że granic nie powinno być, a tymi, którzy uważają, że powinny być utrzymane lub wprowadzone, jeżeli ich nie ma. Może jednak najbardziej wyraźne granice zawsze będą przebiegały pomiędzy tymi, którzy nie są zgodni co do tego, gdzie przebiegają granice. Wszak od wieków był to problem wywołujący najostrejsze antagonizmy, konflikty i wojny.

## Rozdział XII

# Edukacja dla wielokulturowości

Wielokulturowość, międzykulturowość czy transkulturowość musimy zaakceptować, ba, musimy ją polubić, bowiem jest ona immanentnym składnikiem współczesnego życia społeczno-kulturowego. Ruchliwość społeczna, uznanie praw człowieka, a w tym uznanie praw wszelkich mniejszości do bycia i wyrażania swej tożsamości oraz procesy globalizacyjne zwiększają wielokulturowość świata, a jednocześnie wymuszają wychowanie zmierzające w kierunku jej akceptacji i harmonijnego funkcjonowania. Można zgodzić się z tezą Wolfganga Welscha (1998 c, s. 179–180), że „wielość jako mnogość możliwości [...] reprezentuje wyższe pojęcie człowieczeństwa niżeli zuniformizowanej jednolitości, gdzie różnice są dopuszczalne jedynie jako odmiany i nietrwałe pozory. Ważne jest nie tylko to, że wielość rzeczywiście jest wszędzie, ale zwłaszcza to, że w rozmaitej postaci jest zgodna z wizją prawdziwej, pełnej treści wolności”.

Podobne poglądy przyczyniły się do powstania ideologii i polityki multikulturalizmu i edukacji sprzyjającej wielokulturowości<sup>1</sup>. Jej celem winno być ograniczenie negatyw-

---

<sup>1</sup> Rozdział ten jest rozszerzoną wersją mojego artykułu *Problemy i dylematy edukacji dla wielokulturowości*, w: J. Nikitorowicz, M. Sobecki, D. Misiejuk (red.), *Kultury tradycyjne a kultura globalna* (Trans Humana, Białystok 2001).

nych emocji wobec innych/obcych i równolegle wytworzenie pozytywnych postaw wobec różnorodności kulturowej ludzi żyjących w określonych przestrzeniach.

## 1

**Ideologia multikulturalizmu** zaczęła się od uzasadnionej krytyki rozlicznych przejawów zniewolenia ze strony dominującej większości, przymusowych nawróceń religijnych i wymuszonych asymilacji, zakazów używania przez mniejszości własnego języka w sferze publicznej itp. Ideologia i praktyka multikulturalizmu miały być, i mimo pewnego rozczarowania, jakie przynoszą, ciągle mają być, narzędziem wyrównywania krzywd, a nawet odwracania biegunów władzy. Jest to szczególnie potrzebne, gdy wielokulturowość przejawia się w pełnej, „krwistej” postaci – krwistej także dosłownie. Ideologia ta ma pomóc mniejszościom w stosowaniu swych rodzimych wartości aż do wyłączenia – w skrajnej postaci – obowiązywania prawodawstwa danego państwa. Źródła tej ideologii to marksizm (jako sprzeciw wobec kapitalistycznych stosunków), postmodernizm (poprzez dostrzeganie i akceptowanie różnorodności), komunitaryzm (poprzez poszukiwanie wspólnotowości), feminizm (poprzez tendencje emancypacyjne), zmiany w teoriach etnologicznych (gdzie nasiliły się postawy relatywistyczne), ruch praw obywatelskich (począwszy od lat sześćdziesiątych XX w.), koncepcje postkolonialne, poczucie winy Zachodu wobec kolonizowanych społeczności, a przede wszystkim pragmatyczne dążenia do zażegnania przyczyn rozlicznych międzykulturowych konfliktów (por. Szahaj 2008, s. 65 i nast.).

Wszystkie te tendencje sugerowały zmianę treści nauczania i zmierzały do jej zrealizowania poprzez odchodzenie od europocentryzmu na rzecz doceniania rozlicznych

kultur mniejszościowych i egzotycznych. I choć idee te rozwinęły się w drugiej połowie XX w., już na początku XX w. niektórzy (np. Horace Kallen) dostrzegali fiasko polityki asymilacji w Stanach Zjednoczonych i postulowali funkcjonowanie kulturowego pluralizmu (por. Szahaj 2004, s. 21). Rozwój polityki multikulturalizmu zintensyfikowany został w latach sześćdziesiątych przez ruch czarnoskórych Amerykanów, który zakończył się w roku 1964 uchwaleniem *Civil Rights Act*, co stopniowo przyczyniało się do znoszenia segregacji rasowej.

Mimo oporów i braku spektakularnych skutków wszędzie tam, gdzie multikulturalizm jest obowiązującą ideologią (mniej więcej od lat sześćdziesiątych), władze muszą jednak tę politykę lepiej lub gorzej realizować. Chociaż są też autorzy (np. Stanley Fish, Francis Fukuyama), którzy niezależnie od swych liberalnych skądinąd poglądów twierdzą, że multikulturalizm albo nie istnieje, albo jest tylko rodzajem butików i daleko mu do autentyczności działań. Wielu z nich jest zwolennikami raczej klasycznej asymilacji niż wielokulturowości. Dodać należy, że ciągle przybywa sceptyków wobec ideologii i polityki multikulturalizmu, ale ich poglądy konfrontowane są z rzecznikami tej polityki, których też, na szczęście, przybywa.

Należy odnotować, że za jeden z pierwszych manifestów wielokulturowości można uznać wypowiedź Bronisława Malinowskiego z 1944 r., stąd warto ją przytoczyć w całości: „Każda narodowa grupa jest uprawniona do pełnego korzystania z wszystkich praw i przywilejów związanych z byciem narodem. Życie jak chcecie, róbcie to, na co macie ochotę, zgodnie z własnym sposobem życia, tradycji, obyczajami i zwyczajami odziedziczonymi po waszych przodkach. Taka swoboda nie jest niebezpieczna. Jedyna swoboda, jaka musi być ograniczona politycznie [...], to swoboda atakowania innych, wtrącania się do spraw sąsiadów i narzucania etnocentrycznego egoizmu całemu ze-

wnętrznemu światu, do którego dana grupa należy” (Malinowski 2001, s. 268).

Jednym z autorów, którzy przyczynili się do wzbogacenia ideologii multikulturalizmu jest Will Kymlicka (1998). Nie miejsce tu, by dokładnie referować jego poglądy, wystarczy tylko przypomnieć, że według niego sprawiedliwe państwo wielonarodowe winno łączyć prawa uniwersalne dotyczące wszystkich jednostek z prawami odnoszonymi się do członków mniejszości kulturowych. Te zasady powinny obowiązywać w większości krajów, bowiem większość przejawia cechy społeczeństw wielokulturowych. Ciekawe, że autor akcentuje głównie odmienności etniczne i nie uwzględnia w swej teorii mniejszości społecznych i subkultur, które wszak też przejawiają różnice kulturowe wobec społeczeństwa dominującego. W swej propozycji praw Kymlicka wyróżnia: (1) prawo samostanowienia (aby mniejszość etniczna nie była przegłosowywana przez większość w sprawach mających dla niej istotne znaczenie); (2) prawa etniczne (zapewniające ochronę ważnych cech kulturowych mniejszości, głównie języka i wyznania); (3) specjalne prawa reprezentacji (czyli swoiste parytety zapewniające stosowną obecność mniejszości w instytucjach przedstawicielskich). Można tylko dodać, że aby takie prawa mogły należycie funkcjonować, niezbędna jest odpowiednia atmosfera społeczno-kulturowa, tak w społeczeństwie dominującym, jak i w jego składowych społecznościach, tę zaś można próbować stworzyć poprzez właściwą edukację. Will Kymlicka wymienia łącznie trzynaście elementów polityki multikulturalizmu – od uprzywilejowania mniejszości, poprzez rewizje programów nauczania, tolerancję w sprawach ubioru, aż do przeznaczania specjalnych funduszy na etniczne festiwale – w tym przede wszystkim na interesującą nas tutaj edukację ku wielokulturowości (por. Szahaj 2004, s. 33).

Słowem, zasadne są opinie (np. Sadowski 2008, s. 201 i 212) głoszące, że we współczesnych społeczeństwach wielokulturowych wyczerpały się już możliwości pozostawiania stosunków międzykulturowych w postaci żywołowej i w pełni spontanicznej. Przeciwnie – wymagają one systematycznego i instytucjonalnego rozwiązywania konfliktów, do jakich dochodzi między niektórymi grupami, oraz prowadzenia edukacji międzykulturowej głównie w celu wytworzenia umiejętności prowadzenia dialogu międzykulturowego i tym samym zapobiegania nowym konfliktom. Tak więc w sytuacji wielokulturowości nie wystarczy już nawet życzliwa obojętność państwa lub grupy dominującej, lecz potrzeba czegoś więcej.

## 2

Nie sposób zaprzeczyć, że właśnie **edukacja stanowi ofertę wejścia w świat wielu przejawów rzeczywistości** – w tym wielu kultur. To edukacja wykształca nawyk poznawania różnych epok i różnych światów oraz poruszania się w nich. Inna kultura może być wtedy postrzegana nie jako zagrożenie, lecz jako okno na nowy krajobraz, na nowe przestrzenie. Edukacja jest więc szansą na wzbogacenie dotychczasowych form widzenia świata, sposobem wyprowadzania człowieka poza obręb jego wąskich środowiskowych uwarunkowań, przeżyć i doświadczeń.

W interesującym nas aspekcie może ona przebiegać etnocentrycznie, może przebiegać w sposób rozproszony i nieukierunkowany, może wpływać na rzecz integracji z grupą większościową, a może też przebiegać w kierunku uznania odmienności kulturowych (por. Nikitorowicz 1995 b, s. 56–58). I o tę ostatnią przede wszystkim chodzi. Instytucjonalnie mamy tu do czynienia z różnymi formami: edukacją wielokulturową, edukacją międzykulturową,

edukacją etniczną (czy szerzej – prowadzoną wobec grup mniejszościowych) i edukacją dwukulturową (dwujęzyczną). Sporo je różni, ale łączy dążenie do kształtowania wartości i postaw sprzyjających harmonijnym interakcjom w społeczeństwie wielokulturowym, stąd najlepiej byłoby nazywać je łącznie edukacją dla wielokulturowości. Dodać należy, że ze względów stylistycznych w tekście używam też często określenia „edukacja wielokulturowa”.

Spróbujmy jej się przyjrzeć.

Edukację należy pojmować jako wszelkie oddziaływania, zinstytucjonalizowane i nieformalne, zmierzające do kształtowania osobowości, a szczególnie postaw jednostki. Oddziałują tu wszystkie typowe środowiska wychowawcze, a więc rodzina, rówieśnicy, otoczenie sąsiedzkie (coraz rzadziej), przejawy życia społecznego, w których uczestniczymy (w tym kontakty codzienne i różne sytuacje społeczne, w jakich się znajdujemy, dowcipy, przywoływane anegdoty, obserwowane przykłady zachowań społecznych), typowe instytucje wychowawcze (przedszkola, szkoły, uczelnie, podręczniki szkolne, instytucje artystyczne), wytwory kultury (religia, literatura piękna, filmy, sztuki i spektakle teatralne, piosenki, czasem obrazy, rysunki i grafika), a wreszcie kultura masowa we wszystkich swych przejawach. Znaczącym działaniem edukacyjnym na rzecz wielokulturowości jest też to wszystko, co służy poznawaniu innych grup i ich kultur, wzajemnych relacji między nimi, a w tym ich przeszłości, konfliktów, ich przyczyn, przebiegów, sposobów rozwiązywania i skutków. Tak więc etnologia, antropologia i socjologia same w sobie przynoszą przesłanki edukacyjne.

Nawet dawniejsza teoria edukacji inspirowana funkcjonalizmem sugerowała wyuczanie, oprócz normy niezależności i normy osiągnięć, także normy uniwersalizmu, ujmowanego jako zdolność do postrzegania ludzi w kategoriach ich członkostwa w społeczeństwie oraz normy

„wyodrębniania się”, ujmowanego poprzez interakcję jednostki z innymi ludźmi (por. Melosik 1995 a, s. 26–27 i 59). I choć przyjmuje się, że teoria funkcjonalistyczna odnoszona jest do społeczeństwa nieprzejawiającego wewnętrznych konfliktów (a przynajmniej takiego, w którym konflikty nie uwidaczniają się w stopniu skrajnym), to przecież ich uniknięcie i osiąganie konsensu może być wynikiem między innymi takich właśnie działań edukacyjnych.

W złożonych, rozdzieranych konfliktami współczesnych społeczeństwach byłoby to za mało. Stąd popularność tzw. teorii oporu w edukacji, gdzie kładzie się akcent na manifestowanie kulturowych różnic, a nawet przeciwieństw, i wynikającą z tego konieczność nauczania się reprodukcji własnej kultury i/lub oporu, i/lub emancypacji. Dodajmy, że w edukacji wielokulturowej kształtowaniu tych postaw musi towarzyszyć równoległe działanie zmierzające do wytworzenia postaw sprzyjających akceptacji innych kultur, umiejętności kontaktu z nimi oraz czerpania z nich pewnych wartości, słowem – działanie przygotowujące do życia i pracy w społeczeństwie wielokulturowym. W tym zakresie można wyodrębnić cztery kierunki edukacji (por. Melosik 1995 b, s. 117 i nast.): (1) edukacja kulturowo odmiennych, (2) edukacja dla zrozumienia różnic kulturowych, (3) edukacja dla pluralizmu kulturowego, (4) dwukulturowa edukacja. Kierunki te winny być rozpisane na bardziej wyraziste zadania. Jedno jest pewne: nie wydaje się, że wystarczy już tylko bierna akceptacja wielokulturowości, która skądinąd nigdy i nigdzie nie jest powszechna. Musi tu bowiem nastąpić swoiste przejście od postaw uznawanych, deklarowanych, do wartości odczuwanych i realizowanych.

Opierając się na pracach licznych autorów, można stwierdzić, że konkretne **zadania edukacji wielokulturowej** to:

– propagowanie umiejętności rozumienia świata społecznego i umiejętności nieustannego poznawania go na nowo;

– propagowanie dostrzegania pluralizmu w świecie, jego złożoności, wielowariantowości, ale też dostrzegania powiązań, relacji, współzależności i różnorodnych całości obecnych w świecie; propagowanie polifonicznego widzenia świata, kształtowanie poglądu, że wielokulturowość i różnice wynikające z cech kulturowych są normalnym składnikiem życia społecznego; upowszechnienie oczywistego skądinąd poglądu, że społeczeństwa są złożone z wielości współistniejących, nakładających się i krzyżujących grup społecznych, które nie tylko winno się uznawać za „niepodległe”, ale i za równowartościowe; potrzebne tu jest nie tylko dostrzeżenie różnorodności kulturowej, ale nadanie jej wartości pozytywnej, uznanie za fakt korzystny, a także przyczynianie się do stworzenia instytucjonalnych ram dla owej różnorodności, a co za tym idzie nauczanie respektu wobec innych kultur i stylów życia, obecnych w nich wartości oraz ludzi je wyznających; odegoistycznienie jednostek i zaproponowanie im pojmowania siebie w sieci relacji z innymi;

– nauczanie tego, że pogląd na świat jednostki ukształtowanej przez jakąkolwiek kulturę nie jest poglądem uniwersalnie przyjmowanym, a także refleksja nad tym, że kryteria oceny świata obecne w jednej kulturze albo cywilizacji (np. zachodnioeuropejskiej) nie są uniwersalne;

– nauczanie umiejętności traktowania różnicy, odmienności, zmiany, konfliktu jako kategorii „naturalnych” oraz uczenie umiejętności rozróżniania twórczych i destrukcyjnych konfliktów i przeobrażania tych drugich w te pierwsze; poznanie przyczyn i motywów zachowań przedstawicieli innych kultur;

– propagowanie umiejętności rozpoznawania własnych zdolności i ograniczeń oraz umiejętności pokonywania

własnych niepożądanych popędów i destrukcyjnych zachowań; nauczenie opanowania emocjonalnego we własnych reakcjach na przedstawicieli innych kultur i stylów życia oraz sugerowanie oporu przeciwko przedmiotowemu traktowaniu człowieka z powodu różnic kulturowych, przeciwko jego wykluczaniu i wynikającemu z tego cierpieniu; przeciwstawianie się stygmatyzacji innych grup oraz ich kultur, a także przełamywanie negatywnych stereotypów na temat innych; propagowanie ufności w kontaktach międzyludzkich; korygowanie „krótkowzroczności” i uczenie umiejętności poddawania obiegowych poglądów wątpliwościom, a tym samym uwalnianie od automatycznej zgody z najbliższym otoczeniem; uwolnienie od poczucia ksenofobii i megalomanii; przezwyciężanie odrazy do tego, co nie jest zgodne z naszymi normami i naszymi tabu; krytyczna refleksja nad własną kulturą i grupą;

– nauczenie możliwości przejęcia elementów innych kultur do własnej kultury, do własnego systemu wartości, do wzorów zachowań, do myślenia o świecie oraz ukazywanie tkwiącego w tym uroku; przedstawianie inności jako zjawiska interesującego i inspirującego, traktowanie jej w przyjaznym świetle; „Zadaniem edukacji jest zaciekawic odmiennością, zrozumieć ją i traktować jako bodźcującą, wykazywać, że nie ma rzeczy obcej, która w pewnych warunkach nie mogłaby stać się swoją, i z drugiej strony każda rzecz swoja mogła być kiedyś obca” – pisze Jerzy Nikitorowicz (1995 b, s. 125); uczenie podejmowania rozwiązań, które wynaleźli inni w „swych dolinach, na swych polanach i na swych wyspach”; uczenie umiejętności dokonywania wyboru między różnymi propozycjami kulturowymi;

– upowszechnienie idei mówiącej, że jeżeli w społeczeństwie istnieje grupa dominująca, to jej zadaniem jest opieka nad grupami mniejszościowymi i pomoc w ich rozwoju;

to zadanie może być rozumiane szerzej jako uczenie poczucia odpowiedzialności nie tylko za siebie i za własną grupę, ale także za innych, za całe społeczeństwo czy wręcz świat;

– dążenie do stworzenia równomiernego charakteru pozycji społecznych członków różnych grup kulturowych, dążenie do stworzenia równych szans dla wszystkich; pomoc wszystkim w znalezieniu miejsca dla siebie;

– propagowanie umiejętności porozumiewania się z innymi ludźmi i negocjacji jako formy rozwiązywania konfliktów; to wymaga z kolei zmian w mechanizmach i środkach kompetencji komunikacyjnych, które za Fredem L. Casmirem można określić jako (a) otwartość w formułowaniu środków i celów interakcji, (b) zdolność poszerzania granic i sposobu komunikacji, (c) zdolność pozytywnej odpowiedzi na intencjonalne akty komunikacyjne innych, (d) zorientowanie ku przyszłości, czyli poszukiwanie tego, co rozpoczyna i inicjuje oraz przede wszystkim podtrzymuje, nie zaś zamyka konkretną interakcję<sup>1</sup>;

---

<sup>1</sup> Te umiejętności są ważne tym bardziej, że coraz częściej mamy do czynienia z transkulturowością (o czym wcześniej była mowa); nie wystarczy już nauczyć się pojmowania trwałych różnic i określających je kodów; trzeba nauczyć się nieustannie zmieniających się konstelacji wartości i form, w jakich się manifestują, oraz płynnych granic między nimi; na tym polega nabywanie kompetencji komunikacji międzykulturowej. Ślusznie zauważa się (przynajmniej od prac Edwarda Halla), że tak jak komunikowanie jest kulturą, tak i kultura jest komunikowaniem, którego szczególną postacią jest właśnie komunikowanie międzykulturowe. Trzeba się jej nauczyć, a przy tym tak jak każdy akt komunikacji musi ona wpływać z intencjonalnych chęci, znajomości granic systemu komunikacyjnego partnerów, umiejętności rozumienia własnej kultury i kultury partnera wraz z ich systemami wartości i ich kategoriami poznawczymi, stylami poznawczymi itp. (por. Borden 1996). W pewnym sensie edukacja dla wielokulturowości jest wręcz budowaniem swoistych „trzech kultur” (por. Casmir 1996, s. 41 i nast.), stanowiącym wynik interakcji, począwszy od zauważania innych, poprzez ich poznawanie, w tym aktywne poszukiwanie informacji o nich, wciągnięcie partnerów z drugiej strony w te same procesy, wzajemne dociekania wspólnych i różnych postaw, obyczajów i wartości, ich rewizję i renegocjacje w zależności od potrzeb i okoliczności. A tak zwyczajnie, to wszelkiej komunikacji międzykulturowej dobrze służy uprzejmość partnerów, otwartość ich umysłów oraz ogólny dobry klimat stosunków (por. Collier 1996, s. 334-335).

– łagodzenie nadmiernych różnic w tych wartościach i wzorach zachowań, które są w różnych grupach wzajemnie sprzeczne, a przy tym wywołujące konflikty (np. lenistwo, żebractwo, brudzenie, fundamentalistyczna religijność na tle wartości i wzorów zachowań charakterystycznych dla cywilizacji zachodniej, które często mają zupełnie odmienny charakter);

– specjalnym zadaniem edukacji dla wielokulturowości jest nauczanie tzw. wielokulturowej kompetencji działania, czyli osobistych umiejętności koniecznych do funkcjonowania w jakimkolwiek wielokulturowym społeczeństwie (por. B. Bartz 1997, s. 162 i nast.). Wymaga tego globalna liberalna gospodarka, konieczność umiejętności pracowania w różnych warunkach i często na różnych kontynentach, osobista umiejętność radzenia sobie w warunkach konkurencji o miejsca pracy i umiejętność radzenia sobie ponadnarodowych firm w warunkach gospodarki globalnej, dążenie do osiągania celów gospodarczych drogą mediacji i negocjacji między partnerami. Owa wielokulturowa kompetencja działania (za: B. Bartz 1997, s. 166) to między innymi umiejętność nawiązywania i utrzymywania pozytywnych kontaktów, umiejętność zdobywania aprobaty, której towarzyszy zdolność kierowania procesem interakcji, umiejętność tolerancji dla sprzeczności i ambiwalencji wraz z umiejętnością ich rozwiązywania, umiejętność zmiany ról, wchodzenia w położenie innych. To wszystko z kolei wymaga cierpliwości i wytrwałości, grzeczności, umiejętności otwierania się na nowe środowiska i sytuacje, wyrozumiałości, a nawet respektu dla innych<sup>1</sup>.

W wyniku edukacji należy nauczyć pojmowania ludzi jako wartości oraz pojmowania ich tożsamości jako wie-

---

<sup>1</sup> Takich zestawów celów i zadań edukacji ku wielokulturowości jest znacznie więcej (por. Szerląg 2001, s. 44–46).

loaspektowych procesów, a relacji między ludźmi jako gry o sumie dodatniej.

### 3

Edukacja dla wielokulturowości wyrasta więc z **nowej polityki edukacyjnej**, tzw. polityki różnicy, która ma polegać na zniesieniu monolityczności i homogeniczności i zastąpieniu jej akceptacją różnorodności, wielowymiarowości i heterogeniczności, bez zapominania jednak o istnieniu pewnych całości społecznych. Towarzyszyć ma temu wyczulanie na warunkowość, tymczasowość oraz zmienność współczesnego świata i życia społeczno-kulturowego. Ogólne zadanie edukacji wielokulturowej można widzieć jako nauczenie się pluralizmu, który przejawia się w istnieniu wielu odrębnych, niezależnych i nie zawsze sprowadzalnych do siebie czynników, elementów, wzorów, zasad, reguł, idei oraz sposobów poznawania, dzięki którym uzyskuje się odrębne i często nieprzystawalne obrazy świata. Możemy jednakże zadać pytanie o to, czy tak naprawdę wszystko jest rozproszone, niesprowadzalne do siebie, odrębne itd. Wszak istnieją całości, relacje, powiązania, współzależności itp. „Obrona «kulturowego pluralizmu» musi więc być uzupełniona obroną «strukturalnego pluralizmu» – słusznie zauważa Jerzy Nikitorowicz (1995 b, s. 112).

Taka polityka winna doprowadzić do ukształtowania zdolności do empatii oraz przejmowania niektórych postaw i wartości, oczywiście pod warunkiem przekroczenia swojego etnocentryzmu. Słowem, chodzi o uzyskanie społecznej harmonii w ramach takiego *status quo*, w którym mogą funkcjonować wszyscy.

Wymaga to odrzucenia realizowanego jednolitego kanonu programowego, a w tym pewnego ograniczenia zestawu

kanonicznych lektur, odrzucenia wyrosłych w cywilizacji zachodnioeuropejskiej ideologii i szczególnego poglądu na świat jako poglądu niepodważalnego. Co za tym idzie, jest to odrzucenie rasizmu, etnocentryzmu i innych standardowych cech kojarzonych z wyglądem czy też z niektórymi cechami dystynktywnymi danej kultury. Słowem, edukacja dla wielokulturowości ma dążyć do humanizacji stosunków międzyludzkich. Edukacja dla wielokulturowości jest wezwaniem do braterstwa (jak to nieco górnolotnie, choć słusznie, określili Edgar Morin i Anne B. Kern [1998, s. 229]), które „nie zamyka się w obrębie jednej rasy, klasy, elity czy narodu. Pochodzi ono od tych, którzy gdziekolwiek są, słyszą je w głębi siebie i kierują je do każdego z osobna i do wszystkich razem”. To wezwanie do braterstwa ma nie tylko przełamać obojętność – zauważają autorzy. Musi ono przewyciężyć wrogość.

Najdalej idącym zadaniem edukacji dla wielokulturowości są postulaty inspirowane filozofią i etyką Emanuela Lévinasa, by dostrzegać w bliźnim istotę myślącą, czującą i podobnie jak my cierpiącą (por. Skarga 1997, s. 107). Zadaniem edukacji dla wielokulturowości jest więc nauczenie się tego, co Hans Georg Gadamer (1992, s. 77) określił jako „rozpoznawanie w innym i jego odmienności, i tego, co wspólne”. Alain Finkielkraut (1999, s. 29) zaś krótko nazwał to „zdolnością rozpoznawania człowieka przez człowieka”, co wcale wszak nie jest zdolnością naturalną, częstą i stałą. Jak człowiek może rozpoznać w swoim bliźnim człowieka? Przecież nie jedynie poprzez uznanie jakichś wspólnych zdolności, cech czy praw. Finkielkraut (tamże, s. 91) mówi, że owo rozpoznanie może nastąpić poprzez dostrzeżenie faktu, iż obaj podlegają cierpieniu. To jest właśnie droga do uznania różnorodności rodzaju ludzkiego i akceptacji tej różnorodności. Dlatego jest wiele racji w takich sugestiach jak te, które formułuje Jerzy Nikitorowicz (2005, s. 124–126), by syte dzieci wyuczyć

między innymi umiejętności wczuwania się w sytuację ludzi głodnych, dzieci zaś, które żyją bezpiecznie – poczucia tego, jak może się czuć ktoś pokrzywdzony. To przykładowe, lecz nader ważne kierunki edukacji.

Sugestie dotyczące edukacji dla wielokulturowości brzmią nieco patetycznie. Chyba jednak nie należy się bać tego patosu, nawet wtedy, gdy jest śmieszny czy naiwny. W pewnych okolicznościach wydaje się on niezbędny.

#### 4

**Zadania edukacyjne** mogą być realizowane według różnych taktyk. I tak na przykład Jolanta Miluska (1995, s. 309) wymienia (1) taktykę transmisji kulturowej, czyli przekazywanie wiedzy kulturowej, która ma wzbogacić i zmienić przekonania o obcej kulturze, (2) taktykę kontaktu polegającą na stworzeniu warunków bezpiecznego kontaktu pośredniego i bezpośredniego wraz z przełamywaniem lęku, (3) taktykę autopoznania, a więc zwiększania wiedzy na własny temat, a w tym poznania własnych uprzedzeń, (4) taktykę kompetencji, czyli kształcenia umiejętności komunikowania się, negocjacji i mediacji. Godne rekomendacji są oczywiście wszystkie te taktyki stosowane łącznie. Takie i podobne programy mogą doprowadzić do podejmowania prób wchodzenia w rolę członka grupy mniejszościowej, wchodzenia w realny z nią kontakt i stwierdzania fundamentalnego podobieństwa ludzi niezależnie od ich przynależności społeczno-kulturowej (por. Weigl 1995, s. 322).

W różnych krajach powstają liczne programy edukacji dla wielokulturowości i służące ich realizacji działania treningowe. Zwróćmy uwagę na niektóre z nich.

W Stanach Zjednoczonych początki edukacji dla wielokulturowości zainicjował w latach sześćdziesiątych ruch czarnoskórych Amerykanów, który stopniowo przyczyniał się do znoszenia segregacji rasowej oraz rozpoczął proces wyrównywania szans życiowych młodzieży, realizowany z mniejszą lub większą hipokryzją i różnymi sposobami (w tym dowożeniem dzieci ze slumsów do szkół w lepszych dzielnicach oraz obowiązkowym nauczaniem dwujęzycznym dla wszystkich dzieci niemówiących po angielsku w domu rodzinnym). Proces dwujęzycznego nauczania w Australii uzupełniano od połowy lat siedemdziesiątych dwukulturowym wychowywaniem, w tym przekazywaniem dzieciom i młodzieży wiedzy o ich kulturowych korzeniach w krajach przodków oraz dwu-, a nawet wielokulturowym nauczaniem języków (por. Smolicz 1999 c, s. 74). Pojawiły się instrukcje dotyczące procesu nauczania ku wielokulturowości, w tym tworzenia pozytywnych relacji międzygrupowych (por. Horne 1997, s. 203 i nast.). Polegało to na częstszym wykorzystywaniu symboli plemiennych w zadaniach tekstowych, podawaniu lokalnych i regionalnych historii plemiennych w lekcjach szkolnych. Wszystko miało pomóc w rozwijaniu kulturowej i międzykulturowej świadomości i samoświadomości, dostrzeganiu różnych punktów widzenia i stanowisk. Owo instrukcyjne podejście wymagało zbierania informacji o odrębności, w tym o zwyczajach, obyczajach, języku, różnych sposobach uczenia się, świętach, odmiennych formach spędzania czasu itp. Wiedza miała być przekazywana nie tyle w atmosferze współzawodnictwa, ile wzajemnej pomocy. Oczywiście może to odnosić dobry skutek, gdy sami nauczyciele i wychowawcy są dwu-, a nawet wielokulturowi (por. Smolicz 1999 c, s. 78).

W Republice Federalnej Niemiec od połowy lat siedemdziesiątych edukacja zaczęła ewoluować od tzw. pedagogiki dla cudzoziemców (mającej za zadanie tymczasową

adaptację gastarbeiterów do życia w społeczeństwie niemieckim) ku pedagogice międzykulturowej – krytycznej wobec dominującej kultury, zmieniającej relacje między społecznościami, ukazującej różnice kulturowe jako swoiste spotkania kultur. Towarzyszyło temu przeciwstawianie się ksenofobii, wyzbywanie uprzedzeń, poczucia wyższości, słowem, dążenie do harmonijnego współistnienia (por. Szymański 1995). Niestety, słyszy się coraz częściej o odchodzeniu od tego modelu edukacji.

We Francji w roku 1985 College de France przesłało na ręce prezydenta republiki memoriał, w którym postulowano: „Harmonijne nauczanie ma pogodzić właściwy myśli naukowej uniwersalizm z relatywizmem, jakiego uczą nauki humanistyczne, czujne na mnogość sposobów życia, typów mądrości i wrażliwości kulturowych” (cyt. za: Finkielkraut 1992, s. 97). Republikański model kształcenia polega we Francji głównie jednak na neutralnej asymilacji – przynajmniej w sferze publicznej. Na szczęście uzupełnia go wiele instytucji wspomagających edukację dla wielokulturowości, takich jak Institute de Monde Arabe czy Musée des Arts Africains et Océaniens.

W Wielkiej Brytanii pod koniec lat osiemdziesiątych pojawiły się dwa nowe podejścia do edukacji (por. Malone 1995). Jedno, nazywane antyrasistowską edukacją, było swoistym ruchem oddolnym dążącym do zniesienia dyskryminacji, wprowadzenia zasad demokratycznych w nauczaniu itp. Drugie, zwane właśnie wielokulturową edukacją, pochodziło „z góry” i koncentrowało się na dostrzeganiu różnic między kulturami i informowaniu o nich poprzez wzbogacanie programu nauczania.

Światowy Kongres Religii w 1993 r. w Chicago ogłosił Deklarację Globalnej Etyki, która postulowała cztery uniwersalne zasady mogące być inspiracją dla edukacji ku wielokulturowości (por. Pilch 2005, s. 37 i nast.): (1) zobowiązanie do nieagresji i szacunku dla życia, (2) zobowiązanie

do solidarności i sprawiedliwego ekonomicznego porządku, (3) zobowiązanie do tolerancji i życia w prawdzie, (4) zobowiązanie do równych praw i partnerstwa między kobietami a mężczyznami (ale też innymi kategoriami społecznymi).

Specjalną uwagę należy poświęcić programom edukacji dla wielokulturowości realizowanym przez organizacje pozarządowe. W Polsce szczególną rolę odgrywa powstała w 1990 r. Fundacja „Pogranicze” i powołany przez nią Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”. Ośrodek ten promuje, oprócz poświęconych mniejszościom narodowym i wyznaniowym lekcji w szkołach, także prace teatralne, przedsięwzięcia prowadzone w terenie, gdzie zachowały się ślady odmiennych kultur, sporządzanie dokumentacji, a przede wszystkim pobudzanie twórczej aktywności dzieci (por. Nikitorowicz 1995 b, s. 106–107). Można też wspomnieć o działającej w Opolu Społecznej Szkole Podstawowej Towarzystwa Alternatywnego Kształcenia, która ma ukazywać dzieciom zakres narodowej różnorodności i wynikających z niej konsekwencji, elementy kultury mniejszości i ich prawa, ma kształtować wiedzę uczniów na ich temat, stosunek do nich, i wzorcowe relacje między większością a mniejszością, a w efekcie osłabiać poczucie obcości mniejszości, zmniejszać dystans wobec nich i redukować negatywne emocje (por. Weigl, Maliszkiewicz 1998, s. 15 i 75, 231 i nast.). Działania szkoły prowadzone są różnymi sposobami: typowe lekcje szkolne, lekcje o charakterze artystycznych happeningów, stymulowanie własnej aktywności uczniów, zajęcia pozalekcyjne (gry i zabawy) oraz pozalekcyjne spotkania z przedstawicielami mniejszości. W efekcie uzyskano znaczącą poprawę oceny mniejszości w stosunku do grupy kontrolnej. Dodać należy, że pozytywne zmiany dotyczyły nie tylko grup będących w centrum uwagi owego programu, ale także innych.

Edukacja dla wielokulturowości przyjmuje też formę gier i zabaw. Jako przykład tych ostatnich chciałbym wymienić grę planszową *Diversophy* (czyli zdolność do efektywnej pracy między kulturami) zaprojektowaną przez George'a Simonsa (por. Miller 1995). W tej grze, przypominającej nieco chińczyka, uczestnicy uczą się rozumienia i pozytywnego wykorzystywania ludzkiej różnorodności, poznając przy okazji takie jej pułapki, jak etnocentryzm, stereotyp, uprzedzenie itp.

Innym przejawem edukacji dla wielokulturowości jest edukacja w środowisku zamieszkania (*Community Education*), która ma uwzględniać (por. Bartz 1997, s. 160) konkretne pojawiające się w danym środowisku potrzeby i problemy, wyzwać samorządność i współdecydowanie oraz umiejętności rozwiązywania swoich problemów, unikać rozdziału na generacje, a przy okazji wspierać tak wielokulturowość, jak i poczucie wspólnoty.

Trudno stwierdzić, jakie skutki i oddziaływanie edukacyjne miały i mają tzw. asymilatory kulturowe (ang. *culture assimilator*). Są to specjalnie opracowane zestawy edukacyjne, w których przedstawia się przypadki zachowań członków jakiejś kultury w kontaktach z przedstawicielami innej kultury (Hofstede 2000, s. 336), edukacja zaś ma tu polegać na wyborze (podobnie jak w teście) właściwej formy zachowania. Takie asymilatory kulturowe są zazwyczaj stosowane wobec urzędników imigracyjnych i pracowników międzynarodowych korporacji, których należy szybko i pobieżnie przygotować do kontaktu z inną kulturą.

Te lakonicznie przedstawione przykłady to jedynie wybrane przejawy działań edukacyjnych. Wiele państw, miast, szkół i organizacji pozarządowych prowadzi swoje mniej lub bardziej skuteczne działania. Można uznać, że już samo ich inicjowanie i prowadzenie wytwarza dogodniejszą dla harmonijnej wielokulturowości aurę.

I na koniec jeszcze jedna uwaga: zadania te winny być realizowane nie tylko przez klasyczną szkołę, ale też przez muzea (jak to robią wspomniane wcześniej muzea paryskie), a także w ramach wspierania inicjatyw stowarzyszeń kulturalnych mniejszości, kultury masowej (jako całości oraz w formie specjalnych programów adresowanych do różnych grup), religii (w tym poprzez domy wspólnych modlitw) i wszystkich innych sposobów oddziaływania na postawy. Na postawy oddziałują prawa stanowione oraz swoiste manifesty władz – w tym wypadku spektakularne i jednoznaczne „przeprosiny” ludności autochtonicznej za wyrządzone krzywdy (stało się tak w Kanadzie i w Australii), publiczne wyrażenie skruchy oraz zadośćuczynienie.

Nie sposób zaprzeczyć, że edukacji dla wielokulturowości sprzyjały także antropologia kulturowa (z wyjątkiem tych jej przejawów, które były wyraźnie szowinistyczne i imperialistyczne) oraz badania nad wielokulturowością. Wszak poznawanie różnych, często odległych kultur jest wzajemnym ich przybliżaniem. Wszelkie badania i wszelka refleksja nad przejawami wielokulturowości generalnie zresztą dobrze służą edukacji, bowiem wskazują potencjalne zagrożenia oraz sposoby ich rozwiązywania.

## 5

Jak się słusznie zauważa (por. Szahaj 2008, s. 76 i nast.), **ideologia i realizacja edukacji ku wielokulturowości przynosi wiele dylematów** natury politycznej, prawnej, etycznej oraz, tak to nazwijmy, pragmatycznej. Podstawą tych dylematów jest założenie relatywistyczne: skoro wszystkie kultury są równe, to wspieranie jednych dokonuje się kosztem innych (choćby tych dominujących). Gdy z kolei uzna się, że jednak nie są one równe,

wtedy pojawia się gorszący problem z uzasadnieniem tej nierówności. Czy więc trzeba zgodzić się z racjami tych, którzy twierdzą, że nie ma tu dobrych rozwiązań, czy też próbować jednak coś zmieniać w świadomości społeczeństw wielokulturowych? Osobiście opowiadam się za tym drugim stanowiskiem, choć nie wierzę, że łatwo i szybko uda się stworzyć harmonijne przejawy wielokulturowości. Zawsze będą jakieś granice, problemy, mniejsze czy większe konflikty. Wierzę jednak, że można dążyć do tego, aby były one mniejsze. Aktywność w dążeniu do tych zmian muszą wykazywać nie tylko zbiorowości dominujące czy większościowe – muszą w tym tak czy inaczej współbrać udział zbiorowości zdominowane czy mniejszościowe.

Czy realizacja zadań edukacji kulturowej jest łatwa? Oczywiście, że nie. Czy jest udana? Także nie zawsze. Wszak pozytywne w swym zamierzeniu działanie nie zawsze musi przynieść pozytywny skutek, o czym dobrze wiedzą wychowawcy. Jest to zawsze gra wieloaspektowa i nie sposób przewidzieć, jak oddziałują różne, często sprzeczne i prawie zawsze niewyraźne czynniki. Przywoływanie tych i innych dylematów nie jest już jednak w stanie zatrzymać edukacji ku wielokulturowości – przynajmniej na obszarze cywilizacji zachodniej. Choć nie można oczekiwać zbyt wielu spektakularnych skutków pozytywnych, i tak te, które daje się już obserwować (np. wybór Baracka Obamy na urząd prezydenta Stanów Zjednoczonych) zdają się wystarczającym jej uzasadnieniem.

Trzeba też pamiętać, że taka edukacja może być zabiegiem fasadowym, mającym udobruchać opozycję polityczną lub potencjalne grupy wywrotowe. Innym razem może być swoistym żebraczym groszem rzucanym mniejszościom, a jeszcze innym – próbą podejmowaną uczciwie, choć z poczuciem beznadziei.

Wszystko to ma obiektywne usprawiedliwienie w realnych trudnościach prowadzenia edukacji ku wielokulturowości. Oto ważniejsze z nich:

Jak można sądzić, podstawowym dylematem tej edukacji jest, z jednej strony, postulat wyodrębniania i dostrzegania odmienności, a z drugiej – postulat równości. Tu dylemat dotyczy tego, czy wyrównywać szanse mniejszości marginalnych, czy też wytwarzać przekonanie w nich i w innych grupach o równowartości ich własnej kultury w stosunku do innych kultur i do grupy dominującej; czy edukacja wielokulturowa zawsze jest zmniejszaniem dystansu, czy też – przeciwnie – bywa niekiedy jego pogłębianiem. Czy zatem możliwe jest pełne uznanie równowartości wszystkich kultur bez względu na ich ewentualną dysfunkcjonalność? W tym aspekcie pełne uznanie i respektowanie relatywizmu kulturowego uważa się za formę swoistego oszustwa. Istnieje niebezpieczeństwo, że edukacja dla wielokulturowości może przyczynić się do jeszcze większych separatyzmów i jeszcze bardziej podzielić społeczeństwo niż edukacja dla wspólnego ponadetnicznego i ponadlokalnego dobra (por. Horne 1997, s. 206).

W tym kontekście przywołuje się też zarzut (por. Melosik 1995 b, s. 129), że ta edukacja (jak i sama polityka multikulturalizmu) redukuje problemy etniczne do aspektu różnic kulturowych, a redukcja taka oznacza werbalne jedynie uznanie mniejszości, które w istocie nadal pozostają podporządkowane ekonomicznie, społecznie, a często i prawnie, realnie dominującej większości. W edukacji dla wielokulturowości aspekty kulturowe i ekonomiczne są często w wewnętrznym konflikcie, bowiem to, co sprzyja różnicy kulturowej, nie sprzyja szansie ekonomicznej. W nieco innej postaci jest to dylemat między emancypacją a marginalizacją, wynikający między innymi z teorii oporu w edukacji. Niechęć do przyjmowania wiedzy „dominującej” i racjonalnej przyczynia się do utraty możliwości

emancypacji. Skrajny opór uniemożliwia wysłuchanie i „posiadanie racji”, i tym samym wykorzystanie środków dalszego oporu, a więc przyczynia się do wykluczania ze społeczeństwa.

Z poprzednimi łączy się dylemat: równość czy tożsamość. Walka o tożsamość przyczynia się do rezygnacji z równości – i odwrotnie. Przyczynia się także do marginalizacji, często w nader niekorzystnych niszach społecznych. Z kolei skrajna emancypacja musi albo zamazać tożsamość i partykularność, albo podnieść je do rangi obowiązujących dla wszystkich – czyli de facto nadać im charakter kolonialny. Może się więc zdarzyć, że – paradoksalnie – edukacja dla wielokulturowości w formie edukacji etnicznej przyczynia się do swoistej gettoizacji kultur poprzez wspieranie ich odrębności i utwierdzanie w przekonaniu, że właśnie tak jest dobrze. Czy więc edukacja wielokulturowa jest narzędziem wyrównywania różnic społecznych, politycznych i gospodarczych? Nie zawsze, bowiem nie wiadomo, co jest lepsze: „życie z przeszłością, ale bez przyszłości” czy „życie bez przeszłości, ale z przyszłością” – żeby przywołać trafne sformułowanie (Urlińska 1995, s. 194). Generalnie problem dotyczy zatem tego, czy strukturalna dyskryminacja pewnych mniejszości jest możliwa do usunięcia, a więc czy edukacja nie jest jedynie jej zamazywaniem, jako że strukturalne różnice nie są łatwo usuwalne za pomocą edukacji.

Między innymi z tych powodów lewica i prawica krytykują edukację wielokulturową, z jednej strony za reprodukcję różnic społecznych, z drugiej zaś za absolutyzowanie różnicy (etnicznej, płciowej, wiekowej) i tym samym odrzucanie tego, co wspólne. W efekcie w wymiarze ideologicznym przejawia się dominacja mniejszości, gdy zaś w realnym wymiarze społecznym i ekonomicznym mniejszości są podporządkowane, oczywiście przyczynia się to do ich frustracji, ponieważ taka edukacja w istocie opóźnia

rozwiązanie realnych problemów mniejszości. Krytyka wyrasta też z przekonania, że różnice, które się absolutyzuje, w świecie globalnego obiegu informacji są de facto nieważne i stanowią rodzaj dekoracji. Tak więc różnica może odgrywać albo rolę prywatną, albo – przeciwnie – rolę swoistego sztandaru bojowego. Odnosi się bowiem niekiedy wrażenie, że polityka edukacji wielokulturowej restytuuje, niejako bez potrzeby, odmienności i różnice kulturowe, także regionalne, często w imię interesów politycznych pewnych liderów szukających dla siebie tła i oparcia.

Niektórzy krytycy dostrzegają problemy edukacji wielokulturowej w tym, że i tak, mimo akceptacji czy wręcz demonizowania różnic kulturowych, wszyscy – także mniejszości i ich rzecznicy – akceptują fundamentalne wartości społeczeństwa współczesnego, takie jak racjonalność czy nieograniczona konsumpcja. Tę ostatnią nawet z pomocą redystrybucji środków z budżetu państwa, o co często toczy się walka rzekomo w imię troski o różnicę. Realny sukces można odnieść tylko na warunkach zdefiniowanych w kulturze dominującej, czyli obecnie w cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Jest to też dylemat między preferowaniem i zachowywaniem różnic kulturowych a preferowaniem egalitaryzmu politycznego i ekonomicznego, któremu pielęgnacja różnic może przeszkadzać. Należy tedy starać się unikać sytuacji, w której ta edukacja stałaby się swoistym i ubocznym „oszustwem”, poszukiwaniem i zagospodarowywaniem nisz konsumpcyjnych, ponieważ byłoby to, zdaniem na przykład Zygmunta Baumana (1992, s. 24 i nast.) – nowym wyrazem dominacji rządzących. Zróżnicowana wolność konsumpcji byłaby wtedy szczególnie perfidnym potwierdzeniem reprodukcji systemu.

Poprzedni dylemat odnosi się po trosze do wyboru między programem modernistycznym a postmodernistycz-

nym, co samo w sobie nie musi być tutaj rozważane. Ma to jednakowoż reperkusje praktyczne. Edukacja wielokulturowa jest w istocie swoistym „przeskakiwaniem idei” z modernistycznego programu całościowej emancypacji i pomocy, utopii sprawiedliwości, równości, racjonalności ku postmodernistycznemu nastawieniu na różnicę, przypadkowość, dyskursywność itp. „Z jednej strony edukacja zawsze jest kolonizacją, narzucaniem jakiejś dominującej kultury. Z drugiej – zawsze wiązana była z nadziejami emancypacyjnymi, zawsze miała służyć uwolnieniu (jakkolwiek pojmowanej) istoty człowieka z niedających się urzeczywistnić ograniczeń. [...] Stąd właśnie wynika podstawowy dylemat pedagogiki dążącej do emancypacji: Jak znosząc jedną formę ograniczenia ludzkiej wolności, nie wprowadzać kolejnej postaci przemocy? Czy edukacja bez przemocy, bez dyskursywnej dominacji, bez ideologicznego zawłaszczenia, jest możliwa?” (Szkudlarek 1995, s. 13). Odnosi się wrażenie, że nie. Jeżeli postmodernistyczna edukacja wielokulturowa ma nie być fikcją, to musi choćby częściowo realizować się za pomocą modernistycznych środków, z których najważniejszym jest pewna asymetria pozycji wychowanka i wychowawcy. Jak sprostać temu ostatniemu warunkowi w dobie powszechnej defiguracji autorytetów? Tak więc edukacja wielokulturowa może być jeszcze jedną formą ukrytej hegemonii jakiejś grupy dominującej (obojętnie większościowej czy mniejszościowej) ideologicznie, politycznie czy gospodarczo. Wszak trzeba też pamiętać o tym, że edukacja wielokulturowa w wielu wypadkach wywodzi się z potrzeby asymilacji, aspirowania do danej kultury i z tego choćby powodu bywa, przynajmniej częściowo, swoistą kolonizacją, która może prowadzić do akulturacji.

Trzeba też wspomnieć o dylemacie dialogu międzykulturowego. Konfliktów czy choćby nieporozumień wynikających z wielokulturowości jest na tyle dużo, że nie

sposób nie zwracać uwagi na postulowaną i przypominaną, choć nie zawsze stosowaną ideę dialogu, czyli wyższości negocjacji nad konfliktami i sporami, porozumienia nad nieporozumieniem, konsensu nad niepokojem. Oczywiście jest to tylko idea, zacna i szlachetna, która nie jest możliwa do całkowitego spełnienia dlatego, że jesteśmy ludźmi, czyli istotami komunikującymi się. Jak słusznie zauważa Jadwiga Mizińska (1998, s. 24): „Gdyby utopia konsensusu pełnego, doskonałego, kiedykolwiek się ziszciała, byłoby to równoznaczne ze swego rodzaju śmiercią komunikacyjną. Ludzie dogadani ze sobą na każdy temat i pod każdym względem, osiągnąwszy kompletne wyrównanie potencjałów informacyjnych (i duchowych), staliby się wobec siebie nawzajem przezroczyści i obojętni (jak «stare dobre małżeństwo»). Zresztą, podobnie jak i w sytuacji odwrotnej: gdyby byli dla siebie absolutnie niezrozumiali, nieprzezroczyści, także traktowałiby się jako obce przedmioty”. Rzeczywiście, potrzeba dialogu rysuje się w sytuacji pośredniej: „kiedy ktoś inny jawi się jako częściowo podobny, a częściowo niepodobny do mnie, poniekąd rozumiały, poniekąd niezrozumiały”. Inna sprawa, że ów obszar pośredni jest bardzo szeroki. Tak czy inaczej, idea pełnego zrozumienia i porozumienia jest utopią. Nie sposób osiągnąć całkowicie wspólnego stanowiska. Nawet w odniesieniu do „rozmowy” z samym sobą. Bardziej realne jest osiągnięcie zgody na pośrednie stanowisko, poszukiwanie rozwiązania kompromisowego, chwilowe przyjęcie poglądu jednej ze stron, rezygnacja z jednoznacznej prezentacji własnego stanowiska itp. Nie musi to oznaczać, że strony reprezentują wówczas jednakowy pogląd; oznacza jedynie to, że nie upierają się przy jednoznacznej artykulacji, manifestacji i obronie własnego.

Z edukacją jest też związanych **wiele innych problemów**.

Trzeba więc pamiętać o problemie wynikającym z faktu, że komunikowanie to interakcja zmieniająca relacje między partnerami aktu komunikacji – także pomiędzy kulturami. Skoro żadna kultura nie istnieje w zamkniętej jednolitej formie, to ich wzajemne poznawanie się ma charakter procesualny, każdy akt poznawczy, każda komunikacja międzykulturowa może być przyczyną zmiany komunikujących się podmiotów, zmiany samych tych kultur i relacji między nimi, co wymaga nieustannego ożywiania i podtrzymywania dialogu, ale też nieustannego definiowania własnej zmieniającej się kultury, jak również kultury partnera.

Kolejny istotny problem w edukacji wielokulturowej dotyczy tego, że nauczanie pluralizmu metodologicznego i kulturowego zakładającego istnienie wielu odrębnych, niezależnych i niesprowadzalnych do siebie wartości, wzorów, zasad, czynników, reguł, dzięki którym uzyskuje się odrębne, niezależne i zróżnicowane obrazy świata, winno się łączyć z nauczaniem, że tak naprawdę nie wszystko jest rozproszone, niesprowadzalne do siebie, odrębne itd. Obok dostrzegania różnicy trzeba też nauczyć dostrzegać całości, relacje, powiązania, współzależności (o czym była mowa w pierwszym rozdziale). Obrona kulturowego pluralizmu musi więc być uzupełniona obroną strukturalnego pluralizmu, jak słusznie zauważa Jerzy Nikitorowicz (1995 b, s. 112), a dla ochrony mniejszości nie powinno się likwidować samej „idei większości” (Bloom 1997, s. 35). Z tym łączy się problem przeciwny, a mianowicie nieuzasadnione utrzymywanie sztucznej wiary w jedność mimo istnienia i podkreślania ewidentnych różnic. Rodzi się bowiem nieraz wątpliwość, czy niektóre grupy mają jakiegokolwiek wspólne interesy i wspólne pole działania, by inicjować dla nich wspólną acz złudną płaszczyznę edukacyjną.

Jest też problem języka, w jakim powinno się prowadzić edukację wielokulturową. Wszak przedstawiciele mniejszości są, jeżeli chodzi o znajomość języka używanego przez grupę dominującą, upośledzeni; powinni więc, z jednej strony, pozostać przy swoim języku, z drugiej – zdobyć realnie pełniejsze prawa tylko wtedy, gdy dobrze poznają język większości. To zaś łączy się z kwestią języka, w jakim człowiek wielokulturowy „powinien” myśleć: w swoim macierzystym czy w języku grupy dominującej. Wszak język ojczysty tworzy tożsamość dziecka, przyczynia się do orientacji w środowisku, pomaga w opisie i rozumieniu świata itp., podczas gdy język grupy dominującej czy jakiś *lingua franca* umożliwia adaptację do szerszego tła. Dylemat dwujęzyczności dotyczy też tego, czy jest ona czynnikiem negatywnym w rozwoju intelektualnym, czy czynnikiem stymulującym językowy i intelektualny rozwój dziecka, jak też jego predyspozycje twórcze. Jak wiadomo, zdania na ten temat są podzielone.

Następny problem to wychowanie w społeczności mniejszościowej lub lokalnej, które z natury rzeczy podkreśla podział na swoich i obcych, i może oddziaływać znacznie silniej niżeli wszystkie inne formy i środki edukacji oraz procesy tworzenia postaw. To samo dotyczy lokalnych instytucji z założenia kształtujących i podtrzymujących tożsamość etniczną czy religijną (jak np. towarzystwa społeczno-kulturalne), które przyczyniają się do podkreślania partykularyzmów i separatyzmów. Z tym wszystkim łączy się też rozbieżność między wychowaniem dla lokalności i wspólnoty (regionu) a wychowaniem dla świata globalnego, wiernością wobec swoich a dążeniem do dobra zbiorowego.

W nieco innej postaci jest to dylemat wychowania jednostki dla jej podmiotowości i wychowania dla innych. Wychowanie dla podmiotowości to wychowanie ku sa-

morealizacji jednostki, jej indywidualizacji. Z tym może wiązać się odrzucenie wszelkich wyraźniejszych relacji społeczno-kulturowych: rodziny, religii, zwyczajów i obyczajów lokalnych, a co za tym idzie utrata więzi z jakimkolwiek realnym środowiskiem społecznym, zubożenie autentycznych interakcji, wypranie ich z elementów uczuciowych i ekspresyjnych.

Jawi się też problem wychowania w rodzinie. Wiemy, że jej działanie jest mimo kryzysów i zagrożeń ciągle wielkie, ale o jej „wnętrzu” tak na prawdę wiele nie wiemy. Nie wiemy, jakie wzory i w jaki sposób ona adaptuje, przetwarza i przekazuje swoim członkom. Niektóre badania (np. Sobeckiego 1997, s. 149) pozwalają stwierdzić, że rodzina w znikomym stopniu wpływa na kształtowanie identyfikacji narodowej w grupie dominującej, w grupie mniejszościowej zaś wpływ ten jest bardzo wyraźny. Trzeba też pamiętać o częstych przypadkach patologii rodziny, braku jakichkolwiek więzi w niej, obecności biernych postaw, obecności postaw autodestrukcyjnych, skłóceniu, braku czasu, życiu dla przyjemności (nieważne – marnych czy wyrafinowanych), dążeniu do małej stabilizacji, braku wzajemnego zaufania, braku wyrozumiałości i tolerancji itp. Wszystko to, zdaniem niektórych badaczy, działa antyedukacyjnie. Obserwujemy nieraz „zupełną utratę kontroli rodziców nad wychowaniem moralnym dzieci w epoce, w której nikt inny się tym poważnie nie zajmuje” (Bloom 1997, s. 63 i 88), choć „jałowość duchowego krajobrazu rodziny jest niewiarygodna” – pisze Allan Bloom.

Dzieci, ale też i niektórzy dorośli mogą stawiać sobie niepokojące pytania o życie społeczne, jego zróżnicowanie i strukturę tego zróżnicowania. Ich wiedza jest z natury rzeczy chaotyczna i fragmentaryczna, często stereotypowa i pełna uprzedzeń. Kto może im pomóc w szukaniu odpowiedzi na te pytania? Nie bez znaczenia jest tedy problem

granic wiedzy kulturoznawczej nauczycieli i wychowawców (jej zakresu, pojemności, wnikliwości) oraz ich retorycznych i perswazyjnych umiejętności wpajania tolerancji. Często nauczyciele nie potrafią dzieciom wyjaśnić tego na przykład, skąd się biorą różne wyznania, jak też nie potrafią neutralnie scharakteryzować podstawowych różnic między nimi (por. Czykwin, Misiejuk 1998, s. 55). Bywa też, że nauczyciele opierają się przed wprowadzeniem języka mniejszości do programu nauczania<sup>1</sup>. Są pasywni, czując się przedstawicielami struktur władzy, oczekują odgórnych instrukcji, nie są przy tym emocjonalnie związani z kulturą wychowanków (por. Kossak-Główczyński 1995, s. 70–72).

W procesach edukacyjnych specjalną rolę odgrywa kultura masowa. Już nie rodzice i rówieśnicy, nie sąsiedzi i szkoła, nie tradycje oddziałują edukacyjnie. Czyni to telewizja, w tym filmy, wideoklipy, reportaże, ale także wszystkie inne media – te organizowane przez instytucje grupy dominującej, te realizowane i adresowane do grup mniejszościowych i te rozproszone – na przykład Internet. „Jednym z błędów pedagogiki, zarówno na Zachodzie, jak i w Polsce, jest kanonizowanie formalnej edukacji i umieszczanie popularnych form kultury młodzieżowej poza akceptowaną rzeczywistością edukacyjną. Tymczasem formalna edukacja traktowana jest bardzo często przez młodzież jako zło konieczne. Nie jest ani atrakcyjną formą odnajdywania znaczeń, ani podstawą praktyki społecznej. Z kolei kultura popularna i jej bohaterowie stanowią dla młodego pokolenia źródło sensu codziennego życia i wspólnoty” (Melosik 1995 c, s. 202). Oczywiście, dzisiejsza kultura masowa jest „wielokulturowa”. Tym bardziej taki jest Internet. Znajdujemy

---

<sup>1</sup> Opór wobec wprowadzenia do szkół zlokalizowanych na Kaszubach języka kaszubskiego stawiają właśnie nauczyciele.

w nich treści inspirowane wieloma kulturami etnicznymi lub subkulturami miejskimi. Treści te nigdy nie są jednak reprezentatywne dla całego współczesnego kulturowego zróżnicowania świata, ponieważ są dobierane ze względu na potencjalną atrakcyjność dla masowego i globalnego odbiorcy; nadto są one swoiście spreparowane i w związku z tym mało autentyczne. Niezależnie od tych zastrzeżeń mogą być dla odbiorców znaczącym treningiem w wielokulturowości. Z tym łączy się jednak problem budzenia obojętności wobec innych kultur zamiast głębszego zainteresowania nimi, bowiem – paradoksalnie – często „wielkie otwarcie okazuje się wielkim zamknięciem” (por. Bloom 1997, s. 39).

Specjalnym problemem jest **edukacja edukujących**. Nie wiemy, co dziś najbardziej wychowuje: grupa lokalna, ojczyzna, religia, szkoła, rodzina czy kultura. System edukacyjny składający się z kilku zasadniczych układów: z rodzin, z kręgów rówieśniczych i sąsiedzkich, typowych instytucji edukacyjnych, które z kolei zależne są od układu politycznego i społecznego (wraz z rozlicznymi czynnikami i sytuacjami edukacyjnymi) oraz kulturowego (w tym religijnego) stracił swą tożsamość i jednorodność. „Kultura, sfera znaczeń nieustannie zakłócających porządek trwania, sfera idei i dyskursów wciąż zmagających się o nadanie wydarzeniom choćby chwilowego sensu, jest permanentną pedagogią” – pisze Tomasz Szkularek (1995, s. 11).

Także sam język i obecne w nim stereotypowe określenia innych, wyrażające stosunek do nich, edukują, tworząc swoiste struktury pojęciowo-światopoglądowe, uczuciowo-emocjonalne i artystyczno-obrazowe (por. Czykwin, Misiejuk 1998, s. 127). Wszystko to jest wzajemnie splecione i nie można stwierdzić, jaki jest kształt tego systemu,

co ma w nim moc nadrzędną: codzienne zachowania społeczne, doświadczenia i obserwacje, bierne naśladownictwo zachowań innych, najnowsza historia przebiegu wzajemnych relacji między grupami w przestrzeni wielokulturowej wraz z mnogością interpretacji nieraz nader kontrowersyjnych problemów i zjawisk im towarzyszących, religia czy kultura (w tym wartości dające aksjologiczne tło dokonywanych wyborów, przenikające każde niemal z tych zachowań i wpływające na mentalność jednostek) czy polityka.

W każdym razie edukacja, życie społeczne, kultura i polityka nie stanowią odrębnych dziedzin. „Edukacja jako ideologiczna praktyka nadawania znaczeń, jako proces przechwytywania, pojmowania wydarzeń w konceptualne siatki sensu, jest autokreacją społeczeństwa” (Szkudlarek 1995, s. 14). Wyraz tej autokreacji nie jest nam jednak znany.

Jeżeli więc edukację utożsamiamy z całym systemem społeczno-kulturowo-politycznym, to kto i co może odwrócić bieg i cele edukacji tak, aby dobrze oddziaływała ona na wielokulturowość? Kto wytycza cele zawarte w rozmowach codziennych, w treściach podręczników szkolnych, kto wytycza cele w programach nauczania, kto określa treści kultury masowej? Na wszystkie te czynniki może oczywiście wpłynąć oddziaływanie nadsystemu, który jest jednakowoż nazbyt nieokreślony i anonimowy, a przede wszystkim zbyt mało podmiotowy. Słowem, zmiany w edukacji wynikają z niezbyt wyraźnie określonych uwarunkowań makrostrukturalnych zmieniających poglądy społeczne na jej cele i zadania w całym systemie społeczno-wychowawczym.

Z czego więc powstaje ów pozytywny klimat społeczny dla edukacji ku wielokulturowości? Kolejność jest pewnie następująca: procesy uruchamiające wielokulturowość, obserwowanie wynikających z niej konfliktów

przyczyniających się do dysfunkcjonalności społeczeństwa jako całości, następnie pojawienie się ideologii akceptującej wielokulturowość i poszukującej środków zaradczych dla zlikwidowania jej negatywnych przejawów (ideologia multikulturalizmu), a wreszcie wynikająca z niej edukacja dla wielokulturowości. A jeszcze na dodatek „musimy dać się wyedukować tym, których pragniemy zrozumieć” (za: Melosik 1995 c, s. 209), czyli poznać wartości, postawy, tęsknoty, marzenia wszystkich grup składających się na społeczeństwo wielokulturowe i wprowadzić je do publicznego obiegu, nasycić nimi zbiorową świadomość.

W odniesieniu do edukacji wielokulturowej mogą się pojawić także inne **wątpliwości, niepokoje i pytania**, których nie będziemy tutaj szerzej rozwijać, a tylko je zasygnalizujemy. Oto niektóre z nich:

Czy ludzie żyjący obok siebie mogą jednocześnie być różni, równi i wolni?

Czy rozwój tożsamości kulturowej realizuje się lepiej w izolacji, czy w kontakcie z przedstawicielami innych kultur?

Czy edukacja ku wielokulturowości nie przyczynia się do dezintegracji danego społeczeństwa?

Czy prowadzić edukację poprzez mistyfikację (udawanie, że istnieje idylla wielokulturowa), czy demistyfikację (ukazywanie realnych konfliktów kulturowych)? Czy edukacja ukazująca ogólnie spotkanie się kultur jest formułą wystarczająco skuteczną wychowawczo?

Czy prowadzić jednakową edukację wobec „swoich” i wobec „innych”, wobec grupy dominującej i wobec grup mniejszościowych, wobec tuziemców i cudzoziemców?

Czy stosować jedną strategię edukacji wielokulturowej dla wszystkich sytuacji i form wielokulturowości,

czy odrębne strategie w wyniku uznania, że różne sytuacje wymagają różnych środków zaradczych?

Czy jest choćby potencjalna przystawalność zachodniej polityki wielokulturowości do innych kultur (np. plemiennych) czy innych cywilizacji (przede wszystkim cywilizacji islamskiej)?

Czy jest możliwa edukacja dla wielokulturowości w sytuacji daleko posuniętej poprawności politycznej, która wyklucza używanie niektórych określeń (np. niewolnik, Murzyn, plemię itp.) – co może unicestwić jej autentyczność?

Czy możliwe jest obliczenie, zastosowanie i zachowanie kulturowego parytetu różnych odmienności i propozycji kulturowych w konkretnym systemie społeczno-kulturowym, który nieustannie się zmienia? Wszak pielęgnacja odmiennych wartości to nie wszystko; chodzi jeszcze o ich publiczne manifestowanie i promowanie, w tym w mass mediach.

Czy możliwe jest określenie optymalnego stosunku uczniów z różnych grup etnicznych w szkołach, by zapobiec patologii, a jednocześnie inspirować ku wielokulturowości?

Czy możliwe jest obliczenie i zastosowanie w edukacji trzech wymiarów: uniwersalnego, kolektywnego (tak w wymiarze państwowym, jak i grupowym) i indywidualnego?

Czy edukacja dla wielokulturowości nie jest edukacją gorszą, stojącą na niższym poziomie intelektualnym, z obniżonym progiem wymagań?

Czy można zapewnić wolność wyboru edukowanym, która wszak nie zawsze jest możliwa w działaniach edukacyjnych?

Wszystkie te dylematy, problemy i pytania da się streścić w jednym: czy nie istnieje jakieś błędne koło polityki i edukacji dla wielokulturowości wynikające stąd, że z jed-

nej strony trzeba zapewnić jakąś spójność społeczeństwu wielokulturowemu, z drugiej zaś – zapewnić mniejszościom przestrzeganie ich partykularnych praw?

Żadna edukacja wielokulturowa, żadne dowiadywanie się o innych kulturach i ich wartościach niczego nie zmieni, jeżeli człowiek nie nauczy się dostrzegać przejawów rasizmu czy ksenofobii we własnym społeczeństwie (a raczej we własnej społeczności), nie nauczy się tego krytykować i zwalczać. Dotyczy to także sytuacji, gdy wymóg tolerancji zastępuje się sugestią biernego nieinteresowania się życiem innych grup etnicznych czy religijnych, co niekiedy zdarza się w wychowywaniu według rzekomej zasady dialogu kultur.

Czy zatem edukacja wielokulturowa jest ślepym zaułkiem, złudzeniem, obłudnym pocieszeniem mniejszości lub działaniem wynikającym z poczucia winy? Nie do końca, przynosi ona bowiem także wiele pozytywnych skutków, choćby poprzez stworzenie ogólnej pozytywnej aury wobec samego zjawiska wielokulturowości, zaakceptowania go i poszukiwania takich mechanizmów jego funkcjonowania, które okażą się najmniej konfliktogene. Czy można mieć nadzieję, że sam optymizm edukacyjny w tym względzie wystarczy? Nie, ale cóż innego pozostaje? I jeszcze jedno: wielokulturowość nie musi zasadzać się na wymuszonej miłości czy przyjaźni; powinna i może się zasadzać na zrozumieniu, że współistnienie z innymi jest konieczne, a winno być przynajmniej normalne. Możemy wszak nauczyć się rozumieć i akceptować innych wokół nas tak samo, jak doświadczamy, rozumiemy i akceptujemy swą wewnętrzną złożoność.

## Rozdział XIII

# Dotknięcie tożsamości

W sytuacjach wielokulturowych ludzie pewnie częściej niż zwykle zadają sobie pytanie: „Kim jestem / kim jesteśmy?”. Szukają swoich cech, jakichś wewnętrznych znaków rozpoznawczych, które mogłyby zapobiec zagubieniu się wśród innych, zazwyczaj mało im znanych, jednostek, grup i ich kultur.

Problem tożsamości wywołuje dziś powszechne zainteresowanie jako zagadnienie naukowe oraz jako kwestia odczuwana w życiu codziennym. I nie wiadomo, co jest istotniejsze: owo potoczne zastanawianie się przez ludzi nad własną tożsamością czy refleksja badaczy. Niemal każdy współczesny podręcznik socjologii czy psychologii społecznej zawiera krótsze lub dłuższe rozważania na ten temat, nie mówiąc już o licznych monografiach, pracach zbiorowych i jeszcze liczniejszych artykułach. Nie oznacza to, co zrozumiałe, zgodności w pojmowaniu tożsamości. Mamy bowiem do czynienia ze stanem rzeczy podobnym do wielu innych pojęć humanistycznych z ich niejednoznacznością, nieostrością czy sprzecznościami w ich rozumieniu. Trudno się zatem dziwić, że i pojęcie tożsamości „nie ma swej tożsamości”. Pewne sugestie powtarzają się jednak częściej niż inne, czasem są też bardziej przekonujące; inne z kolei zwracają uwagę swą osob-

liwością. Jest tu więc skonstruowany pewien sposób widzenia tożsamości, w którym obecne w literaturze wątki będą się splatały z moim własnym ujęciem<sup>1</sup>.

## 1

**Termin „tożsamość”** (rozumiana jako identyczność) ma odległą etymologię: wywodzi się od łacińskiego słowa *idem* oznaczającego identyczność i ciągłość. Już Arystoteles pisał jednak w swej *Metafizyce* o tożsamości w ramach tego, co dzisiaj nazywamy logiką formalną: „tożsamość jest pewną jednością wielości rzeczy bądź jednością jednej rzeczy pojmowanej jako wielość” (1983). Metafizyczne aspekty rozważań nad tożsamością podejmował m.in. Platon, a kontynuowane były przez Leibniza, Kanta, Hegla, Heideggera i innych. W tym kontekście można wspomnieć o Gottfriedzie Wilhelmie Leibnizu (1955, s. 286 i 297), który pisał, że „jedną z najważniejszych idei względnych jest idea tożsamości albo różności”. I po wielu innych uwagach dotyczących rozróżnienia „ujawniania się sobie” oraz „samowiedzy”, dodawał: „Bycie sobą stanowi tożsamość realną i fizyczną, a ujawnianie się sobie [...] dołącza do tego tożsamość osobową”. To właśnie ta ostatnia nas interesuje.

Bardziej wyraziste zainteresowanie tożsamością w odniesieniu do człowieka w kontekście jego samoświadomości i egzystencji pojawiło się znacznie później, pod koniec XIX w. Trzeba tu dostrzec przede wszystkim zasługi Williama Jamesa. Mimo dalszych refleksji nad tożsamością prowadzonych w latach dwudziestych i trzydziestych

---

<sup>1</sup> Rozdział ten i następny są łącznie nieco rozszerzoną i zmienioną wersją mojego artykułu *Czym bywa tożsamość?*, w: M. Golka (red.), *Kłopoty z tożsamością*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

XX w. (w psychoanalizie i w symbolicznym interakcjonizmie) termin ten zaczął być używany powszechnie dopiero w połowie XX w., za co zasługę przypisuje się najczęściej Erikowi H. Eriksonowi. Tak późne pojawienie się refleksji na temat tożsamości jako swoistej właściwości człowieka może wynikać z tego, że późno pojawiły się też warunki dotyczące indywidualnej wolności wyboru, określenia swojego losu i swoich cech, częściowej odpowiedzialności za siebie – słowem, warunki swoistego „stwarzania” siebie samego w wyniku wzrastającej ruchliwości w społeczeństwie nowoczesnym, a co za tym idzie – pewnej nieokreśloności, niejednoznaczności zbiorowości i statusów, niepełnej i nieprzekonującej wiedzy dotyczącej samego siebie i innych (por. m.in. Bokszański 2005, s. 52). „Odkrywamy tożsamość, gdy nie jest już *dana*, lecz *zadana*” – słusznie stwierdził Zygmunt Bauman (2004, s. 29). Choć nie jest moim zadaniem odtwarzanie historii tego pojęcia, zarysuję jednak choćby pobieżnie stanowisko Jamesa i Eriksona, jako że ich rozważania i badania wyznaczyły pewne standardy oraz inspiracje refleksji nad tożsamością.

William James w swojej opublikowanej w 1892 r. *Psychologii* (pol. wyd. 2002) bodaj jako pierwszy dokonał jednego z najistotniejszych rozróżnień: na „ja” przedmiotowe – czyli to, co jest poznawane – oraz „ja” podmiotowe – czyli to, co poznaje (2002, s. 119 i nast.). „Ja” przedmiotowe, jego zdaniem, obejmuje poczucie cech fizycznych (czyli ciało), społecznych (czyli rozpoznawanie go i uznawanie przez innych ludzi) oraz, jak to określał, duchowych (czyli zbiór stanów świadomości)<sup>1</sup>. Jak można sądzić, tożsamość to, według Jamesa, swoiste poczucie, że myśli należą

---

<sup>1</sup> Dalsze próby refleksji nad tożsamością nawiązujące do koncepcji „ja podmiotowego” i „ja przedmiotowego” oraz wzajemnych między nimi relacji znajdujemy też między innymi u Georga H. Meada (por. Mead 1975, s. 240 i nast.).

do „tego, co myśli”; tożsamość jest więc tym, co „ja” podmiotowe stwierdza w swym „ja” przedmiotowym (tamże, s. 148 i 154). Mówiąc inaczej, autor zauważa, że „świadomość «ja» obejmuje strumień myśli, którego każda część jako «ja» podmiotowe pamięta te części, które pojawiły się przed nią, zna rzeczy, które znały one, i w najwyższym stopniu troszczy się o niektóre z nich będące «ja» przedmiotowym oraz powoduje uznanie przez nie pozostałych” (tamże, s. 163).

Choć jest to sprawa dyskusyjna, należy przypomnieć, że James twierdził, iż stanowią one hierarchię; na jej szczycie znajduje się „ja” duchowe, pośrodku „ja” społeczne, na dole zaś „ja” cielesne. Niezależnie od tej hierarchii ludzie dokonują rozróżnienia w każdym z tych przejawów „ja” na to, co jest im bliskie i rzeczywiste, oraz odległe i potencjalne (tamże, s. 135 i 138). Autor dodaje, że najciekawsze jest to odległe, a przy tym potencjalne „ja” społeczne, którego optyka jest zresztą różna w zależności od różnorodności ludzi rozpoznających je w danej jednostce. James dużą wagę przykładał do tego, co było potem po wielokroć akcentowane w rozważaniach rozlicznych autorów, czyli do poczucia ciągłości, a więc faktu, że zmiany „ja” albo dokonywały się stopniowo, albo nie wpłynęły w sposób zasadniczy na jednostkę (tamże, s. 149 i nast.). To ciągłość nadaje „ja” poczucie spójności. Aktualny stan świadomości „ja”, przez fakt, że przeważa nad dawniejszymi i minionymi, jest, zdaniem autora, właściwą tożsamością „funkcjonalną” („Kto posiada ostatnie «ja», ten posiada przedostatnie, ponieważ to, co posiada posiadacza, posiada to, co posiadane” – tamże, s. 153). Inna rzecz, że nie oznacza to braku zmian tożsamości, które dokonywać się mogą pod wpływem zmian pamięci oraz zmian w „ja” cielesnym. Na koniec wyraźnie podkreślić należy z jednej strony nowatorstwo myśli Jamesa, a z drugiej ich klarowność i koherentność.

Erik H. Erikson rozważał i badał tożsamość już w latach czterdziestych XX w., a jego teksty, w różnych wariantach i powtórzeniach (także pisane znacznie później), odzwierciedlają tak wnikliwość autora, jak i pojęciową subtelność oraz pewną nieuchwytność tożsamości. Dostrzegał on następujące konotacje tego pojęcia: (1) świadome poczucie siebie samego; (2) dążenie do ciągłości osobistego charakteru; (3) milczące realizowanie syntezy ego; (4) wewnętrzna solidarność z ideałami i właściwościami grupy (por. Erikson 2004, s. 98). Dodajmy, że są to rozumienia o różnych zakresach merytorycznych umożliwiających formułowanie nader odmiennych teorii i realizowanie różnych poszukiwań empirycznych. Najwięcej jednak uwagi poświęcał Erikson tożsamości osobistej jednostki w jej rozlicznych uwarunkowaniach i kształtach. Według niego tożsamość osobista opiera się na dwóch jednocześnie zachodzących procesach: „bezpośrednim postrzeganiu swej niezmienności i ciągłości w czasie oraz jednoczesnym postrzeganiu faktu, że inni rozpoznają tę niezmienność i ciągłość” (Erikson 2004, s. 20). Zdaniem Eriksona (tamże, s. 115), jednostka ma świadomość swej tożsamości – zazwyczaj gdy nie jest ona przejaskrawiona – jako poczucia „psychospołecznego dobra”, jako poczucia wewnętrznej pewności siebie. Często jednak jednostki mają kłopoty czy problemy związane ze swoją tożsamością. Dodajmy, że Erikson badał i opisywał różne problemy: poczucie „złej” tożsamości, zaprzeczenie własnej tożsamości, „rozproszenie” tożsamości – czyli brak w niej integralności itp.

Wyodrębnienie tożsamości etapowych w życiu człowieka jest w koncepcji Eriksona mało przekonujące i raczej określone przez niego fazy/typy tożsamości należy traktować jako swoiste nazwy własne – niezależnie od różnic między nimi. Nie jest więc do końca przekonujące wyodrębnianie faz/typów tożsamości, począwszy od rzekomo

najwcześniejszej tożsamości społecznej, poprzez tożsamość jednostkową, do ostatniej – kulturowej. Wszak w rzeczywistości te tożsamości i procesy ich tworzenia są połączone i splecione w węzeł niemożliwy do łatwego rozdzielania. Tym bardziej nie jest przekonujące ich oddzielne oddziaływanie kolejno na poczucie odrębności, ciągłości i spójności. Ich analityczne wyodrębnienie nie powinno zamazywać rzeczywistości, która jest jednak bardziej złożona. Ta supozycja jest ciekawa, lecz mało przekonująca.

W odniesieniu do zarysowanych koncepcji obu klasyków należy stwierdzić, że wyznaczyły one kierunki dalszych zainteresowań innych badaczy, zaproponowały terminologię oraz umocniły poczucie wagi problemów dotyczących tożsamości. Do niektórych z nich nawiązemy w dalszych rozważaniach.

## 2

**Tożsamość jest jednym z podstawowych problemów egzystencjalnych**, jak słusznie zauważył Anthony Giddens (2001, s. 74). Podobnie sądzą inni autorzy: „Brak identyczności postawiłby nas wobec świata chaosu, pojawiających się bezsensownych rzeczy i wydarzeń, zmienności absolutnej, w której my sami rozpląnęlibyśmy się od wewnątrz w potoku nieuporządkowanych wrażeń, bez punktu oparcia, niby nurt zmieniający nieustannie swe koryto i swój kierunek, rozlany, coraz płytszy, wsysany w piasek otaczającej nas rzeczywistości” – pisze Barbara Skarga (1997, s. 12). I dodaje, że brak tożsamości wyrażałby się jedynie biologicznym trwaniem, nadto nakierowanym jedynie na teraźniejszość, bez poczucia przeszłości i przyszłości. Tak więc, według autorki, tożsamość jest swoją zasadą „porządku świata”, naszego w nim istnienia

i istnienia naszej kultury. Trudno się więc dziwić, że traktujemy ją jako wartość, jako coś nader istotnego: jako ład i źródło poznania. Trzeba zgodzić się z Manuelem Castellsem (2008), który traktuje tożsamość jako najważniejszą kategorię porządkującą relacje człowieka ze światem. Tożsamość określa sens wielu wydarzeń, spostrzeżeń i doświadczeń jednostkowych oraz grupowych. Jest też swoistym mechanizmem kategoryzacji świata tak jednostkowego, jak i grupowego – jest sposobem umiejscawiania siebie lub własnej grupy w świecie i oddzielania się tym samym od reszty świata.

Heidegger miał twierdzić, że każdemu bytowi jako takiemu przynależy tożsamość – jedność z samym sobą. W odniesieniu do ludzi to kategoryczne stwierdzenie jednak się komplikuje i nie wystarcza do rozumienia ich tożsamości, bowiem tożsamość to nie tylko problem metafizyczny czy językowy – to jedna z najważniejszych kategorii świadomości. Tożsamość nie jest wszak jedynie jakąś charakterystyczną cechą jednostki ani nawet zespołem takich cech. Nie jest też tylko przejawem istnienia odrębnego przestrzennie i ciągłego czasowo – tak jak można to pojęcie odnosić do bytów materialnych, w przypadku których, mówiąc o tożsamości, akcentuje się „to, co jednakowe” (*idem*). To też wchodzi oczywiście w zakres pojmowania tożsamości człowieka, ale ludzka tożsamość dotyczy przede wszystkim rozumienia samego siebie, a właściwie dostrzegania pewnych własnych cech, które przede wszystkim bierze się pod uwagę, które mają znaczenie dla jednostki z szerszego zespołu wszystkich własnych właściwości. Lévinas (1998, s. 11) pisze: „[...] byt odseparowany i utwierdzony w swej identyczności, w Toż-Samości, w Ja, zawiera jednak w sobie coś, czego nie może ani zawrzeć, ani otrzymać z mocy swej tożsamości. Podmiotowość spełnia ten niemożliwy wymóg: zdumiewający fakt zawierania w sobie więcej, niż może zawrzeć”. Z wielu więc powodów

należy zgodzić się z Paulem Ricoeurem (2005, s. 8 oraz 202 i 203), który dialektycznie oddziela (czasem nawet przeciwstawia, a czasem dopełnia) „bycie tym samym” (*idem*) oraz „bycie sobą” (*ipse*) – rozróżniając przy tym pytanie o to, „czym jestem?” oraz pytanie o to, „kim jestem?”. W innym miejscu (tamże, s. 233) autor podkreśla, że prawdziwa natura tożsamości (nazywa ją tożsamością narracyjną) ujawnia się właśnie w dialektyce „bycia tym samym” i „bycia sobą”. Robert Spaemann (2001, s. 14 i 18) pyta krótko: „Kim jest i jaki jest ten, kto mówi «ja» i kto istnieje?”. I w innym miejscu dodaje: „Nikt nie jest po prostu i wyłącznie tym, czym jest”.

**Tożsamość jednostkowa** to odpowiedź na pytanie o to „kim jestem?”. Tak więc dotyczy ona relacji z samym sobą, ale też relacji ze światem zewnętrznym: innymi ludźmi i kulturą. Jest to więc swoiste samookreślenie – czyli „poczucie bycia podmiotem” wraz z określeniem cech swej podmiotowości oraz przedmiotowości – jak zauważył James. Gordon Mathews (2005, s. 36) słusznie pisze, że „tożsamością jest to, jak jednostka siebie pojmuje, klasyfikuje, nazywa”. Niekiedy mówi się o tożsamości jako „autodefinicji”. Jest to termin sugestywny, który wywołuje natychmiast pytania i skojarzenia dotyczące tego, z jakim typem definicji mielibyśmy w tym wypadku do czynienia: sprawozdawczym, regulatywnym, projektującym, syndromatycznym czy może jeszcze innym. „Autodefinicja” jako metafora tożsamości jest nader inspirująca poznawczo – wszak każdy z wymienionych typów jest możliwy do uwzględnienia po to, aby rozszerzyć i pogłębić teoretyczne rozumienie tożsamości. Ten wątek nie będzie tu jednak podjęty.

Praktycznie tożsamość jednostkowa definiowana jest najczęściej poprzez pełnione role społeczne: ojca, matki,

pracownika, członka jakiejś zbiorowości. Oczywiście w sytuacji, gdy jednostka tych ról pełni kilka, a tak przecież jest, powstaje problem, jak z nich współtworzy się jedna tożsamość, albo jak jedna z pełnionych ról dominuje nad pozostałymi. I choć w tej chwili nie są tu rozważane kwestie tożsamości społecznych, warto wspomnieć, że i otoczenie społeczne w swym definiowaniu tożsamości danej jednostki często też postrzega ją poprzez pełnioną rolę, a przede wszystkim poprzez sposób jej pełnienia (pracowitość, sumienność, uprzejmość itp.). Trzeba tylko zauważyć, że często definiujemy siebie przez odniesienia nie do tego, kim jesteśmy, lecz kim kiedyś byliśmy lub kim chcielibyśmy być (Bokszański 1997, s. 95)<sup>1</sup>.

Narzuca się pytanie, czy pod maską, którą sami sobie nakładamy (jak też pod wizerunkiem, który nam tworzą inni), gdzieś może się kryć jakaś inna treść, zawierająca inne, niewidoczne, a przynajmniej nieuświadomiane cechy, coś w rodzaju „tożsamościowej podświadomości”. Chyba tak, gdyż tożsamość – świadomość swego „ja” – nie jest pełnią wiedzy o sobie, całkowitym samopoznaniem (por. Skarga 1997, s. 181). Inna sprawa, że nie sposób określić, gdzie może być ten rdzeń wiedzy, ten bardziej „rzeczywisty” stan rzeczy dotyczący jednostki lub zbioro-

---

<sup>1</sup> „Pragnienie bycia kimś innym, niż tym, kim jesteśmy: silniejsze pragnienie nie może zapłonąć w ludzkim sercu. Bowiem życia nie można znosić w inny sposób niż ze świadomością, że godzimy się z tym wszystkim, co znaczymy dla siebie i dla świata” – napisał w swym opowiadaniu *Žar Sándor Márai*. I czasem ludzie podejmują takie zmiany tożsamości (co łatwiej uchwytnie jest w kulturze artystycznej – np. w filmie *Zawód: reporter* Michelangela Antonioniego; ludyczne możliwości takich poszukiwań tożsamości jakby „w zastępstwie” oferują niektóre gry komputerowe – np. *Sims*). W pewnych kulturach (np. chińskiej) ludzie wierzą, że wraz ze zmianą imienia nabierają nowej tożsamości; w cywilizacji zachodniej zmiana ważniejszych cech (np. płci) kojarzy się z przeobrażeniem swej tożsamości. Jakikolwiek byłyby powody, formy i okoliczności, taka zmiana wcale nie musi być nieszczęściem; przeciwnie, może być odczuwana jako fortunne „znalezienie siebie”. „Jestem niezmienny i w każdej chwili cierpię wskutek tego. Dajcie mi innego mnie” – pisał Emil Cioran w swych *Zeszytach*. Takich tęsknot jest też wiele u bohaterów powieści Maxa Frischa.

wości. Mówi się niekiedy, że tożsamość to „wizja” własnej osoby (por. Jarymowicz 1989, s. 73). Jakie mamy skojarzenia z tym słowem? Może przede wszystkim takie, że wizja nie jest ani czymś wyraźnie określonym i skończonym, ani w całości realnym i jednoznacznym. Pamiętać bowiem należy, że cechy osoby – konkretnej jednostki – nie są czysto deskryptywne (Spaemann 2001, s. 24). Niełatwo ją więc zdefiniować, tak z zewnątrz, jak i od wewnątrz, w postaci jakichś autodefinicji. Osoby to istoty nieporównywalne, wieloskładnikowe i wieloaspektowe. Ponadto Spaemann słusznie zauważa, że „samych siebie niekoniecznie znamy lepiej, niż znają nas inni, chociaż znamy siebie od wewnątrz” (tamże, s. 51). I jeszcze jedna kwestia: czy człowiek (ale też zbiorowość) może być krańcowo kimś innym, niż myśli, że jest. Pominąwszy rozdźwięk pomiędzy tożsamością jednostkową a społeczną oraz kliniczne przypadki chorobowe (schizofrenia), takie rozmijanie się tożsamości może się też przejawiać wtedy, gdy jednostka jest w procesie konstruowania czy raczej rekonstruowania swej tożsamości. Problem „prawdy” i „fikcji” w tożsamości będzie podjęty dalej.

Skoro tożsamość to swoista odpowiedź na pytanie: „kim jestem?” (jest to pytanie jeszcze Kantowskie, choć i współcześnie często nawiązuje się do niego w określaniu tożsamości [por. Skarga 1997, s. 165; Nikitorowicz 1995 a, s. 67; Zamojska 1998, s. 13], to należy zastanowić się nad tym, czy takiej odpowiedzi łatwo jest udzielić. Czy zawsze jest ona gotowa? Rekonstruuje się ją, czy też przygotowuje ad hoc? Nasuwa się odpowiedź, że jednostka, która funkcjonuje w wielu kontekstach interakcyjnych, w wielu rolach społecznych, w wielu fazach swojego życia albo ma kilka „gotowych” odpowiedzi, albo musi je właśnie ad hoc przygotowywać, gdy jawi się taka konieczność: czyjeś pytanie, niezbędność opowiedzenia się, chwila autorefleksji w sytuacji ważnych wydarzeń społecznych czy historycznych.

Tak czy inaczej, tożsamość może mieć różny charakter na kontinuum od niewielkiego stopnia refleksji do tożsamości, która jest niemal obsesyjnie rozważana w aktach samopoznawania jednostki czy grupy.

Niezmiernie trudno zrekonstruować czynniki, które doprowadziły u danej jednostki do ukształtowania się jej tożsamości. Słusznie wielu autorów podkreśla procesualny charakter tożsamości. Anthony Giddens zasadnie twierdzi (2001, s. 74), że „tożsamość jednostki nie jest po prostu czymś danym jako wynik ciągłości jej działania, ale czymś, co musi być [...] wytwarzane i podtrzymywane przez refleksyjnie działającą jednostkę”. Amin Maalouf (2002, s. 31) dopowiada: „Tożsamość nie jest nam dana raz na zawsze, ona się tworzy i przeobraża w ciągu naszego życia”. W tożsamości przejawiają się wahania, przyipywy i odpływy, pewność i niepewność. Barbara Skarga, przywołując rozważania Platona, pisze, że „dusza ludzka [...] nieustannie się przemienia i nieustannie konstytuuje sama siebie, to koncentrując się w sobie, to rozpraszając się. Poddaje się bowiem łatwo temu, co inne, lecz tę inność usiłuje podporządkować sobie. Jest zatem w nieustannej pogoni za własną tożsamością” – i to niezależnie od tego, że zawsze „jakoś” istnieje ona w określonym momencie (Skarga 1997, s. 27 i nast.). Stella Grotowska (2003, s. 84) pisze wręcz, że „tożsamość nigdy nie jest gotowa, pozostaje w stadium wytwarzania, niezależnie od tego, czy jest nowa, czy odziedziczona, tzn., jak mogłoby się zdawać, zdefiniowana już wcześniej”. Emanuel Lévinas (1998, s. 22) zauważa krótko: „Ja jest tożsame nawet w swych przemianach”. Gordon Mathews (2005, s. 35) stwierdza trzeźwo, że tożsamość nie jest ani jasno określona i dana raz na zawsze, ani też tak krucha, jak twierdzą postmoderniści.

Czy **tożsamość jako swoista konstrukcja** jest układem zwartym lub przynajmniej harmonijnym? Jeżeli uznamy, że tożsamość jawi się, z jednej strony, w wewnętrznych odczuciach jednostek, z drugiej zaś – w czymś, co bywa manifestowane na zewnątrz, jeżeli uzmysłowimy sobie, że w jej zakres wchodzi różnorodne treści o różnych podstawach ontycznych (por. Szwed 1999, s. 146), to uznamy też oczywiście, że tożsamość ma w znacznym stopniu płynny, nieokreślony, a przy tym nie zawsze spójny charakter<sup>1</sup>. Może być jednak i tak, że jednostka dobrze się czuje z nieharmonijną tożsamością, uznając ją po prostu za swoją i akceptując ten stan rzeczy, podczas gdy ktoś z rzekomo spójną tożsamością z jakiegoś powodu odczuwa dyskomfort.

Słusznie zwraca się uwagę na to, że w codziennym odczuciu ludzie mogą sądzić, że mają tożsamość (czy prościej: że „są sobą”), choć nie potrafią określić treści swej tożsamości (por. Neckar 2000, s. 139 i nast.), nie potrafią powiedzieć, na czym ona polega, albo że jest zupełnie inna, niż się na co dzień ją odczuwa<sup>2</sup>. Zbigniew Bokszański (2005, s. 194) pisze w tym kontekście, że należy odpowiedzieć na dwa pytania: (1) jaka jest prawdziwa postać „ja” i czym mogą być „nieprawdziwe” przejawy własnej jaźni w odczuciu podmiotu; (2) i w jaki sposób „prawdziwe ja” wyłania się w świadomości jednostki. Moim zdaniem istota

<sup>1</sup> Luce Irigaray miał wymownie stwierdzić, że do tożsamości nie przystaje przejrzystość, lecz „śluzowatość i muł” (za: O'Brien 2001, s. 28).

<sup>2</sup> Oto kilka wypowiedzi na ten temat: „Ciężko być kimś, kim się nie jest” – mówi bohater filmu Marcela Carného *Hotel du Nord*. „Zdarza mi się nieraz czuć się «obcym samemu sobie». Jestem wówczas w siódmym niebie. «Inny», którego w sobie odkrywam, jest jakby przybyszem z zewnątrz” – pisał w swym dzienniku Mircea Eliade (czerwiec 1975). „Nie, ten, o którym myślicie, że to ja, o którym ja sam myślę, że to ja – to nie ja” – przekornie, choć wymownie pisze Sławomir Mrozek (2009, s. 467). Jak widać, z tworzeniem i funkcjonowaniem obrazu własnego „ja” związanych jest wiele sprzeczności. Często pytanie o to, kim jesteśmy, łączy się z pytaniem o to, kim nie jesteśmy albo kim nie chcemy być, mimo że nim jesteśmy.

problemu sprowadza się do tego, czy jednostki nie wiedzą, jaka jest zawartość ich tożsamości, czy też nie potrafią snuć narracji na swój temat. Jest pewne, że może zachodzić i jeden, i drugi przypadek.

Jak łatwo zauważyć, tożsamość jest kategorią usytuowaną na przecięciu podmiotów i struktur społecznych, subiektywności i obiektywności, wyborów i narzucania, własnej refleksyjności i doświadczeń społecznych. Stąd przyjęło się ją dzielić na tożsamość jednostkową (osobową, osobistą) i społeczną (ale też i na inne typy, o czym dalej).

Czym więc jest tożsamość jednostkowa – czym jest indywidualne „ja”? Na ten temat padło już wiele stwierdzeń. Teraz odpowiedzieć należy jeszcze kilka uwag. Powiedzieć, że tożsamość jednostkowa jest podmiotem gramatycznym zdania, kategorią lingwistyczną w strukturze komunikacji, gdy „ja” wchodzi w relacje z „ty”, to powiedzieć zbyt mało.

W zakres tożsamości jednostkowej wchodzić mogą najróżnorodniejsze składniki: samowiedza jednostki w sensie opisowym (cechy biologiczne, fizyczne, biograficzne, kulturowe, społeczne, w tym przynależność lub też brak poczucia przynależności społecznej), samoocena, przekonania o stosowanych kryteriach oceny siebie i innych, zawartość pamięci, wiedza o swoich cechach osobowości (takich jak temperament, charakter, przekonania, zainteresowania, wpojone wzory pełnienia ról społecznych, obraz świata), system wartości, poglądy na temat sposobów komunikowania się, wiedza o własnych potrzebach, reakcjach obronnych i inne<sup>1</sup>. Beata Szymańska (1997, s. 7

---

<sup>1</sup> Dodajmy, że Leszek Kołakowski (1995, s. 48) wymienia substancję, pamięć, antycypację, ciało i świadomość jako składniki tożsamości osobistej. Paweł Boski (1992, s. 90) i inni autorzy zaliczają do tożsamości jednostkowej jedynie osobnicze cechy cielesne – jak wygląd oraz płeć – oraz osobowość. A przecież w tej ostatniej osadzają się oddziaływania społeczne, role społeczne i wzory ich pełnienia, system wartości itd.

i nast.), zwracając uwagę na zbieżność tożsamości i „bycia sobą”, słusznie zauważa, że to ostatnie oznacza także „robić, co się chce” (jak też nie robić tego, czego się nie chce) – czyli postępować zgodnie z własnymi chęciami i pragnieniami. Choć wcale nie musi to automatycznie zapewniać poczucia „bycia sobą”, jest to przecież także istotny składnik tożsamości jednostkowej.

Prawdopodobnie są takie sytuacje i stany, kiedy jeden ze składników czy aspektów tożsamości (np. jakaś własna cecha fizyczna czy społeczna, odczuwanie bólu, dotkliwie odczuwana niezrealizowana potrzeba, obsesyjne wspomnianie jakiegoś wydarzenia, jedna z pełnionych ról społecznych) może zdominować całe poczucie tożsamości i wyprzeć niejako lub zagłuszyć pozostałe.

W tożsamości mogą istnieć różne składniki, warstwy, kręgi. Jest tam coś, co nazywane bywa tożsamością nadaną poprzez przyjście na świat z określonymi predyspozycjami genetycznymi oraz społeczno-kulturowymi w określonej rodzinie i kulturze; jest tam warstwa nabyta w procesie socjalizacji niejako bez udziału woli jednostki; jest wreszcie własne świadome działanie jednostki, która mediuje między tamtymi składnikami, dobierając sobie jeszcze inne.

Jaka jest jednak podstawa „bycia sobą”? Tożsamość jednostkowa (osobista) to właśnie poczucie samego siebie, które wykształca się w procesie życia – poczucie, które niejako wyłania się z pewnej magmy odczuć. Według klasycznych propozycji (w tym m.in. Erika Eriksona i Paula Ricoeura) konstytuuje je poczucie odrębności od innych (w tym indywidualności, a wręcz niepowtarzalności), spójności (czyli integralności) i ciągłości (czyli stałości).

Poczucie odrębności jest przejawem niepowtarzalności jednostki. Wyraża się ono w twierdzeniu (przy puszczeniu?), że „nie istnieje nikt inny, kto byłby tym

samym, co ja” (Ricoeur 2005, s. 225 i 280). Praktycznie chodzi o świadomość tego, „kto to mówi?”, „kto opowiada o sobie?”, „kto wypowiada sądy moralne?”, „kto działa?”. Pominąwszy kliniczne przypadki schizofrenii czy tzw. mnogich osobowości (por. Rowan, Cooper 2008), człowiek zazwyczaj ma poczucie, że „jest sobą”, i zapewne tylko niekiedy coś myśli lub czyni w jakiejś „niezgodzie” z samym sobą – przypadkowo czy w wyniku jakiegoś impulsu. Zazwyczaj jednak i takie momenty udaje mu się po chwili wpasować w swoją tożsamość. Tak więc poczucie odrębności ułatwia jednoznaczne pozytywne podmiotowe odpowiedzi na te pytania we własnym imieniu wraz ze świadomością, że inne podmioty nie są mną<sup>1</sup>.

Poczucie spójności jest przejawem łączności i harmonii między poszczególnymi składnikami osobowości<sup>2</sup>. A skoro jest to swoista „czarna skrzynka”, w której zawierać się mogą najróżnorodniejsze elementy, to pojawia się pytanie, czy są jakieś granice tej różnorodności, czy też nawet bardzo odrębne i sprzeczne ze sobą elementy mogą tworzyć swoistą harmonię. Uznałem wcześniej, że nie zawsze tak bywa. Tu dodam tylko, że przypuszczalnie poczucie sprzeczności, niepokoju czy dysonansu może się wytwarzać nawet w odniesieniu do składników nader podobnych, tak samo jak poczucie harmonii wobec składników skrajnie odmiennych. Wszystko to właśnie

---

<sup>1</sup> A i tak zawsze pozostają wątpliwości, często przeżywane przez dzieci, dotyczące tego, kim byłyby, gdyby miały innych rodziców. Wyraziła je Wisława Szymborska w wierszu *Nieobecność*: „Niewiele brakowało,/a moja matka mogłaby poślubić/pana Zbigniewa B. ze Zduńskiej Woli./I gdyby mieli córkę – nie ja bym nią była. [...]Niewiele brakowało,/a mój ojciec mógłby w tym samym czasie poślubić/pannę Jadwigę R. z Zakopanego./I gdyby mieli córkę – nie ja bym nią była”. Niezwykle wymowny opis takich dylematów znajdziemy też w znakomitym dziełku Stanisława Lema *De impossibilitate vitae* (zawartym w jego tomie *Biblioteka XX wieku*, Kraków 2003).

<sup>2</sup> Tym aspektem tożsamości Erikson zajmuje się gruntownie, Ricoeur zaś zdawkowo.

utrzymuje poczucie tożsamości w swoistej zwartości i wewnętrznej wzajemnej integracji – oczywiście, gdy ono jest. I jeszcze coś: jednostka w swym poczuciu tożsamości wykorzystuje różne swoje cechy i role, lecz trudno jest jednoznacznie stwierdzić, dlaczego bardziej jedne niż drugie; nie zawsze też łatwo ustalić, jakie są proporcje między nimi w sytuacji, gdy tożsamość zbudowana jest z wielu składników<sup>1</sup>.

Poczucie ciągłości jest przejawem „pozostawiania sobą” mimo zmiennych kolei losu. Paul Ricoeur zaznacza wyraźnie (2005, s. 189 i 195), że problem tożsamości osobowej można sformułować dopiero, gdy weźmie się pod uwagę „czasowy wymiar ludzkiego istnienia” i gdy „na podstawie podobieństwa i nieprzerwanej ciągłości zmian można przyjąć założenie trwałości w czasie” – trwałości charakteru i trwałości zachowania siebie. Pisałem już wcześniej o procesualnym charakterze tożsamości. Tu dodam jeszcze, że człowiek może czuć nieprzerwaną tożsamość siebie, a jednocześnie nie utożsamiać się z pewnymi epizodami swego życia, pewnymi zachowaniami czy wyborami, jakich kiedyś dokonywał, a nawet z tym, jaki kiedyś był. To kolejny argument przemawiający za niezwykłą tajemniczością tożsamości.

Poczucie ciągłości opiera się rzecz jasna na przeszłości i jej pamięci. I pamięć przeszłości jest oczywiście najważniejszym składnikiem tożsamości. Ale rola pamięci dotyczy też odtwarzania sytuacji społecznych, pełnionych ról, doświadczeń itp. – słowem, wszystko to, co spaja pamięć, w jakimś stopniu może wpływać na poczucie tożsamości. Ale należy też dostrzec zależność odwrotną: poczucie własnej tożsamości może wpływać na konstrukcję

---

<sup>1</sup> „Nie jestem jedną osobą, jestem wieloma ludźmi” – napisała w swojej powieści *Fale* Virginia Woolf. I w innym miejscu dodała: „Czasami nie poznaję siebie ani nie wiem, jak zmierzyć i nazwać ziarna, które składają się na to, czym jestem”.

zapamiętywanych (a przede wszystkim odtwarzanych) treści z przeszłości. Z pewnymi chcemy się jednak zidentyfikować, i dlatego je przywołujemy we własnych doznaniach lub w opowieściach, inne zaś albo spychamy do podświadomości, albo w ogóle o nich zapominamy<sup>1</sup>.

Ma to oczywiście związek z biografią. Jak zauważa Anthony Giddens (2001, s. 76 i 77), „osoba, której tożsamość jest w miarę stała, ma poczucie ciągłości biograficznej” – a w tym możliwość refleksyjnego odniesienia się do własnego życia, możliwość opowiedzenia go innym, poczucie zaufania do przebiegu tego życia, jakieś ochronne działanie wobec niego z poczuciem bezpieczeństwa, a także traktowanie go jako czegoś wartościowego. Słowem – twierdzi słusznie Giddens – „tożsamość jednostki zależy od jej zdolności do podtrzymywania ciągłości określonej narracji”. Zazwyczaj jest to poszukiwanie stałości w zmienności – jakkolwiek ogólnie i sprzecznie brzmiałoby to stwierdzenie.

Dodać można, że poczucie ciągłości – a więc nawiązanie do swojej własnej przeszłości – nie jest jedyną relacją człowieka i czasu. Można tu wtrącić, że Margaret Mead (1978, s. 3), pisząc o identyfikacji, akcentuje wszystkie trzy składniki czasu: przeszłość, terażniejszość i przyszłość, do których we własnej tożsamości ma się zazwyczaj jakiś stosunek. Nie ma tu jednak miejsca na rozważenie tego, jak tożsamość opierać się może – oprócz przeszłości – także na poczuciu terażniejszości i wyobrażeniu przyszłości.

---

<sup>1</sup> W ostatnim czasie na temat wzajemnych relacji pamięci, autobiografii i tożsamości ukazała się teologiczno-filozoficzna książka Jana Pawła II *Pamięć i tożsamość* (2005), naukowa książka Tomasza Maruszewskiego *Pamięć autobiograficzna* (2005) oraz powieść Umberto Eco *Tajemniczy płomień królowej Loany* (2005).

Trzeba też rozważyć termin i pojęcie bardzo zbliżone do tożsamości – czyli **utożsamienie** (ang. *identification*). Na przykład James Coleman uznaje, że utożsamienie wiąże się z pięcioma okolicznościami (za: Matczak 2002, s. 185): (1) utożsamiamy się z kimś, gdy działamy w jego interesie; (2) utożsamiamy się z kimś, gdy odczuwamy satysfakcję z jego sukcesów; (3) utożsamiamy się z kimś, gdy mamy wspólne, szczególnie trudne doświadczenia; (4) utożsamiamy się z kimś, gdy jesteśmy od kogoś uzależnieni; (5) utożsamiamy się z kimś, wobec kogo jesteśmy podlegli, kto stosuje wobec nas przemoc. Mimo że czwarta, a szczególnie piąta okoliczność wydają się na pierwszy rzut oka nieprzekonujące jako czynnik utożsamiania, należy jednak przyznać rację Colemanowi – one także mogą przyczyniać się do utożsamiania z osobą dominującą czy wręcz z oprawcą. Są autorzy podkreślający, że utożsamianie jest procesem będącym skutkiem więzi emocjonalnej z jakąś jednostką czy grupą. Jest to więc procesualny czy funkcjonalny aspekt tych składników tożsamości, które mają charakter społeczny. Należałoby tu jednak poszerzyć zakres pojęcia utożsamiania się także o inne rzeczy: przestrzeń, tradycję, wartości, a także różne własne cechy.

Słowem: utożsamianie to odpowiedź na pytanie: „z kim, z czym jestem?”. Zjawiska utożsamiania się z grupą, której nie jest się członkiem, z jej wartościami, z jej historią, ze środowiskiem, w którym ta grupa funkcjonuje, wreszcie z jej problemami, nie są wcale rzadkie. Takie utożsamienia dotyczą antropologów, misjonarzy, podróżników, czasem też bojowników o prawa społeczne; odczuwają je też niekiedy imigranci, którzy kibicują drużynie sportowej kraju, do którego wyemigrowali, acz w swojej

tożsamości nie nabyli jeszcze jego cech<sup>1</sup>. Mogą je też odczuwać wszyscy ci, dla których grupą odniesienia (prze-  
de wszystkim normatywnego) nie jest własna grupa. Tak-  
że ci, których losy życiowe przyczyniły się do zmiany  
tożsamości i do swoistego uśpienia dawnej tożsamości  
albo niemożności zdefiniowania nowej.

Jest jeszcze jeden ciekawy przypadek utożsamiania:  
dotyczy on utożsamiania się z szerszą kulturą (niekiedy  
cywilizacją) niżeli własną. Serb czy Bośniak może utożsa-  
miać się z Bałkanami, Rumun z kulturą romańską, nie-  
mal każdy Europejczyk zaś z cywilizacją europejską,  
podobnie jak Egipcjanin czy Syryjczyk z cywilizacją mu-  
sulmańską. Ich poczucie tożsamości jest węższe, bardziej  
swojskie i lokalne, natomiast zakres utożsamiania się  
może być znacznie szerszy. Utożsamianie może dotyczyć  
zarówno odniesień powabnych (gdy przynosi prestiż  
i uznanie we własnych oczach), jak i opresyjnych (gdy  
łączy się z mniejszym czy większym piętnem, co pewnie  
odczuwało podczas Holokaustu wielu europejskich nie-  
raz w pełni zasymilowanych Żydów, którzy, mając poczu-  
cie tożsamości francuskiej czy niemieckiej, utożsamiali  
się ze wszystkimi Żydami, czego wymownym przykła-  
dem był między innymi Victor Klemperer). Okoliczności  
wymagają niekiedy, w sytuacji wojny czy rewolucji, jaw-  
nego zadeklarowania strony, z którą się utożsamiamy:  
wyraźnej odpowiedzi nie tyle na pytanie „kim jesteś?”,  
ile „z kim trzymasz?”, bowiem w takich sytuacjach nie  
jest istotne to, co się wewnątrz odczuwa, tylko to, co się  
ujawnia. Na szczęście, procesy demokratyzacyjne, pra-

---

<sup>1</sup> Według badań Instytutu Gallupa z Wielką Brytanią identyfikuje się 77% miesz-  
kających tam muzułmanów, a wśród ogółu mieszkańców tego kraju – 50% (por.  
„Rzeczpospolita” 2009, 11 maja). Inne badania (por. Smolicz 1990, s. 33-34) poka-  
zują, że na przykład Kanadyjczycy, którzy zachowali swoje poczucie tożsamości  
etnicznej (i określają się jako „Ukraińcy”, „Żydzi” czy „Polacy”, a nie jako „Ka-  
nadyjczycy”) przejawiają największy stopień identyfikacji z Kanadą.

wa obywatelskie i rozwój emancypacji sprawiają, że są obecnie lepsze warunki do bezpieczniejszego wyrażania i manifestowania swojej tożsamości i obszaru utożsamiania.

Uznaję więc, że utożsamienie nie jest tożsamością. Jest ono jedną z determinant więzi międzyludzkich czy wręcz lojalności; jest także motywem wspólnych lub choćby idących w tym samym kierunku zachowań. Czy utożsamienie wystarcza jednak do tworzenia tożsamości kolektywnych? Pewnie potrzeba tu czegoś więcej: wspólnych przekonań, wspólnych pozytywnych emocji, symboli itp. Utożsamianie jest tedy pewną siłą sprawczą powstawania tożsamości kolektywnych, ale nie jedyną. Może tu wszak odgrywać rolę także przymus państwowy czy religijny, oddziaływanie elit itp. Mogą się zdarzać takie sytuacje, że niektóre jednostki, będąc w obszarze jakichś tożsamości kolektywnych o mniej lub bardziej przymusowym charakterze, nie będą się jednak wewnątrz utożsamiać z tymi zbiorowościami. Tożsamość kolektywna może przecież być swoistą ideologią, podczas gdy jednostkowe utożsamianie się jest rodzajem postawy psychicznej – czymś bardziej wewnętrznym, czasem wręcz intymnym. I jeszcze jedno: czy utożsamianie się z pewnymi swoimi cechami wystarcza do powstania poczucia tożsamości siebie, czy wystarcza do tworzenia tożsamości jednostkowej? Oczywiście nie.

Językowe skojarzenia sugerują, że tożsamość jest czymś idącym dalej niż utożsamianie, które jest dopiero pewną szansą, a ta może, ale nie musi, przerodzić się w tożsamość. Utożsamianie to jedynie możliwość, to pewna potencjalność. Idąc tropem tych skojarzeń, można uznać, że utożsamiać możemy się z licznymi cechami i ludźmi; natomiast tożsamość jest już pewnym wyborem, pewnym przesądzeniem. Nie oznacza to, że utożsamianie musi być „słabsze” od tożsamości. Przeciwnie

– może ono być nawet swoistym „przywłaszczeniem” jakichś cech czy ludzi. Zasadnicza różnica polega więc po-  
niekąd na odrębnym kierunku: utożsamianie idzie od  
podmiotu do przedmiotu (lub pewnych cech podmiotu);  
tożsamość idzie od cech (lub innych ludzi) ku podmio-  
towi, w którym się ogniskuje.

Niekiedy próbuje się też odróżniać samą tożsamość od  
poczucia tożsamości. Ta pierwsza miałaby być po pros-  
tu „byciem takim samym” – czyli tożsamością jakości-  
ową dostępną raczej zewnętrznemu obserwatorowi, który  
postrzega pewne cechy jakiegoś przedmiotu (oczywiście  
zawsze jawi się problem, jakie to cechy z rozlicznych  
są akurat uchwytne). Poczucie tożsamości byłoby zaś  
zbiorem sądów i samowiedzy jednostki – czyli swoistym  
aktem psychicznym jednostki. Wydaje się jednak, że to  
rozdzielenie jest niepotrzebnym mnożeniem bytów  
– wszak w ludzkim świecie zawsze mamy do czynienia ze  
świadomymi aktami psychicznymi odnoszącymi się do  
tożsamości (albo – przeciwnie – z ich nieobecnością przy  
braku poczucia tożsamości). Całkowicie wystarcza tu czę-  
ściej obecne w literaturze rozróżnienie na tożsamość jed-  
nostkową i społeczną.

I na koniec tych rozważań zasadnicza uwaga. Otóż  
znacznie łatwiej ogólnie rozprawiać o tożsamości, niżeli  
ją badać. Szczególnie docieranie do sedna tożsamości  
jednostkowych jest utrudnione. Nieco łatwiej poznawać  
tożsamości społeczne czy zbiorowe (choć nigdy nie wia-  
domo, czy wiarygodnie i dogłębnie). One bowiem, poza  
tym, że zazwyczaj mają prostszą budowę, mogą się też  
(i muszą) w jakiś sposób obiektywizować i manifestować  
w wypowiedziach, w wytworach kultury, w ideologii gru-  
powej. Refleksja nad tożsamością opiera się więc w du-  
żym stopniu na introspekcji i na naszych relacjach z in-

nymi tożsamościami; zawsze są one jednak przefiltrowane przez naszą własną świadomość.

Przed podjęciem kwestii tożsamości zbiorowych należy wrócić jeszcze na moment do podstaw tożsamości jednostkowej, czyli do poczucia odrębności, zwartości i ciągłości. Jawi się tu pewien problem: otóż wszystkie one razem – czyli poczucie odrębności, spójności i ciągłości – są przekonujące jako podstawowe aspekty tożsamości, a jednocześnie nader trudno łącznie je uwzględnić – na przykład operacjonalizować w badaniach empirycznych.

Tak więc poznawanie tożsamości to tyleż wdzięczny, ile dość płochy obszar zainteresowań, gdzie każda koncepcja tożsamości i próba teoretyzowania o niej jest przy okazji w jakimś stopniu swoistym wyrazem tożsamości autora.

## Rozdział XIV

# Tożsamości społeczne

Życie społeczne interferuje z poczuciem tożsamości tak jednostki (przypisując jej pewne cechy), jak i grupy (gdy ta przypisuje sobie pewne cechy). Tę pierwszą można nazywać tożsamością społeczną; tę drugą – tożsamością zbiorową (grupową, kolektywną).

Tożsamość społeczna obejmuje cechy, jakie jednostce przypisują inni ludzie, to znaczy te właściwości, które w złożonym kontekście życia społecznego inni chcą dostrzegać w danej osobie. Ten konstrukt inni tworzą, przekształcają i narzucają w toku interakcji oraz w różny sposób go propagują albo przynajmniej przywołują w różnych okolicznościach – także i na różne sposoby „wmawiają” jednostce. Tożsamość przypisywana innym ludziom zawiera nie tylko aspekty społeczne, a więc przynależność do określonej kategorii czy grupy społecznej, pełnione role itp.; obejmuje ona także pewne cechy fizyczne i psychiczne jednostki, a przede wszystkim ich oceny. Obejmuje wszystkie sprawy, które mieszczą się w optyce społecznej, a więc dotyczą spraw uznawanych za istotne w jakimś stopniu dla życia społecznego (uroda, zainteresowania, postawy itp.).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Nieco inaczej rozumie tożsamość społeczną nurt inspirowany szkołą Tajfla. Hanna Mamzer (2002, s. 85), według której jest ona „wyrazem przynależności do

Tożsamość zbiorowa to poczucie tożsamości różnych zbiorowości – poczucie, które skądinąd dokonuje się zawsze „za pomocą” odczuć jednostkowych. Ta tożsamość dotyczy rodzin, plemion, narodów wszelkich całości społecznych, które mają poczucie odrębności od innych.

## 1

**Tożsamość społeczna przypisywana jednostce**, czyli odpowiedź na pytanie „Kim on/ona jest?”, silnie więc zależy od charakteru struktury społecznej (rozumianej tu jako układ powiązań) – tak tej „obiektywnej”, jak i (a może przede wszystkim) tej, która jawi się w określonym kształcie w świadomości jej uczestników. Nie trzeba dodawać, że skoro historycznie zmienia się sama struktura, to wraz z nią zmieniają się oczywiście tożsamości społeczne, choć nie wiadomo, co tu bywa przyczyną, a co skutkiem. Raz bowiem zdarzają się sytuacje, gdy jakiś charakter struktury społecznej „wymaga” takich właśnie tożsamości u pewnych jednostek (np. ról społecznych), innym razem zaś takie właśnie tożsamości (a przynajmniej ich wizje czy wyobrażenia) mogą pośrednio wpływać na kształt struktury społecznej, czego dobitnym przykładem są rewolucje.

Związek tożsamości jednostkowej i społecznej jest oczywiście widoczny w różnych aspektach (jest to coś w rodzaju „samozwrotności” życia społecznego, żeby przywołać

---

grupy i wyraża się definiowaniem siebie w kategoriach wyznawanych przez jaką określoną zbiorowość ludzi [...] jednak bezkrytycznie przejętych od grupy – niejako na zasadzie naśladownictwa”. Marek Majczyna (2000, s. 48) sądzi zaś, że tożsamość jest sumą czy raczej wypadkową społecznych identyfikacji podmiotu. Rozróżnia się też niekiedy inaczej tożsamość osobistą (podmiotową) i społeczną (por. Jarymowicz 1989, s. 73 i nast.; Chlewiński 1998, s. 62). Ta pierwsza miałaby być oparta na dążeniu do poszukiwania i podkreślania naszej unikatowości; ta druga – na tendencji do przynależności i podobieństwa do innych.

określenie Anthony'ego Giddensa). Wszak jednostka też siebie widzi poprzez różnorodne cechy społeczne, poprzez przynależność do określonych grup, pełnione role (a przede wszystkim sposoby ich pełnienia), domniemane jej oceny ferowane przez innych ludzi. Tożsamość społeczna jednostki (w takim kształcie, w jakim ona ją widzi, rekonstruuje czy sobie wyobraża) wpływa na tożsamość jednostkową: na samoocenę, na ewentualne dążenia jednostki do zachowania i utwierdzania własnej tożsamości w aktualnym jej kształcie albo – przeciwnie – do jej zmiany, przebudowy czy wręcz tworzenia nowej (o ile jest to oczywiście możliwe).

Tak więc tożsamości jednostkowa i społeczna (łącznie) splatają się, zawierając pewien aspekt subiektywny (samowyobrażenie jednostki) i obiektywny (oczywiście tylko w sensie społecznym). Trzeba też pamiętać o tym, że każdy przejaw przynależności społecznych, a przede wszystkim ich zmiany, łączy się prawdopodobnie z pewnymi rekonstrukcjami w poczuciu tożsamości. Tożsamość jednostkowa (choćby poprzez publiczną jej autoprezentację) wpływa z kolei w pewnym stopniu na przynależność społeczną, na to, czy jednostka jest „dopuszczana” do pewnych grup, czy z nich eliminowana.

Brunon Synak (1998, s. 74) na podstawie swych badań zauważa, że własna tożsamość jednostkowa jest w znaczącym stopniu określana i wyrażana poprzez utożsamianie się ze swoją grupą etniczną (ponad 50% Kaszubów określało siebie jako „takich samych jak inni Kaszubi”). Nadto badani w większości przypuszczają, że inni tak właśnie ich widzą. Stella Grotowska (2003, s. 96) także stwierdza, na podstawie badań licznych autobiografii, że tożsamość jednostki jest w przeważającej mierze tożsamością, w której akcentowane jest to, co wspólne z innymi, tak w społecznym, jak i kulturowym sensie. To, co indywidualne, odrębne czy tym bardziej szczególne, o dziwo, słabo rysuje

się w tożsamości. Inna rzecz, że nie możemy stwierdzić, iż jest to prawidłowość uniwersalna, mogą tu wszak oddziaływać okoliczności zmienne historycznie i społecznie: w pewnych epokach i pewnych społeczeństwach większy nacisk jest w tożsamościach kładziony na odczuwanie społecznych związków, przynależności i podobieństw; w innych – przeciwnie – akcentowane są, a nawet kreowane, indywidualne odmienności, niezależności, następuje zamazywanie związków z innymi. Zdaje się, że współcześnie taka właśnie tendencja widoczna jest w społeczeństwach cywilizacji zachodniej.

Słusznie więc się podkreśla, że współgranie tożsamości jednostkowej i społecznej wytwarza się wskutek chęci (albo i konieczności) przynależenia jednostki do innych, co może wywoływać postawy etnocentryczne, w tym także swoisty wewnętrzny przymus wspólnej tożsamości (por. Nikitorowicz 1995 a, s. 86–87). Anthony Giddens, a za nim Gordon Mathews (2005, s. 36) zasadnie więc uogólniają przekonanie, że aktualnie przejawiane poczucie tożsamości jednostkowej i społecznej jest warunkowane bieżącymi interakcjami z innymi ludźmi. „Troska o tożsamość jest w ostatecznym rachunku troską o społeczne uznanie” – trafnie zauważa Zygmunt Bauman (2004, s. 32).

W tym kontekście Charles Taylor (1995) twierdzi, że tożsamość społeczna jest swoistym dopełnieniem, „uznaniem”, a nawet legitymizacją tożsamości jednostkowej. Często tak pewnie jest, szczególnie w sytuacjach ścisłych więzi społecznych. „Ludzie stają się takimi, za jakich ich bierzemy” – krótko powiedział Peter L. Berger (1985, s. 489).

Obecnie coraz częściej dochodzi jednak do niezgody jednostki na taką jej tożsamość, którą otoczenie społeczne chciałoby w niej widzieć, a tym bardziej jej narzucić.

Pojawia się tu problem zgodności bądź niezgodności tożsamości jednostkowej z tożsamością społeczną albo, inaczej mówiąc, subiektywnego i obiektywnego jej

aspektu<sup>1</sup>. Czy zatem jednostka może mieć „prawo” do decydowania o własnej tożsamości, prawo do swoistej dominacji tego subiektywnego poczucia nad tym rzekomo obiektywnym – społecznym?

Można przyjąć, że to prawo zależy od proporcji sił: jednostkowej i społecznej, a te z kolei zależą od jakiegoś nieokreślonego ich układu. Dość powiedzieć, że są sytuacje, gdy przeważa jedna możliwość, są też takie, gdy przeważa druga. Raz jednostka swą tożsamość osobistą może przedkładać i manifestować niejako ponad próbami narzucenia jej jakichś cech; innym razem dominuje tożsamość społeczna, a jednostka ze swoją tożsamością – gdy jest ona w niezgodzie z tamtą – musi się poniekąd skrywać. Słowem, jawi się niekiedy „potencjalna niezgodność między istnieniem, do którego pretendujemy, a istnieniem, które inni gotowi są nam przyznać” – pisał Charles Taylor (1995, s. 14). Łączy się to z problemem kreowania własnej tożsamości. „W tym przypadku traktujemy siebie tak jak innego człowieka, którym chcemy manipulować – czyli myślimy o sobie niejako w trzeciej osobie” – zauważa Robert Spaemann (2001, s. 20)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Amerykański aktor Al Pacino zwierza się: „Pewnego razu stanąłem w świetle latarni i zwróciłem uwagę na pewną dziewczynę. Uśmiechnąłem się do niej. – O, cześć Michael – powiedziała wtedy do mnie. Takie imię nosiłem w *Ojcu chrzestnym*. Poczulem się tak, jak gdyby odebrano mi tożsamość, ogolono ze wszystkiego. Mężczyzną, który uśmiechnął się do dziewczyny, nie byłem ja, lecz Michael. Mnie nawet nie zauważyła” („Forum” 2003 nr 7).

<sup>2</sup> To samo dotyczy zresztą tożsamości kolektywnych: narodowych, etnicznych, religijnych. Tu z kolei możliwości „samostanowienia” takich tożsamości zależą od proporcji sił między poszczególnymi zbiorowościami, między nimi a jakąś grupą dominującą itp. Ruchy separatystyczne małych państw uprzednio poddanych obcemu władztwu często budują swoją tożsamość, wykorzystując jeden tylko składnik: historyczne, często odległe zaszczości. Ani język, ani wyznanie religijne, ani system wartości nie „uzasadniają” tego podkreślenia odrębności. Istnieją też małe państwa (Andora, Lichtenstein, Monako, San Marino), które od lat zachowują odrębność i pewnego rodzaju suwerenność mimo braku jakichkolwiek znamion inności w stosunku do otaczającego ich narodowego i państwowego kontekstu większych państw. Ich tożsamość wynika jakby z przekory wobec tych dominujących wokół kontekstów: Francji, Hiszpanii, Włoch czy Szwajcarii.

Rodzi się pytanie o to, która z tych tożsamości jest „ważniejsza”: jednostkowa czy społeczna? Pobieżna odpowiedź mówiłaby, że to tożsamość jednostkowa jest ważniejsza, cóż bowiem może być dla człowieka ważniejsze niżeli on sam i jego myśli o sobie. A jednak nie jest tak zawsze. Przeciwnie – jednostka często przejmuję się tym, jak jest widziana, jakie jej cechy są przez innych dostrzegane i akcentowane – szczególnie jednostka typu „zewnątrzsterownego” (żeby przywołać określenie Riesmana).

Tak tożsamość jednostkowa, jak i tożsamość społeczna (w przedstawionym jej rozumieniu) mają swoje wyraźne odniesienie do jednostki, chociaż oczywiście tylko tożsamość jednostkowa wyraźnie „lokalizuje” się w świadomości i odczuciach jednostki. (Zwracał na to uwagę już Florian Znaniecki w *Naukach o kulturze*). Trzeba jednak tu przywołać także odrębny typ tożsamości, który bardziej odnosi się do zbiorowości niż do jednostek.

**Tożsamość zbiorowa** (kolektywna, grupowa) to odpowiedź na pytanie: „kim jesteśmy?”. Dotyczy ona różnych grup lub ich powiązań: narodów, grup etnicznych, przedstawicieli poszczególnych wyznań religijnych, klas społecznych, pewnych zawodów, rodzin, może też generacji, płci itd. Tak więc tożsamość zbiorowa jest poczuciem „my” – tak wobec samych siebie, jak i wobec innych grup czy na tle innych grup.

Warto przy tym zwrócić uwagę na to, że poczucie tożsamości zbiorowej jest cechą nie tylko nowożytnych społeczeństw. Nie ma wielu materiałów historycznych umożliwiających dokładne spojrzenie na przejawianie się tożsamości zbiorowych w różnych dawnych społeczeństwach czy społecznościach. Są jednak wyraźne przesłanki do tego, by twierdzić, że już w starożytnym Egipcie (por. Kemp 2009, s. 27–29) zbiorowa tożsamość była wyraźną

i głęboko odczuwaną cechą tamtejszego społeczeństwa. Podobnie musiało być w starożytnej Grecji, Rzymie, wielu innych społeczeństwach i ich kulturach. Tak więc tożsamość i jej problemy nie są wymysłem współczesności, choć współczesność zintensyfikowała refleksję nad nimi.

Nasuwa się w związku z tym ważne pytanie, czy tożsamości zbiorowe są bardziej metaforą, czy też istnieje jakiś wyraźny ich substrat. Są autorzy, którzy zdecydowanie wątpią w realne istnienie czegoś takiego jak tożsamość zbiorowa, uznając, że jest to zastępcza fikcja lub próba rezygnacji z pojęcia tożsamości jednostkowej. Według nich istnieje tylko tożsamość jednostkowa. Argumentem na rzecz tego stanowiska jest przekonanie, że tożsamość jest związana ze świadomością, a ta jest cechą tylko osoby.

Istota sporu dotyczy więc mechanizmów konstytuujących ewentualną ponadjednostkową strukturę świadomości – i poczucia tożsamości. Dyskusja na ten temat musi się odnieść nie tylko do tego, czy istnieje coś takiego jak świadomość zbiorowa, lecz przede wszystkim do tego, czym ona ewentualnie jest (por. Kłoskowska 1992 a, s. 132; Bokszański 2005, s. 58). Tego nie da się tutaj łatwo rozstrzygnąć. Odrzucając poglądy organicystyczne i zakładając jednoznacznie, że świadomość mogą mieć tylko jednostki, musimy przecież dostrzec pewne przejawy i sytuacje potwierdzające, choćby w pewnym stopniu, realizm ontologiczny w kwestii istnienia grup społecznych. Musimy dostrzec efekty działań komunikacyjnych, społecznej pamięci, która w jakimś stopniu albo urabia świadomości (w tym poczucia tożsamości) na zbiorową modłę, albo konstruuje i petryfikuje pewne wspólne stany świadomości w wytworach kultury: mitach, literaturze, stereotypach itp.

Słowem: w tożsamościach zbiorowych przejawia się jakaś świadomość czy choćby niewyraźne poczucie kolek-

tywnego „my”, a w tym szczególnie dodatnio oceniana wiara w pochodzenie od takich właśnie przodków, wspólne mity lub wierzenia religijne, wspólny kult, tradycja, ideologia, hymn, godło, język, dzieła literatury, zwyczaje, ale też wspólna przestrzeń, pamięć, system wartości, relacje z innymi zbiorowościami itp. Jeżeli są one silne, to pomagają zbiorowościom funkcjonować, pomagają radzić sobie z problemami, podejmować wspólne przedsięwzięcia<sup>1</sup>. Tak więc w zakres tożsamości zbiorowych oprócz aspektów świadomościowych wchodzi też wzory zachowań oraz przede wszystkim same zachowania, w tym szczególnie aktywność odnosząca się do zbiorowości własnej i innych.

## 2

**Pojęcie tożsamości zbiorowych** (kolektywnych, grupowych) umożliwia uchwycenie pewnych istotnych socjologicznych cech zbiorowości i ich funkcjonowania. Tkwiące w takich tożsamościach wyraźne obrazy czy choćby mgliste wyobrażenia na swój temat są wszak przejawem życia społecznego – niezależnie od tego, czy łatwo, czy też trudno owe obrazy zrekonstruować, jak też stwierdzić, czy są one „prawdziwe” czy „fałszywe”. Tak czy inaczej, świadczą one o istnieniu społecznych całości, niezależnie od tego, jaki jest ich status i jakie są relacje łączące elementy tej całości, zobowiązania czy zależności.

---

<sup>1</sup> Na przykład grupy Indian Guayaberów w dorzeczu Orinoko około połowy XX w. „wygasają jedna za drugą. Choroby, a przede wszystkim psychiczne znużenie wypływające z niemożności zdania sobie już sprawy ani z tego, kim są, ani co robią, ani co trzeba, żeby zrobili, podcina ich niby kłosa, którym zabrakło sił ciągnąć życiodajne soki z ziemi” (Gheerbrandt 1961, s. 34).

Mówiąc w skrócie: tożsamość zbiorowa jest właśnie odbiciem w świadomości istnienia tych społecznych relacji – zależności i zobowiązań, współdziałania i wspólnych interesów. Tak rozumiana tożsamość przyczynia się do stabilności danej zbiorowości. Można ją uchwycić poprzez określenie typów wiedzy, obyczajów, wzorów zachowań, norm i stereotypów. Dodać należy, że są to przeważnie elementy kulturowe. Zauważa się przy tym, że refleksja, samoświadomość może, choć nie zawsze musi, towarzyszyć tożsamości zbiorowej czy ją wyrażać. I to różni ją od tożsamości jednostkowej, która nie może funkcjonować w oderwaniu od świadomości.

Można jednak wyrazić wątpliwość, czy tożsamość zbiorowa może się przejawiać bez podstawowego choćby uświadamiania sobie wspólnych relacji, interesów, zależności i choćby niektórych wspólnych symboli. Generalnie: autorzy zajmujący się badaniem pewnych zbiorowości – na przykład grup etnicznych – stwierdzają, że istnieją takie tożsamości, choć są trudne do zdefiniowania ze względu na ich niejasność, pojemność oraz nieokreśloność (por. Kovacev 2002, s. 125 i 136). Mechanizmy kreowania elementów wspólnej czy zbliżonej tożsamości zbiorowej nie przypominają na szczęście mechanizmów klonowania.

Czy może zachodzić rozdźwięk między tą zbiorową tożsamością, jaką odczuwa czy przypisuje sobie dana grupa, a tożsamością, jaką jej przypisują inni, a przede wszystkim inne grupy lub grupa dominująca? Oczywiście tak. Wchodzą tu bowiem w grę autostereotypy oraz stereotypy, a nawet uprzedzenia ze wszystkimi swoimi naleciałościami, zniekształceniami, uproszczeniami oraz, co w tym miejscu najważniejsze, rozdźwiękami.

Istotniejsze jest jednak to, jak tożsamości zbiorowe, a także ich tworzenie, manifestowanie i utwierdzanie, wpływają na życie społeczne, to zwłaszcza, które rozgrywa

się między poszczególnymi zbiorowościami – narodami, grupami etnicznymi, klasami. Czy raczej ma Leszek Kołakowski, gdy pisze (1995, s. 55), że potwierdzenie własnej tożsamości, tak jednostkowej, jak i zbiorowej, niesie ze sobą niebezpieczeństwo agresji i dążenie do panowania nad innymi? Ira Katznelson tak sądzi, pisząc (1995, s. 73): „Tożsamości, zwłaszcza jako instrumenty polityczne, wyostrzają, nadają jasność, mobilizują. Są zwarte i planowo jednoznaczne. [...] niwelując różnice, podkreślają kontrast z odmiennością innych”<sup>1</sup>. Często tak niestety bywa, ale na szczęście nie zawsze i nie wszędzie. Może nawet częściej mamy do czynienia z tolerancyjnym i harmonijnym podkreślaniem własnej tożsamości niż z przejawami agresji w tym procesie. Wiele miast cechowała daleko idąca wielokulturowość z oczywistym manifestowaniem swojej tożsamości przez poszczególne składniki społeczne (np. grupy etniczne czy zawodowe w miastach średniowiecznych), a nie wywoływało to agresji. Istnieją jednak typowe sytuacje, gdy ona może się pojawić – na przykład wtedy, gdy jakaś jednostka lub grupa pragnie wykreować własną tożsamość kosztem innych grup (choćby poprzez podkreślanie własnych zalet lub roszczeń, poprzez dyskredytowanie tożsamości innych grup itp.). Może to wywołać opór ze strony grupy wykorzystywanej czy zdominowanej i uruchomić błędne koło nienawiści.

Generalnie trzeba przyznać rację Robertowi Spaemannowi (1995, s. 56), gdy pisze jednoznacznie: „Samozachowanie i zachowanie tożsamości to jedno i to samo”.

---

<sup>1</sup> Wszelka tożsamość jest nieznośna, ponieważ aby istnieć, musi nakreślić linię podziału i odepchnąć tego, kto znalazł się po drugiej stronie” – zauważa Claudio Magris (2002, s. 38).

W literaturze przywoływane są różne przejawy tożsamości. Uprzedzając dalszy wywód, sygnalizuję, że potrzebne jest mówienie o **tożsamości społeczno-kulturowej**.

Często pisze się o tożsamości kulturowej pojmowanej skądinąd na wiele sposobów. Zwróćmy uwagę na przykładowe propozycje kilku polskich autorów. Jerzy Nikitorowicz (1995 a) uznaje, że treść tożsamości kulturowej jest wynikiem komunikowania się jednostki z inną grupą, co powoduje jej odrębność (językową, religijną, obyczajową) od tożsamości innych jednostek w danej grupie. Eva Zamajska (1998, s. 23) uważa podobnie, że jest to względnie trwałe konstrukty powstający w wyniku subiektywnych wyborów jednostki, których treść czerpana jest z zewnątrz, a zawiera przede wszystkim identyfikację jednostki z określonymi wartościami. Aldona Jawłowska (2001, s. 53) uważa, że jest to samookreślenie wobec pewnych elementów rzeczywistości symbolicznej, czyli po prostu kultury, pozwalające odróżnić siebie od innych, a także „swoich” od „obcych”. Hanna Mamzer (2002, s. 107 i nast.) uznaje za tożsamość kulturową identyfikację z wartościami niesionymi i propagowanymi przez kulturę danej zbiorowości, w tym dziedzictwo przodków. Zdaniem autorki, łączy ona poziom jednostkowy tożsamości z poziomem społecznym (w nawiązaniu do koncepcji Eriksona). Żaden z tych poglądów nie jest do końca przekonujący.

Rodzi się bowiem pytanie, czy w życiu człowieka, a więc i w jego tożsamości (tak jednostkowej, jak i społecznej) może przejawiać się coś, co nie ma statusu kulturowego. Czymś podstawowym jest wszak wiedza o symbolach kulturowych (szczególnie tych dodatnio ocenianych – wiara w pochodzenie od takich właśnie przodków, wspólne mity lub wierzenia religijne, wspólny kult, wspólne autorytety,

wspólne idee i wartości, etos, tradycja, pamięć społeczna, hymn, godło, język, dzieła literatury, wspólne zwyczaje itp.). Uznaję (co skądinąd jest tezą banalną), że po wykluczeniu aspektów czysto naturalnych, cała reszta to z istoty rzeczy aspekty społeczno-kulturowe człowieka. Spójność elementów społecznych i kulturowych jest nader silna, a ich janusowe oblicze uniemożliwia najczęściej ich rozdział<sup>1</sup>. Trudno jest tedy wyraźnie wyodrębnić w tożsamości te cechy, które byłyby tylko jednoznacznie kulturowe, od tych, które miałyby być tylko społeczne czy tylko jednostkowe.

Tożsamość zawsze jest zatem konstruktem społeczno-kulturowym, a więc musimy raczej mówić o tożsamości społeczno-kulturowej. Tożsamość społeczno-kulturowa to wyobrażenie o pochodzeniu grupy i jej dziejach, indywidualny stosunek do własnej grupy, systemu jej wartości oraz elementów jej symboliki kulturowej. Wszystko to zawiera się w pamięci i dostarcza poczucia sensu, stabilizuje i daje możliwość przewidywania, a zawiera aspekt subiektywny i obiektywny. Owszem: system wartości, zainteresowania, gusty, język czy, szerzej, sposób komunikowania się mają kulturowe oblicze, skoro jednak powstają w toku społecznych interakcji, to jakakolwiek (w tym teoretyczna) ich izolacja byłaby zabiegiem dość sztucznym. Oczywiście w badaniach niekiedy jest to potrzebne choćby po to, żeby zaakcentować specyfikę jakichś wybranych składników tożsamości; zabieg ten wymaga jednak podkreślenia jego analitycznej umowności. Jeżeli pojęcie tożsamości kulturowej miałoby mieć sens,

---

<sup>1</sup> Odmienne stanowisko wyraża Krzysztof Kwaśniewski (1986, s. 13), który różnicuje tożsamość społeczną i kulturową, przypisując pojęciu tożsamości zbiorowej nadrzędną rolę wobec innych przejawów tożsamości. Ewa Banaszak-Karpińska (2003, s. 165) zajmuje stanowisko kompromisowe: z jednej strony wyraża pogląd, że podstawowe jest zróżnicowanie tożsamości społecznej i kulturowej, z drugiej – dostrzega, szczególnie w tym, co nazywa zbiorowościami historycznymi, przejawy tożsamości społeczno-kulturowych.

to należałoby je odnosić tylko do procesów komunikowania symbolicznego we wszystkich możliwych aspektach, z wyłączeniem bezpośrednich interakcji i współzależności. Współcześnie można więc mówić o tożsamości kulturowej wszędzie tam, gdzie kontakty mają charakter pośredni, a dotyczą nieraz skali globalnej. Gordon Matthews słusznie pisze (2005, s. 36), że tożsamość kulturowa polega na sposobie, w jaki ludzie pojmują samych siebie poprzez kulturowe wybory dokonywane w „supermarkecie” kultury.

#### 4

W refleksji i w przywoływanych badaniach proponuje się **wiele rozróżnień tożsamości**.

Zbigniew Bokszański (2005, s. 30 i nast.) przypomina o rozróżnieniu pojęcia tożsamości (tak tożsamości jednostkowych, jak i zbiorowych) w ujęciu deskryptywnym (głównie stosowanym w badaniach empirycznych) i normatywnym (mającym charakter bardziej światopoglądowy, w tym uwzględniający tożsamość rozumianą jako samorealizacja, odnalezienie siebie itp.). Rozróżnienie pytań (i oczywiście odpowiedzi) o to, „jaka jest” oraz „jaka powinna być” tożsamość, jest przykładem często stosowanych strategii dotyczących bądź określania rzeczywistości, bądź dążenia do jej zmiany. W tym wypadku wyraźnie odczuwalne są kłopoty z opisowym badaniem tożsamości, a także pokusa zajęcia normatywnego stanowiska wobec tożsamości<sup>1</sup>.

Można też przypomnieć zastosowany przez Manuela Castellsa (2008) podział tożsamości zbiorowych na tożsa-

---

<sup>1</sup> Pomijam tutaj rozważania na temat wzajemnych relacji (w tym różnic i podobieństw) między pojęciem tożsamości a pojęciem etosu.

mości legitymizujące (wprowadzane i utwierdzone przez dominujące grupy w celu uzasadnienia i rozszerzenia ich dominacji) oraz tożsamości oporu (wprowadzane przez grupy marginalizowane albo w celu podtrzymania oporu, albo wyjścia ze stanu marginalizowania).

Przywołuje się też niekiedy (por. Chlewiński 1998, s. 61 i 67; Nikitorowicz 2005, s. 57) pojęcie tożsamości otwartej (cechującej się aktywnością i liberalizmem) i tożsamości zamkniętej (cechującej się biernością i separatyzmem). Podobny charakter ma rozróżnienie na tożsamość płynną i trwałą (por. O'Brien 2001) czy inkluzywną i ekskluzywną (por. Edensor 2004, s. 40 i nast.). Można się zastanowić, czy te sugestie nie odnoszą się bardziej do całej osobowości niż tylko do tego jej składnika, który nazywamy tożsamością. Tak czy inaczej, rozróżnienie to jest zasadne, bowiem są ludzie oraz zbiorowości, które z różnych względów mają właśnie tożsamości chłonnae nowe składniki albo – przeciwnie – raz na zawsze ukształtowane. Oczywiście jest to zależne od uwarunkowań historycznych i społecznych.

Zbliżony charakter ma podział (por. Jawłowska 2001, s. 56) na tożsamość słabą (rozproszoną w wielości ról, różnorodności wzorów, nietrwałą, ze skłonnością do przekraczania granic) oraz silną (kojarzącą się z odseparowaniem, wykluczeniem tego, co inne, podkreślanie granic).

Podobnych treści można się też doszukać w rozróżnieniu zasugerowanym przez Marię Jarymowicz (por. Boski, Jarymowicz, Malewska-Peyre 1992, s. 229) na tożsamość rozlaną (cechującą się brakiem wyraźnego samookreślenia wskutek znalezienia się w nowych sytuacjach społecznych) oraz tożsamość zwartą (cechującą się skupieniem właściwości, ich niezmiennością, określonością).

Inny charakter ma rozróżnienie przywoływane przez Hannę Malewską-Peyre (zob. Boski, Jarymowicz, Malewska-Peyre 1992, s. 45) na tożsamość pozytywną (polegającą

na przekonaniu, że posiada się takie zalety i uzdolnienia, które pozwalają między innymi na wywieranie wpływu na otoczenie) oraz tożsamość negatywną (czyli swoiste uczucie bezsilności, przykrości, upokorzenia wskutek odczuwania braku własnych zalet i uzdolnień). Ten wyrażnie normatywny podział także dotyczy bardziej całej osobowości niżeli tylko tożsamości.

Arjun Appadurai (2005, s. 243) rozróżnia tożsamości zimne (czyli swoiście uśpione, niemanifestujące się) i gorące (czyli wyrażnie demonstrujące swą odrębność). W innym miejscu (2009, s. 57 i nast.) autor pisze też o tzw. tożsamościach drapieżnych, i to wskazanie wydaje się bardziej interesujące. Otóż według autora tożsamości drapieżne to takie, których „tworzenie oraz mobilizacja wymagają zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych”, pojmowanych jako zagrożenia dla możliwości istnienia danej grupy. Choć autor nie rozważa tego, czy chodzi o zagrożenie realne, czy wyimaginowane, można mniemać, że pewnie o jedno i drugie. Tożsamości drapieżne wyrastają z lęku i mobilizują się pod wpływem lęku przed czymś, co autor nazywa poczuciem „niezupełności” pewnych grup w zderzeniu z grupami dominującymi. Zrozumiałe jest, że tożsamości drapieżne uruchamia nie tylko lęk, ale przede wszystkim nienawiść, resentyment, pragnienie odwetu.

Nie są to oczywiście wszystkie rozróżnienia (pominięto tu m.in. przywoływane wcześniej rozróżnienie na tożsamości refleksyjne i bezrefleksyjne); nadto jedno z tych rozróżnień są bardziej przekonujące, inne zaś mniej; jedno są bardziej wyraziste, inne są tylko wariantem wcześniejszych. Należy dodać, że intencją tych przywołań było zwrócenie uwagi na niejednoznaczność tego pojęcia.

We wszystkich tych rozróżnieniach pojawiają się wątki jakichś tożsamości trwałych, pełnych, wręcz absolutnych. Czy są one możliwe? Czy są one pożądane? Barbara Skarga (1997, s. 76) w nawiązaniu do rozważań Hegla pisze ostrzegawczo: „Wszystko, co ma tożsamość pełną, co unicestwiło w sobie zmianę, jest czymś niewzruszonym, zamkniętym, niedostępnym, co być może daje się kontemplować, z czym jednak nie daje się nawiązać dialogu [...]. Tożsamość tak pojęta [...] jest jedynie nicością”. Autorka zasadnie dodaje w innym miejscu, że problem tożsamości pojawia się zazwyczaj tam, gdzie nie jest ona zupełna, gdzie jest względna. Emanuel Lévinas (1998, s. 340 i 371) pisze zaś, że „stałość Ja [...] wytwarza nieodwracalność, a w konsekwencji ogranicza”, nie mówiąc już o zwykłym braku ciekawości wobec tego, co jest poza nami, nudzie, a nawet swoistym egoizmie czy wręcz opętaniu. Na marginesie można tylko zasygnalizować metafizyczny wątek refleksji nad tym, czy jakieś byty (lub cechy) mogą w ogóle istnieć w pełnej izolacji, czy nie tworzą one zawsze pewnych całości, relacji z innymi bytami, powiązań i przepływów.

Pisze się często, że określając tożsamość, dokonuje się próby oddzielenia tego, co własne, od tego, co inne i obce. Konstruowaniem tożsamości nie zajmują się w tym miejscu; zwracam tu tylko uwagę na jej składniki. A w tym kontekście trzeba pamiętać, że tożsamość konstytuują zawsze elementy na różne sposoby własne i obce, ale skoro „trafiają” one do osobowości jednostki bądź grupy, to w zasadzie przestają być obce. Wszak w wyniku procesów dyfuzji czy tzw. transkulturowości owo rozróżnienie jest sprawą nader umowną, bowiem coś, co z początku może uchodzić za obce, właśnie poprzez proces identyfikacji przejmowane jest i „zawłaszczane” jako własne. I nie ma takiego społeczno-kulturowego „trybunału”, który mógłby to jednostce lub zbiorowości zakwestionować,

o odebraniu już nie mówiąc – oczywiście pod warunkiem, że stało się to elementem jej tożsamości.

Istnieje teoretyczny (ale też i empiryczny) problem czegoś, co można nazwać głębią oraz zakresem tożsamości, a co w sumie sprowadza się do jej granic. Otóż biorąc pod uwagę różne jej składniki i wymiary, trzeba rozważyć, jak dalece może się przejawiać konstrukcja tożsamości pod względem odrębności, spójności i ciągłości. Czy jej nazbyt daleko idąca ekstensywność nie jest jakąś anomalią? Oczywiście uznać należy, że tak nie jest dopóty, dopóki jednostce czy grupie jest „dobrze” z taką tożsamością.

Jaka jest więc dopuszczalna zmienność lub inwariantność tożsamości, przy której można jeszcze mówić o tym, że ciągle mamy do czynienia z jakąś tożsamością? Pod jakim warunkiem możemy uznać daną jednostkę czy zbiorowość za ciągle tę samą mimo zachodzących w niej zmian? Co ile dni ktoś może czuć się kimś innym, a mimo to być sobą? Jak dalece „dopuszczalne” jest istnienie tzw. mnogich osobowości? Robert Spaeman zasadnie stwierdza (1995, s. 59), że „proces zmian nie przynosi tożsamości uszczerbku, a nawet ją wzmacnia, o ile doznawana zmiana jawi się jako sensowna, a stany późniejsze jako lepsze od wcześniejszych”. Autor słusznie stwierdza, że o tożsamości decyduje nie ciągłość drogi, lecz stan, do którego owa droga doprowadziła. Potwierdza w ten sposób dawne sugestie Jamesa. To, co różne, nie niszczy tożsamości, lecz może ją konstytuować, wzmacniać itd<sup>1</sup>. Wtedy oczywiście, kiedy jest lub staje się

---

<sup>1</sup> Ciekawe w tym względzie są różne „wcielenia” wybitnego portugalskiego pisarza Fernando Pessoa: Alberto Caeiro, Alvaro de Camposa czy Bernardo Soares. Istotne w tym było, że nie stanowiły one kolejnych pseudonimów literackich, ale jakby odrębne postacie, pomiędzy którymi Pessoa kreował interesujące relacje. I pisał w swej *Księdze niepokoju*: „Iloma jestem? Kim jestem? Czym jest ta luka między mną a mną?”, gdzie podobnych rozterek można znaleźć wiele.

składnikiem tożsamości. I w tym tkwi cały jej urok i tajemnica.

## 5

Jak zauważył Paul Ricoeur (2005, s. 222), zagadnienie tożsamości budzi szczególne zainteresowanie, gdy zwrócimy uwagę na przypadki paradoksalne. Poświęćmy więc temu pewną uwagę.

Dla socjologa ciekawy jest **problem wieloskładnikowych tożsamości**.

W warunkach wielokulturowości, jak też na rozlicznych obszarach pogranicza, pojawiają się dylematy dotyczące własnej tożsamości narodowej czy etnicznej, ale także wszelkiej innej wynikającej z pogranicznej sytuacji (kulturowej, płciowej, klasowej, generacyjnej). Wielu autorów podkreśla, że tożsamości składają się z różnych elementów i różnie się przejawiają, i że daleko tu do jakiegokolwiek przejrzystości i jednorodności<sup>1</sup>. Janusz Mucha (1999, s. 24) stwierdza jednoznacznie: „Nie uważamy, że w złożonym społeczeństwie człowiek może mieć tylko jedną grupową tożsamość”.

Dla przykładu, Andrzej Sakson (1998, s. 277 i nast.) zwraca uwagę na następujące dylematy mieszkańców Warmii i Mazur:

- polscy Niemcy czy niemieccy Polacy;
- Mazurzy czy Warmiacy;
- starowiercy czy zniemczeni lub spolonizowani Rosjanie;

---

<sup>1</sup> Badani często wymieniają jednocześnie, że są: „człowiekiem”, „Polakiem/Polką”, „kobietą/mężczyzną”, „katolikiem/katoliczką”, „anarchistą” itd. (por. Zamajska 1998, s. 46). Rzadko kiedy w badaniach usiłuje się uchwycić jakieś zespoły czy syndromy takich określeń tożsamości, a to wszak byłoby dopiero ich prawdziwym obrazem.

– Ukraińcy mieszkający na Warmii i Mazurach czy warmińscy i mazurscy Ukraińcy;

– Białorusini czy polscy Białorusini, czy wreszcie Polacy białoruskiego pochodzenia;

– polscy Żydzi czy Polacy pochodzenia żydowskiego.

Podobne spostrzeżenia dotyczące północno-wschodniej Polski zawdzięczamy Andrzejowi Sadowskiemu (por. 1997, s. 30), który wyodrębnia:

– „prawosławnych” podkreślających więź ze społecznością miejscową;

– „Polaków prawosławnych” podkreślających więź państwową, czemu towarzyszy słabsze akcentowanie przynależności religijnej;

– „Polaków pochodzenia białoruskiego” podkreślających obopólne więzi;

– „polskich Białorusinów” podkreślających związki z Polską, pragnących odróżnić się od Białorusinów ze wschodu;

– „Białorusinów w Polsce” podkreślających to, że są oni częścią narodu białoruskiego w Polsce<sup>1</sup>.

Podobne złożone relacje zaobserwować można w wielu innych wielokulturowych obszarach na całym świecie, i to niekiedy w nader skomplikowanym i egzotycznym wydaniu<sup>2</sup>. Na przykład Jerzy J. Smolicz (1990, s. 120 i 129)

---

<sup>1</sup> Dodać należy, że dane statystyczne nie zawsze potrafią ukazać tożsamość mieszkańców. Ta trudność wynika z konstrukcji arkuszy stosowanych w spisach narodowych, gdzie (np. w Polsce) nie ma takich określeń tożsamości jak Kaszub czy Ślązak. Tak więc ktoś, kto czuje się jednocześnie i Polakiem, i Kaszubem, nie może tego w badaniach spisowych zadeklarować. Inna rzecz, że spisy ludności w okresie międzywojennym uwzględniały te bardziej złożone sytuacje, bowiem brano w nich pod uwagę oprócz narodowości także język i wyznanie religijne.

<sup>2</sup> Można tu dla przykładu wspomnieć o Pichtyńcach, którzy obecnie żyją na Syberii w kilku wsiach położonych ok. 300 km od Irkucka. Ci ludzie przybyli w drugiej połowie XVI w. do Polski z jakiegoś niezidentyfikowanego kraju protestanckiego, by na początku XX w. przenieść się na Syberię. Mają oni niemieckie nazwiska, na co dzień mówią gwarą będącą mieszaniną języka rosyjskiego, białoruskiego i ukraińskiego, natomiast modlą się w języku polskim, choć ich wyznanie trudno uznać za katolickie (por. „Forum” 1999 nr 3).

w społeczeństwie australijskim wyodrębnia cztery grupy: angloasymilantów, etników, dwukulturowych i wyobcowanych. Podobne sytuacje dałoby się pewnie wyodrębnić także w społeczeństwie amerykańskim, kanadyjskim i im podobnych. Autor zauważa przy tym, że dwoista lub wielokulturowa tożsamość może prowadzić do sytuacji konfliktowych lub umożliwić wytworzenie swoistych „warstw tożsamości”, występujących w różnych kombinacjach. Dodajmy, że wśród nich jest też po prostu tożsamość wielokulturowa.

Jak widać, na procesy tożsamościowe w różny sposób wpływa historia (w tym dzieje wzajemnych relacji międzykulturowych), terytorium, język, wyznanie religijne, stosunek do pewnych wartości (np. pracy, porządku, wartości estetycznych itp.). W efekcie poczucie przynależności lub odrębności ani nie opiera się na jednakowych mechanizmach, ani nie objawia się jednakowo – szczególnie w utożsamianiu się z grupą dominującą. W tych relacjach wielką rolę odgrywa oczywiście społeczna i kulturowa atrakcyjność grupy dominującej, jak też formalna i nieformalna „polityka” tożsamościowa grupy dominującej, która może rozciągać się od pełnej tolerancji do przymusowej asymilacji grup mniejszościowych.

Rozwiązywanie tych dylematów czy wychodzenie z nich nie jest łatwe. Tym bardziej że tożsamość na pograniczu często ma taki buforowy charakter, który wytwarza się niejako w wyniku swoistej obrony przed hegemonią spoza jednej i drugiej strony granicy.

Inna rzecz, że podobne dylematy być może są już współcześnie niemal oczywistym aspektem funkcjonowania wielu ludzi, funkcjonowania, w którym poczucie fragmentaryczności i wewnętrznych sprzeczności staje się stanem powszechnym i bez mała normalnym. W składnikach naszych tożsamości jest już wszak wiele odmiennych ingrediencji i marzenie o jakimś jednorodnym łańdźcu

wewnętrznym coraz rzadziej staje się możliwe do spełnienia, a może też coraz rzadziej się pojawiać<sup>1</sup>.

Zwróćmy też uwagę na sytuacje wymagające określenia własnej tożsamości w przypadku zmiany społecznej (np. migracji). Można wyobrazić sobie różne strategie (por. Szyniszewska 2007, s. 261):

- odrzucenie tożsamości grupy rodzimej i przyjęcie nowej tożsamości (często grupy dominującej);
- skonstruowanie tożsamości mieszanej zawierającej elementy dotychczasowe i przejęte (czyli coś, co bywa niekiedy nazywane „trzecią wartością”;
- odrzucenie pokusy nowej tożsamości (dominującej) i podtrzymanie dotychczasowej tożsamości wraz z wykazywaniem jej wartości.

W sytuacji wielokulturowości (w tym i wielokulturowości wsobnej) rodzą się problemy wynikające z trudności, jakie jednostki czy grupy mogą niekiedy odczuwać w funkcjonowaniu swych tożsamości. I tak może się przejawiać: (1) trwanie w tożsamości wynikającej z rodzimej przynależności społeczno-kulturowej, nawet jeżeli jest ona mniejszościowa lub zdominowana; (2) utożsamianie z dwiema, a nawet kilkoma, grupami i ich kulturami; (3) utożsamianie z grupą i kulturą w taki czy inny sposób dominującą lub ofensywną, (4) niemożność odczuwania tożsamości z żadną z grup – czyli marginalność.

I jeszcze jedno zagadnienie. Odnosi się wrażenie, że tak badaczom tożsamości, jak i publicystom (np. „wojownikom” czy „obrońcom” jakichś rzekomo jednoznacznych tożsamości) chodzi bardziej o jednoprzymiotnikowe, czyli

---

<sup>1</sup> Przypomnijmy, że jest wiele prób określania typów tych sfragmentaryzowanych tożsamości obecnych w społeczeństwie globalnym czy w konkretnie przejawiających się społeczeństwach wielokulturowych. Zbyszko Melosik i Tomasz Szkułdarek (1998, s. 58 i nast.) wyodrębniają: (1) tożsamość globalną przezroczystą, (2) tożsamość globalną każdą, (3) tożsamość „nieustannego wędrowca”, (4) tożsamość upozorowaną, (5) tożsamość typu „supermarket”.

jednowymiarowe, jej określenie – jestem Polakiem (Niemcem, Rosjaninem itd.), jestem chrześcijaninem (muzułmaninem, buddystą itd.) czy choćby „jestem człowiekiem” (mężczyzną, kobietą, nastolatką itd.) – niż o złożony i prawdopodobnie bardziej rzeczywisty jej obraz. Być może takie tożsamości są akcentowane na linii realnych i metaforycznych okopów, które są skądinąd nader często tworzone. Jednowymiarowe tożsamości przyczyniają się do fanatyzmu, wrogości, a nawet wojen. I odwrotnie: te sytuacje „wymuszają” manifestowanie monolitycznych tożsamości, kiedy jednostki i grupy w momentach zagrożenia muszą poddać swe złożone wieloskładnikowe tożsamości swoistej destylacji i wyraźnie się opowiedzieć, co skądinąd może być dramatycznym wyborem.

Generalnie należy się jednak zgodzić z tymi, którzy odrzucają jednowymiarowe rozpatrywanie tożsamości (Nikitorowicz 1995; Maalouf 2002)<sup>1</sup>. Części mogą się wzajemnie dookreślać. Taka postawa „nie skazuje na izolację członów, które tworzą wielość” – podkreśla Emanuel Lévinas (1998, s. 264). Oczywiście zawsze może być problem z ich integralnością. Gdy jej brakuje, jawi się coś, co Erikson (2004, s. 88) nazywał „pomieszaniem tożsamości”, ale czego wyraźnie nie definiował.

„Tożsamość nie podlega podziałom, nie sposób jej rozdzielić ani na dwie połowy, ani na trzy części, ani na żadne inne zamknięte strefy. Nie posiadam też kilku tożsamości, mam tylko jedną, utworzoną z tych wszystkich elementów według jedynej w swoim rodzaju, niepowtarzalnej receptury, nigdy takiej samej u dwóch różnych osób” – pisze Amin Maalouf (2002, s. 8). Składników tożsamości może być bardzo wiele: płeć, język, wierzenia,

---

<sup>1</sup> „My» bywa nierzadko jedynie pozbawioną treści sylabą, zwłaszcza gdy używamy tego słowa, aby odróżnić się od reszty świata” – zauważył Richard Sennett (2006, s. 194).

styl życia, pokrewieństwo i stosunki rodzinne, gusty, upodobania kulinarne, klasa społeczna, zawód, instytucje, w których się funkcjonuje, wykształcenie, itd., a ich kombinacja jest zawsze niepowtarzalna, co różni każdego od każdego. Nie jest ona przy tym byle jakim patchworkiem; jest to zazwyczaj pewien charakterystyczny układ, często wewnątrznie zhierarchizowany i świadczący o minimalnej choćby niepowtarzalności osoby. Autor dodaje jednak, że ktoś, kto się przyznaje do tożsamości bardziej złożonej, jest spychany na margines. Inna rzecz, że nie sposób zgodzić się ze stwierdzeniem, iż takie różne elementy tożsamości nie bywają wobec siebie konfliktowe, podobnie jak konfliktowe bywają role społeczne, które pełni jednostka<sup>1</sup>.

Czasem jednak odczuwa się (o czym za chwilę) tzw. złą czy negatywną tożsamość (por. Erikson 2004, s. 126 i nast. oraz 157), czyli swoistą wrogość wobec siebie oraz pragnienie całkowitego zaprzeczenia własnej tożsamości lub – łagodniej – swoistą nieufność, a nawet „oddalenie się” od siebie, od swoich cech, ról<sup>2</sup>. Zjawisko to może dotyczyć tak tożsamości jednostkowej, jak i tożsamości zbiorowej.

Prawdopodobnie chodzi o pewne składniki tożsamości.

W tożsamości jednostkowej (ale też zbiorowej, choć pewnie zdarza się rzadziej), mogą však być jakieś składniki, których jednostka czy grupa nie lubi, nie akceptuje w sobie, z którymi się nie utożsamia, ale których nie może wydrzeć, odrzucić czy o nich zapomnieć, jeśli jest to na przykład pochodzenie społeczne, przynależność narodu, wiara, czasem płeć, jakaś skaza w wyglądzie zewnętrznym. Mimo tego „obcego ciała” można nadal odczuwać

---

<sup>1</sup> Zazwyczaj badania empiryczne nie potrafiły ukazać złożonych i wieloaspektowych tożsamości. Ostatnio jednak coraz częściej postuluje się takie procedury badań, by tę złożoność i zawilóść tożsamości uchwycić. Jedną z teorii im przyświecających jest tzw. teoria intersekcjonalna.

<sup>2</sup> Manfride Jelinek stwierdza w wywiadzie: „uświadomienie sobie własnej tożsamości byłoby dla mnie zabójcze” („Forum” 2005, nr 2).

swoją tożsamość, a nawet w całości ją akceptować. Oczywiście czasem próbuje się ów nie ulubiany składnik z różnym skutkiem eliminować czy zmieniać: odchodząc od swego narodu czy klasy, dokonując konwersji religijnej, zmieniając płeć czy poddając się operacji plastycznej. Konwersja jest bodaj najczęstszym efektem świadomego, samodzielnie dokonanego wyboru nowych, odmiennych od dotychczasowych przekonań, odnosi się zazwyczaj do wiary religijnej, ale może też dotyczyć innych aspektów tożsamości – płci, poglądów politycznych czy artystycznych postaw. Konwersja może dotyczyć jednostek, ale też i całych grup. Dokonuje się ona poprzez różne mechanizmy, w tym rozczarowanie, poczucie dyskomfortu, przykład lub przymus. Niekiedy poszukiwanie nowej tożsamości, a także konwersje dotychczasowej na inną wynikają z uwzględniania kapitału społecznego, jaki ta nowa tożsamość obiecuje (kontakty, kwalifikacje, zdolności poznawcze itp.) – realnego lub tylko domniemanego. Generalnie: tożsamość może być rekonstruowana zgodnie z interesem jednostki czy zbiorowości, ale i wbrew niemu. Dotyczy to też jej utrzymania.

**Nie zawsze tożsamości są harmonijne**, zdrowe, pogodne. Może wszak zachodzić wiele sytuacji destrukcyjnych je czy wręcz im zaprzeczających – na przykład zatrącenie tożsamości (w nadzwyczaj gorliwej i fanatycznej wierze, w skrajnym oddaniu się komuś lub czemuś). Tożsamość może wtedy znaleźć się na swoim własnym marginesie (według określenia Emanuela Lévinasa). Może też się zdarzać, że jakaś tożsamość dla kogoś traci całkowicie znaczenie. Erik H. Erikson (2004, s. 27 i 84 oraz nast.) opisywał tzw. złe tożsamości, czyli zawierające takie cechy, z którymi jednostka nie chce się identyfikować, które chciałaby od siebie odrzucić. Erikson opisywał

także m.in. tożsamości rozproszone, polegające na rozszczepieniu wyobrażeń o samym sobie, poczuciu utraty swej „centralności”, poczuciu chaosu i lęku przed rozpadem – słowem, na braku integralności. Innym przejawem dyskomfortu jest według Eriksona (tamże, s. 88) tzw. pomieszanie tożsamości, czyli sytuacja, gdy w młodości zachodzą tak duże zmiany, że jednostka nie potrafi nadażyć i przyswajać pojawiających się nowych cech. Określenie takich tożsamości musi więc brzmieć mniej więcej tak: „jestem chyba...”. Takich sytuacji bywa pewnie więcej, nie będę ich jednak przywoływał, gdyż wymaga to bardziej kompetencji psychologa niż socjologa.

Zagadnienie oceny tożsamości nie jest proste. Jak wiadomo, jednym z modeli badań jest tzw. model zdrowia. Choć socjologia niewiele tu wniesie, to przecież można uznać, że poczucie harmonii, spokoju, satysfakcji czy zdrowia jest właśnie najważniejszym dla jednostki (ale i zbiorowości) kryterium oceny samopoczucia, ale też oceny ładu społecznego. Spójność i harmonijność tożsamości nie jest wynikiem żadnych zewnętrznych przesądzeń, dekretów czy ustaleń. Czego więc może być ona wyrazem? Pewnie, jeśli trzymać się określenia Roberta Speamana (1995, s. 63), „zgody z samym sobą”. Erik Erikson (2004, s. 47 i nast.), zastanawiając się nad „zdrowiem” tożsamości, nawiązywał do rozważań Marie Jahody, według której „zdrowa osobowość” to taka, która aktywnie wpływa na swoje otoczenie, wykazuje jedność i adekwatnie postrzega siebie i świat. Nietrudno też zauważyć, że tak w refleksjach myślicieli starożytnych, jak i w koncepcjach współczesnych autorów można znaleźć przekonanie, że człowiek dąży do szczęścia, a jednym z tego przejawów jest samorealizacja – sztuka bycia sobą, sztuka tworzenia swojej harmonijnej tożsamości – która daje poczucie wolności, mocy i radości.

Kwestia oceny tożsamości łączy się też z pytaniem o to, czy może być tożsamość „prawdziwa” albo „nieprawdzi-

wa”. Czy jest to jednak dobrze postawione pytanie? Czy da się w ogóle zasadnie określić kryteria owej prawdziwej tożsamości? Może taka „prawdziwa” tożsamość jest wtedy, gdy wiemy dzięki niej, co dla nas jest ważne, a co nie, co nas dotyka, a co jest dla nas obojętne (por. Taylor 1995, s. 10 i 56 oraz nast.). Pojawia się tu problem autentyczności, która według Taylora oznacza zarówno twórczość, jak i odkrywanie, a przy tym oryginalność; autentyczność to zarówno sprzeciw wobec tego, co jest nam obce, jak i otwarcie na znaczenia oraz samookreślenie w dialogu z innymi. Jest to więc samostanowienie, które, zdaniem autora, winno jednak mieć kres, jako że pełna wolność samostanowienia może być zgubą autentyczności<sup>1</sup>.

Choć poczucie tożsamości zbiorowych przejawia się w sferze psychicznej jednostek, nie jest jednak zupełnie obojętne dla władzy. Jest to zarówno kwestia lojalności zbiorowości wobec władzy, jak i kwestia legitymizacji władzy, która jest pełniejsza, gdy identyfikacja zbiorowości i jej reprezentantów jest podobna czy choćby zbliżona. Zdarza się więc, że tożsamość (głównie grupowa) bywa traktowana jako rodzaj przymusu, szczególnie w silnych procesach asymilacyjnych, prowadzonych z inspiracji władzy państwowej. Także wtedy, gdy zbiorowość bywa przez władzę nakłaniana do wystąpienia przeciw komuś.

---

<sup>1</sup> Problemy dotyczące autentyczności tożsamości odczuwa zapewne wielu ludzi o złożonych rodowodach społecznych i skomplikowanych, często traumatycznych doświadczeniach. „Ja» to fikcja, którą co najwyżej możemy współtworzyć” – pisze węgiersko-żydowski pisarz Imre Kertész (2004, s. 13). I dodaje w innym miejscu (tamże, s. 27): „Czasem nasuwa mi się pytanie, na które nie ma odpowiedzi: kim, czym jestem i jaka jest moja szczególna historia?”. Te wątpliwości autor podtrzymuje w wielu wypowiedziach (tamże, s. 62 i 123): „chyba nie oczekujecie ode mnie, żebym miał tożsamość”. Albo: „Już od dawna nie szukam ani domu, ani tożsamości. Jestem inny niż oni, jestem inny niż inny, jestem inny niż ja”.

Narzucona tożsamość (czy choćby jej elementy), z którą ludzie się nie identyfikują, może być odczuwana jako niechciany balast, który czeka na odrzucenie przy lada okazji. Nie wiadomo przy tym, czy poszukiwanie lub odkrywanie własnej tożsamości intensyfikuje się w sytuacji zagrożenia, czy przeciwnie – w sytuacji poczucia wolności i niezależności jednostek i grup.

Trudnym problemem są wzajemne relacje tożsamości i obywatelstwa (por. Sadowski 2006, s. 17 i nast.). Obywatelstwo może łączyć się z poczuciem tożsamości (tak jednostkowej, jak i zbiorowej), czy wręcz wpływać na nie, choć oczywiście nie zawsze o nim przesądza. Bodaj najwięcej trudności wynika z sytuacji, gdy jednostka identyfikuje się z jakąś grupą tworzącą państwo, choć sama nie należy formalnie do jego obywateli (np. nielegalni lub półlegalni imigranci), jak też z sytuacji, gdy jednostka jest formalnie obywatelem jakiegoś państwa, lecz się z nim nie identyfikuje, bowiem ma poczucie tożsamości i przynależności do zbiorowości innego państwa (np. po drugiej stronie granicy państwowej).

Niekiedy zaobserwować też można mitologizację tożsamości indywidualnych i zbiorowych, głównie poprzez „wykrywanie” lub – częściej – poprzez konfabulowanie i implantowanie pamięci o jakimś pochodzeniu (plemion, rodów, rodzin). Tożsamość, zwłaszcza zbiorowa, jest więc swoistą „kartą dań”, z której wybiera się elementy i dopasowuje do aktualnej sytuacji i aktualnych potrzeb politycznych. Oczywiście są też przypadki odbudowy tożsamości (np. Polacy po odzyskaniu niepodległości musieli odrzucić naleciałości zaborów i zespolić oraz zaktywizować własne poczucie tożsamości narodowej).

Podsumowując, można przypomnieć, że tożsamość społeczna ma przynajmniej dwa wcielenia.

Pierwsze z nich to szukanie przez człowieka podobieństw z innymi ludźmi. Z kim? Z podobnymi sobie lub z takimi, do których jednostka chciałaby być podobna. Zaczyna się ono od akceptacji danej grupy i uznawania siebie za członka grupy, potem polega na zwiększaniu wiedzy o własnej grupie, na upodabnianiu swych cech, postaw i zachowań do tych, które się w niej przejawiają. Przede wszystkim jednak tożsamość społeczna to wszystkie te cechy, które społeczne otoczenie danej jednostki tej jednostce przypisuje, dostrzega w niej lub chce jej wmówić. Niekiedy jest to sprzeczne z zasadą samooceny (czy samostanowienia) jako kryterium przynależności do danego narodu czy danej grupy etnicznej.

Ale tożsamość społeczna to także, i to jest drugie jej wcielenie, tożsamość zbiorowa (grupowa, kolektywna), swoiście nadbudowana nad tożsamościami jednostkowymi, która odnosi się do większych zbiorowych całości: rodzin, miast, narodów.

## Rozdział XV

# Wielokulturowość: między ładem a chaosem

W badaniu życia społecznego, a jeszcze częściej w refleksji nad nim uciekamy się niekiedy do pewnych ogólnych kategorii dotyczących form tego życia i zachodzących w nim procesów. Zastanawiamy się nad tym, czy w życiu społecznym dominuje ład czy raczej chaos, z czego one wynikają i jakie są między nimi relacje. Zazwyczaj uważa się, że są to dwa przeciwstawne pojęcia ujmujące dwie odmienne kategorie bytu. Milcząco zakłada się przy tym, że ład jest poznawalny, chaos zaś nie; nadto uważa się, że ten pierwszy jest korzystniejszy dla funkcjonowania społeczeństw, a drugi gorszy.

Współczesna teoria chaosu zmieniła wiele z tradycyjnych zapatrywań na naturę tych pojęć i powiązania między nimi. Uważam, że jej przywołanie może być przydatne także dla socjologów i antropologów. Pragnę jednak wyraźnie podkreślić, że to przywołanie ma w porównaniu z matematycznym wyrafinowaniem teorii chaosu bardzo powierzchowny charakter. Dotyka tylko najważniejszych i najogólniejszych idei obecnych w tej teorii bez odwoływania się jednak do bezpośrednich źródeł, w których były one zawarte, jak też bez nawiązywania do obecnego w tych źródłach nader złożonego i trudnego dla humanistów aparatu matematycznego.

Punktem wyjścia tych rozważań jest przekonanie, że świat społeczny i kultura nie przejawiają jednoznacznie ani trwałości i uporządkowania, ani płynności, niejednorodności i pełnego chaosu<sup>1</sup>.

## 1

Na początek chciałbym zwrócić uwagę na wybrane **aspekty ładu i chaosu**.

Jorge Luis Borges przywołał w opowiadaniu *Dwaj królowie i dwa labirynty* dwóch wymagowanych królów, z których jeden był dumnym właścicielem labiryntu, a drugi dyskretnym władcą pustyni. Pomiedzy monarchami zakwitła rywalizacja o to, w którym z tych miejsc łatwiej zabłądzić. Borges zestawiał złożoność prawdziwego labiryntu, chaotycznego i skomplikowanego, z którego, aczkolwiek z trudem, można znaleźć wyjście, z pozorną prostotą i ładem pustyni, z której nie sposób znaleźć drogi powrotnej. Pierwszy król, błądzący po labiryncie, uratował się, natomiast drugi, gdy znalazł się na pustyni, „umarł z głodu i z pragnienia”. Pisarz zwrócił uwagę na złudzenie i pozory towarzyszące temu, co nazywamy ładem, i temu, co nazywamy chaosem.

Także i problem wielokulturowości, czy – szerzej – różnicowania społeczno-kulturowego, inspiruje do zastanowienia się nad tym, jaki jest jego kształt. Jest ładem czy też chaosem? Albo w jakich przypadkach jest jednym, a w jakich – drugim? Przywołane opowiadanie Borgesa można traktować jako przestrożę przed popełnieniem błędu i zejściem na manowce uproszczeń.

---

<sup>1</sup> Rozdział ten jest nieco zmienioną i uzupełnioną wersją mojego artykułu pod takim samym tytułem opublikowanego w: R. Cichoński, (red.), *Teorie społeczne a możliwości praktyczne* (Wydawnictwo „Media – G.T.”, Poznań 1997).

Oczywiście wielokulturowość nie jest ani jedynym, ani najważniejszym zjawiskiem społecznym, w którym aspekty ładu i chaosu można określić. Znacznie bardziej wymowne są tu przykłady wojen czy rewolucji. Wielokulturowość jednak, gdy uznamy ją za jeden z najważniejszych aspektów współczesnego społecznego świata, jawi się jako istotna przyczyna wielu innych procesów społecznych. tedy pytanie o jej morfologię i jej zmiany staje się bardzo ważne. Nie oznacza to, że odpowiedź nań jest łatwa. Nawet patrząc ze znacznej wysokości, nie uzyskaliśmy jej obrazu, a cóż dopiero gdy z bliska obserwujemy jej subtelne i splecione struktury. Może więc odpowiedź na najprostsze pytanie o obecność porządku i chaosu pozwoli nam zbudować przynajmniej wstępne założenia umożliwiające interpretację wielokulturowości współczesnego świata.

Zacząć należy od przywołania tradycyjnego sposobu pojmowania porządku i chaosu.

Choć sam **porządek (ład)** wydaje się czymś prostym, niełatwo jest zdefiniować jego pojęcie. Przyjmowano, że cechuje się on regularnością, harmonijnym dopasowaniem elementów oraz przewidywalnością istnienia układu czy jego działania. Owo działanie musi się tedy jawić albo jako statyczne, albo jako liniowe, albo jako regularnie powtarzające. Tylko takie układy działają zgodnie z jakimś prawem i tylko z obserwacji takiego układu można wywieść działanie tego prawa jako nieodzownej konsekwencji, ale i zasady zachowania się układu. Można zadać jednak uzasadnione pytanie, czy tak określony porządek gdziekolwiek istnieje, albo, czy tak odsłonięty porządek jest prawdziwy, trafny, adekwatny. Pojęcie ładu jest nader niejednoznaczne i rozciągliwe – szczególnie w odniesieniu do życia ludzkiego.

Paradoksalnie, za pewien przejaw ładu można uznać nawet stany skrajnego chaosu, który ujawnia się podczas szybkich zmian społecznych, a szczególnie groźnie podczas kataklizmów, wojen czy rewolucji. Wydaje się jednak, że tak szerokie jego pojmowanie jest sprzeczne z odczuciami językowymi, ze zdrowym rozsądkiem oraz z intuicjami socjologów. Inna rzecz, że ci ostatni o tym pojęciu, ważnym skądinąd dla rozumienia życia społecznego, wypowiadają się z rzadka i nie zawsze klarownie.

W życiu społecznym można dostrzec pomieszanie, a przynajmniej nakładanie się ekonomicznych, politycznych, prawnych, kulturowych i stricte społecznych aspektów ładu – co jest zresztą zrozumiałe. Choć nas będzie tu interesować przede wszystkim ten ostatni aspekt, nie da się zbagatelizować pozostałych.

Można znaleźć dwa przeciwne stanowiska w kwestii tworzenia się ładu społecznego. Jedno zakłada, że jest on, albo może być, wytworem celowych działań ludzkich, ba – ludzkiej sztuki. Zakłada też, że ład społeczny można świadomie stworzyć, udoskonalać, dostosowywać do cech natury ludzkiej, wykorzystując ludzką wolę. Drugie zaś, że ów ład jest czymś kształtującym się spontanicznie i niezależnie od ludzkiej woli, choć różni autorzy przypisują mu różne inne, poza wolą, uwarunkowania (np. prawo natury, instynkty, interesy itp.).

W dziejach ludzkich było wiele – nieraz nader skutecznych – prób sztucznego stwarzania ładu poprzez narzucone systemy prawne i polityczne (jak choćby Kodeks Hammurabiego, Dekalog, Kodeks Justyniana czy Kodeks Napoleona, liczne konstytucje państw). Było też wiele propozycji utopijnych, tworzonych często ze szlachetnych pobudek, ale przerażających w swej perfekcyjności.

W dziejach myśli społecznej bardziej interesujące są jednak rozważania teoretyczne na temat mechanizmów

tworzenia ładu. I tak na przykład, teoretycy prawa natury zakładali, że wszelki ład polityczny i prawny musi się opierać na połączeniu praw stanowionych oraz wcześniejszego od nich prawa natury, które zapewnia wszak podstawę ładu społecznego. Inaczej sądzili szkoccy moralisci, według których mimo indywidualnych uczuć i interesów egoistycznych może się tworzyć ład społeczny i ochrona interesu zbiorowego. Powstaje on niezależnie od braku świadomej troski o całość, a dzieje się tak w wyniku sumowania się jednostkowych zabiegów o interesy indywidualne i niezależnie od tego, czy jednostki ten fakt sobie uświadamiają. Według tej koncepcji ład społeczny powstaje – jak to określił Jerzy Szacki – w wyniku ludzkich działań, choć nie zamierzeń. Podobnie sądzili klasyczni liberałowie, tyle że uznawali oni, iż ład powstaje z żywiołowo kształtujących się stosunków ekonomicznych, w których grzechy jednostek mogą stać się społecznymi cnotami.

W odniesieniu do ładu społecznego przejawiały się też stanowiska pośrednie i kompromisowe – najbardziej może przekonujące, tyle że mniej wyraźne, bo też mniej spektakularne. Gdy rzeczowo przyjrzymy się różnym przejawom i uwarunkowaniom ładu społecznego, musimy jednak owo kompromisowe stanowisko przyjąć. Na powstanie ładu wpływa wszak w różnych proporcjach (1) coś, co możemy nazwać naturą ludzką, (2) coś, co tkwi w uwarunkowaniach historycznych oraz przyrodniczych danego społeczeństwa; (3) coś, co należy do cech kulturowych danego społeczeństwa, a co można określić jako jego hierarchię wartości czy charakter narodowy (chodzi tu o ciągle niejasne relacje między systemem kulturowym a systemem społecznym), czyli to wszystko, co z kultury przenosi się do osobowości członków społeczeństwa (w tym między innymi poziom wzajemnego zaufania lub nieufności); (4) coś, co ma swe źródła w przypadku, w działaniach nieprzewidywalnych,

a co też znacząco wpływa na kształt życia społecznego; (5) coś, co wynika ze świadomego oddziaływania wpływowych jednostek – przywódców, mężów stanu, autorytetów społecznych, czasem też intelektualistów.

Pojawia się niekiedy ogólne założenie, że musi istnieć samorzutna harmonia między całością a częściami systemu społecznego jako kryterium ładu społecznego. Oprócz uwag Arystotelesa, że najlepszy ustrój powinien zapewniać najszczęśliwsze życie każdemu obywatelowi (co później było w nieco innej postaci podkreślane przez utilitarystów), nie mieliśmy dotąd żadnych bardziej przekonujących wskazań, jak oceniać ład społeczny i warunki, w jakich się przejawia. Te kryteria znacząco wzbogacili dopiero funkcjoniści, według których system społeczny winien być tak zbudowany, by zapewniał sobie samemu, a więc całości i jej składnikom, możliwie najlepsze szanse trwania i rozwoju. Jak wiadomo, funkcjoniści określali tzw. wymogi funkcjonalne, które muszą być spełnione, aby społeczeństwo trwało jako działająca całość. Najkrócej te wymogi określił Talcott Parsons, według którego ład społeczny jest ostatecznie wynikiem odpowiedniości między motywacjami jednostek a wzorami kulturowymi, czyli oczekiwaniami społecznymi. Dłuższa lista takich wymogów obejmuje zapewnienie właściwych stosunków z otoczeniem poprzez właściwe zróżnicowanie ról społecznych i właściwe ich przypisanie odpowiednim członkom społeczeństwa, poprzez komunikację i wspólną orientację poznawczą aż do wspólnego zestawu celów i skutecznej kontroli dewiacji.

Krytycy funkcjonalizmu słusznie twierdzą, że zbyt mocno uprzywilejowywał on ład społeczny kosztem zmiany, trzeba jednak też przyznać, że nie wszyscy funkcjoniści traktowali ład jako fakt. Bardziej niż faktem jest on wszak ciągle problemem – czyli zasadniczym, choć nie do końca rozpoznany, tłem życia społecznego.

Dość oczywistym, ale i fundamentalnym wynikiem refleksji nad łaodem społecznym (zdaje się, że zawdzięczamy to najpierw Monteskiuszowi i Herbertowi Spencerowi) jest stwierdzenie, że nie ma jednej formy, jednego modelu czy jednej wizji ładu, a każdy, kto uzurpuje sobie prawo do określania takiej jednej formy, jest albo szaleńcem, albo dyktatorem, albo jednym i drugim. To założenie o różnorodności łaodów nie oznacza, że łatwo owe różne formuły ładu dostrzec i określić.

Zważywszy na fakt, że dobrze nie znamy uwarunkowań ładu społecznego, przyznać więc należy, że w efekcie mało też wiemy na jego temat.

Nie wiemy, czy o porządku danego układu decyduje jego homogeniczność i zamknięcie. Wydaje się, że tak. Obserwujemy jednak układy nader proste (choćby dwoje ludzi) zachowujących się bardzo nieprzewidywalnie. Deorganizacja może wzrastać wraz z otwieraniem układu i powiększaniem go o nowe elementy, ale może też wzrastać wraz z jego upraszczaniem, choć wtedy może przyjmować jedynie potencjalną postać, gotową do wybuchu w sprzyjającej chwili. Także układ uporządkowany przestoczyć się może w chaotyczny wraz ze zmianą relacji między jego składnikami (zmianą wynikającą z metamorfóz pozycji ekonomicznych czy pozycji w strukturach władzy i poddaństwa). Przyjmuje się jednak, że prostsze układy są odporniejsze na zakłócenia zewnętrzne, ponieważ mają mniej wyodrębnionych i wyspecjalizowanych składników, i łatwiej im adaptować się do zmienionych warunków.

Można przyjąć, że układ uporządkowany jest bardziej podatny na zakłócenia wynikające z oddziaływań wewnętrznych. W układzie chaotycznym brak nawet informacji wewnętrznej niezbędnej do identyfikacji zakłóceń. Zakłócenia mogą bowiem nieustannie towarzyszyć życiu takiego układu. Gdy uznamy, że układ w pełni uporządko-

wany to taki, w którym każdy element jest „poinformowany” o stanie i miejscu każdego innego elementu oraz o całości, to oczywiście w układzie chaotycznym takich informacji nie ma. Nie można jednak przyjmować, że jedynie układ uporządkowany jest układem w stanie równowagi. Swoistą równowagę mogą także zachowywać układy chaotyczne.

Najistotniejszą cechą układu uporządkowanego jest przewidywalność jego działania. Układ uporządkowany zachowuje się zgodnie z jakimiś prawami, jego przyszłość jest możliwa do poznania. Musimy jednak zgodzić się, że tylko układy zachowujące się okresowo czy liniowo są przewidywalne. Tymczasem przeważająca większość (jeżeli nie całość) układów występujących w przyrodzie – a tym bardziej w życiu społecznym – to układy działające nieokresowo, których zachowań albo wcale nie sposób przewidzieć, albo można je przewidzieć jedynie w ograniczonym stopniu. Wiele z nich wyraźnie cechuje się zachowaniem wręcz chaotycznym. Tam zaś, gdzie mamy do czynienia z chaosem, kończą się prawa klasycznej nauki.

**Chaos** dotyczyć może zarówno stanów, jak i procesów. Bywał on definiowany jako całkowite zaprzeczenie porządku, jako bezpostaciowa materia, która istniała przed powstaniem uporządkowanego wszechświata. Dla starożytnych Greków chaos oznaczał pustą i nieskończoną przestrzeń istniejącą przed powstaniem wszelkich rzeczy. Rzymianie kojarzyli go z pierwotną, bezkształtną masą, w której stopniowo pojawiał się ład i harmonia. Chaos wydaje się pierwotną formą istnienia nie tylko w sensie genezy (Herbert Spencer punkt wyjścia ewolucji określał jako „niespójną niezorganizowaną jednorodność”), ale także w sensie formy podstawowej. Nieprzypadkowo słowo „gaz” użyte po raz pierwszy w 1632 r. nawiązywało do

greckiego źródłosłowu „chaos” (miligram gazu może bowiem zawierać sto trylionów cząstek).

W tym rozumieniu chaosu im jest on większy, tym większa w nim liczba potencjalnych stanów, i tym trudniej określić prawdopodobieństwo ich występowania. W zjawiskach chaotycznych trajektorie procesów rozbiegają się w kierunkach trudnych do przewidzenia.

Istnieje tedy zależność między chaosem, nieokreślonością a relatywizmem. Chaosu nie możemy ujmować jako świata oczywistego, jednoznacznego; przyczynia się on przy tym do relatywizmu poznawczego. Chaos może wszak przyjąć wiele postaci, jest nader plastyczny, gdyż jakby z istoty rzeczy zawiera wiele potencjalności.

Uważa się też niekiedy, że chaos to chybiona próba zaprowadzenia porządku, przeciwstawienie porządku. Tymczasem „stan rzeczy odmienny od zaplanowanego i zamierzonego, nie staje się jakimś innym ładem, lecz właśnie nieporządkiem. [...] Za nazwanie czegoś nieporządkiem odpowiedzialna jest przeto nasza niepewność” – słusznie zauważa Zygmunt Bauman (1996, s. 188).

Chaos postrzega się, z jednej strony, jako inspirujący, z drugiej zaś – jako nieco przerażający. Mamy więc swoje moralny i estetyczny stosunek do chaosu. Uważamy go za brzydki i zły, podczas gdy porządek jest piękny i dobry. W wielu mitologiach chaos był symbolizowany motywem smoka. I tego smoka należało pokonać, aby w świecie pojawił się ład.

Nie zawsze jednak taka była ocena chaosu. Dla Friedricha Wilhelma J. Schellinga (w jego *Filozofii sztuki*): „chaos jest podstawowym oglądem wzniosłości”, a nawet abstraktu, w którym „mieści się wszystko jako jedno i jedno jako wszystko”, w którym napotykamy „tożsamość absolutnej formy z brakiem formy”. Praktycznie symbolem chaosu jest język, w którym mieści się wszystko, co człowiek może poznać – sądzi Schelling. W chaosie, ujmowa-

nym jako przejaw nieskrępowania, samodzielności, wolności i braku praw Schelling dostrzega właśnie wyraz absolutu, w którym wszystko jest „swobodne i nieprzymuszone”.

**Trudno jednoznacznie orzec, czy człowiek szuka w świecie chaosu, czy – przeciwnie – porządku.** Florian Znaniecki w swoich *Naukach o kulturze* stwierdza, że w większości języków ład (ang. *order*) kojarzy się pozytywnie. Prawdopodobnie jednak w różnych okresach i sytuacjach człowiek szuka raz jednego, raz drugiego (można by za Friedriechem Nietzschem zauważyć, że kierowany jest ku jednej lub drugiej formie, raz przez pierwiastek apoliński, a innym razem – dionizyjski), choć może pewniej czuje się w świecie obłaskawionym poprzez wyobrażenie w nim porządku. „Brak ładu i harmonii wywołuje w nas strach, przeto staramy się sztucznie uporządkować przypadkowe fakty i losowe zjawiska” – zauważył Murray Gell-Mann (1996, s. 363). Ludzie boją się nieprzewidywalności, bo przede wszystkim boją się niemożności kontrolowania tego, co ich otacza, i wpływania na to. Nadto wydaje się, że człowiek nie tylko szuka porządku, ale szuka też jego uporządkowanej definicji. Dodajmy, że być może idea Boga, czy z innej strony idea praw fizycznych, wyrażała pragnienie, aby świat jawił się nie jako chaotyczny, ale jako uporządkowany, racjonalny, świadomy, zaplanowany – choćby wszystko to się działo poza ludzkim pojmowaniem tych procesów.

Ludzie nie tylko tęsknią do porządku, oni tęsknią przede wszystkim do sprawiedliwego porządku. Jeżeli sprawiedliwość uznamy już za przejaw ładu, to widać, że marzeniem ludzi jest porządek w dwójnasób: porządek uporządkowany, niezależnie od tego, czy jest on dany z zewnątrz, czy sztucznie stworzony. Może jest jednak

tak, że pewne typy ludzi bardziej potrzebują wyobrażenia porządku, a inne – chaosu. Florian Znaniecki zauważył (w *Ludziach teraźniejszych i cywilizacji przyszłości*), że to przede wszystkim „ludzie dobrze wychowani” uznają, iż sensem ludzkiego życia jest nie tylko poszukiwanie porządku, ale wręcz udział w racjonalnie uporządkowanym społeczeństwie i kulturze; ludzie ci uznają też, że racjonalny i planowy porządek jest wartością, jego brak zaś sam w sobie jest czymś złym. Nie może nas więc dziwić, że Samuel Smiles, traktowany jako wyraziciel etyki wiktoriańskiej, w swej książce *Self-Help* napisanej w 1859 r. sformułował następujące zalecenie: „właściwe miejsce na wszystko i wszystko na właściwym miejscu”. Niemal sto lat później podobne myśli, choć w bardziej ironicznej formie, wyraził w jednym ze swych esejów Bertold Brecht.

Można przyjąć, że podobne przekonania mogą wyrażać całe grupy, i że to również ma uwarunkowania społeczno-kulturowe. Możliwe, że dlatego w dziejach pojawia się coś, co Zygmunt Bauman nazwał „walką z chaosem”, zawsze niespełnioną, bo iluzoryczną, „albowiem rozwiązanie jednych problemów rodzi nowe problemy”, a wprowadzenie ewentualnego porządku społecznego przyczynia się zazwyczaj do jeszcze większego chaosu (Bauman 1996, s. 198–199). To, co sztuczne, może jawić się jako uporządkowane, to, co naturalne, zawsze zawiera w sobie element losowości i nieodwracalności. Ale jednocześnie to, co naturalne, może się okazać bardziej „dopasowanym” wewnętrznie układem niż sztuczna propozycja.

Inna rzecz, że są takie okresy, kiedy w wielu społeczeństwach pożądanym stanem rzeczy wydaje się ład, i inne, kiedy bardziej aprobowany jest chaos, ba, kiedy ludzie niejako go pragną i wymuszają jego istnienie. Druga połowa XX w. sprawiała takie właśnie wrażenie. Można mniemać, że w dużym stopniu jest to skutek wcześniejszych

złych doświadczeń, kiedy to „ład” częstokroć okazywał się groźny. Generalnie więc testem aprobaty dla ładu i chaosu w konkretnych przejawach życia społecznego jest wskaźnik korzyści społecznych, a w tym osławione utylitarystyczne proporcje między satysfakcjami a cierpieniami. Nie muszą dodawać, że taki wskaźnik jest jedynie hipostazą, i że nie sposób realnie go odtworzyć, czy tym bardziej zmierzyć.

Należy także wprowadzić pewne rozróżnienie. Otóż niektóre układy sprawiają wrażenie chaotycznych, podczas gdy relatywnie są wewnątrznie uporządkowane. Ma to źródło w swoistym szumie informacyjnym, przez który obserwatorowi (np. badaczowi) nie udaje się przebić i dostrzec owego ładu. I odwrotnie: pewne układy sprawiają wrażenie nader uporządkowanych, co jest złudzeniem spowodowanym albo odległą perspektywą, z jakiej obserwator lub badacz je postrzega, albo daleko idącym umownym wyizolowaniem badanego układu z pewnych oddziaływań i współzależności, albo sprowadzeniem zachowania się układu do niewielkiej liczby zmiennych, które uwzględnia się w obserwacji. Na ogół jednak nie jest łatwo odróżnić dane będące zakłócającym obserwację szumem informacyjnym od chaosu jako właściwości układu.

Kiedy pojmuje się porządek i chaos tradycyjnie – jako dwie odrębne klasy jakości lub dwie opozycje – powstaje długa lista przeciwstawnych cech opisujących odrębnie każdy z tych stanów:

- istnienie reguł i brak reguł zachowania;
- możliwość odkrycia praw działania i losowość działania (determinizm i indeterminizm);
- powielanie działań i kreatywność;
- tzw. układ zimny (małe różnice między elementami) i tzw. układ gorący (duże różnice między elementami);
- brak czułości na warunki początkowe (efekt słonia) i czułość na warunki początkowe (efekt motyla);

- istnienie elementów zdefiniowanych i istnienie elementów nieokreślonych;
- struktura domknięta i struktura ze „szczelinami”;
- struktura prosta i struktura złożona (wahadło i wahadło z powieszonym do niego drugim wahadłem);
- możliwość opisu i jej brak;
- ekstrapolacja stanów następných z obserwacji stanów poprzednich i brak takiej możliwości;
- długi horyzont przewidywalności zdarzeń i krótki horyzont;
- racjonalność w doborze środków do celów i brak takiej racjonalności;
- równowaga i brak równowagi;
- odwracalność zdarzeń i nieodwracalność;
- zgodność celów działania i konflikty celów;
- bierność i aktywność;
- izolacja układu i powiązanie układu z otoczeniem (nadsystemem).

Oba skrajne sposoby ujmowania świata wydają się mało przekonujące. Oba bowiem wyrażają zdecydowaną wiarę w światy „opanowane” myślowo, niezależnie od tego, że tym sposobem opanowania jest dla jednych porządek, dla innych zaś – chaos.

## 2

**Współczesna teoria chaosu** rozmyśla to przeciwstawienie tak, jak zmieniała tradycyjne przekonania dotyczące pojmowania porządku świata oraz relacji między chaosem a porządkiem.

Zacząć należy od tego, że osławiona ścisłość tzw. nauk ścisłych jest tyleż imponująca, co relatywna. Powstała ona dzięki kumulacji wiedzy – co było możliwe w odniesieniu

do badania przedmiotu, który nie zmienia się tak szybko, jak zmieniają się zjawiska ludzkie.

Przede wszystkim jednak owa ścisłość była możliwa do osiągnięcia dzięki pewnym uproszczeniom i pominięciom innych oddziaływań. Obliczenie ruchu planet było na przykład możliwe tylko dzięki wyodrębnieniu ruchu badanej planety i słońca przy izolacji innych (przynajmniej: niewielkich) oddziaływań innych planet czy planetoid, jak i całego pozostałego wszechświata. Nie dostrzegano przy tym faktu, że gdy nakładają się na siebie więcej niż dwa oddziaływania, nie sposób przewidzieć ich rezultatu. Nie dostrzegano też tego, że nawet proste układy pozostawione samymi sobie stają się po jakimś czasie nieprzewidywalne. Ścisłe obliczenia matematyczne w fizyce były możliwe jedynie w tzw. równaniach liniowych. Tymczasem większość zjawisk wymagała obliczeń równań nieliniowych. Nieliniowość – przypomnę – dotyczy tych zachowań, gdzie samo rozpoczęcie działania może zmienić jego reguły. Nieliniowe zachowanie przypomina błądzenie w labiryncie, gdzie sam ruch przyczynia się do zmiany układu ścian. Pełna precyzja nie była możliwa do osiągnięcia w badaniu mechaniki płynów, dynamiki gazów, w badaniu wszelkich turbulencji. Tutaj „nauki ścisłe” musiały się posługiwać zwykłym rachunkiem prawdopodobieństwa i wynikającymi z niego prawidłowościami statystycznymi, a co za tym idzie – pewnymi uproszczeniami. I w tym momencie warto przypomnieć, że częściowo zapożyczyły one owe umiejętności od nauk społecznych (od Queteleta, Galtona, Pearsona).

Wszystkie te uproszczenia były możliwe do zaakceptowania, gdy nie istniała ani potrzeba większej precyzji, ani możliwość jej uzyskania. Wiązało się to również z przyjmowaniem swoistej filozofii oczekiwania na ostateczne określenie i wyjaśnienie absolutnego porządku świata, które to zadanie wydawało się realne i pożądane.

Świat wydawał się harmonijny, ponieważ uznawano, że przeszłość i przyszłość są symetryczne (dopiero odkrycie zasady entropii skłoniło ludzi do uznania, że przyszłość nie jest tym samym co przeszłość; że jest niepewna i że historia niewiele jest w stanie nas nauczyć). Świat miał funkcjonować harmonijnie, ponieważ uznawano także, że jest oparty na prawach, które cechuje uniwersalność (działanie w każdym miejscu i w każdym czasie), absolutność (działanie niezależnie od czegokolwiek), wieczność (pozasobowość, którą może ukazać przede wszystkim matematyka) oraz wszechmocność (nic nie może się wymknąć spod ich działania).

Pogląd, że świat jest harmonijny, został zakwestionowany na wielu obszarach. Wspomnijmy najpierw o drugiej zasadzie termodynamiki. W roku 1811 Jean Baptiste Joseph Fourier przedstawił ją w pracy, w której sformułował matematycznie problem rozchodzenia się ciepła w ciałach stałych, a w roku 1852 William Thompson uzupełnił, dodając ogólne twierdzenie mówiące, że w przyrodzie występuje uniwersalna dążność do degradacji energii mechanicznej. Termodynamika była tedy pierwszym wyrazem nauki o złożoności. Na myślenie dotyczące złożoności i nieuporządkowania pośrednio wpłynęły też teoria względności, mechanika kwantowa, zasada nieoznaczoności.

Dopiero jednak bardziej syntetyzująca i wymowna teoria chaosu próbuje wytworzyć poczucie skromności w ocenie naszych możliwości poznania i rozumienia świata. Skądinąd jest to spojrzenie, które znacząco zmieniło obraz nauki jako sfery przyczynowości, determinizmu, redukcjonizmu, racjonalności, istnienia fundamentalnych praw – bez względu na kierunek strzałki czasu. I przygotowało nas do pojmowania nauki także jako sfery irracjonal-

nej, spontanicznej, uwzględniającej stawanie się, a więc uwzględniającej też niepewność, obecność odmiennych prawidłowości w różnych światach, indeterminizm, losowość, nieodwracalność zjawisk.

Powstanie teorii chaosu po części wyniknęło z przekonania, że nie ziścimy tego, o czym marzył Pierre Simon Laplace, czyli wyłączenia z badanego układu jego obserwatora. Nie oczekujemy już też po nauce, że będzie zastępować obserwowalną złożoność świata przez nazbyt proste wskaźniki i schematy. Nie wierzymy w działanie jakiegoś uniwersalnego prawa, z którego można by wydedukować całościowe zachowanie się układu (Prigogine, Stengers 1990, s. 157). Nie zawsze i nie wszędzie ufamy teorii prawdopodobieństwa, bowiem mamy wątpliwości co do tego, czy prawa probabilistyczne są obiektywne, i czy nie jest raczej tak, że czynniki nieuchwytnie badacz traktował jako przypadkowe i wzajemnie znoszące się z wygody, nie zaś z przekonania. Nie chcemy przystawać na wypreparowanie tylko niektórych zmiennych w celu ominięcia złożoności układu i „oszukańczego” sprowadzenia go do jednego, dwóch wymiarów. Nawet nie chcemy zgadzać się na dyktat matematyków wobec rzeczywistości, często bowiem uznajemy, że „wszystko, co jest ściśle, jest bez znaczenia” (Thom 1991, s. 107).

W jakiejś mierze powstanie teorii chaosu zawdzięczamy także komputerom. Oczywiście przypuszczenie, że komputery stworzyły teorię chaosu jest niedorzeczne. Stworzyli ją ludzie, stworzył ją odpowiedni moment historyczny, stworzyły ją oczekiwania. Wszak już sto lat temu francuski matematyk, fizyk i filozof Jules Henri Poincare sformułował potrzebę jej powstania. Ale dopiero niepokój wyrastający z porządku *à rebour* – różnorodności, nieokreśloności, przypadku, dekonstrukcji – przygotował dobrą atmosferę dla nowszych dociekań nad chaosem, a może przede wszystkim dla ich popularyzacji.

Trzeba też wyraźnie podkreślić, że teoria chaosu, z jednej strony, na swój sposób wsparła postmodernizm, z drugiej zaś – wpłynęła na zniesienie skrajnych poglądów postmodernistycznych. W efekcie przyczyniła się do tego, że przestaliśmy się bać chaosu.

Teoria chaosu powstała w matematyce, fizyce, biologii, astronomii, ale ma ambicje uniwersalistyczne – chce być nauką o globalnej naturze wszelkich układów i ich zachowań, chce ująć zachowanie się wszelkich złożoności, „rezerwując” dla różnych z nich, zgodnie ze swymi założeniami, odmienne postacie złożoności.

Rodzi się tu oczywiście pytanie, na ile może ona dotyczyć zjawisk społecznych. Potencjalnych odpowiedzi jest kilka. Ktoś może uznać teorię chaosu za teorię uniwersalną obejmującą zarówno zjawiska przyrodnicze, jak i społeczne. Sam muszę jednak tę odpowiedź odrzucić. Nie chcę tu szerzej wracać do argumentów wyprowadzonych w koncepcjach antynaturalistycznych. Świat zjawisk przyrody i świat zjawisk społecznych to jednak nie tylko dwa, w dużym stopniu odmienne przedmioty badań; to także przedmioty wymagające bardzo odmiennych metod badawczych. Nawet wtedy, gdy zgodzimy się na jedność świata wyrażającą się choćby w ogromnej liczbie powiązań i zależności między jego elementami, nie zgodzimy się przecież na przekonanie, że da się zbudować jakiś jednolity obraz świata, a tym bardziej ukazać jakiś jeden wzór jego funkcjonowania. Czy należy więc uznać, że w wypadku teorii chaosu mamy do czynienia jedynie z błyskotliwą ciekawostką, która nie powinna wywoływać poważniejszego zainteresowania socjologa? Myślę, że takie stanowisko byłoby z kolei przedwczesną rezygnacją z potencjalnych korzyści intelektualnych, jakie ta teoria niesie.

Należy uznać, że może ona być traktowana jako zestaw pewnych idei czy choćby metafor, które w odniesieniu do badania zjawisk społecznych mogą się okazać inspirują-

ce. W samej socjologii zresztą spotykamy niekiedy rozważania, w których poruszane zagadnienia są słabiej lub wyraźniej obecne. Myślę tu o teoriach konfliktu, o teoriach zmiany społecznej, o teoriach systemów nie w wersji ontologicznej, tylko w metodologicznej, także o innych próbach podejmowania refleksji dotyczącej zjawisk żywiołowych. Ba, zjawiska społeczne wydają się szczególnie dogodnym obszarem do zastosowania teorii chaosu, albo inaczej – teoria chaosu jest szczególnie adekwatnym kluczem do uchwycenia ich złożoności, wieloaspektowości, zmienności, obecności w nich zarówno samoistnej dynamiki historycznej, jak i wolnej woli ich aktorów. Możliwe, że z tego powodu teoria chaosu wydaje się łatwo przyswajalna (oczywiście na poziomie ogólnych idei), a nawet dość oczywista dla laików. Na pewno może pomóc zminimalizować szkody wynikające z uproszczonych opisów zjawisk i ich interpretacji.

Teoria chaosu ma swoich pionierów, klasyków oraz popularyzatorów. Nie miejsce tu jednak na charakteryzowanie jej historii czy rekonstruowanie samej teorii. Chciałbym raczej przywołać kilka głównych momentów, które mogą być inspirujące dla badania zjawisk społecznych.

W 1961 r. Edward Lorenz (1963), analizując przebiegi wykresów pogodowych, odkrył tzw. wrażliwość na warunki początkowe, co zostało później spopularyzowane pod mianem „efektu motyla”. Spostrzeżenie, że bliskie sobie warunki początkowe mogą po szeregu przeobrażeń przyczynowo-skutkowych prowadzić do całkowicie odmiennych przebiegów zjawisk, dla przyrodników było dużym zaskoczeniem. Inna rzecz, że nie powinno być – już przecież Lukrecjusz w ostatnim stuleciu przed naszą erą pisał w *De rerum natura* o zjawisku *parenklizy*,

czyli leciutkiego odchylenia, które może przyczynić się do dużych zmian. W 1876 r. James Clarke Maxwell następująco sformułował zasadę efektów początkowych: „Kiedy sprawy tak się mają, że nieskończenie mała zmiana stanu obecnego zmienia stan przyszły jedynie o wielkość nieskończenie małą, to system, w spoczynku czy w ruchu, nazywa się stabilnym. Jeśli wszakże nieskończenie mała zmiana stanu obecnego może wywołać różnicę skończoną i w skończonym czasie, zachowanie się systemu nazywa się niestabilnym” (za: Thom 1991, s. 20). Tak więc teoria chaosu mówi, że horyzont przewidywalności przebiegów zjawisk jest nader krótki. Zastugą Lorenza było udowodnienie tej zasady oraz wpływ na dalsze prace i myśli składające się na powstanie teorii chaosu jako stosunkowo jednorodnego zespołu przekonañ.

Badaczowi życia społecznego zjawisko chaosu wydaje się oczywiste. Ba, wiele atramentu wylano, rozważając, jak przebiegałaby historia, gdyby „tam gdzieś” coś się w niej inaczej wydarzyło: ktoś inny zasiadł na tronie, inny byłby wynik bitwy czy inna byłaby, jeśli żartować, długość nosa jakiejś królowej. Lorenzowi zawdzięczamy także ukazanie różnic przebiegów zjawisk na wykresie, którego kształt jest zupełnie inny, gdy wprowadzone do komputera dane różnią się zaledwie o tysięczne części po przecinku. Uboczną niejako zastugą Lorenza jest przyczynienie się do rozczarowania próbami tworzenia długoterminowych prognoz, które w odniesieniu do złożonych zjawisk, nawet gdy są oparte na monstrualnie dokładnych obliczeniach, zazwyczaj zawodzą. (Jak wiadomo, zupełnym fiaskiem okazały się prognozy politologów, z których żadna i nigdzie, niezależnie od dużego wsparcia instytucjonalnego i gigantycznych środków finansowych, jakie kierowano na ich opracowanie, nie przewidziała tego, co wydarzyło się w Europie Środkowo-Wschodniej w 1989 r.).

Wiemy jednocześnie, że wspomniane „gdybania” historyczne są łatwo zbijane argumentem, że historia i tak potoczyłaby się swoim nurtem, że owe drobne wypadki, które mogłyby ją zmienić, nie mają większego znaczenia, jako że proces historyczny ma własną determinację. I tutaj teoria chaosu jest zgodna z tymi zapatrywaniami, tyle że w niej mogło to być udowodnione matematycznie i ukazane obrazowo w postaci tzw. dziwnego atraktora. Ktoś zauważył, że przedstawiony graficznie przebieg zjawisk rzekomo chaotycznych przypomina splątane kłęбки włóczki i tylko tym różnią się one od prawdziwej włóczki, że w nieskończoność zakreślają swoje pętle, które nigdy nie przebiegają powtórnie przez ten sam punkt. Atraktor jest zestawem możliwości, do których zmierza układ w swoim zachowaniu. Ukazuje on, że chaos jest częściowo skrępowany, a więc, że nie jest do końca nieprzewidywalny. Atraktor odsłania strukturę ukrytą wewnątrz nieuporządkowanego strumienia danych. Wskazuje, że przebiegi zjawisk nie powtarzają się, ale też nie są zupełnie rozproszone i nieograniczone. Odsłania ukryty porządek żywiołu, chaosu, bełładu, a jego graficzna uroda zaprzecza przekonaniu, że chaos jest brzydki. To atraktor zupełnego porządku może być mało atrakcyjny, gdyż przedstawia się go w postaci punktu, linii czy okręgu. Różne układy mają oczywiście odmienne atraktory swych zachowań. Także różne postacie życia społecznego muszą mieć różne potencje w swym istnieniu i różne konsekwencje swego funkcjonowania. Ale to musi zostać dopiero zbadane.

W jednym z wcześniejszych rozdziałów poznaliśmy już pojęcie fraktali, które od niedawna zrobiło wielką karierę. Fraktale, odkryte przez Benoit Mandelbrota (1982) w nawiązaniu do tzw. zbioru Cantora, krzywej Kocha

(będącej linią o nieskończonej długości ograniczającą skończony obszar), dywanu Sierpińskiego (obejmującego nieskończone małą przestrzeń za pomocą nieskończonej wielu figur geometrycznych: kwadratów czy trójkątów) oraz gąbki Mengera (mającej nieskończone pole, lecz zerową objętość), sam Mandelbrot w jednej z definicji określał jako „kształty złożone z części podobnych w pewien sposób do całości” (za: Pierański 1992, s. 53), co oddaje ich istotę, jako że są to zbiory samopodobne i samopowielające. Mandelbrot twierdzi przy tym, że w naturze wszystkie obiekty geometryczne mają strukturę fraktalną, a koło, kwadrat czy linia prosta są jedynie tworem idealnymi wymyślonymi przez człowieka dążącego do uproszczenia natury.

Jak już pisałem, omawiając problem granic i pograniczy, fraktale przedstawiają geometrię świata połamanego, poskręcane, pogmatwanego, a jednak na swój sposób uporządkowanego, świata nieskończonego, choć ograniczonego. „Fraktal jest sposobem widzenia nieskończoności okiem duszy”, jak z emfazą stwierdził James Gleick (1996, s. 109). Wskazywałem, że nie można automatycznie zakładać ani występowania, ani braku różnic między ludźmi, ponieważ są one zależne od stopnia przybliżenia spojrzenia nie tyle badacza, ile, co w życiu społecznym ważniejsze, sąsiada, partnera, innego/obcego. Inność/obcość może przecież wynikać ze spotęgowania i powiększenia do demonicznych rozmiarów jakiejś błahostki.

Podkreślałem, że z badań nad fraktalami, którym towarzyszyła analiza granic (przywołałem Johna Hubbarda), wynika, iż z powodu nieskończonej złożoności wszelkich granic nie sposób ich wyznaczyć i zmierzyć, a każde kolejne przybliżenie i pogłębienie spojrzenia sprawia, że ukazują się coraz to nowe i nowe „zabrudzenia” i „rozciągnięcia” konturów tych granic. Jak wtedy pisałem, trud-

ność w jednoznacznym wytyczeniu granic dotyczy nie tylko wymiaru przestrzennego, ale także braku wyraźnej granicy w czasie przebiegu różnych zjawisk. Użyłem jako przykładu granic przejścia między ciszą a katastrofą, między harmonią a rewolucją, pogodą a burzą. Ale to tylko jedna strona oblicza złożoności. Druga to tzw. kurz fraktalny, w którym każdy element jest drobiną oddzieloną od innej obszarem pustej przestrzeni – niezależnie od stopnia powiększenia obrazu. Kurz fraktalny sugeruje, że mogą występować elementy istniejące dla samych siebie, elementy niewchodzące w relacje z innymi.

Miejscem, w którym problem fraktali styka się z problemem chaosu, są badania przepływu turbulentnego (Stewart 1994, s. 272). Jak się rzekło, teoria chaosu od początku wyrastała w nawiązaniu do problemów termodynamiki oraz mechaniki płynów i gazów. Były to bowiem obszary, w których świat nie wydawał się badaczom uporządkowany, można go było pobieżnie za taki uznać tylko dzięki licznym uproszczeniom, i to z przyjęciem zasady prawdopodobieństwa. Należały do nich procesy turbulenty. Jak wiadomo, turbulencja zachodzi wtedy, kiedy gładki przepływ (przyjmijmy szerzej: ruch) rozpada się na wiry i zaburzenia, kiedy z małych lokalnych zawirowań tworzą się wielkie, a z nich jeszcze większe, a więc kiedy istnieją wiry we wszystkich skalach. W procesach turbulentnych wiele różnych form (przestrzeni i czasu) zawiera się, na różnych poziomach, w jednej, niejako nadrzędnej, formie. Może też być tak, że w skali mikroskopowej mamy do czynienia z ruchem uporządkowanym, a nawet wysoce zorganizowanym, natomiast w skali makroskopowej z ruchem nieregularnym, wręcz chaotycznym (Prigogine, Stengers 1990, s. 154).

Jak łatwo się domyślić, tego rodzaju zjawiska bardzo opierają się opisowi i analizie, jako że błędy, niejasności,

niepewności mnożą się i kumulują w każdym kolejnym etapie opisu procesów turbulentnych. Z tego powodu większość turbulencji pozostaje zjawiskami tajemniczymi. Jeżeli uznamy, że procesy turbulentne, choćby ujmowane w metaforycznym do tamtych podobieństwie, mają miejsce w życiu społecznym, to jawi się przecież jakaś teoretyczna opcja umożliwiająca ich poznanie, a przynajmniej – pojmowanie.

To nie wszystkie odkrycia teorii chaosu, które pragnęlibym przywołać. Należy też wspomnieć o naturze zjawisk cyklicznych, w których załamuje się regularność cyklu, na przykład poprzez jego przyśpieszenie, dzielenie rytmu, co scharakteryzowane zostało przez Roberta Maya (1976) na początku lat siedemdziesiątych XX w. i nazwane bifurkacją, jako że graficzny obraz tego zjawiska przypomina rozdzielanie. Myślę, że znajdziemy wyraźne analogie dla tego zjawiska w życiu społecznym, gdzie bardzo często mamy do czynienia ze zmianami rytmu, z nieregularnością, z rozdzielaniem celów i dążeń społecznych.

Przebiegi chaotyczne mają nader ciekawe „życie”. Zaburzając na przykład trajektorie chaotyczne w sposób także chaotyczny, a więc niejako dodając do chaosu chaos, pierwotny chaos można częściowo zniwelować. Nie uzyskuje się wtedy przebiegu harmonijnego, ale chaos ciągły przeobraża się w tzw. chaos sporadyczny, czyli przebieg regularny miesza się z przebiegiem chaotycznym (por. Fuliński 1993, s. 38).

Ten efekt pozwolił na wyprowadzenie pozornie paradoksalnego spostrzeżenia, że układy chaotyczne są, o dziwo, łatwiejsze do kontroli niż układy bardziej uporządkowane. Zachowanie regularne jest bezwładne, nie poddaje się próbom korekt. Tymczasem układ chaotyczny jest sterowalny, mały bodziec wystarcza, by zmienić jego trajektorię. Tak wynika z teorii chaosu, która zakłada – założenie to stanowi jej kamień węgielny – że układ cechujący

się chaosem deterministycznym to w istocie ukryty swoisty porządek, powstający w tym układzie w konsekwencji nakładania się działań wielu jego elementów (por. Fuliński 1993, s. 39).

Teoria chaosu zwraca uwagę na fakt wielowariantowości procesów zachodzących w układach. Układy mogą mieć „wiele alternatywnych historii, mających różne prawdopodobieństwa” – zauważa Murray Gell-Mann (1996, s. 195). Ich przebiegi przypominają „rozwidlające się ścieżki”, których kombinacja trudna jest jednak do określenia. Nie wystarczy znać budowy układu, by móc przewidzieć jego zachowanie, i to niezależnie od tego, czy układ ma prostą, czy też skomplikowaną strukturę. Szczególnie trudne do przewidzenia są tzw. przejścia fazowe: z jednej postaci zachowania w drugą, z jednego stanu układu w drugi (od układu uporządkowanego do chaotycznego, od nadającego się do zatrzymania do kaskadowego, od jednego zachowania do zachowania innego jakościowo). Przydatna do tych ostatnich wydaje się teoria katastrof zainicjowana przez René Thoma, a dopełniona później przez wielu innych matematyków, do której tutaj nie będziemy jednak nawiązywać. Należy tylko stwierdzić, że trudno określić jakiegokolwiek scenariusze tych przejść, choćby z powodu znacznej różnorodności obserwowanych zachowań dynamicznych i ich zamazania<sup>1</sup>. Szczególną trudność rodzi badanie sprzężeń między małymi strukturami a strukturami w makroskali i wpływu tych sprzężeń na ich wzajemne zachowania (Prigogine, Stengers 1990, s. 207).

---

<sup>1</sup> Ivo Andrić napisał kiedyś: „Pod powierzchnią czułości i tkliwej namiętności [...] rodzą się i czekają swojej godziny huragany spętanej i skondensowanej nienawiści” (za: Kaplan 2010, s. 8).

Takie niespodziewane katastrofy zdarzają się niestety w ludzkiej rzeczywistości. Trafnie uchwycił je Ryszard Kapuściński, którego obszerną wypowiedź warto zacytować: „Wszędzie pełno podskórnych resentymentów, pretensji, podejrzeń, złości, nienawiści. Biali nie lubią czarnych, Pendzabi nie lubią Gudzarati, Zulu nie lubią Ksose, fanatycy – liberałów, protestanci – muzułmanów, brunatni – zielonych, Ekwadorczycy – Peruwiańczyków itd. Ta lista ciągnie się i ciągnie, nie ma końca. Czasem te podskórne prądy, niewidoczne napięcia, ciśnienia i tarcia wybuchają. Wtedy następuje destrukcja, masakra, wojna. Ale ten ładunek wybuchowy istniał już dawno w podziemiu – często po prostu niedostrzeżony, czasem niedostrzegany świadomie. Wybuch ujawnia istnienie w ludziach podziemia nienawiści. Bywa, że ku zdumieniu ich samych” (Kapuściński 1995, s. 70). Nic dodać, nic ująć. I tylko zazwyczaj stajemy bezradni, bo nie możemy pojąć pewnych niespodziewanych tragedii: w Rwandzie, w Burundi, w Jugosławii itp<sup>1</sup>. Cechą tych wydarzeń jest poczucie, że nikt i nic nie może nad nimi zapanować i ich okiełznać.

Interesujące dla socjologa analogie dostrzec można w naturze „mieszania chaotycznego”, które zostało rozpracowane teoretycznie w topologicznych analizach Stephena Smale’a (1980) wykonanych w 1967 r. i znanych potem jako tzw. podkowa Smale’a. Ściskanie, rozciąganie oraz zginanie form są elementami tych przekształceń, które sprawiają, że to, co bliskie, staje się odległe, to zaś, co dalekie, może stać się sąsiednie. Ruchy polityczne i kultu-

---

<sup>1</sup> Śmierć dwóch albańskich chłopców we wsi Cabra niedaleko Mitrovicy 21 marca 2004 r. wywołała wojnę albańsko-serbską. W ciągu kilku dni zabito ponad 30 osób, ok. 600 zraniono, spalono i zniszczono ponad 20 prawosławnych cerkwi i ok. 500 domów (por. „Forum” 2004 nr 13). Wcześniej wojnę na jeszcze większą skalę wywołało postrzelenie strażnika w Narodowym Parku Plitwickim w Chorwacji. Często wielki konflikt wybucha z powodu plotki, pogłoski, niczym nieuzasadnionego przypuszczenia.

rowe narzucają się tutaj ze swym podobieństwem do tych przekształceń matematycznych.

Najbardziej może sugestywne dla socjologa były jednak analizy Roberta Shawa (1981) i jego kolegów (prowadzone pod koniec lat siedemdziesiątych XX w. na Uniwersytecie w Santa Cruz). Zwrócili oni uwagę na to, że owe przebiegi chaotyczne czy uporządkowane, wyrażające się w swoich atraktorach, nie mają żadnych nadprzyrodzonych warunkowań; są jedynie swoistym przekazem informacji między elementami układu. I choć trzeba przyznać, że badane przez fizyków tzw. struktury dysypatywne reprezentują przypuszczalnie jeden z najprostszyc mechaniizmów komunikowania, to i tak ważna pozostaje sugestia różnych badaczy, że mamy w nich do czynienia z obiegiem informacji przyczyniającym się do takiego czy innego zachowania układu. Jak zauważyli Manfred Eigen i Ruthild Winkler (1983, s. 256), pojęcie informacji jest spokrewnione z pojęciem formy (postaci) i to nie tylko etymologicznie. Można bowiem pojmować informację jako swoistą abstrakcję cech postaci i miejsca. Mogą temu służyć różne językowe symbole, ale to już inna sprawa. Tak więc układ „zbiera” informacje na temat położenia własnych elementów, na temat otoczenia i jego relacji z otoczeniem. Tam, gdzie znajduje regularności, tworzy coś w rodzaju „schematu poznawczego” umożliwiającego mu działanie (por. Gell-Mann 1996, s. 43).

Teoretycy informacji (Claude Shannon oraz Alfred Renyi) zdefiniowali kiedyś przyrost informacji jako swoisty „zysk informacyjny” umożliwiający zachowanie się układu z większym prawdopodobieństwem, co nie oznacza, że zawsze mniej chaotycznie. Oczywiście owo magazynowanie i funkcjonowanie informacji, a w tym jej obieg i wykorzystywanie, jest trudne do rekonstrukcji przez zewnętrznego obserwatora. Nadto w każdym układzie następuje zapewne dążenie do stabilizacji przez wymianę informacji,

czemu może towarzyszyć destabilizacja układu przez zmiany relacji elementów przekazujących sobie informacje, a wtedy te ostatnie nabierają innego znaczenia, innej wymowy. I w tym momencie przydałaby się rekonstrukcja kształtu i powiązań sieci informacyjnej w różnych układach społecznych oraz w świecie społecznym jako całości. A ponieważ jest to zadanie karkołomne, nie odważę się w tej chwili nawet na postawienie tezy dotyczącej tego, jak te sieci służą tworzeniu się ładu społecznego lub chaosu. Tym bardziej że w odniesieniu do rzeczywistości społecznej teorię chaosu należy raczej traktować jako ogólne sugestie intelektualne, nie zaś wiążące metodologicznie założenia.

Pora natomiast na scharakteryzowanie współczesnego – powstałego przede wszystkim za sprawą teorii chaosu – ogólnego pojmowania zarówno chaosu, jak i porządku, i wzajemnych między nimi relacji.

### 3

**Dawne pojmowanie chaosu i porządku jako przeciwstawnych stanów i procesów dzisiaj nas nie zadowala.** Zwróćmy więc uwagę na następujące określenie chaosu: „stochastyczne zachowanie występujące w układzie deterministycznym [czy inaczej] samowolne zachowanie całkowicie rządzone przez prawo” (Stewart 1994, s. 23). Na pierwszy rzut oka wydaje się, że określenie „chaos deterministyczny” albo jest wewnętrznie sprzeczne, albo jest paradoksem. Tymczasem chaos to złożoność, różnorodność i kłopoty z przewidzeniem zachowania się w ramach jakichś trudnych do odgadnięcia, ale jednak prawidłowości. Podobnie wielokulturowość czy rewolucja: bywają chaotyczne, ale nie są zupełnie stochastyczne.

Należy tedy przyjąć, że pojmowanie chaosu jako złożoności, niestabilności, losowości i nieodwracalności zależy nie tyle od obiektywnego stanu układu, tak to nazwijmy, a nawet nie od stopnia dokładności jego opisu. Zależy to pewnie bardziej od przyjętej przez obserwatora „filozofii” obserwowania układu, od założeń teoretycznych towarzyszących badaniu, jak też od skali, w jakiej dany układ jest obserwowany, i wynikającej stąd wnikliwości badacza. Można zgodzić się z uwagą René Thoma (1991, s. 19), że obserwator „nie lubi” układów chaotycznych, że w większości przypadków nie bierze pod uwagę szczegółów zbyt subtelnym, uwzględniając tylko te, które składają się na przejawy porządku. Każdy układ ma w istocie nieskończoną liczbę parametrów, wybór części z nich do analizy jest zatem sprawą arbitralną. „Z gęstej tkanki krzyżujących się spraw, którymi żyją uzależnione od siebie jednostki, wycina się cieniutką warstwę, która w ten sposób nabiera charakteru «rzeczywistości niezależnej», to znaczy zamkniętej w sobie, oraz scementowanej wspólnym celem i zgodnym funkcjonowaniem. Tymczasem ani jedno, ani drugie nie jest do końca prawdą” – przypomina Zygmunt Bauman (1996, s. 185). Nie można też przyjmować, że izolowane, zamknięte i uporządkowane systemy (jeżeli takie w ogóle istnieją) są łatwiejsze do poznania. Prawdopodobnie więcej o nich wiemy dopiero z chwilą, gdy ulegają rozpadowi, kiedy ujawnia się, że w istocie nie było w nich ładu, lecz chaos (jak choćby w Niemczech hitlerowskich, co stwierdził historyk nazizmu Allan Bullock).

Z tego powodu chaos zdaje się dawać większą obietnicę poznania. Ale tylko obietnicę, bowiem nigdy niczego nie można zmierzyć (poznać) z absolutną dokładnością, element poznany zmienia swe miejsce i naturę – co razem przyczynić się musi do nieoznaczoności, którą należy zawsze wkalkulować w badania. Tak więc nieoznaczoność badań nakłada się na nieokreśloność układu.

Podstawowe wnioski, jakie wypływają z ustaleń i analiz prowadzonych w teorii chaosu są proste:

- zachowanie układu może przejść z uporządkowanego w chaotyczne;
- zachowanie układu może przejść z chaotycznego w uporządkowane;
- pomiędzy zachowaniem uporządkowanym a chaotycznym istnieją różnice, ale nie zawsze istnieją wyraźne granice.

Chaos więc ani nie jest nieograniczony, ani nie wykazuje całkowicie dowolnych form. „Ze wszystkich możliwych dróg nieporządku natura faworyzuje tylko kilka” – zauważył James Gleick (1996, s. 276). I to spostrzeżenie dotyczy nie tylko zjawisk przyrodniczych; także chaos w zjawiskach społecznych – choć trudny do przewidzenia i określenia – ma jednak ograniczoną liczbę wariantów. Trudno na przykład przypuścić, że pokonanym w rewolucji pozostawi się sprawowanie władzy.

Tak więc nie ma porządku w pełni uporządkowanego, tak jak nie ma chaosu całkowicie chaotycznego. Inaczej mówiąc, w labiryncie chaosu mogą występować szczeliny ładu, a na pustyniach porządku jawić się zawirowania chaosu – żeby nawiązać do przywołanego na początku opowiadania Jorge Luisa Borgesa. Możemy obserwować chaotyczną harmonię, czyli współgranie różnych rytmów, oraz dysonanse porządku, a więc konflikt tych samych rytmów. Porządek i chaos są jednocześnie zamazane i szczegółowe, posiadające strukturę i rozmyte, zdeterminowane i nieprzewidywalne. Porządek i chaos odrębnie istnieją tylko jako terminy dziś w istocie archiwalne, pomniki dawnych pojęć świadczących o tęsknocie człowieka za jasnością, symetrią i klarownym obrazem świata.

Teoria chaosu zniosła niejako dawną dwubiegunową opozycję i wprowadziła nową sytuację: stan pośredni.

I chociaż ten stan może wielu ludziom także wydawać się niepokojący, teoria chaosu ukazuje jednak nowy aspekt funkcjonowania świata; nadto rozgrywa się na scenie, która wypełniona może być przykładami, jakie każdy znajduje wokół siebie. Rację ma autor kryjący się pod pseudonimem Barby Papa (1995, s. 25), że „niespodziewanie odkryty ekscytujący świat porządku/nieporządku ukazał się nam jak na zamówienie”.

Postmodernizm chciał nas przekonać do tego, że wokół dominuje chaos. Nowa teoria chaosu, ukazująca złożoną grę między nim a porządkiem, jawi się więc jako propozycja postpostmodernistyczna, staje się teorią nadrzędną wobec tamtego stanowiska. Teoria chaosu niesie nowe wyzwania, ale znosi nieprzyjemną totalność porządku i męczący harmider chaosu. Przystaje ona, co podkreśla Barby Papa, do „stanu ducha człowieka epoki rozmaitych post-izmów”. Fascynuje, ale nie okłamuje niesprawdzoną „pewnością niepewności”.

Zadaniem poznawczym jest zatem dostrzeżenie złożonej struktury nawet tam, gdzie wydaje się ona zupełnie przypadkowa (już Heraklit miał mawiać, że byle jak usypiana sterta śmieci uosabia najpiękniejszą formę świata). „Jednym z wielkich zadań współczesnej nauki jest wyjaśnienie mieszaniny prostoty i złożoności, regularności i przypadkowości, porządku i nieuporządkowania, z jakimi się spotykamy, przechodząc od fizyki cząstek elementarnych i kosmologii do królestwa złożonych układów adaptacyjnych” – apelował Murray Gell-Mann (1996, s. 171). To zadanie nie może polegać na wydaniu przez porządek wojny chaosowi ani odwrotnie: chaos nie może dążyć do zawojowania porządku. Nie da się ukryć, że tak pojęte cele pachną paradoksami. Rację ma jednak Piotr Pierański (1992, s. 18), gdy zauważa, że „w pewnym

sensie paradoksalność jest papierkiem lakmusowym nieskończoności”. A nieskończoność jest pochodną wnikliwości badacza, gdyż nawet najprostsze układy mogą wtedy przejawiać niesłychane bogactwo relacji.

Rysuje się tu pytanie, jak dużą złożoność jesteśmy w stanie uchwycić. Wszak liczba możliwych stanów rzeczy, relacji między nimi i ich przebiegów jest tak duża, że „niepodobna jej «zrealizować» w obrębie przestrzennych i czasowych granic wszechświata”; także pełne, aż do najdrobniejszego szczegółu, „zreprodukowanie” wszystkich konstelacji jakiegoś układu trwałoby dłużej niż czas życia wszechświata (Eigen, Winkler 1983, s. 170 i 172). Oczywiście nikt nie podejmie takiego zamiaru, tym bardziej w odniesieniu do rzeczywistości społecznej, która jest szczególnie złożona. Zazwyczaj chodzi o określenie tego, co Murray Gell-Mann (1996, s. 82 i 89) nazwał „efektywną złożonością”, a co według niego jest „długością zwięzłego schematu sformułowanego do opisu jego regularności” – dodajmy, z pominięciem pełnej jego złożoności, a tylko z uwzględnieniem tego, co jest niezbędne dla trwania i ewolucji obserwatora.

Jedną z najprostszych, ale chyba najważniejszych sugestii, jakie wynikają z nowego spojrzenia na chaos i porządek, jest utrata zaufania do tego, co rzekomo uporządkowane (np. do tego, co w fizyce obrazowane jest równaniami liniowymi, a w życiu społecznym może być symbolizowane koszarami). To, co uporządkowane (szczególnie nadmiernie uporządkowane) jawi się dziś jako zjawisko anormalne i budzi niedowierzanie. Owszem, dajemy raczej zgodę na mieszanie elementów i procesów deterministycznych i stochastycznych, ale ciągle pamiętamy, że zależność między nimi jest trudna do rozwikłania. Procesy zachowawcze i dysypatywne (rozproszeniowe) nakładają się, ale nie wiemy jak, gdzie, kiedy i z jakim skutkiem. Tymczasem świat możemy zrozumieć, biorąc

pod uwagę tylko te siły, które jakoś możemy uchwycić, i godząc się na względną nieokreśloność ich wzajemnego związku. „Oczy chaosu lśnią przez zasłonę porządku” – miał stwierdzić Novalis, i byłaby to dobra metafora, gdybyśmy mogli zgodzić się także na wszelkie jej trawestacje. Wszystko jest mieszaniną ingrediencji porządku i chaosu, które żyją ze sobą, a nigdy bez siebie.

Czasem jednak kusi, aby znaleźć odpowiedź na pytanie, czego jest więcej w tym wzajemnym sprzężeniu: porządku czy chaosu? Nie sposób oczywiście odpowiedzieć precyzyjnie i jednoznacznie, można jednak przyjąć, że proces losowy jest bardziej prawdopodobny, otwarcie układów i ich współzależności z innymi układami i z otoczeniem są częstsze niż przypadki zamknięcia. Tak więc możemy zgodzić się z sugestią Murraya Gell-Manna (1996, s. 293), że „jest znacznie więcej sposobów, w jakie może powstać nieuporządkowanie niż uporządkowanie”. Podobnie wyraził to Zygmunt Bauman (1996, s. 189): „Mówić można co najwyżej o chwilowych i nietrwałych wysepkach porządku w wielkim oceanie chaosu”.

Ewentualność, że oblicze społecznego świata nie jest w żaden sposób jednorodne, dopuszczana była niekiedy przez przedstawicieli filozofii społecznej czy socjologii, nawet niezależnie od współczesnej teorii chaosu. Już w *Parmenidesie* Platona czytamy, że wszystkie rzeczy „na wszelki sposób istnieją i nie istnieją, i wydają się i nie wydają” [XXVII C]. Współcześnie nawet strukturalista Claude Lévi-Strauss (w rozmowie z Didierem Eribonem) przyznaje, że „w tej bezmiernej «zupie empirycznej», w której rządzi nieład, tu i ówdzie powstają wysepki organizacji”, i tylko osobiste preferencje badacza zdecydowały o tym, że zainteresował się raczej tymi drugimi, a nie resztą.

Życie społeczne jest mieszaniną chaosu i ładu, bo sam człowiek – niezależnie od innych czynników – wnosi

zakłócenia, ba, nawet jako jednostka często jest skłócony sam z sobą. Momentom rywalizacji i konkurencji towarzyszą momenty współdziałania i altruizmu. Ludzie nie zawsze też zachowują się racjonalnie. Rzadko kiedy znają do końca własne strategie postępowania, tym mniej znają obce; ich decyzje są więc wypadkową przypadku i przewidywania, przy czym proporcje między nimi pozostają nieznanne. Nadto życie społeczne wytwarza nieustannie nowe relacje, nowe struktury społeczne, nowe role. Pojawiają się nowe funkcje i nowe dysfunkcje w działaniu wszelkich systemów społecznych, i nie są to tymczasowe aberracje o niewielkim znaczeniu, ale własności istotne dla funkcjonowania życia społecznego i kulturowych jego wytworów. Dalej, należy pamiętać, że każdy członek populacji jest – oprócz tego, że posiada względne cechy podobieństwa do innych osobników – swoistym i niepowtarzalnym, acz dość przypadkowym indywiduum. Tak samo różne grupy społeczne i ich kultury.

„My, ludzie, wciąż jesteśmy raczej dziełem przypadków niż naszym dziełem” – zauważył Odo Marquard (1994, s. 3). Już od Arystotelesa wiemy, że przypadkowe jest to wszystko, co mogłoby takie nie być albo mogłoby również być inne. Przypadki oddziałują na nasze życie nawet wtedy, gdy ujawniają się w utartych zachowaniach – przypomina filozof. Dlatego człowiek musi raczej tolerować nie to, co absolutne, lecz to, co przypadkowe, czyli to, co jest naszą „normalnością”. Przypadek nie jest więc żadnym wrogiem wolności i godności człowieka. Dlatego człowiek musi dokonać „apologii przypadkowości” (Marquard 1994, s. 119 i nast.). Przydarza nam się często to, czego ani nie chcieliśmy, ani nie wybieraliśmy. Nasza przypadkowość wynika z naszej skończoności: podlegamy nie sobie samym, lecz działaniom przyrody i działaniom innych ludzi, a także często bardziej działaniom z przeszłości niż wyobrażeniom przyszłości i własnej tworzącej ją sile sprawczej.

I nie należy się na to obruszać. „Cechą wolności jest akceptacja tego, co przypadkowe” – twierdzi Odo Marquard (1994, s. 137), a objawem tej wolności jest tak śmiech, jak i płacz, czy raczej linia graniczna, która nie tyle je dzieli, ile łączy. Ta linia określa przy okazji naszą kondycję.

Na to wszystko nakładają się zjawiska specyficzne dla współczesności, takie jak istnienie tego, co Elżbieta Tar-kowska (1993, s. 31–38) nazwała „chaosem kulturowym”, a co cechuje się zmianą lub zanikiem porządkujących funkcji czasu, zanikiem wartościujących właściwości wy-tworów kultury na rzecz ich funkcji rozrywkowych itp. Wyraża się to brakiem wyraźnej struktury, przypadkowo-ścią sąsiedztwa różnych elementów, mieszaniną świętości i codzienności, spraw nowych i starych itp. Elektroniczne środki komunikowania jeszcze tę różnorodność powięk-szają.

Może dawne społeczności przedpiśmienne były bar-dziej uporządkowane, a może widzimy je z oddali poprzez filozofię adekwatną do mechaniki Newtona, a więc pod-kreślającą ład, stałość, działanie praw. Trudno to stwier-dzić; dość, że dziś skłonni jesteśmy raczej przyznać rację Konradowi Lorenzowi, gdy w swojej *Odwrotnej stronie zwierciadła* pisze, że społeczność ludzka jest najbardziej złożonym ze wszystkich systemów żywych na Ziemi<sup>1</sup>. Jednym z wyrazów tej złożoności jest wielokulturowość.

Poznanie kształtu wielokulturowości i poznanie przeja-wów jej funkcjonowania jest w istocie poznaniem struktury

---

<sup>1</sup> Przypomnieć należy, że już John Stuart Mill – autor *Systemu logiki* i jeden z naj-wześniejszych orędowników pozytywizmu w badaniach naukowych – uznawał bezradność nauki (w tym możliwości stosowania jego osławionych kanonów induk-cji) wobec badania niemal nieskończonej złożoności rzeczywistości społecznej. Jorge L. Borges w swoim *Raporcie Brodiego* pisze tak: „Nie ma na ziemi jednej strony, niemal jednego słowa, które byłoby proste. Każda rzecz bowiem jest wy-kładnikiem świata, którego cechą jest złożoność” (przeł. Z. Chądzyńska).

społecznej współczesnego świata. Wynika to między innymi z tego, że odmienne grupy kulturowe żyją dziś nie w izolowanych niszach, lecz w znaczący sposób krzyżują się ze sobą, nakładają i mieszają. I ta wielokulturowość jest mieszaniną ładu oraz chaosu, którą musimy zaakceptować, choć nie znamy i nie będziemy mogli poznać ich wzajemnych proporcji.

Tymczasem ludzka skłonność do poszukiwania porządku, jak również stworzone w procesie społecznym normy, prawa i instytucje kontroli społecznej, a przede wszystkim systemy funkcjonalne zazwyczaj wymuszają pogląd o dominacji ładu albo też samo istnienie i odczuwanie ładu. Dziś wiemy jedno: jeżeli te mechanizmy powstają spontanicznie i żywiołowo (a więc niejako chaotycznie), to okazują się skuteczne, stosunkowo trwałe i na swój sposób uporządkowane. Jeżeli powstają sztucznie, jako realizacja zadania mającego wytworzyć porządek, to okazują się nieskuteczne, tymczasowe i wyjątkowo chaotyczne.

Istotny jest też fakt (który może być tutaj jedynie zasygnalizowany), że wprowadzany odgórnie ład jest zawsze „czyimś” ładem, ładem narzucanym przez konkretne siły polityczne i nie musi być z natury rzeczy uznany przez innych za własny, co jest nader istotne w warunkach wszelkiej wielokulturowości.

Na koniec trzeba wspomnieć, że niektórzy współcześni badacze (zob. Ruthen 1993, s. 78–79) uznają (a nawet udowadniają) tezę, że układy mają tendencję ewoluowania ku granicy między uporządkowaniem a przypadkowością, co wynikać ma z tego, że w takiej właśnie sytuacji mają one najczęściej korzystnych strategii przetrwania, że ich „najwyższa sprawność” osiągnięta jest na tym obszarze. Tam układy potrafią znaleźć właściwe rozwiązania dla najtrudniejszych nawet zadań. Funkcjonowanie na krawędzi między porządkiem a chaosem jest więc optymalnym stanem,

nie zaś, jak by się pozornie wydawało, jakimś rodzajem niedookreślenia układu.

Poprzestańmy na tych przywołaniach, które mogą być, jak się rzekło, jedynie ogólnymi ideami czy inspiracjami dla socjologa. Przy czym i tak nie sposób uniknąć dwóch spostrzeżeń. Po pierwsze, ich ewentualna aplikacja będzie się wiązać z zarzutem wtórności. Po drugie, i według mnie znacznie ważniejsze, i tak nie sposób zbudować z nich jakiegokolwiek teorii socjologicznej (oczywiście z wykluczeniem historiozoficznej). Z aplikacji tej mogą jednak powstać sugestie wpływające na styl myślenia, a w dalszej kolejności na metodologię badań społecznych. Wszak prawdziwa praca może zacząć się dopiero od zbudowania jakichś hipotez, określenia bardziej socjologicznych pojęć oraz zweryfikowania wszystkiego w badaniach empirycznych. Osobiście wydaje mi się to wszystko nader obiecujące, ponieważ, przypomnę, uważam, że właśnie teoria chaosu jest nadzieją dla naszej zdolności rozumienia złożoności i nieokreśloności życia społecznego. Inna rzecz, że przewidywanie dalszego rozwoju refleksji nad chaosem też jest swoiście nieprzewidywalne.

I jeszcze jedno: uznanie tej koncepcji za formułę opisu świata społecznego niesie pewien pesymistyczny fatalizm. Jak zauważył Ryszard Kapuściński (2007, s. 127): „Jak historia nabiera pewnego kursu, to ona musi już sama się z tego kursu wycofać. Ale dopóki się nie wycofa, to musi przejść cały ten kurs od początku do końca. Właściwie w pewnym momencie jesteśmy obserwatorami jakiegoś takiego szaleństwa, historia wpada w szal i nic nie możemy zrobić, tylko się przyglądać. Aż samo wykipi. Bo inaczej w pewnym momencie wróci”.

Henryk Elzenberg miał powiedzieć: „Należy podjąć, z całą odwagą na jaką nas stać, walkę, aby w świecie

chaosu, okrucieństwa, głupoty, w świecie przemijania i niepewności organizować obszary ładu i sensu” (za: Herbert 2008, s. 134). I pod względem moralnym nie sposób nie podpisać się pod takim wyznaniem. W świetle przywoływanych teorii okazuje się to jednakże nader trudne, żeby nie powiedzieć: niemożliwe – przynajmniej w dłuższej perspektywie.

## Zakończenie

Życie społeczne i kultura związane są z przestrzenią – tak lokalną, jak i globalną. Poszczególne ich wytwory, a przede wszystkim ich zespoły, funkcjonowały i funkcjonują w mniejszych czy większych układach, podobnie jak ludzie, którzy je tworzyli i użytkowali. Wszystko to nigdy nie było równomiernie rozlokowane, a same układy społeczno-kulturowe nigdy nie były, i nadal nie są, izomorficzne: w jednych obszarach jest większe ich nasycenie, w innych mniejsze, jeszcze inne są puste (tereny arktyczne, pustynie, pewne fragmenty dżungli tropikalnej itp.). Obszary (czasem ośrodki) tworzenia, obiegu i odbioru kultury przyjmowały różnorodną postać, wielkość, a oddzielone były od siebie strefami mniejszej czy większej izolacji bądź mniejszego czy większego wzajemnego oddziaływania.

Można zauważyć, że prowadzący do współczesności proces dziejowy przyczyniał się do zmniejszania izolacji między poszczególnymi układami, a tym samym do zacieśniania pewnych między nimi powiązań, oddziaływań, zapożyczeń, likwidując izolację większości odrębności kulturowych. Im bardziej zbliżamy się do współczesności, tym bardziej ten proces jest wyraźny i intensywny, by obecnie przyjąć postać globalną.

Przestrzenny obraz świata wytworzony przez procesy historyczne (szczególnie od czasów nowoczesności) jest trudny do jednoznacznego scharakteryzowania z tego choćby względu, że procesom tym towarzyszą różne, częściowo komplementarne, a częściowo sprzeczne, tendencje: „ekstensja” przestrzeni oraz jej „kompresja”, a także – w innych aspektach – globalizacja oraz glokalizacja, McŚwiat oraz dżihad, liberalizm oraz konserwatyzm, oddziaływanie Północy na Południe i odwrotnie, mieszanie się westernizacji z easternizacją, heterogenizacja kultury oraz jej homogenizacja, deterytorializacja kultury i jej desocjacja. Nie miejsce tu, by rozważać te tendencje, wzajemne między nimi relacje i skutki. Trzeba poprzestać tylko na stwierdzeniu, że w globalnej przestrzeni wszystkie te zjawiska społeczno-kulturowe występują w dużym natężeniu i przyjmują różne oblicze.

Nowoczesne procesy społeczne przyczyniają się zarówno do akulturacji, zamazywania wyrazistości jednych kultur czy wręcz do częściowej ich likwidacji, jak i – równolegle – do rozszerzania się światowego panoptikum kulturowego, czyli do stworzenia globalnego powiązanego układu przestrzennego tworzenia kultury oraz jej manifestowania się i funkcjonowania, a w tym coraz to nowych postaci istnienia podobieństw i odmienności kulturowych. Głównie jest to skutek takich współczesnych mechanizmów, jak ruchliwość społeczna, działalność transnarodowych korporacji gospodarczych i międzynarodowe przepływy kapitału inwestycyjnego, międzynarodowe transfery technologii, upowszechnienie się racjonalnej, efektywnej i standardowej produkcji dóbr i usług oraz postaw konsumpcyjnych, międzynarodowa sieć transportu oraz nieustanny rozwój powszechnej i globalnej sieci mediów elektronicznych.

Procesy nowoczesne i współczesne przyczyniły się i przyczyniają do zmiany różnokulturowości ludzkiego

świata w jego wielokulturowość (czy transkulturowość), dodając do dotychczasowych przejawów wielokulturowości miast, regionów i państw wielokulturowość globalną.

Dawniej ludzki świat zbudowany był z mniej lub bardziej izolowanych kulturowych „wysp”, które w epoce globalizacji w jednych aspektach się ze sobą łączą, w innych do siebie upodobniają, a w jeszcze innych manifestują po prostu swe istnienie i kontaktują się ze sobą, stwarzając przy okazji pierwociny nowej globalnej tożsamości o skomplikowanym wielokulturowym charakterze. Czynnikiem rodzenia się tej tożsamości jest nie tylko wspólne globalne pole działania, ale też wspólne globalne zależności i interesy. Tak więc w dzisiejszym świecie nie obserwujemy tylko jednoznacznych różnic i odrębności ani tylko „domowej wojny światowej”, ani tym bardziej jakiegś totalnej jednorodności. Świat jest na szczęście bardziej złożony, i choć zachodzące w nim kulturowe procesy są trudne do ogarnięcia, warto im się przyglądać.

Poszczególne społeczeństwa i kraje nie tworzą jednej globalnej całości, ale zachowują się jak części pewnej całości. Dzisiaj niemal każdy aspekt prywatnego, a tym bardziej publicznego życia jest w tę sieć uwikłany. To, czy mamy ciepło w mieszkaniu, zależy od wydobywania gazu na dalekiej Syberii, od systemu energetycznego sterowanego wyprodukowanymi w Japonii komputerami z oprogramowaniem wymyślonym w Stanach Zjednoczonych oraz od grzejników wyprodukowanych w Niemczech. Jeździmy samochodami koreańskiej marki, będącymi reprodukcjami niemieckich wzorów przestylizowanych przez włoskich projektantów, a wykonanymi ze szwedzkiej stali przetopionej w indyjskich hutach. Chodzimy w podobnych, należących do europejskiego szyku ubraniach, zaprojektowanych przez nowojorskich lub paryskich dyktatorów mody, zrobionych z materiału utkanego w Malezji, a uszytych w Polsce lub na Ukrainie na angielskich

maszynach, a do tego nosimy na ręce szwajcarskie lub japońskie zegarki. A to tylko najbardziej rzucające się w oczy przykłady. Sieci wielokulturowych powiązań i zależności są obecnie niezwykle splecione.

Procesy społeczno-kulturowe zachodzące w przestrzeni globalnej nie są ani wyraźne, ani jednorodne, ani określone. I nie sposób ich odrzucić.

Społeczno-kulturowa architektura współczesnego świata jest bardzo złożona, a przy tym nie jest izomorficzna. Jest to topologicznie skomplikowany układ społeczno-przestrzenny, strukturą przypominający pianę, w którym relacje odmienności, zapożyczeń, dominacji i podporządkowania tworzą misterną i nie zawsze czytelną sieć. Tak więc i przejawy wielokulturowości są nader trudne do scharakteryzowania, a przede wszystkim trudne do generalizacji. Wszelkie uogólnienia, choć są potrzebne i przydatne, mogą okazywać się zawodne. Należy je jednak podejmować.

Wielokulturowe procesy współczesne toczą się pomiędzy kilkoma biegunami, w tym pomiędzy wymieszaniem wzorów i konwencji a pragnieniem odnalezienia jakichś jednoznacznych znaczeń; rozbiciem treści i form układów kulturowych a poszukiwaniem dla nich nowych całości; oderwaniem od lokalnego i bliskiego terytorium a poszukiwaniem jakiegoś nowego „zakorzenienia” w jakimś konkretnym środowisku; nieodgadnionym i hybrydalnym przemieszczaniem się treści i form a pragnieniem ich głębszego doświadczenia i uznania za wyznacznik zachowań jednostki. Wszystko to jest oczywiście procesem przyczyniającym się do poczucia zagubienia w wieloznacznościach i poczucia rozbicia jednych tożsamości, które są później w taki czy inny sposób albo reaktywowane, albo stwarzane na nowo.

Wiele poglądów dotyczących współczesnego świata może być mylnych, nieadekwatnych lub nieaktualnych. Jak

słusznie zauważył Ryszard Kapuściński (2007, s. 141–142), „naszym wielkim problemem jest kryzys wyobraźni. Ona ukształtowała się dziesiątki, setki lat temu i nigdy nie miała do czynienia z taką masą informacji jak dziś. Ten ogrom informacji nas przerasta, nie jesteśmy w stanie tego objąć. [...] Dlatego wszelki wysiłek zmierzający do uporządkowania obrazu świata, niezależnie jak bardzo byśmy się mylili, jest szalenie ważny. Bo ukierunkowuje myślenie współczesnego człowieka. Bez tego uporządkowania człowiek popada w stan dezorientacji, z którego szuka ucieczki w fałszywą podświadomość, w nacjonalizmy, klaustrofobie, odrzucanie «innego», urojenia, irracjonalne lęki, w to wszystko, w czym – jak sądzi – może się schronić, nie potrafiąc racjonalnie przetrwać tej mega-informacji”.

Dlatego tak potrzebne są wszelkie analizy odnoszące się do rozlicznych społeczno-kulturowych różnicowań współczesnych ludzi i warunków przejawiania tych różnicowań, czyli właśnie wielokulturowości. I to była też jedna z nadziei, które towarzyszyły mi podczas pisania tej książki.

Na koniec powtórzyć należy pytanie, postawione przeze mnie już wcześniej: czy da się coś sensownego powiedzieć na temat przyszłości wielokulturowości? Przywołam wcześniej sformułowany pogląd, że dostrzeżenie i zaakceptowanie zjawiska „synergii kulturowej”, która ma polegać na wzbogaceniu efektu działania zespołu złożonego z różnorodnych elementów, daje nadzieję na to, że dostrzeżona i zaakceptowana zostanie wielokulturowość jako gra o sumie dodatniej.

## Aneks

# (Mała kronika wielokulturowych przypadków 1996–2010)

Problemem wielokulturowości zacząłem się interesować w roku 1995. Krótco potem zacząłem gromadzić, oprócz tekstów teoretycznych na ten temat, informacje prasowe dotyczące różnych przypadków funkcjonowania wielokulturowości: zazwyczaj tych, które bulwersowały opinię publiczną, lub po prostu tych, które mogły, zdaniem dziennikarzy, zainteresować czytelników. Te spektakularne epizody z natury rzeczy przesłaniają codzienne, nader liczne przypadki harmonijnej wielokulturowości, które są na szczęście powszechniejsze.

Muszę również uprzedzić, że informacje te nie były zbierane systematycznie. Tak więc ten zestaw przywołuje przypadki różnej natury, różnej rangi, różnego charakteru i z różnych obszarów świata. Mam jednak nadzieję, iż choć częściowo dopełnia on obraz wielokulturowości ostatnich piętnastu lat. Żałuję tylko, że nie obejmuje najbardziej drastycznych przypadków wielokulturowych konfliktów, które miały miejsce na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. w byłej Jugosławii oraz w Rwandzie i Burundi.

**1996**

**Styczeń**

Rewolta plemienia Tutsi mieszkającego na wschodzie Zairu (ludność Zairu składa się z ok. 200 grup etnicznych

mówiących ok. 250 dialektami), z którymi latem tego roku armia zairska oraz milicja Hutu z obozów uchodźców zaczynają walkę, co sprawia, że sami stają się zagrożeni w wyniku rewanzu Tutsi.

### **Marzec**

Władze francuskie przygotowują zaostrzone prawo imigracyjne umożliwiające szybsze wydalenie z Francji każdego cudzoziemca, gdy zostanie on uznany za zagrożenie dla porządku publicznego.

### **Kwiecień**

Wznowienie niepokoїв etnicznych w serbskiej prowincji Kosowo zamieszkaney w ok. 90% przez Albańczyków. Niepokoje zaczynają się od śmierci dwunastoletniego chłopca albańskiego zmarłego w wyniku wybuchu spowodowanego przez nieznanego sprawcę w wiosce Velika Reka.

Rząd australijski podejmuje próbę zaostrzenia kontroli nad budżetami samorządów Aborygenów oraz próbę zaostrzenia rygorów dotyczących nadawania im prawa do gruntów na podstawie tzw. tubylczego tytułu do ziemi.

### **Maj**

Pierwszy Festiwal Mniejszości Narodowych i Etnicznych „Europa bez granic” w Legnicy zamieszkaney przez liczne grupy etniczne. W festiwalu biorą udział zespoły artystyczne Serbów Łużyckich z Niemiec, Ukraińców ze Słowacji, Kałmuków z Rosji oraz Żydów z Ukrainy.

### **Czerwiec**

W wyniku nacisków Unii Europejskiej Hiszpania zaczyna uszczelniać granicę pomiędzy swą marokańską enklawą w Ceucie a właściwym terytorium. Rząd hiszpański pozbywa się w czerwcu 103 nielegalnych emigrantów, część z nich przez pomyłkę odesłana zostaje nie do tych krajów, z których przybyła.

Dowiadujemy się, że w ciągu kilkunastu ostatnich miesięcy rasiści w USA spalili 84 murzyńskie kościoły

w kilku południowych stanach, co przypomina pogromy dokonywane dawniej przez Ku-Klux-Klan.

W Barcelonie przedstawiciele organizacji pozarządowych podpisują tzw. Kartę Praw Językowych, która ma służyć zachowaniu zanikających (często wskutek procesów asymilacji) języków grup mniejszościowych.

### **Lipiec**

Kościół katolicki w Australii przeprosza Aborygenów za swoje wcześniejsze działania w ramach polityki przymusowej asymilacji, polegające na odbieraniu im dzieci i wychowywaniu ich w prowadzonych przez Kościół specjalnych instytucjach (polityka ta prowadzona była od połowy XIX w. do lat sześćdziesiątych XX w.).

Niepodległościowe walki Ujgurów (muzułmanów) w chińskiej prowincji Xinjiang, gdzie żyje ich ok. 10 milionów. W walkach giną zarówno ich przedstawiciele, jak i chińscy żołnierze w liczbie nieznanej opinii publicznej.

Słowaccy Węgrzy (zrzeszeni w parlamentarnym Bloku Węgierskim) nasilają działania zmierzające do uzyskania autonomii (wspiera ich w tym węgierski rząd).

Zdominowana przez plemię Tutsi armia burundyjska dokonuje zamachu stanu, odsuwając od rządów prezydenta Sylvestre Ntibantunganyę pochodzącego z plemienia Hutu. Jego miejsce zajmuje Pierre Buyoya z plemienia Tutsi.

W wielu miastach Irlandii trwają zamieszki wywołane przez ludność protestancką (podpalanie sklepów i samochodów, starcia z policją) z powodu decyzji władz, które nie zgodziły się na tradycyjny pochód przez dzielnice katolickie.

Władze Berlina przystępują do likwidacji nielegalnych siedlisk miejscowych kłoszardów oraz Romów. (W grudniu podobną inicjatywę podjęły władze Frankfurtu nad Menem, a wcześniej także władze niektórych miast we Francji, ale tam decyzje zostały anulowane przez trybunały administracyjne).

## Sierpień

Grupa 300 nielegalnych imigrantów (z różnych krajów afrykańskich) żądających prawa pobytu i prowadzących protest w kościele św. Bernarda w Paryżu zostaje stamtąd usunięta siłą przez policję. Wywołuje to sprzeciw części związków zawodowych i partii lewicowych we Francji. W sierpniu rozpoczyna się wydalanie z Francji transportem lotniczym nielegalnych imigrantów.

Republikanie w USA oficjalnie postulują pozbawianie dzieci nielegalnych imigrantów prawa do obywatelstwa oraz odbieranie imigrantom części zasiłków socjalnych.

Rząd chrześcijańskich Filipin i muzułmańscy rebelianci podpisują traktat pokojowy, który kładzie kres, przynajmniej na pewien czas, toczącej się od 25 lat wojnie domowej, w wyniku której zginęło (głównie na południu kraju – na Mindanao) ponad 120 tys. ludzi. Przeciwno temu traktatowi zaczynają protestować niektórzy filipińscy chrześcijanie.

## Wrzesień

Federalny sąd apelacyjny w Filadelfii uznaje zasadność skargi białej nauczycielki, która została zwolniona z pracy wskutek redukcji zatrudnienia z powodu realizacji preferencji rasowych wynikających z *political correctness*. Nieco wcześniej Sąd Najwyższy USA podważył prawomocność preferencji rasowych w rekrutacji na studia.

Podpisane zostaje porozumienie między rządem serbskim a reprezentacją Albańczyków w Kosowie, bojkotujących system szkolnictwa w Serbii. Porozumienie to stanowi wstęp do późniejszej secesji Kosowa.

## Październik

We wschodniej Brandenburgii (w Poczdamie, w Trebin, w Mahlow) dochodzi do kolejnych aktów przemocy wobec cudzoziemców, zazwyczaj ze strony skinheadów, co wzbudza zaniepokojenie władz krajowych.

**1997**

### **Styczeń**

Komisja Współpracy Kulturalnej Rady Europy proponuje Muzeum Okręgowemu w Tarnowie utworzenie oraz koordynowanie działań federacji muzeów europejskich, które zajmowałyby się kulturą Romów.

### **Luty**

Pokojowa demonstracja w Previdzy na Słowacji w obronie praw mniejszości narodowej Romów, zorganizowana przez słowacki Związek Antyfaszystowski po wcześniejszych licznych potyczkach między Romami a skinheadami.

Narasta sprzeciw intelektualistów i lewicowych polityków we Francji wobec zaostrzenia ustawy imigracyjnej.

### **Marzec**

Samozwańczy cesarz Romów całego świata Iulian Radulescu ogłasza utworzenie pierwszego państwa Romów w Tirgu-Jiu na południu Rumunii. Ten symboliczny akt ma być protestem przeciw złemu traktowaniu Romów.

Zamieszki (popalenia świątyń, niszczenie sklepów i samochodów) w wyniku starć między buddystami a muzułmanami w Mandalaj – drugim co do wielkości mieście Birmy. Władze Birmy wprowadzają stan wyjątkowy i godzinę policyjną.

### **Kwiecień**

Jedna z deputowanych do australijskiego parlamentu wywołuje skandal, głosząc publicznie pogląd, iż Aborygeeni byli kanibalami, co powoduje ich natychmiastowy protest.

Spór w Sejnach między Polakami a mieszkającymi tam Litwinami o godzinę odbywania mszy w miejscowej bazylice. Wyznaczona popołudniowa godzina nie satysfakcjonuje Litwinów, jak też nie satysfakcjonuje ich propozycja, by ewentualnie msza odbywała się w kaplicy.

Ciągle trwa spór o przemyską katedrę unicką, dotyczący przystosowania jej wystroju do potrzeb obrządku

wschodniego. Miejscowi polscy katolicy zarzucają obecnym gospodarzom katedry „zacieranie polskości”.

### **Maj**

Pożar w kościele katolickim św. Vicelina w Lubece spowodowany prawdopodobnie przez neonazistów, co może się wiązać ze sprzeciwem wobec pomocy udzielanej przez miejscowe kościoły (także protestanckie) uchodźcom (m.in. z Algierii).

### **Czerwiec**

Rejestracja w Katowicach Związku Ludności Narodowości Śląskiej wzbudza wiele emocji, co kończy się oficjalnym wnioskiem złożonym przez wojewodę katowickiego w sądzie apelacyjnym o unieważnienie tej decyzji.

Bundestag zatwierdza zmianę ustawy o cudzoziemcach umożliwiającą wydalenie cudzoziemca z terenu Niemiec nawet bez wyroku sądowego (np. gdy ten brał udział w nielegalnej demonstracji związanej z aktami przemocy).

Według szacunków amerykańskiego Departamentu Sprawiedliwości w USA mieszka ok. 5 mln nielegalnych imigrantów, wśród których najwięcej (bo ok. 2,5 mln) jest Meksykanów. W pierwszym kwartale tego roku deportowano z USA 22,5 tys. osób (o 28% więcej niż w analogicznym okresie ub. roku).

### **Lipiec**

Narastają żądania części Maorysów na Nowej Zelandii, by odzyskać ziemie zabrane im w XIX w. przez białych kolonizatorów. Przy okazji ujawnia się jednak względnie harmonijny obraz wielokulturowości na Nowej Zelandii (gdzie jest np. bardzo wiele mieszanych małżeństw).

Żądanie części ortodoksyjnych Żydów w Izraelu (m.in. w Tel Awiwie), by niektóre linie autobusowe rozdzielały w swych pojazdach miejsca dla kobiet i dla mężczyzn.

Pierwszy wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego w Warszawie nakazujący deportację nielegalnego

imigranta. Wcześniej takie decyzje podejmowali niekiedy lokalni wojewodowie.

Narastanie sporu o dwudziestometrowy krzyż wzniesiony na wzgórzu Mount Davidson w San Francisco w 1934 r. Amerykański Kongres Żydów oraz organizacje obywatelskie propagujące rozdział państwa od Kościoła zaskarżyły miejscową gminę o propagowanie symboli chrześcijańskich.

### **Sierpień**

Konflikty etniczne w Mombasie w Kenii; ginie ok. 30 osób, podpalonych zostaje kilkaset domostw (należących głównie do ubogich plemion Kamba, Luo i Luhya, które osiedliły się w atrakcyjnych miejscach na wybrzeżu Oceanu Atlantyckiego).

### **Wrzesień**

Słowacki Sąd Konstytucyjny utrzymuje w mocy ustawę uznającą słowacki za jedyny na Słowacji język urzędowy. Przeciwko tej ustawie protestowała liczna mniejszość węgierska oraz władze Węgier.

### **Październik**

Prezydent Bułgarii zostaje upoważniony przez rząd do podpisania Konwencji o Ochronie Praw Mniejszości Narodowych, w której za mniejszości uznawana jest jedynie ludność terenów przyłączonych do państwa. W świetle takiej interpretacji blisko milion żyjących tu Turków, kilkaset tysięcy Romów i inne narodowości to jedynie grupy etniczne, nie zaś mniejszości.

Część feministek greckich demonstruje, żądając zniesienia zakazu wstępu kobietom do znanej „republiki mniichów” z ok. 20 męskimi klasztorami na Świętej Górze Atos na Półwyspie Chalcydyckim; kobiety nie mają tu wstępu od początku jej istnienia.

### **Listopad**

Narasta fala dyskusji o sytuacji Romów w Czechach i na Słowacji, którzy próbują stąd emigrować do Kanady

oraz Wielkiej Brytanii, skąd są z kolei zawracani. Strony obrzucają się wzajemnie zarzutami o ksenofobię i rasizm.

Jak się okazuje, służby imigracyjne USA deportowały w ciągu ostatniego roku 112 tys. nielegalnych imigrantów, co uznaje się za swoisty rekord. W tym samym okresie instytucje imigracyjne uniemożliwiły wjazd do USA ok. 1,3 mln osób podejrzanych o chęć podjęcia nielegalnie pracy. Mimo tych działań w wielu miastach Stanów Zjednoczonych przybywa Latynosów (np. w Nowym Jorku jest ich 26,6 %).

Kilkaset studentek z uniwersytetu w Stambule protestuje przeciwko decyzji władz uniwersytetu, w wyniku której odmawia się przyjmowania zdjęć kobiet w tradycyjnych strojach muzułmańskich, uniemożliwiając im tym samym otrzymywanie legitymacji ze zdjęciem, na którym ich głowa byłaby zasłonięta czadorem.

### **Grudzień**

Grupa skinheadów w Berlinie katuje w tramwaju Chińczyka, w wyniku czego doznaje on pęknięcia podstawy czaszki. Władze dostrzegają wzrost liczby takich incydentów (w październiku tego roku było ich o 56 więcej niż w październiku ub. roku).

Wchodzi w życie uchwalona w czerwcu tego roku polska ustawa o cudzoziemcach, która definiuje i ujednocila wiele pojęć, a także sposoby podejmowania decyzji dotyczących imigrantów, choć nie reguluje wszystkich spraw (np. odnoszących się do repatriantów czy podwójnego obywatelstwa).

### **1998**

### **Styczeń**

Komisja Europejska intensyfikuje prace nad przyjęciem wspólnej dla członków Unii Europejskiej polityki azylowej, wizowej i emigracyjnej w obliczu nasilających się prób przedostawania się nielegalnych emigrantów do krajów Unii.

## **Luty**

Kolejny atak tzw. Tamilskich Tygrysów na zdominowane przez Syngalezów wojska rządowe na Sri Lance. W ataku ginie co najmniej 50 żołnierzy i 20 tamilskich rebeliantów. Ataki te powtarzają się z różnym stopniem nasilenia przynajmniej od 15 lat. (Do podobnego ataku dochodzi niemal miesiąc później.)

## **Marzec**

Władze hrabstwa Loudoun niedaleko Waszyngtonu wydają zgodę na otwarcie szkoły koranicznej o nazwie Saudyjska Akademia Islamska; ma w niej studiować ponad 3 tys. słuchaczy – muzułmanów, których w tym regionie żyje kilkaset tysięcy.

## **Kwiecień**

Francuskie Zgromadzenie Narodowe zatwierdza nowe prawo imigracyjne, łagodzące niektóre przepisy z 1993 r. W nowej regulacji łagodniejsze są warunki przyznawania azylu politycznego oraz prawa pobytu nielegalnym imigrantom. Automatycznie przyznawane jest też obywatelstwo dzieciom imigrantów, które urodziły się we Francji.

## **1999**

### **Marzec**

W Rwandzie w konflikcie pomiędzy Hutu a Tutsi osiągnięty zostaje rekord zabijania za pomocą jednej maczety. Tysiąc ludzi zostaje uśmierconych w ten sposób w ciągu 20 minut.

### **Sierpień**

Narasta zastraszanie mieszkających w Kosowie Serbów w celu zmuszenia ich do opuszczenia tego zdominowanego przez Albańczyków obszaru po przegłosowaniu dwa miesiące wcześniej przez Radę Bezpieczeństwa ONZ rezolucji przekształcającej Kosowo w tymczasowy protektorat międzynarodowy z intencją stworzenia tam obszaru politycznego niezależnego od Serbii.

## **Grudzień**

Według Centrum Szymona Wiesenthala liczba rasistowskich stron internetowych wzrosła z 1 tys. w roku 1995 do 2,1 tys. w 1999.

Jak się odnotowuje, w Niemczech w 1999 r. ponad 10 tys. kryminalnych czynów zostało popełnionych z pobudek rasistowskich bądź ksenofobicznych. (Wiele podobnych działań obserwowano w Hiszpanii, Grecji, Włoszech – głównie ze strony skinheadów.)

## **2001**

### **Czerwiec**

Afganka z niemieckim paszportem przegrywa przed sądem II instancji w sprawie odmówienia jej pracy w państwowej szkole w Pluderhausen z powodu tego, że jako muzułmanka nie chciała się zgodzić na nienoszenie chusty, mimo że spełniała wszelkie inne kryteria – w tym w zakresie kwalifikacji zawodowych i pozytywnych opinii.

### **Lipiec**

W Bradford (w Anglii) w dzielnicy Manningham zamieszkałej w większości przez Pakistańczyków splądrowane zostają przez nich sklepy, spalone samochody, ponad 200 policjantów odnosi rany. (Wcześniej – m.in. w maju – do takich zamieszek dochodziło w innych angielskich miastach: Oldham koło Manchesteru, Leeds czy Burnley, jednak nie na taką skalę).

### **Październik**

Burmistrz miasta Piatra Neamt w Rumunii oficjalnie zamierza wyprowadzić z niego Romów do odrębnej dzielnicy zabudowanej barakami i otoczonej zasiekami oraz pilnowanej przez policjantów. Podobne pomysły raz po raz pojawiają się w innych miastach Rumunii, Słowacji czy Czech, co świadczy o tym, jak trudna jest wzajemna koegzystencja Romów i pozostałych mieszkańców miast Europy Wschodniej.

## **2002**

Początek budowy wysokiego i długiego na 670 km muru oddzielającego Izrael od Autonomii Palestyńskiej. Bramy w murze będą miały charakter pilnie strzeżonych przejść granicznych utrudniających ruch obu stronom.

## **2004**

### **Luty**

Parlament francuski przyjmuje ustawę zabraniającą noszenia w szkole chust (i wszelkich innych ostentacyjnych symboli religijnych) jako zachowania sprzecznego z zasadą laickości państwa. Choć nie dotknęło to większości młodych muzułmanek we Francji (które zazwyczaj chust nie noszą), to jednak spotkało się z publicznymi protestami tych, które chciały zachować prawo do noszenia chusty.

Burzliwe zamieszki w romskiej osadzie w Trebiszowie na Słowacji. Osada zostaje otoczona kordonem wojska i policji. Na mniejszą skalę podobne zamieszki mają miejsce w innych miastach na Słowacji, gdzie są dzielnice zamieszkałe przez Romów. Przypuszcza się, że powodem jest protest Romów przeciwko temu, by zasiłki wypłacano im w naturze, a nie w gotówce.

### **Maj**

Opublikowany w Watykanie dokument poświęcony problemom imigracji sugeruje otwarcie katolików w stosunku do imigrantów wyznających inną wiarę, ale zwraca też uwagę na to, że imigranci winni respektować podstawowe prawa krajów europejskich. Dokument odradza też zawieranie małżeństw między przedstawicielami różnych wyznań, a przede wszystkim małżeństw katolicko-muzułmańskich.

W Darfurze w Sudanie toczy się przerażająca wojna domowa między inspirowanymi i popieranymi przez władze arabskimi organizacjami paramilitarnymi Dżandżawdzi a lokalnymi plemionami murzyńskimi (np. Zaghawa i Fur), które są z terenu Darfuru wypędzane. Przypuszcza

się, że na terenach zajmowanych przez te plemiona odkryto złoża ropy naftowej.

### **Lipiec**

Uroczyście zostaje otwarty odbudowany pod auspicjami UNESCO i przy pomocy Turcji kamienny most w Mostarze, zniszczony w 1993 r. przez bośniackich Chorwatów. Most ten, zbudowany w 1556 r. przez sułtana Sulejmana Wspaniałego, wcześniej jednocześnie łączył i dzielił społeczność Mostaru na muzułmańskich Bośniaków i katolickich Chorwatów.

### **2005**

### **Sierpień**

Wyniki badań szwedzkiego Urzędu Integracji z Imigrantami pokazują, że 66% Szwedów uważa, iż islamski system wartości koliduje z ich światopoglądem. Podobna liczba badanych jest przeciwna ułatwianiu muzułmanom praktykowania w Szwecji ich religii.

### **Wrzesień**

Duński dziennik „Jylland-Posten” publikuje dwanaście różnych karykatur Mahometa przygotowanych przez dwunastu różnych satyryków – rzekomo w obronie wolności prasy i demokracji. W ciągu następnych dni, tygodni i miesięcy w wielu miastach Danii i Europy, a także krajów muzułmańskich przetaczają się demonstracje tysięcy wyznawców islamu protestujących przeciwko publikacji karykatur. Karykatury przedrukowuje wiele innych gazet.

### **Październik**

Holenderskie ministerstwo ds. imigracji podejmuje próbę ograniczenia możliwości noszenia chust przez zamieszkałe w Holandii muzułmanki. Towarzyszą temu próby ograniczenia możliwości uzyskiwania azylu i związanego z tym zasiłku socjalnego.

Rozruchy (idące w setki podpalenia sklepów, szkół i samochodów, starcia z policją) na peryferiach Paryża

(głównie w blokowiskach dzielnicy Seine-Saint-Denis zamieszkałej przede wszystkim przez imigrantów z Afryki, tworzących tam swoiste getta).

### **Listopad**

Rząd kanadyjski próbuje finansowo zadośćuczynić Indianom i Eskimosom, którzy byli przymusowo wysyłani do państwowo-kościelnych (protestanckich i katolickich) szkół w latach 1928–1970.

Według UNICEF na świecie żyje ok. 140 mln kobiet poddanych zabiegowi obrzezania (klitoridektomii). Według tego raportu corocznie tylko w Afryce poddawanych temu zabiegowi jest 3 mln kobiet i dziewczynek (zazwyczaj w wieku od 4 do 14 lat).

### **Grudzień**

W holenderskim mieście Tilburg zaczyna się proces z oskarżenia muzułmanki pracującej jako kasjerka w jednym z supermarketów. Kobieta oskarża kierownictwo supermarketu nie o zabranianie jej noszenia chusty w pracy, lecz o to, że wymagana jest chusta w kolorze dostosowanym do roboczych fartuchów obowiązujących w tej sieci sklepów.

## **2006**

### **Luty**

Prokuratura w Opolu oskarża dwudziestojednoletniego Roma o współżycie seksualne z piętnastoletnią dziewczynką. Ten zarzut o pedofilię jest przez Romów traktowany jako niesłuszny, bowiem młodzi zawarli zgodny z tradycją romską ślub i w jej świetle są normalnym małżeństwem.

### **Marzec**

Partie prawicowe w Niemczech proponują w swych hasłach wyborczych, aby lansować rodzaj egzaminu dla imigrantów. Egzamin ten w zamyśle winien przede wszystkim sprawdzić stosunek imigrantów do zachodnich wartości.

## **Kwiecień**

W muzułmańskiej Indonezji zadebiutował „Playboy”. Nie ma w nim zdjęć nagich modelek, a te pozujące w samej bieliźnie narażone są na krytykę. W efekcie tej krytyki redakcja pisma przeniosła się z muzułmańskiej Dżakarty na wyspę Bali, która jest w większości zamieszкана przez hinduistów.

## **Czerwiec**

Sąd w Danii skazuje na kary wieloletniego więzienia oraz dożywocia rodzinę muzułmańskiej dziewczyny zamordowanej przez krewnych za splamienie honoru rodziny. Wyrok jest precedensem, jako że uznaje się, iż podobnych morderstw w Europie jest więcej.

## **Lipiec**

Zwolennicy nacjonalistycznej partii w Bułgarii żądają uciszenia muezina nawołującego do modlitwy w meczecie w centrum Sofii. Główny mufti islamskiego związku wyznaniowego w Bułgarii obiecuje dostosować moc dźwięku do obowiązujących norm, jeżeli te są naruszane.

## **Październik**

Powstaje idea budowy kosztem kilku miliardów dolarów wysokiego muru pomiędzy USA a Meksykiem, uniemożliwiającego napływ do Stanów Zjednoczonych nielegalnych imigrantów z południa.

Berlińska Deutsche Oper w ostatniej chwili zdejmuje z afisza operę Mozarta *Idomeneo – król Krety* z powodu oburzenia, jakie budzi wśród muzułmanów końcowa scena przedstawiająca króla Idomeneo wyciągającego z worka ociekające krwią głowy Jezusa, Buddy, Posejdona i Mahometa.

## **Grudzień**

W Hamburgu rozpoczyna się proces wytoczony w sprawie urzędowego zakazu używania języka polskiego w kontaktach między polskim ojcem a jego dwiema córkami urodzonymi z matki Niemki. (Można dodać, że proces ten

zakończył się w styczniu 2010 r. odrzuceniem przez sąd pozwu Polaka).

## **2008**

### **Styczeń**

W Moskwie (gdzie mieszka ok. 2 mln muzułmanów) otwarto specjalny szpital, w którym będzie można się leczyć zgodnie z wymogami szarijatu (np. w usługach stomatologicznych nie używa się spirytusu, a na oddziale położniczym ginekologami są kobiety).

### **Sierpień**

Wznowienie prześladowań chrześcijan w stanie Orisa we wschodnich Indiach, w efekcie czego ginie 60 osób, zniszczonych zostaje ok. 100 katolickich kaplic.

### **Wrzesień**

W Kolonii wskutek protestów bojówek lewackich nie dochodzi do skutku europejski szczyt partii nacjonalistycznych sprzeciwiających się islamizacji Europy (napływowi kolejnych imigrantów oraz budowie nowych meczetów).

Rząd Hiszpanii z powodu narastającego bezrobocia zachęca cudzoziemców (poprzez wypłatę awansem 40% przysługującego im zasiłku dla bezrobotnych) do opuszczenia Hiszpanii.

Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu ma zająć się formą pisowni imienia i nazwiska Emilii Plater – patronki jednej ze szkół. Władze litewskie wymagają, by to nazwisko pisane było w brzmieniu litewskim: Emilijos Platerites.

### **Grudzień**

Zbrojna ugandyjska sekta Boża Armia Oporu (na pograniczu Konga i Sudanu) morduje w kościołach chrześcijańskich ok. tysiąca modlących się wiernych podczas Wigilii i świąt. Niejednokrotnie po wymordowaniu wiernych podpalane są świątynie.

**2009**

**Maj**

Siedemdziesięcioletni Hindus – obywatel Anglii – przegrywa przed sądem w Londynie walkę o to, by po śmierci jego ciało było zgodnie z jego wierzeniami skremowane na stosie w publicznym miejscu, na otwartym powietrzu.

Prawicowa koalicja rządowa we Włoszech forsuje w Izbie Deputowanych tzw. dekrety bezpieczeństwa, które mają zapobiegać nielegalnej imigracji do Włoch oraz pozwolić deportować nielegalnych imigrantów. Służące temu środki to m.in. konfiskata mieszkań wynajmowanych nielegalnym imigrantom, wyższe opłaty za uzyskanie obywatelstwa włoskiego oraz patrole ochotników na ulicach miast. Dekrety znalazły się pod pręgierzem partii lewicowych i części opinii publicznej.

**Sierpień**

Nowelizacja słowackiej ustawy językowej wprowadza kontrowersyjny zakaz używania innego niż słowacki języka w miejscach publicznych. Zakaz ten bulwersuje m.in. liczną na Słowacji mniejszość węgierską. Ustawę krytykuje też Komisja ds. Mniejszości OBWE.

**Wrzesień**

Przedstawiciel amerykańskiej rządowej komisji ds. równych szans na rynku wnosi do sądu federalnego skargę w imieniu dziewczyny ze stanu Oklahoma, która nie została przyjęta do pracy w centrum handlowym ze względu na to, że nie chciała zdjąć z głowy hidżabu – muzułmańskiej chusty – co, zdaniem koncernu, narusza „politykę wyglądu” firmy.

Zamieszkały we Włoszech pod Wenecją Marokańczyk podrzyna córce gardło za to, że zamieszkała bez ślubu z Włochem – współwłaścicielem restauracji, w której pracowała. Podobno jest to już 37 przypadek takiego mordu we Włoszech. Zarówno organizacje muzułmańskie we Włoszech, jak i władze apelują, by nie wykorzystywać tej śmierci do celów politycznych.

## **Październik**

Dyskusję wywołuje propozycja włoskiego wiceministra ds. rozwoju gospodarczego, by w szkołach włoskich były dobrowolne lekcje islamu. Włoskie partie polityczne oraz Watykan zgadzają się z tą propozycją, przeciw jest włoski episkopat.

Madrycki sąd nie pozwala pochodzącej z Maroka adwokat występować w roli obrońcy z islamską chustą na głowie. Kobieta z kolei oskarża sędziego o nadużycie władzy. Rozwiązania tego problemu w różnych krajach europejskich są różne (np. w sądach brytyjskich jest to dopuszczalne, a w sądach francuskich nie).

Wiceminister edukacji Białorusi zapowiedział ograniczenie nauczania w językach mniejszości narodowych. Ma dominować nauczanie w języku białoruskim i rosyjskim, dopuszczalne zaś ma być jedynie nauczanie niektórych przedmiotów w językach mniejszości.

## **Listopad**

Zamieszki i bójki pomiędzy mieszkańcami Limanowej – Romami a Polakami. Polacy zarzucają Romom brud, bałaganiarstwo, lenistwo i roszczeniowość; Romowie zarzucają Polakom nietolerancję.

Po referendum władze Szwajcarii zakazują budowy minaretów przy meczetach na terenie Szwajcarii. W niektórych innych krajach (np. we Francji) władze zaczynają rozważać możliwość wprowadzenia podobnych ograniczeń.

Według ankiety przeprowadzonej przez „Die Welt” 86% czytelników jest za zakazem ograniczenia budowy minaretów w miastach niemieckich. Policja niemiecka przeszukała w wielu miastach biura Milli Görüs – muzułmańskiej organizacji zarządzającej w Niemczech ok. 500 meczetami.

Według sondażu przeprowadzonego przez „Le Figaro” niemal połowa czytelników poparłaby zakaz (gdyby taki wydano we Francji) budowy minaretów. Podobna dyskusja toczy się też w niektórych innych europejskich krajach

(np. we Włoszech zainicjował ją dziennik „Il Giornale”, zachęcając władze do przeprowadzenia podobnego referendum jak w Szwajcarii).

### **Grudzień**

Sąd w Genewie (po licznych wcześniejszych procesach) uznaje, że żebractwo Romów jest jednak legalne i miasto nie może karać grzywnami żebraków, mimo że ci opanowali wiele centralnych miejsc w mieście (pasaże handlowe, okolice bankomatów itp.).

Indonezyjska policja przechwytuje Kelly’ego Kwali-ka, jednego z najważniejszych przywódców Ruchu Wolnej Papui (z plemienia Amungme) próbującego oderwać ich ziemię (Papue) od państwa indonezyjskiego. Problem w tym, że na jej terytorium znajduje się jedna z największych na świecie kopalni miedzi.

Władze włoskiej miasteczka Coccaglio w Lombardii próbują oczyścić je z nielegalnych imigrantów. Pod hasłem „Białe Boże Narodzenie” mieszane patrole policji, straży miejskiej oraz ochotników przeczesują domy imigrantów, sprawdzając, czy mają legalne zezwolenie na pobyt i pracę.

## **2010**

### **Styczeń**

Krwawe zamieszki na tle religijnym między muzułmanami a chrześcijanami w Jos (stolicy stanu Plateau) w Nigerii. Ginie ok. pół tysiąca osób, a kilkadziesiąt tysięcy traci dach nad głową. Zamieszki te są kontynuacją dawniejszych (między innymi z 2008 r.).

Mieszkańcy gminy Eberau w Austrii protestują przeciw utworzeniu na tym terytorium planowanego tu przez władze państwowe ośrodka dla azylantów. Boją się, że wzrośnie liczba przestępstw, tak jak to się stało w Traiskirchen pod Wiedniem, w którym taki ośrodek funkcjonuje od lat.

Zamieszki i starcia imigrantów z policją we włoskim mieście Rosarno (położonym w Kalabrii), zapoczątkowane bójką między kilkoma imigrantami a Włochami, w której jeden z imigrantów zostaje postrzelony. Włoska prasa przypuszcza, że zamieszki podsycy mafia kalabryjska.

Włoski rząd ogłasza, że od następnego roku szkolnego w szkołach włoskich dzieci imigrantów będą mogły stanowić najwyżej 30% wszystkich uczniów w klasie. Opozycja nazywa tę decyzję rasistowską.

W mieście Nadż Hammadi położonym na południu Egiptu w strzelaninie przed miejscowym kościołem koptyjskim ginie 6 chrześcijan. Przypuszcza się, że jest to zemsta za gwałt dokonany na muzułmańskiej dziewczynce.

Lider rządzącej we Francji partii UMP proponuje złożenie projektu ustawy umożliwiającej karanie grzywną w wysokości 750 euro za noszenie burek i zasłanianie twarzy w miejscach publicznych przez muzułmanki.

### **Luty**

Muzułmańscy prawnicy w USA twierdzą, że skanowanie osób na lotniskach jest sprzeczne z zasadami islamu i muzułmanie nie powinni być temu poddawani. Prawnicy zalecają stosowanie wobec muzułmanów innych form kontroli.

### **Marzec**

Protest części mieszkańców Warszawy (zorganizowany przez Stowarzyszenie „Europa Przyszłości”) przeciw budowie meczetu (piątego w Polsce) przy Ośrodku Kultury Muzułmańskiej w stolicy Polski.

Premier Turcji postuluje, aby w Niemczech mogły funkcjonować tureckie szkoły (wszystkich szczebli), co jest sprzeczne z niemiecką polityką asymilacji tureckich imigrantów także poprzez język niemiecki.

### **Kwiecień**

Muzułmanka w miejscowości Troy w stanie Michigan w USA oskarża firmę McDonald's o to, że mimo pomyśl-

nego przejścia rekrutacji nie dostała dorywczej pracy w tej firmie z powodu noszenia tradycyjnej chusty muzułmańskiej (hidżabu).

Gubernator Arizony podpisuje prawo uchwalone wcześniej przez parlament stanowy, które traktuje każdego nielegalnego imigranta jako przestępcę (np. może on trafić na 2,5 roku do więzienia). Karani mogą być też ci, którzy pomagają nielegalnym imigrantom.

Upadek rządu belgijskiego wskutek sporu pomiędzy niderlandzkojęzycznymi Flamandami (ok. 60%) a francuskojęzycznymi Walonami (ok. 40%). Jest to kolejna odsłona tego długotrwałego konfliktu.

W parlamencie belgijskim dyskutuje się wprowadzenie ustawy zakazującej noszenie przez muzułmanki burek w miejscach publicznych.

Grupa turystów, młodych austriackich muzułmanów, próbuje pomodlić się w znanej katedrze (dawnym meczecie) w hiszpańskiej Kordobie. Ochroniarze przerywają im modlitwę, nakazując kontynuowanie zwiedzania albo opuszczenie obiektu.

Parlament litewski odrzuca rządowy projekt, by polskie nazwiska i nazwy miejscowości na Litwie (gdzie żyje ok. 300 tys. Polaków) pisane były po polsku. Żyjący w Polsce Litwini mają taką możliwość już od dawna.

### **Maj**

W Rosengrad w dzielnicy Malmö politycy chcą wybudować muzeum sztuki klasycznej w celu integracji ze społeczeństwem szwedzkim zamieszkałych w tej dzielnicy licznych imigrantów (stanowiących tam 86% mieszkańców).

Po raz pierwszy w historii USA miss kraju została muzułmanka (z szyickiej rodziny pochodzącej z Libanu). Twierdzi ona, że w jej rodzinie obchodzi się zarówno święta islamskie, jak i chrześcijańskie.

# Literatura

- Adamczuk L. (1997), red., *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce: 1993–1996*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
- Albiński M. (1971), *Kultury i stosunki międzykulturowe*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XIX/2.
- Alfoldy G. (1991), *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, przeł. A. Gierlińska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Anderson M. (1996), *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*, Polity, Oxford.
- Andrzejewska G. (1998), *Sytuacja prawna mniejszości narodowych w Polsce po 1989 roku*, „Przegląd Politologiczny” nr 3–4.
- Appadurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Appadurai A. (2009), *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, przeł. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ardener E.W. (1992), *Tożsamość i utożsamianie*, w: Z. Mach, A.K. Paluch, red., *Sytuacje mniejszościowe i tożsamości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Awicenna (2010), *Księga wiedzy*, przeł. B. Składanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Axer J. (1996), *Latinatas w historii i w pamięci historycznej Europy Środkowo-Wschodniej. Paradoksy ciągłości i nieciągłości*, w: M. Bobrownicka, red., *Symbioza kultur słowiańskich i niestowiańskich w Europie Środkowej*, Universitas, Kraków.
- Babiński G. (1982), *Grupa mniejszościowa a grupa etniczna*, „Przegląd Polonijny” nr 3.
- Babiński G. (1986), *Spotęczeństwa pluralistyczne. Płaszczyzny analizy*, „Przegląd Polonijny” nr 2.
- Babiński G. (1997), *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Babiński G. (2001), *Lokalność – Pogranicza – Globalizacja. Refleksje nad kierunkami badań nad współczesnymi problemami pograniczy narodowych i kulturowych*, w: J. Leszkowicz-Baczyński, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*, t. 1, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Babiński G. (2003), *Przekraczanie granic etnicznych*, w: M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Babiński G. (2005), *Tożsamość na pograniczach*, w: E. Budakowska, red., *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Bagby P. (1975), *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, przeł. J. Jedlicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Banaszak-Karpińska E. (2003), *Kategoria tożsamości zbiorowej w socjologii*, w: I. Szlachcicowa, red., *Biografia a tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Barber B.R. (1997), *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.

- Barska A. (1998), *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Barska A. (2007), *Tożsamość – perspektywa wielokulturowa i transkulturowa. Przypadek Maghrebu*, w: A. Barska, M. Korzeniowski, red., *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Barth F. (2004), *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, przeł. M. Głowacka-Grajper, w: M. Kempny, E. Nowicka, red., *Badanie kultury. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bartz B. (1997), *Idea wielokulturowego wychowania w nowoczesnych społeczeństwach*, Wydawnictwo Instytutu Technologii Eksploatacji, Duisburg – Radom.
- Bartoszek A. (2007), *Obcy jako model społecznej gry o tożsamość w multikulturowym środowisku*, w: A. Barska, M. Korzeniowski, red., *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Basham A.L. (1973), *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przeł. Z. Kubiak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Bauman Z. (1966), *Kultura a społeczeństwo. Preliminaria*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Bauman Z. (1995 a), *Wśród nas, nieznanomych – czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście*, „Magazyn Sztuki” nr 6/7.
- Bauman Z. (1995 b), *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (1996), *Socjologia*, przeł. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Bauman Z. (2003) *Razem, osobno*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

- Bauman Z. (2004), *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, w: W. Kalaga, red., *Dylematy wielkulturowości*, Universitas, Kraków.
- Beaujeu-Garnier J., Chabot G. (1971), *Zarys geografii miast*, przeł. W. Świeżawska, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Benedict R. (1966), *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Benedyktynowicz Z. (2000), *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Benevolo L. (1995), *Miasto w dziejach Europy*, przeł. H. Cieśla, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Bennett D. (1998), *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, Routledge, London.
- Bennett M.J. (1998), red., *Basic Concepts of Intercultural Communication: Selected Readings*, Intercultural Press, Yarmouth.
- Berger P.L. (1985), *Tożsamość jako problem socjologii wiedzy*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. J. Niznik, *Antologia w wyborze A. Chmieleckiego i in.*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Berghe P.L. van den (1991), *Bestia wraca do łask: w stronę biospołecznej teorii agresji*, przeł. K. Najder, w: *Człowiek, zwierzę społeczne. Antologia w wyborze B. Szackiej i J. Szackiego*, Czytelnik, Warszawa.
- Birketh-Smith K. (1974), *Ścieżki kultury*, przeł. K. Evert-Vaedtko i T. Evert, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Blomberg R. (1966), *Złoto i anakondy*, przeł. Z. Łanowski, Iskry, Warszawa.
- Bloom A. (1997), *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Błuszkowski J. (2003), *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków*, Dom Wydawniczy „Elipsa”, Warszawa.
- Bobrownicka M. (2000), red., *Język a tożsamość narodowa. Slavica*, Universitas, Kraków.

- Bochner S. (1982), *Cultures in contact: Studies in cross-cultural interaction*, Pergamon, Oxford.
- Bogardus E. (1959), *Social Distance*, Antioch Press, Yellow Springs Ohio.
- Bogucka M., Samsonowicz H. (1986), *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Ossolineum, Wrocław.
- Boksański Z. (1995), *Tożsamość aktora społecznego a zmiana społeczna*, „Studia Socjologiczne” nr 3–4.
- Boksański Z. (1997), *Stereotypy a kultura*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław.
- Boksański Z., 2002, *Tożsamość*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t. 4., Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Boksański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Borden G.A. (1996), *Orientacja kulturowa*, przeł. K. Frieske, w: A. Kapciak, L. Korporowicz i A. Tyszka, red., *Komunikacja międzykulturowa: zderzenia i spotkania*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Borowik I. (2008), *Tożsamość i religia w kontekście biografii. Poszukiwania teoretycznego modelu*, w: M. Szymeja, red., *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Boski P. (2005), *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Boski P. (2008), *Wielokulturowość i psychologia dwukulturowej integracji*, w: H. Mamzer, red., *Czy klęska wielokulturowości?*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Boski P., Jarymowicz M., Malewska-Peyre H. (1992), *Tożsamość a odmiennność kulturowa*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa.
- Brenz A. (1994), *Cechy tożsamości regionu i społeczności regionalnych*, w: D. Matyaszczyk, red., *Przestrzeń historyczno-kulturowa Wielkopolski i Środkowego*

- Nadodrza, Wielkopolski Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego, Poznań.
- Brocki M. (2001), *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Astrum, Wrocław.
- Brzozowska-Brywczyńska M. (2008), *Tele-wizje obcego: udostępnianie niedostępnego* w: P. Cieliczko, P. Kuciński, red., *Widziane, oglądane, czytane – oblicza Obcego*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Buchowski M. (2004), *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Budakowska E. (2005), *Współczesne migracje a nowe wyzwania wobec identyfikacji narodowo-kulturowej*, w: E. Budakowska, red., *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Bukowska-Floreńska I. (1996) „Swoi” i „obcy” na Śląsku, w: I. Kabzińska-Stawarz, S. Szykiewicz, red., *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa.
- Bunting M. (1997), Duchowy supermarket, „Forum” nr 6.
- Burszta W.J. (1997), *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, red., *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Burszta W.J. (2004), *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Bystron J.St. (1980 a), *Megalomania narodowa*, w: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Bystron J.St. (1980 b), *Wierzenia o obcych*, w: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Calimani R. (2002), *Historia getta weneckiego*, przeł. T. Jekielowa, Czytelnik, Warszawa.

- Calvino I. (1996), *Wykłady amerykańskie*, przeł. A. Wasilewska, Wydawnictwo Marabut & Oficyna Wydawnicza Volumen, Gdańsk.
- Carey J.W. (1989), *Communication as Culture*, Unwin Hyman Inc., Boston.
- Carpenter S. (2005), *Wymiana kulturalna*, „Forum” nr 28.
- Carrithers M. (1994), *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii różnorodności społecznej*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Casimir F.L. (1978), *A Multicultural Perspective of Human Communications*, w: F.L. Casimir, red., *Intercultural and International Communications*, University Press of America, Washington.
- Casimir F.L. (1996 a), *Komunikacja ludzka w perspektywie wielokulturowej*, przeł. B. Chełstowski, w: A. Kapciak, L. Korporowicz i A. Tyszka, red., *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Casimir F.L. (1996 b), *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*, przeł. B. Chełstowski, w: A. Kapciak, L. Korporowicz i A. Tyszka, red., *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Castells M. (1982), *Kwestia miejska*, przeł. B. Jałowiecki i J. Piotrowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Castells M. (2008), *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Chabers I., (1994), *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, London and New York.
- Chałasiński J. (1935), *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie „Kopalnia” na Górnym Śląsku*, Dom Książki Polskiej, Warszawa.
- Chlewiński Z. (1998), *Tożsamość a tolerancja*, w: J. Kłoczowski, S. Łukasiewicz, red., *Tożsamość, odmiennność, tolerancja*

- a kultura pokoju, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin.
- Choszcz K. (2008), *Moja Afryka*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin.
- Chromiec E. (2004), *Dziecko wobec obcości kulturowej*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Chutnik M. (2007), *Szok kulturowy – przyczyny, konsekwencje, przeciwdziałanie*. Universitas, Kraków.
- Clyne M. (1981), *Multilingual Australia*, River Seine, Melbourne.
- Clyne M. (1996), *Inter-cultural Communication at Work*, Cambridge University Press, New York.
- Cohen Anthony P. (2003), *Wspólnoty znaczeń*, przeł. Katarzyna Warmińska, w: M. Kempny, E. Nowicka, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Cohen R. (2008), *Global Diasporas*, Routledge, London.
- Collier M.J. (1996), *Rozmowy między rodzimymi grupami kulturowymi: różnice kompetencji międzykulturowych*, przeł. I. Parowska, w: A. Kapciak, L. Korporowicz i A. Tyszka, red., *Komunikacja międzykulturowa: zderzenia i spotkania*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Collins R. (2002), *Media and Identity in Contemporary Europe: Consequences of Global Convergence*, Intellect Books, Bristol.
- Coveney P., Highfield R. (1997), *Granice złożoności. Poszukiwanie porządku w chaotycznym świecie*, przeł. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Czarnowski S. (1956), *Definicja i klasyfikacja faktów społecznych*, w: *Dzieta*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Czekanowski J. (1967), *Człowiek w czasie i przestrzeni*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Czerwonnaja S. (1997), *Wieloetniczny kompleks współczesnej kultury rosyjskiej: dialog czy konfrontacja religii, narodów, państw*, w: J. Mucha, W. Olszewski, red., *Dylematy*

- tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia,  
Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Czykwin E., Misiejuk E. (1998), *Dwujęzyczność i dwukulturowość w perspektywie psychopedagogicznej*,  
Wydawnictwo Trans Humana, Białystok.
- Czyżewski K. (1999), *Od granic do samego środka*, w: A. Tyszka, red., *Róża wiatrów Europy. O środkowoeuropejskiej tożsamości kulturowej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- ĀoloviĀ I. (2007), *Bałkany – terror kultury. Wybór esejów*, przeł. M. Petryńska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Damm K., Mikusińska A. (2000), red., *Ludy i języki świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dąbrowska-Partyka M. (1996), *Wielojęzyczność jako problem kultury literackiej*, w: M. Bobrownicka, red., *Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, Universitas, Kraków.
- Dąbrowski M. (2001), *Swój/obcy/inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Świat Literacki, Warszawa.
- DeClerck P. (2004), *Rozbitkowie. Rzecz o paryskich kloszardach*, przeł. A. Głowacka i J. Kaczmarek, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.
- Deleuze G. (1997), *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Derrida J. *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, w: M.J. Siemek, red., *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa.
- Dobrowolski K. (1964), *Przyczynki do teorii procesów żywiołowych*, w: *Sprawozdania z posiedzeń Komisji PAN – Oddział w Krakowie, 1963, t. VII, fasc. 1964*.
- Donnan H., Wilson T.M. (2007), *Granice tożsamości, narodu, państwa*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Dubos R. (1986), *Pochwała różnorodności*, przeł. E. Krasieńska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Dul R.A. (1995), *Komunikacja niewerbalna w teorii i badaniach*, w: A. Kapciak, L. Korporowicz i A. Tyszka, red.,

- Komunikacja międzykulturowa: zderzenia i spotkania*,  
Instytut Kultury, Warszawa.
- Dyczewski L. (1999), *Elementy znaczące tożsamości kulturowej regionu środkowo-wschodniej Polski*,  
w: I. Bukowska-Floreńska, red., *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*,  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Dyczewski L. (2000), *Tożsamość społeczno-kulturowa w globalizującym się świecie*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Dyczewski L. (2005 a), *Grupy marginalne*, w: L. Dyczewski, red.,  
*Kultura grup mniejszościowych i marginalnych*, Wydawnictwo  
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Dyczewski L. (2005 b), *Kultura ludzi bezdomnych*  
w: L. Dyczewski, red., *Kultura grup mniejszościowych i marginalnych*,  
Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Dziewięcka-Bokun L., Śledzińska-Simon A. (2010), red.,  
*Społeczeństwo wobec Innego. Kategoria Innego w naukach społecznych i życiu publicznym*,  
Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Edensor T. (2004), *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*,  
przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Eigen M., Winkler R. (1983), *Gra. Prawa natury sterują przypadkiem*,  
przeł. K. Wolicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Elliott A. (2007), *Koncepcje „ja”*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo  
Sic!, Warszawa.
- Erikson E.H. (2004), *Tożsamość a cykl życia*, przeł. M. Żywiecki  
Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Faist T. (1997), *Etniczny paradoks i integracja imigrantów: znaczenie kapitału społecznego i kapitału symbolicznego w perspektywie porównawczej*,  
w: J. Mucha, W. Olszewski, red., *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*,  
Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

- Fatya B. (1997), *Analiza stanu badań nad kulturą młodzieżową i grupami subkulturowymi w Polsce*, w: G. Babiński, J. Mucha, A. Sadowski, red., *Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok.
- Fatya B. (1993), *Śmietnik symboliczny*, w: E. Tarkowska, red., *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Fears D., Deane C. (2001), *Ostatnie tabu w USA*, „Forum” nr 39/40.
- Fenton S. (2007), *Etniczność*, przeł. E. Chomicka, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Ferro M. (1997), *Historia kolonizacji*, przeł. M. Czajka, Oficyna Wydawnicza Volumen. Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa.
- Finkielkraut A. (1987), *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Finkielkraut A. (1999), *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, przeł. M. Fabjanowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Fortier A-M. (2008), *Multicultural Horizons*, Routledge, London.
- Freud Z. (1967), *Kultura jako źródło cierpień*, w: *Człowiek, religia, kultura.*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Friedman J. (1994), *Cultural identity and global process*, Sage, London.
- Fuliński A. (1993), *O chaosie i przypadku*, „Znak” nr 5.
- Gadamer H.G. (1992), *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Gąsowski J. (1996), *Indianie Ameryki Północnej od początków po wiek XIX*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa.
- Gell-Mann M. (1996), *Kwark i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością*, przeł. P. Amsterdamski, Wydawnictwo CiS, Warszawa.

- Geertz C. (2005), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Gęsiak L. (2007), *Wielokulturowość. Rola religii w dynamicie zjawiska*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Gheerbrandt A. (1961), *Wyprawa Orinoko-Amazonka*, przeł. J. Wrzoscowa, Iskry, Warszawa.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gierowski J.A. (2003), *Historia Włoch*, Ossolineum, Wrocław.
- Giroux H.A. (1994), *Wobec wyzwań tożsamości i różnicy*, w: Brzeziński J., Witkowski L., red., *Edukacja wobec zmiany społecznej*, Wydawnictwo Edytor, Poznań – Toruń.
- Glazer N. (1977), *We Are All Multiculturalist Now*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gleick J. (1996), *Chaos. Narodziny nowej nauki.*, przeł. P. Jaśkowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Goldberg D. (1994), red., *Multiculturalism. A Critical Reader*, Basil Blackwell Ltd., Oxford.
- Golka M. (1992), *Kultura jako system*, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań.
- Golka M. (1997 a), *Oblicza wielokulturowości*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, red., *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Golka M. (1997 b), *Wielokulturowość: między ładem a chaosem*, w: R. Cichocki, red., *Teorie społeczne a możliwości praktyczne*, Wydawnictwo „Media – G.T.”, Poznań.
- Golka M. (2007), *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Golka M. (2008), *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (dez)informacyjne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gołębiowski B. (2001), *Bogactwa transkulturowości*, w: B. Gołębiowski, red., *Siedem granic, osiem kultur i Europa*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża.

- Gombrich E.H. (2008), *Krótką historia świata dla młodszych i starszych.*, przeł. B. Ostrowska, Świat Książki, Warszawa.
- Gordon M. (1964), *Assimilation in American Life*, University Press, Oxford.
- Grant N., (1994), *Ilustrowana historia konfliktów XX wieku*, Dom Wydawniczy „Elipsa”, Warszawa.
- Grotowska S. (2003), *Tożsamość jednostki w sytuacji pogranicza*, w: M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Komunikaty i komentarze*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Griffin E. (2003), *Podstawy komunikacji społecznej*, przeł. O. i W. Kubańscy oraz M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Grucz F., Chomicz-Jung K. (1996), red., *Problemy komunikacji interkulturowej. Jedna Europa – wiele języków i wiele kultur*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Grzegorek T. (2000), *Tożsamość a poczucie tożsamości*, w: A. Gałdowa, red., *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Gudykunst W.B. (1998), *Bridging Differences: Effective Intergroup Communication*, Thousand Oaks, CA.
- Gudykunst W.B., Kim Y.Y. (2000), *Komunikowanie się z obcymi: spojrzenie na komunikację międzykulturową*, przeł. J. Rączaszek, w: J. Steward, red., *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Guttman A. (1994), red., *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, New York.
- Habrajska G. (1995), *Zapożyczenia jako jeden z efektów integracji*, w: D. Bieńkowska, red., *Wielkie miasto. Czynniki integrujące i dezintegrujące*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Hall E. (1987), *Bezgłośny język*, przeł. R. Zimand i A. Skarbińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Hampden-Turner Ch., Trompenaars A. (1998), *Siedem kultur kapitalizmu*, przeł. D. Gostyńska, Dom Wydawniczy, Warszawa.
- Hannerz U. (2006), *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Heather P. (2010), *Imperia i barbarzyńcy. Migracja i narodziny Europy*, przeł. J. Szczepański, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań.
- Hejwowski K. (2006), *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Herbert Z. (2008), *Mistrz z Delft i inne utwory odnalezione*, Zeszyty Literackie, Warszawa.
- Herman J., Herman T. (2002), red., *Religie, kościoły, wyznania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hertz A. (1999 a), *Swojskość i obcość*, w tegoż: *Socjologia nieprzedawniona. Wybór publicystyki*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Hertz A. (1999 b), *Swoi przeciw obcym*, w tegoż: *Socjologia nieprzedawniona. Wybór publicystyki*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Hildebrandt-Wypych D. (2008), *Wielokulturowość upolityczniona – wielokulturowość urynkowiona: dylematy europejskiej polityki imigracyjnej*, w: H. Mamzer, red., *Czy klęska wielokulturowości?*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Hofstede G. (2000), *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Hołówka T. (1988), *Delicje ciotki Dee*, Iskry, Warszawa.
- Horne M. (1997), *Pomiar i modyfikacja postaw wśród przedstawicieli różnych kultur*, w: J. Nikitorowicz, red., *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Trans Humana, Białystok.
- Hryniewicz J.T. (2009), *Polityka wielokulturowości i imigranci. Doświadczenia państw europejskich i wnioski dla Polski*, „Przegląd Zachodni” nr 3.

- Huntington S. (1997), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.
- Inglis Ch. (1996), *Multiculturalism: New Policy Respons to Diversity*, UNESCO, Paris.
- Jackiewicz S. (1995), *Stan edukacji mniejszości narodowych na Białorusi dawniej i dziś*, w: J. Nikitorowicz, red., *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- James W. (1996), *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- James W. (2002), *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Janicki K. (2009), red., *Źródła nienawiści. Konflikty etniczne w krajach postkomunistycznych*, Instytut Wydawniczy Erica, Kraków – Warszawa.
- Janion M. (2006), *Kobiety i duch inności*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Janion M., Snochowska-Gonzales C., Szczuka K. (2004), red., *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Janusz G. (1995), *Prawa mniejszości narodowych: standardy europejskie*, Stowarzyszenie „Wspólnota Polska”, Warszawa.
- Jarymowicz M. (1989), *Próba operacjonalizacji pojęć tożsamość osobista – tożsamość społeczna: odrębność schematowi. Ja – My jako atrybut tożsamości*, „Studia Psychologiczne” z. 2.
- Jasiewicz Z. (1996), *Konflikty etniczne a etniczne sympatie i alianse*, w: I. Kabzińska-Stawarz, S. Szykiewicz, red., *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa.
- Jasińska-Kania A. (1992), red., *Bliscy i dalecy*, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Jasińska-Kania A. (2001 a), red., *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.

- Jasiński Z., Korbel J. (1989), red., *Zderzenia i przenikania kultur na pograniczach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Jawłowska A. (2001), *Tożsamość na sprzedaż*, w: A. Jawłowska, red., *Wokół problemów tożsamości*, Wydawnictwo LTW, Warszawa.
- Jawłowska A. (1996), red., *Różnica i różnorodność. O kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Jedlicki J. (1987), *O narodowości kultury*, „Respublica” nr 2.
- Jencks Ch. (1993), *Heteropolis*, Academy Editions, New York.
- Jenkins R. (1996), *Social Identity*, Routledge, London, New York.
- Kaczyński A. (1995), *Szkolnictwo mniejszości narodowych*, „Rzeczpospolita” z 8 listopada.
- Kahl J.S. (1995), *Culture, Multiculture, Postculture*, Sage, London.
- Kantor R. (1996), red., *Borderlands. Culture. Identity*, Instytut Etnologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kapciak A. (1995), *Komunikacja międzykulturowa jako fenomen kultury współczesnej*, w: A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, red., *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Kapciak A., Korporowicz L., Tyszka A. (1995), red., *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Kapciak A., Korporowicz L., Tyszka A. (1996), red., *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Kaplan R.D. (2010), *Batkańskie upiory. Podróż przez historię*, przeł. J. Ruszkowski, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Kapusta A. (1998), *Dialog między Tym Samym i Obcym w kontekście rozważań Michela Foucaulta na temat szaleństwa*, w: P. Bytniewski, J. Mizińska, red., *Dialog kultur. O granicach pluralizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.

- Kapuściński R. (1995), *Lapidarium II*, Czytelnik, Warszawa.
- Kapuściński R. (2002), *Lapidarium V*, Czytelnik, Warszawa.
- Kapuściński R. (2004), *Podróże z Herodotem*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kapuściński R. (2006), *Ten Inny*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kapuściński R. (2007), *Nie ogarniam świata. Z Ryszardem Kapuścińskim spotykają się Witold Beres i Krzysztof Burnetko*, Świat Książki, Warszawa.
- Karner Ch. (2007), *Ethnicity and Everyday Life*, Routledge, London.
- Karolczak-Biernacka B. (1995), *Postawy młodzieży wobec mniejszości*, w: J. Nikitorowicz, red., *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- Karwińska A. (2006), *Granice prawdziwe, granice symboliczne. Świadomość pokolenia „podróżujących”*, w: M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, red., *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Katznelson I. (1995), *Uwagi na temat tożsamości, rasy i polityki społecznej w Stanach Zjednoczonych*, w: K. Michalski, red., *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków – Warszawa.
- Keegan J. (1998), *Historia wojen*, przeł. G. Woźniak, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kemp B.J. *Starożytny Egipt. Anatomia cywilizacji*, przeł. Joanna Aksamit, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kempny M. (1995), *Komunikacja międzykulturowa czy postkulturowa globalna ekumena*, w: *Komunikacja międzykulturowa – zbliżenia i impresje*, A. Kapciak, L. Korporowicz i A. Tyszka, red., Instytut Kultury, Warszawa.
- Kempny M. (1997), *Wielokulturowość ante portas! O wielości kultur, języków i różnych kontekstach*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, red., *U progu wielokulturowości*.

- Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kertész I. (2004), *Ja, inny. Kronika przemiany*, przeł. A. Górecka, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Klemenè M. (1995), *Przyczyny, przejawy i możliwości rozwiązywania konfliktów etnicznych: przypadek narodów byłej Jugostawii*, przeł. A. Walaszek, w: G. Babiński i W. Miodunka, red., *Europa państw – Europa narodów. Problemy etniczne Europy Środkowo-Wschodniej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Kliszko H. (2006), *Tożsamość a wielokulturowość pogranicza*, w: M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, red., *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Kłoczowski J. (2009), red., *Rzeczpospolita wielokulturowa – dobrodziejstwo czy obciążenie*, Polski Komitet do spraw UNESCO, Warszawa.
- Kłopot S.W. (2003), *Dylematy kształtowania procesu tożsamości Dolnoślązaków*, w: I. Szlachcicowa, red., *Biografia a tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Kłosek E. (1994), *„Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku od 1945 roku: środowisko miejskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Kłoskowska A. (1991), *Sąsiedztwo narodowe i uniwersalizacja kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Kłoskowska A. (1992 a), *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Kłoskowska A. (1992 b), *Konwersja narodowa i narodowe kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Kłoskowska A. (1996), *Kultury narodowe u korzeni*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Knepler H., Knepler M. (1987), red., *Crossing Cultures. Readings for Composition*, Macmillan Publishing Company, New York.

- Kołąkowski L. (1995), *O tożsamości zbiorowej*, w: K. Michalski, red., *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków – Warszawa.
- Kołąkowski L. (1996), *Nasz relatywny relatywizm*, w: Habermas, Rorty, Kołąkowski, *Stan filozofii współczesnej*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Kołąkowski L. (2009), *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Komorowski Z. (1974), *Rozważania o wielokulturowości*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Komorowski Z. (1975), *Pluralizm – wielokulturowość – diaspora*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2-3.
- Konopacki S. (2006), *Idea obywatelstwa w świetle koncepcji wielokulturowości Willa Kymlicki*, w: M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, red., *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. II, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Kornhauser J. (1997), *Konflikt kultur*, „Krasnogruda” nr 7.
- Korporowicz L. (1995), *Od konfliktu do spotkania kultur, czyli tożsamość jako reguła autotransformacji*, w: A. Kapciak, L. Korporowicz, i A. Tyszka, red., *Komunikacja międzykulturowa: zbliżenia i impresje*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Korporowicz L. (1997), *Wielokulturowość a międzykulturowość: od reakcji do interakcji*, w: M. Kempny, A. Kapciak i S. Łodziński, red., *U progu wielokulturowości*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kossak-Głowczyński K. (1995), *Problemy edukacyjne Kaszubów – pytania o tożsamość*, w: T. Szkudlarek, red., *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Kossak-Głowczyński K. (1997), *Edukacja regionalna, wielokulturowa i międzykulturowa*, w: J. Nikitorowicz, red.,

- Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej, Trans Humana, Białystok.
- Kotusiewiczowa A.A. (1995), *Dylematy pluralizmu w edukacji*, w: *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- Kowalski M. (1996), *My i inni. Wyobrażenia młodych Polaków o różnych narodach*, w: E. Nowicka, J. Nawrocki, red., *Inny – obcy – wróg. Swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kowalski P. (1994), *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznej*, w: T. Smoliński, red., *Pogranicze jako problem kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Kovacev A.N. (2002), *Tożsamość etniczna – powstawanie, obrona i prześladowanie*, przeł. M. Aleksandrowicz, w: J. Mizińska, red., *Tożsamość podmiotu zbiorowego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Krajewski M. (1997), *Paradoksy wielokulturowości*, w: R. Cichocki, red., *Teorie społeczne a możliwości praktyczne*, Wydawnictwo „Media – G.T.”, Poznań.
- Krajka W. (1996), *Transnarodowy motyw „obcego”*, w: M. Cieśla-Korytowska, red., *Narodowy i ponadnarodowy charakter literatury*, Universitas, Kraków.
- Krasnodębski Z. (1996), *Uniwersalizm, kultura i cywilizowane obyczaje*, w: *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kroh A. (2000), red., *Spisz. Wielokulturowe dziedzictwo*, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny.
- Krzysztofek K. (1980), *Komunikowanie międzykulturowe a prawo dyfuzji*, „Przekazy i Opinie” nr 20.
- Kubiak H., Paluch A. (1980), red., *Założenia teorii asymilacji*, Ossolineum, Wrocław.
- Kucharczyk J. (1996), *Kłopoty z wielokulturowością*, w: A. Jawłowska, red., *Różnica i różnorodność. O kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.

- Kudrewicz J. (1993), *Fraktale i chaos*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa.
- Kurcz Z. (1997), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Kurcz Z. (1999), *Pogranicze z Niemcami a inne pogranicza Polski*, w: L. Gołdyka, J. Leszkowicz-Baczyński, L. Szczegółka, M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Kurczewska J. (1988), *Etnocentryzm a ideologia narodowa*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Kurczewska J. (1992), *Tożsamość kulturowa jednostki i konwersja ideologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Kurczewska J. (1997), *Odkrywanie wielokulturowości i współczesne ideologie. Rozważania wstępne*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, red., *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kurczewska J. (2003), *Granica polsko-ukraińska (trzy spojrzenia teoretyczne)* w: M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Kwaśniewski K. (1982), *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kwaśniewski K. (1986), *Tożsamość społeczna i kulturowa*, „Studia Socjologiczne” nr 3.
- Kwaśniewski K. (1992), *Socjologia mniejszości a definicja mniejszości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 1.
- Kwaśniewski K. (2000), *Marginalność etniczna i narodowa*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 16–17.
- Kwiatkowska A. (1995), *Czujność wobec wroga? Ustosunkowania emocjonalne a tendencja do identyfikacji przynależności do grup obcych*, w: J. Nikitorowicz, red.,

- Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- Kymlicka W. (1998), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, University Press, Oxford.
- Lalak D. (2007) „Swoi” i „obcy” w perspektywie antropologicznej, w: D. Lalak, red., *Migracja. Uchodźstwo. Wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Lasmane S. (1999), *Tożsamość etniczna i jej aspekty moralne*, przeł. M. Schneider, w: A. Tyszka, red., *Róża wiatrów Europy. O środkowoeuropejskiej tożsamości kulturowej*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Laqian A.A. (1996), *Villes pluriethnique et multiculturelles: les megalopoles asiatiques*, „Revue Internationale des Sciences Sociales” Mars.
- Latusek D. (2006), *Zarządzanie międzykulturowe w Polsce*, w: M. Ratajczak, red., *Pomiędzy kulturami. Szkice z komunikacji międzykulturowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Leibniz G.W. (1955), *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1 przeł. I. Dąmbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Leibniz G.W. (1969), *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz i inni, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Lewandowski E. (2004), *Pejzaż etniczny Europy*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.
- Lewowicki T. (2000), red., *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Lévinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lévi-Strauss C. (1964), *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Libiszowska-Zółtkowska M. (2005), *Konwersja jako reorientacja tożsamości*, w: E. Budakowska, red., *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Linton R. (1975), *Dyfuzja*, przeł. U. Niklas, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Lisiecki Stanisław (2009), *O granicach naturalnych, politycznych, społecznych i... granicach w głowie. Szkice do socjologii pogranicza polsko-niemieckiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Lockwood D. (1969), *Ja, Australijczyk*, przeł. Z. Sroczyńska, Iskry, Warszawa.
- Lorenz E. (1963), *Deterministic Nonperiodic Flow*, „Journal of The Atmospheric Sciences”, nr 20.
- Lubaś M. (1999), *Holizm a wielokulturowość*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 14–15.
- Lubecka A. (2005), *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Łodziński S. (1999), *Polskie regulacje prawne dotyczące mniejszości narodowych i cudzoziemców na tle zasad polityki wielokulturowości*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 14–15.
- Łodziński S. (2000), *Etniczność, obywatelstwo i wielokulturowość w procesach globalizacji*, w: J. Zdanowski, red., *Kultury pozaeuropejskie i globalizacja. Zderzenia*, Dom Wydawniczy „Elipsa”, Warszawa.
- Łodziński S. (2007), *Wielokulturowość i prawa mniejszości. Zmieniające się wizje integracji imigrantów w Europie* w: A. Barska, M. Korzeniowski, red., *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Łodziński S., Ząbek M. (2009), *Ucieczka, przemieszczanie się, podróż? Uchodźcy w Polsce w perspektywie antropologicznej*,

- w: D. Rancew-Sikora, red., *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Maalouf A. (2002), *Zabójcze tożsamości*, przeł. H. Lisowska-Chehab, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Mach Z. (1993), *Migracje i społeczne konstruowanie tożsamości*, „Przegląd socjologiczny”, t. 42.
- Mach Z., Paluch A.K. (1992), red., *Sytuacje mniejszościowe i tożsamości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Machaj I. (2001), *Kategorie odmienności i przynależności w pojmowaniu siebie i w definiowaniu innych na obszarach pogranicza*, w: J. Leszkowicz-Baczyński, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*, t. 1, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Maciejewski J. (1992), *Obcość jako szansa*, „Przegląd Powszechny” nr 1.
- Maciejewski W. (1999), *Świat języków*, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań.
- Maffesoli M. (2008), *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Magris C. (2002), *Mikrokosmosy*, przeł. J. Ugniewska i A. Osmólska-Metrak, Czytelnik, Warszawa.
- Magris C. (2009), *Podróż bez końca*, przeł. J. Ugniewska, Zeszyty Literackie, Warszawa.
- Majcherek J.A. (2008), *Mit wielokulturowości jako ideał aksjologiczny*, w: M. Szymeja, red., *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Majczyna M. (2000), *Podmiotowość a tożsamość*, w: A. Gałdowa, red., *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Majewicz A.F. (1989), *Języki świata i ich klasyfikowanie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

- Malewska-Peyre H. (1987), *Poczucie tożsamości, konflikt kulturowy i dewiacje*, „Studia Socjologiczne” nr 3–4.
- Malewska-Peyre H. (2000), *Ciągłość i zmiana tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Malinowski B. (1981), *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak i S. Szynkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Malinowski B. (2001), *Wolność i cywilizacja*, przeł. J. Mucha, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Malinowski B. (2003), *Tubylcy Mailu oraz inne szkice o kulturze Australii i wysp Pacyfiku*, przeł. J. Barański i A. Bydłoń, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Malone S. (1995), *Edukacja międzykulturowa: z doświadczeń Wielkiej Brytanii*, w: J. Nikitorowicz, red., *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- Mamzer H. (2002), *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Mamzer H. (2008), *Inny uprzedmiotowiony*, w: H. Mamzer, red., *Czy klęska wielokulturowości?*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Mandelbrot B., (1982), *The Fractal Geometry of Nature*, W.H. Freeman and Company, San Francisco.
- Marcjanik M. (2007), red., *Grzeczność na krańcach świata*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Markowska D. (1995), *Komunikowanie międzykulturowe a wizerunek odmiennego*, Wyższa Szkoła Inżynierska, Zielona Góra.
- Marquard O. (1994), *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemień, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Matczak P. (2002), *Utylitarny sens tożsamości*, w: K. Bondyra, S. Lisiecki, red., *Odmiany polskich tożsamości*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.

- Mathews G. (2005), *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Matsumoto D., Juang L. (2007), *Psychologia międzykulturowa*, przeł. A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Matuszyńska L. (1995), *Amerykańskie problemy z wielokulturowością*, „Rzeczpospolita” 7–8 października.
- Matykowski R. (2008), *Trwatość i zmienność granic w Europie*, „Przegląd Zachodni” nr 3.
- May R.M. (1976), *Simple Mathematical Models with very Complicated Dynamics*, „Nature”, 261.
- Mazur M. (1998), *Neudorf – Polminowice. Współzycie narodowości na ziemi drohobyckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań.
- Mead G.H. (1975), *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Mead M. (1978), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Melosik Z. (1995 a), *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Melosik Z. (1995 b), *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Wydawnictwo Edytor, Toruń – Poznań.
- Melosik Z. (1995 c), *Madonna – postmodernistyczna (anty)bohaterka – wstęp do pedagogiki kultury popularnej*, w: T. Szkudlarek, red., *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Melosik Z., Szkudlarek T. (1998), *Kultura, tożsamość i edukacja – migotanie znaczeń*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Miller M. (1995), *Charakterystyka gry szkoleniowej „Diversophy – rozumienie rodzaju ludzkiego”*, w: A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tysza, red., *Komunikacja międzykulturowa: zbliżenia i impresje*, Instytut Kultury, Warszawa.

- Miluska J. (1995), *Ku tolerancji: program wspomagania rozwoju tożsamości kulturowej*, w: J. Nikitorowicz, red., *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- Misiak W. (1999), *Zjawiska patologii społecznej w miastach przygranicznych*, w: L. Gołdyka, J. Leszkowicz-Baczyński, L. Szczegóła, M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Misiak W. (2003), *Funkcje granic*, w: M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Misiejuk D. (1997), *Otoczenie i „Ja” dzieci w młodszym wieku szkolnym żyjących w przestrzeni wielokulturowej*, w: J. Nikitorowicz, red., *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Trans Humana, Białystok.
- Miształ B. (2005), *Tożsamość jako pojęcie i zjawisko społeczne w zderzeniu z procesami globalizacji*, w: E. Budakowska, red., *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Mizińska J. (1998), *Outsider jako wytwórca i męczennik nieporozumienia*, w: P. Bytniewski, J. Mizińska, red., *Dialog kultur. O granicach pluralizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Modood T. (2007), red., *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, Routledge, London.
- Montaigne de M. (1957), *Próby*, t. 1, przeł. T. Żeleński-Boy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Morin E., Kern A.B. (1998), *Ziemia – ojczyzna*, przeł. T. Jekielowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Mowat F. (1972), *Ginące plemię*, przeł. K. Dziewanowski i L. Jęczmyk, Iskry, Warszawa.
- Mrozek S. (2009), *Świadectwo nietożsamości*, w: *Tango z samym sobą*, Oficyna Literacka Noir sur Blanc, Warszawa.

- Mucha J. (1992), *Demokratyzacja i mniejszości kulturowe. Polska przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, „Studia Socjologiczne” nr 1-2.
- Mucha J. (1996), *Konflikt etniczny jako typ konfliktu społecznego*, w: I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynkiewicz, red., *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa.
- Mucha J. (1997), *Mniejszości kulturowe w Polsce i ich wizje kultury dominującej* w: G. Babiński, J. Mucha, A. Sadowski, red., *Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok.
- Mucha J. (1999), *Wielokulturowość etniczna i nieetniczna*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, Zeszyt 14-15.
- Mucha J. (2001), *Polskie pogranicze zachodnie a tworzenie się „nowej kultury”*, w: J. Leszkowicz-Baczyński, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*, t. 2, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Mucha J. (2006), *Stosunki etniczne we współczesnej myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Mucha J. (1999), red., *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Mucha J. Olszewski W. (1997), red., *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Mumford L. (1975), *The City in History. Its origins, its transformations, and its prospects*, Harmondsworth.
- Nagle J. (2009), *Multiculturalism's Double-Bind*, Ashgate, London.
- Neckar J. (2000), *Narracyjne ujęcie „ja” na tle innych sposobów jego ujmowania*, w: A. Gałdowa, red., *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Neyman E. (1966), *Typy marginesowości w społeczeństwach i ich rola w zmianie społecznej*, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Nikitorowicz J. (1995 a), *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok.
- Nikitorowicz J. (1995 b), red., *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- Nikitorowicz J. (1997), *Szanse i zagrożenia tożsamości rodzinnej na pograniczu kultur*, w: J. Nikitorowicz, red., *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Trans Humana, Białystok.
- Nikitorowicz J. (1999), *Projektowanie edukacji międzykulturowej w perspektywie demokratyzacji i integracji europejskiej*, w: J. Nikitorowicz i M. Sobecki, red., *Edukacja międzykulturowa w wymiarze instytucjonalnym*, Trans Humana, Białystok.
- Nikitorowicz J. (2005), *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Nikitorowicz J. (1997), red., *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok.
- Nobis A. (1993), *Chaos i ład*, w: A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska, red., *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Nowak-Adamczyk D. (2006), *Członkowie głuchych – specyficznie odizolowani i niekomunikatywni czy pełnosprawni członkowie wielokulturowej rzeczywistości*, w: M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, red., *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. II, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Nowicka E. (1972), *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Nowicka E. (1991), *Wprowadzenie. Inny jako obcy* w: E. Nowicka, red., *Religia a obcość*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.

- Nowicka E. (1995), *Wprowadzenie. Poznawanie swojskości i obcości*, w: E. Nowicka, J. Nawrocki, red., *Inny – obcy – wróg. Swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Nowicka E. (1998), *Opozycja „swoj” i „obcy” w badaniu współczesnego społeczeństwa polskiego*, w: A. Sułek, M.S. Szczepański, red., *Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Nowicka E., Nawrocki J. (1996), red., *Inny – obcy – wróg. Swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Novak M. (1985), *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, przeł. H. Pawlikowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- O'Brien M. (2001), *Esej o płynnej tożsamości*, w: A. Jawłowska, red., *Wokół problemów tożsamości*, Wydawnictwo LTW, Warszawa.
- Olszewski W. (1997), *Zróżnicowanie etniczno-narodowe – bogactwo czy dziedzictwo przekłete współczesnej Europy. Przypadek polskich kresów*, w: J. Mucha, W. Olszewski, red., *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Osińska K., Śliwińska A. (1997), *Spoleczności permanentnego ubóstwa. Stan badań*, w: G. Babiński, J. Mucha, A. Sadowski, red., *Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok.
- Paleczny T. (1989), *Ewolucja ideologii i przemiany tożsamości narodowej Polonii w Stanach Zjednoczonych w latach 1870–1970*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Paleczny T. (1992), *Idea powrotu wśród emigrantów polskich w Brazylii i Argentynie*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Paleczny T. (1994), *Mniejszość jako socjologiczna kategoria analizy*, „Studia Socjologiczne” nr 2.

- Paleczny T. (2000 a), *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce: typy tożsamości grupowej*, „Przegląd Humanistyczny” nr 5.
- Paleczny T. (2000 b), „Pobocza” wielokulturowości, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4.
- Paleczny T. (2001 a), *Grupy etniczne w Ameryce Łacińskiej: odrębność i asymilacja*, w: T. Paleczny, red., *Zbiorowości etniczne w Ameryce Łacińskiej – odrębność czy asymilacja*, Centrum Studiów Latinoamerykańskich, Warszawa.
- Paleczny T. (2001 b) *Socjologia stosunków międzynarodowych. Zarys problematyki*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków.
- Paleczny T. (2007), *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Paleczny T. (2008), *Socjologia tożsamości*, Krakowska Wyższa Szkoła im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków.
- Paleczny T., Banaś M. (2010), red., *Dialog na peryferiach kultur i cywilizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Papa Barby (1995), *Kilka chaotycznych uwag*, „Brulion” nr 1.
- Parekh C. (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan Press, Basingstoke.
- Parfeniuk I. (1995), *Strategie budowania tożsamości w grupach mniejszościowych* w: J. Nikitorowicz, red., *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- Pasamonik B. (2006), *Integracja bez tożsamości? W poszukiwaniu jedności społeczeństwa wielokulturowego*, w: M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, red., *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. II, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Pascal B. (1968), *Myśli*, przeł. T. Żeleński-Boy, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Pastusiak L. (1997), *Chicago. Portret miasta*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

- Pawlik W. (1988), *Arogancja kultury odrzucającej „inność”*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Petry Mroczkowska J. (1997), *Amerykańska wojna kultur*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
- Pfeffer P. (1968), *Biwak na Borneo*. przeł. Z. Stolarek, Iskry, Warszawa.
- Pierański P. (1992), *Fraktale. Od geometrii do sztuki*, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań.
- Pilch T. (2005), *W poszukiwaniu wspólnych fundamentów wartości Europy*, w: E. Budakowska, red., *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Platon (1961), *Parmenides*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Polk W. (2000), *Sąsiedzi i obcy. Podstawy stosunków międzynarodowych*, przeł. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Porębski A. (1991), *Europejskie mniejszości etniczne. Geneza i kierunki przemian*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Porter R.E. (1996), red., *Intercultural Communication A Reader*, Wadsworth Publishing Company, Boston.
- Posern-Zieliński A. (1996), *Konflikt etniczny w sytuacji imigracyjnej*, w: I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynkiewicz, red., *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa.
- Posern-Zieliński A. (2000), red., *Świat grup etnicznych*, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań.
- Posern-Zieliński A. (2003), red., *Etniczność a religia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Prato G.B. (2009), red., *Beyond Multiculturalism*, Ashgate, London.
- Price W.F., Crapo R.H., (2003), *Psychologia w badaniach międzykulturowych*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.

- Prigogine I., Stengers I. (1990), *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Prodanović M. (2008), *Oko wędrowca* przeł. M. Petryńska, Fundacja Pogranicze, Sejny.
- Radcliffe-Brown A.R. (2006), *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, przeł. A. Kościańska i M. Petryk, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Ratajczak M. (2006), *Komunikacja międzykulturowa – wybrane zagadnienia*, w: M. Ratajczak red., *Pomiędzy kulturami. Szkice z komunikacji międzykulturowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Ricoeur P. (2005), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Rokicki J. (2000), *Asymilacja, panetniczność, pluralizm. Dynamika zbiorowości rasowych i etnicznych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 16–17.
- Rorty R. (1999), *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, w tegez: *Obiektywność, relatywizm, prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Ros J. (1964), *Indyjskie wędrówki*, Iskry, Warszawa.
- Rowan J., Cooper M. (2008), *Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, przeł. J. Kowalczevska i J. Suchecki, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Róg J. (2001), *Przejawy patologii społecznej w okresie transformacji systemowej na pograniczu polsko-czeskim*, w: J. Leszkowicz-Baczyński, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*, t. 1, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Rusek H. (1997), *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Ruthen R. (1993), *Oswajanie złożoności*, przeł. H. Białkowska, „Świat Nauki” marzec.

- Rüb M. (1999), *Nieprawdopodobne państwo w sercu Bałkanów*, „Forum” nr 6.
- Rybicki P. (1972), *Spoleczeństwo miejskie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Sadowski Andrzej, (1995 a), *Wschodnie pogranicza w perspektywie socjologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Filia w Białymstoku, Białystok.
- Sadowski A. (1995 b), *Charakter międzyetnicznego współżycia na polsko-białoruskim pograniczu*, w: J. Nikitorowicz, red., *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- Sadowski A. (1997), *Mieszkańcy północno-wschodniej Polski. Skład wyznaniowy i narodowościowy*, w: Z. Kurcz, red., *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Sadowski A. (1999), *Sterowanie wielokulturowością. Dotychczasowe doświadczenia i kierunki przemian*, w: J. Nikitorowicz i M. Sobecki, red., *Edukacja międzykulturowa w wymiarze instytucjonalnym*, Trans Humana, Białystok.
- Sadowski A. (2006), *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, w: M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, red., *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. I, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Sadowski A. (2008), *Dialog w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, w: M. Szmeja, red., *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Sahlins P.D. (1997), *Assimilation. American Style*, Basic Book, New York.
- Sakson A. (1990), *Mazurzy – społeczność pogranicza*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Sakson A. (1998), *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945–1997*, Instytut Zachodni, Poznań.

- Sakson A. (2008), *Migracje – fenomen XX i XXI wieku*, „Przegląd Zachodni” nr 2.
- Salamon M., Strzelczyk J. (2004), red., *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica, Kraków.
- Saulnier T. (1967), *Papuasi*, przeł. Z. Bieńkowski, Iskry, Warszawa.
- Schnadelbach H. (1994), *Filozofia w nowoczesnej kulturze*, w: T. Buksiński, red., *Filozofia w dobie przemian*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań.
- Schuster H. G. (1993), *Chaos deterministyczny. Wprowadzenie*, przeł. P. Peplowski i K. Stefański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Schütz A. (2008), *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Sen A. (2006 a), *Identity and Violence: Illusion of Destiny*, Norton and Company, London.
- Sen A. (2006 b), *Czy multikulti jest OK?* „Gazeta Wyborcza” 4-5 marca.
- Sennett R. (2006), *Korozja charakteru*, przeł. J. Dzierzgowski i Ł. Mikołajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.
- Shaw R. (1981), *Strange Attractors, Chaotic behavior, and Information Theory*, „Zeitschrift für Naturforschung”, nr 36 a.
- Shawcross W. (1999), *Przemoc i łzy*, „Forum” nr 18.
- Shayegan D. (2001), *Wszyscy jesteśmy migrantami*, „Forum” nr 10.
- Sięgień A.J. (2003), *Kształtowanie się tożsamości narodowej młodzieży z mniejszości białoruskiej zamieszkującej pogranicze wschodniej Polski*, w: M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Komunikaty i komentarze*, t. 2, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.

- Sieradzki M. (1997), *Niepełnosprawność jako „inność” kulturowa*, w: R. Cichocki, red., *Teorie społeczne a możliwości praktyczne*, Wydawnictwo „Media – G.T.”, Poznań.
- Simmel G. (1975), *Obcy*, w tegoż: *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Simmel G. (2006), *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Simmel G. (2008), *Socjologia przestrzeni*, w tegoż: *Pisma socjologiczne*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Simons G.F., Vázquez C., Harris Ph.R. (1996), *Kierowanie i motywowanie personelu wielokulturowego*, w: A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tysza, red., *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Siuda-Ambroziak R., Malinowski M. (2001), *„Gaúcho-Polonês” na tle wielokulturowości etnicznej Rio Grande do Sul*, w: T. Paleczny, red., *Zbiorowości etniczne w Ameryce Łacińskiej – odrębność czy asymilacja*, Centrum Studiów Latinoamerykańskich, Warszawa.
- Skarga B. (1997), *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Slany K. (1995), *Między przymusem a wyborem. Kontynentalne i zamorskie emigracje z krajów Europy Środkowo-Wschodniej (1939–1998)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Słomczyński K.M., Bojanowski M. (2003), *Pogranicze jako przedmiot badań socjologicznych: uwagi metodologiczne*, w: M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Smale S. (1980), *The Mathematics of Time: Essays on Dynamical Systems, Economic Processes, and Related Topics*, Springer, New York.

- Smolicz J.J. (1990), *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, przeł. E. Grabczak-Ryszka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Smolicz J. (1987), *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Smolicz J.J. (1999 a), *Tożsamość narodowa i edukacja międzykulturowa w dobie globalizacji*, w: J. Nikitorowicz i M. Sobecki, red., *Edukacja międzykulturowa w wymiarze instytucjonalnym*, Trans Humana, Białystok.
- Smolicz J.J. (1999 b), *Granice kulturowe oraz narody-państwa w kontekście globalnym (Interakcyjne doświadczenia z Australii)*, w: L. Gołdyka, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Smolicz J.J. (1999 c), *Współkultury Australii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Sobecki M. (1997), *Uwarunkowania rodzinne poczucia tożsamości narodowej uczniów liceów ogólnokształcących w północno-wschodniej Polsce*, w: J. Nikitorowicz, red., *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Trans Humana, Białystok.
- Sorokin P. (1959), *Social and Cultural Mobility*, The Free Press, New York.
- Spaemann R. (1995), *Tożsamość religijna*, w: K. Michalski, red., *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków – Warszawa.
- Spaemann R. (2001), *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Marecki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Staniszewski A., Chłosta-Zielonka J. (2004), *Swojskość i obcość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Stankiewicz J., Walkowiak J. (1999), *Obcy i swój a transgraniczność*, w: L. Gołdyka, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.

- Stephan W.G., Stephan C.W. (1999), *Wywieranie wpływu przez grupy. Psychologia relacji*, przeł. M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Stewart I. (1994), *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*, przeł. M. Tempczyk i W. Komar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Strathern Marilyn (2003), *Części i całości. Przeobrażenia związków w świecie postpluralistycznym*, przeł. G. Kubica-Heller, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Antologia w wyborze M. Kempnego i E. Nowickiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Suchacka M., Szczepański M.S., Ślęzak-Tazbir W. (2007), *Prometeusz w wielkim mieście. Wielokulturowość i twórcze metropolie*, w: A. Barska, M. Korzeniowski, red., *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Synak B. (1998), *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Szahaj A. (2004), *E Pluribus Unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków.
- Szahaj A. (2008), *Relatywizm i fundamentalizm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Szczegóła L. (1999), *Stereotypy w relacjach polsko-niemieckich. Źródła ambiwalencji postaw*, w: L. Gołdyka, J. Leszkowicz-Baczyński, L. Szczegóła, M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Szczepański M.S. (1999 a), *Region pogranicza kulturowego w perspektywie socjologicznej (Przypadek Górnego Śląska)*, w: L. Gołdyka, J. Leszkowicz-Baczyński, L. Szczegóła, M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.

- Szczepański M.S. (1999 b), *Tożsamość regionalna – w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań*, w: L. Gołdyka, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Szczepański M.S. (2001), *Na peryferiach systemu światowego? Socjologiczna refleksja wokół miejsca pogranicza kulturowego w układzie globalnym*, w: J. Leszkowicz-Baczyński, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*, t. 2, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Szczurkiewicz T. (1970), *Studia socjologiczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Szerłaż A. (2001), *Ku wielokulturowości. Aksjologiczny sens wychowania w rodzinie na litewskim pograniczu kulturowym*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Szklarski B. (1999), *Od idei do ideologii – polityczny wymiar wielokulturowości we współczesnej Ameryce*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, Zeszyt 14–15.
- Szkudlarek T., (1995), *Wydarzenie, urzeczywistnienie, różnica: edukacyjna autokreacja społeczeństwa*, w: T. Szkudlarek, red., *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Szmeja M. (1997), *Dlaczego Ślązacy z Opolszczyzny nie chcą być Polakami?*, w: Z. Kurcz, red., *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Szopski M. (2005), *Komunikowanie międzykulturowe*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- Szpociński A. (1997), *Czy kryzys kanonu?*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, red., *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Szpociński A. (1999), *Inni wśród swoich. Kultury artystyczne innych narodów w kulturze Polaków*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.

- Szupejko M. (2009), *Dlaczego Afryka?*, „Znak” nr 12.
- Szwed R. (1999), *Ontologiczne podstawy koncepcji tożsamości*, „Studia Socjologiczne” nr 3.
- Szwed R. (2003), *Tożsamość a obcość kulturowa*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Szydłak P., Nowicka E. (1996), *Swoi i obcy. Granice jawne i ukryte*, w: E. Nowicka, J. Nawrocki, red., *Inny – obcy – wróg. Swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Szymańska B. (1997), *Co to znaczy być sobą. Filozoficzne aspekty pojęcia samorealizacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Szymański M.R. (1995), *Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki międzykulturowej w Republice Federalnej Niemiec*, w: J. Nikitorowicz, red., *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Trans Humana, Białystok.
- Szyniszewska K. (2007), *W poszukiwaniu swojej tożsamości – drugie pokolenie imigrantów*, w: D. Lalak, red., *Migracja. Uchodźstwo. Wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Szynkiewicz S. (1996), *Konflikt tożsamości, tożsamość w konflikcie*, w: I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynkiewicz, red., *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa.
- Ślíz A. (2007), *Kanadyjska wielokulturowość* w: A. Barska, M. Korzeniowski, red., *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Ślíz A. (2009), *Wielokulturowość: iluzje czy rzeczywistość? Socjologiczne studium przypadku na przykładzie Kongresu Polonii Kanadyjskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.

- Tajfel H. (1976), *Tożsamość społeczna i zachowanie międzygrupowe*, „Przegląd Psychologiczny” nr 2.
- Tajfel H., Turner J.C. (1986), *The social identity theory of intergroup behavior*, w: S. Wrcchel, W.G. Austin, red., *Psychology of intergroup relationships*, Nelson-Hall, Chicago.
- Tarkowska E. (1993), *Chaos kulturowy*, w: A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska, red., *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Tarkowska A. (1997), *Niepewność kulturowa a stosunek do inności*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, red. *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Taylor Ch. (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Taylor Ch. (1995), *Źródła współczesnej tożsamości*, przeł. A. Kopacki, w: K. Michalski, red., *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo Znak, Kraków – Warszawa.
- Taylor Ch. (1996), *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Taylor Ch. (2001), *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości współczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Tempczyk M. (1993), *Chaos a harmonia świata*, „Znak” nr 5.
- Tempczyk M. (1995), *Świat harmonii i chaosu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Thom R. (1991), *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii*, przeł. R. Duda, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Todorov T. (1996), *Podbój Ameryki. Problem innego*, przeł. J. Wojcieszak, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Todorova M. (2008), *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor i M. Budzińska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Toffler A. (1974), *Szok przyszłości*, przeł. E. Ryszka i W. Osiatyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Tofflerowie A. i H. (1997), *Wojna i antywojna. Jak przetrwać na progu XXI wieku*, przeł. B. i L. Budreccy, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.
- Tortosa J.M. (1986), *Polityka językowa a języki mniejszości. Od Wieży Babel do Daru Języków*, przeł. A. Rurarz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Trompenaars A. (1993), *Riding the Waves of Culture. Understanding Cultural Diversity in Business*, Nicholas Brealey Publishing, London.
- Turnbull C.M. (1976), *Leśni ludzie*, przeł. H. Błaszkiwicz, Iskry, Warszawa.
- Tyszka A. (1995), *Rozmowa kultur*, w: A. Kapciak, L. Korporowicz i A. Tyszka, red., *Komunikacja międzykulturowa – zbliżenia i impresje*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Tyszka A. (1999), red., *Róża wiatrów Europy. O środkowoeuropejskiej tożsamości kulturowej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Urlińska M.M. (1995), *Edukacyjne problemy tożsamości polskiej wśród obcych*, w: T. Szkudlarek, red., *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Vaitkus S. (1991), *Kim jest mój sąsiad?*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Walaszek A. (2008), *Diaspory*, w: M. Szymeja, red., *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Walczak S., (1993), *Etniczna beczka prochu*, „Rzeczpospolita” z 1 marca.
- Walczak S. (1995), *Etniczne gazety w Nowym Jorku*, „Rzeczpospolita” z 6 września.
- Walczak S. (1996), *Nikt na nich nie czeka, wielu ich potrzebuje*, „Rzeczpospolita” z 21–22 marca.
- Waldenfels B. (2002), *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Wallis A. (1987), *Ameryka – miasto*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Ward C., Bochner S., Furnham A. (2001), *The Psychology of the Culture Shock*, Routledge, London – New York.
- Warmińska K. (2009), *Podróże po światach etnicznych – refleksje antropologiczne*, w: D. Rancew-Sikora, red., *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Weigl B. (1995), *Zmiana stosunku do innych pod wpływem wielokulturowego programu edukacyjnego*, w: J. Nikitorowicz, red., *Edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok.
- Weigl B., Maliszewicz B. (1998), red., *Inni to także my. Program edukacji wielokulturowej w szkole podstawowej*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Wejland A.P. (1991 a), *Ukryte porównania*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Wejland A.P. (1991 b), *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Welsch W. (1998 a), *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki i A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Welsch W. (1998 b), *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, przeł. B. Susła, J. Wieteki, w: R. Kubicki, red., *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Welsch W. (1998 c), *Wielość a niezmierzanie*, przeł. B. Susła, J. Wieteki, w: R. Kubicki, red., *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Wielecki K. (1995), *Kompetencje do komunikacji międzykulturowej: problemy polityczne i edukacyjne*, w: A. Kapciak, L. Korporowicz i A. Tyszką, red.,

- Komunikacja międzykulturowa – zbliżenia i impresje*,  
Instytut Kultury, Warszawa.
- Wikan U. (2002), *Żeby obcy nie był obcy*, „Forum” nr 8.
- Willan T.S. (1995), *Mniejszość niemiecka w zwierciadle prasy polskiej*, w: J. Nikitorowicz red., *Edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok.
- Winstone P. (1996), *La gestion d'une ville europeenne pluriethnique et multiculturelle: Leicester*, „Revue Internationale des Sciences Sociales”, Mars.
- Wirth L. (1956), *The Getto*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Woodward K. (2002), *Understanding identity*, Arnold, Londyn.
- Wójciak T. (1995), *Dyskryminacja prawdziwa i wymyślona*, „Rzeczpospolita” z 4–5 listopada.
- Wysocka E. (2007), „*My*” i „*oni*” – *dlaczego tak trudno być razem?*, w: D. Lalak, red., (2007), *Migracja. Uchodźstwo. Wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Zajączkowski A., red., (1973), *Obrazy świata białych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Zamojska E. (1998), *Kulturowa tożsamość młodzieży. Studium empiryczne*, Poznań – Wydawnictwo Edytor, Toruń.
- Zamojski J.E. (2006), red., *Migracje i kultura*, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa.
- Zaporowski A. (2006), *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Zarzycka G. (2000), *Dialog międzykulturowy. Teoria oraz opis komunikowania się cudzoziemców przyswajających język polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Zeidler-Janiszewska A. (1997), *Kultura, kultury, transkulturowość. Kilka uwag o pojęciach i nie tylko*, w: *Od logiki do estetyki, Prace dedykowane profesorowi Włodzimierzowi Ławniczakowi*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.

- Zgółka T. (1990), *Językowa wieża Babel, czyli iloma językami mówimy*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Zielińska M. (2003), *Socjologiczne badania empiryczne na terenach pogranicznych. Między teorią a praktyką* w: M. Zielińska, red., *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Zięba A.A. (2008), *Etniczność jako kostium*, w: M. Szmeja, red., *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Ziółkowska-Boehm A. (2007), *Smutek rezerwatów*, „Rzeczpospolita” 28-29 lipca.
- Ziółkowski J. (1965), *Urbanizacja. Miasto. Osiedle. Studia socjologiczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Znaniński F. (1974), *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Znaniński F. (1990), *Studia nad antagonizmem do obcych*, w tegoż: *Współczesne narody*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Żelazny W. (2000), *Francja wobec mniejszości narodowych. Etniczność, etnopolityka, etnosocjalizacja*, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, Tycyn.
- Żołędowski C. (2006), *Granice wielokulturowości – doświadczenia europejskie i prognozy dla Polski*, w: M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, red., *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Żyromski M. (1997), *Kilka uwag o politycznych uwarunkowaniach zjawiska wielokulturowości*, w: R. Cichocki, red., *Teorie społeczne a możliwości praktyczne*, Wydawnictwo „Media – G.T.”, Poznań.

# Spis treści

Wstęp .....	5
Rozdział I	
Urok różnicy i uroda całości .....	17
Rozdział II	
Od różnokulturowości do transkulturowości ..	41
Rozdział III	
Odślanianie wielokulturowości .....	64
Rozdział IV	
Oblicza wielokulturowości .....	85
Rozdział V	
Wielokulturowe troski .....	111
Rozdział VI	
Wielokulturowość miast .....	138
Rozdział VII	
Pomiędzy swojskością a obcością .....	157
Rozdział VIII	
Komunikowanie międzykulturowe .....	191

Rozdział IX	
Porównywanie kultur . . . . .	210
Rozdział X	
Zakamarki enklaw . . . . .	242
Rozdział XI	
Granice, pogranicza i transgraniczność . . . . .	260
Rozdział XII	
Edukacja dla wielokulturowości . . . . .	292
Rozdział XIII	
Dotknięcie tożsamości . . . . .	326
Rozdział XIV	
Tożsamości społeczne . . . . .	348
Rozdział XV	
Wielokulturowość: między ładem a chaosem . .	376
Zakończenie . . . . .	413
Aneks (Mała kronika wielokulturowych przypadków 1996–2010) . . . . .	418
Literatura . . . . .	438

# Seria Spectrum

Dotychczas ukazały się:

- |                       |   |
|-----------------------|---|
| Maurice Druon         | KRÓLOWIE PRZEKŁĘCI<br>KRÓL Z ŻELAZA<br>ZAMORDOWANA KRÓLOWA<br>TRUCIZNA KRÓLEWSKA<br>PRAWO MĘŻCZYZN<br>WILCZYCA Z FRANCJI<br>LEW I LILIE<br>KIEDY KRÓL GUBI KRAJ |
| José Ortega y Gasset  | BUNT MAS  |
| Zenon Kosidowski      | OPOWIEŚCI BIBLIJNE  |
| Kate Saunders         | KATOLICY I SEKS   |
| Peter Stanford        |   |
| David Riesman         | SAMOTNY TŁUM  |
| Antoni Kępiński       | MELANCHOLIA   |
| José Ortega y Gasset  | DEHUMANIZACJA SZTUKI I INNE ESEJE   |
| Edward T. Hall        | UKRYTY WYMIAR   |
| Alvin i Heidi Toffler | WOJNA I ANTYWOJNA   |
| Konrad Lorenz         | ...ROZMAWIAŁ Z BYDŁĘTAMI, PTAKAMI, RYBAMI...  |
| Erich Fromm           | O SZTUCE MIŁOŚCI  |
| Benjamin R. Barber    | DŻIHAD KONTRA MCŚWIAT   |
| George Ritzer         | McDONALDYZACJA SPOŁECZEŃSTWA  |
| Arno Karlen           | CZŁOWIEK I MIKROBY  |
| Samuel P. Huntington  | ZDERZENIE CYWILIZACJI   |
| Albert Camus          | CZŁOWIEK ZBUNTOWANY   |
| Jean Paul Sartre      | EGZYSTENCJALIZM JEST HUMANIZMEM   |
| Tomasz Mann           | ESEJE (t. 1)  |
| Herbert Marcuse       | EROS I CYWILIZACJA  |
| Thorstein Veblen      | TEORIA KLASY PRÓŻNIACZEJ  |
| Ruth Benedict         | WZORY KULTURY   |
| Albert Camus          | MIT SYZYFA  |
| Jerzy Prokopiuk       | LABIRYNTY HEREZJI   |
| Edward T. Hall        | TANIEC ŻYCIA  |

Bogdan Suchodolski	SKĄD I DOKĄD IDZIEMY
Paul Levinson	MIĘKKIE OSTRZE
George Soros	KRYZYS ŚWIATOWEGO KAPITALIZMU
Steffen Dietzsch	KRÓTKA HISTORIA KŁAMSTWA
David S. Landes	BOGACTWO I NĘDZA NARODÓW
Tomasz Mann	DOSTOJEWSKI Z UMIAREM I INNE ESEJE (t. 2)
Vladimir Tismaneanu	WIZJE ZBAWIENIA
Richard Pipes	WŁASNOŚĆ A WOLNOŚĆ
Raymond Aron	OPIUM INTELEKTUALISTÓW
Miroslaw Karwat	O PERFIDII
Mildred Reed Hall	CZWARTY WYMIAR W ARCHITEKTURZE
Edward T. Hall	
Henry Hobhouse	ZIARNA ZMIAN
Edward Chancellor	HISTORIA SPEKULACJI FINANSOWYCH
Charles Jonscher	ŻYCIE OKABLOWANE
Luigi Barzini	EUROPEJCZYCY
George Ritzer	MAGICZNY ŚWIAT KONSUMPCJI
Dean MacCannell	TURYSTA
David Edmonds	
John Eidinow	POGRZEBACZ WITTGENSTEINA
Neil Postman	ZABAWIĆ SIĘ NA ŚMIERĆ
Otto F. Best	HISTORIA POCALUNKU
Alberto Manguel	MOJA HISTORIA CZYTANIA
George Ritzer	MAKDONALDYZACJA SPOŁECZEŃSTWA (nowy przekład)
Mary F. Rogers	BARBIE JAKO IKONA KULTURY
Steven Lukes	NIEZWYKŁE OŚWIECENIE PROFESORA CARITATA
Neil Postman	TECHNOPOL
Patrick Declerck	ROZBITKOWIE. RZECZ O PARYSKICH KLOSZARDACH
Ted Nace	GANGI AMERYKI
Edmund Lewandowski	PEJZAŻ ETNICZNY EUROPY
Brian McNair	SEKS, DEMOKRATYZACJA POŻĄDANIA I MEDIA, CZYLI KULTURA OBNAŻANIA
Eric Schlosser	KRAINA FAST FOODÓW
Benjamin R. Barber	IMPERIUM STRACHU
Francis Wheen	JAK BREDNIE PODBIŁY ŚWIAT
Piotr Kuncewicz	LEGENDA EUROPY
Hans Mayer	ODMIENICY
Wojciech Józef Burszta	SEQUEL. DALSZE PRZYGODY KULTURY
Waldemar Kuligowski	W GLOBALNYM ŚWIECIE

Michael Walzer	SPÓR O WOJNĘ
Leszek Bugajski	SEKS, DRUK I ROCK AND ROLL
Paul Levinson	TELEFON KOMÓRKOWY
Michael Walzer	POLITYKA I NAMIĘTNOŚĆ
Richard Sennett	KOROZJA CHARAKTERU
Piotr Laskowski	SZKICE Z DZIEJÓW ANARCHIZMU
Matthew Collin	ODMIENNY STAN ŚWIADOMOŚCI
Daniel Pennac	JAK POWIEŚĆ
David Ost	KŁĘSKA „SOLIDARNOŚCI”
Kate Fox	PRZEJRZEĆ ANGLIKÓW
Vanna Vannuccini	RÓŻOWY TO KOLOR PERSJI
Lester Thurow	FORTUNA SPRZYJA ODWAŻNYM
Jürgen Elsässer	JAK DŻIHAD PRZYBYŁ DO EUROPY
José Ortega y Gasset	MEDYTACJE O „DON KICHOCIE”
Daniel Dayan	WYDARZENIA MEDIALNE
Elihu Katz	
Edmund Lewandowski	CHARAKTER NARODOWY POLAKÓW I INNYCH
Benjamin R. Barber	SKONSUMOWANI
Daniel Pennac	SZANOWNE DZIECI
Franz-Theo Gottwald	
Lothar Kolmer	JEDZENIE. RYTUAŁY I MAGIA
Richard Sennett	UPADEK CZŁOWIEKA PUBLICZNEGO
Richard Sennett	KULTURA NOWEGO KAPITALIZMU
Richard Sennett	ETYKA DOBREJ ROBOTY
Paul Martin	SEKS, NARKOTYKI I CZEKOLADA
Slavoj Žižek	PRZEMOC
Raj Patel	WARTOŚĆ NICZEGO
Henry Hobhouse	ZIARNA BOGACTWA

W przygotowaniu:

Adam LeBor WYZNAWCY – CZYLI JAK AMERYKA DAŁA SIĘ  
NACIĄGNĄĆ BERNARDOWI MADOFFOWI  
NA 65 MILIARDÓW DOLARÓW

Książkę wydrukowano na papierze  
Creamy HiBulk 2.4 53 g/m<sup>2</sup>  
dostarczonym przez  
Mercator Papier Sp. z o.o.

**MERCATOR**  
**PAPIER**

[www.mercatorpapier.com.pl](http://www.mercatorpapier.com.pl)

Warszawskie Wydawnictwo Literackie  
MUZA SA

ul. Marszałkowska 8, 00-590 Warszawa  
tel. 22 6297624, 22 6296524  
e-mail: [info@muza.com.pl](mailto:info@muza.com.pl)

Dział zamówień: 22 6286360, 22 6293201  
Księgarnia internetowa: [www.muza.com.pl](http://www.muza.com.pl)

Warszawa 2010  
Wydanie I

Skład i łamanie: MAGRAF s.c., Bydgoszcz  
Druk i oprawa: Rzeszowskie Zakłady Graficzne S.A.,  
Pogwizdów Nowy 662

Różnorodność kulturowa ludzkiego świata, choć trudna do całkowitego ogarnięcia, jest imponująca. Różnice w językach, ubiorach, budowlach, obyczajach, kulinariach, sztukach, religiach kiedyś przejawiały się w izolacji od siebie. Jednak w miarę wzrostu dyfuzji kulturowej i ruchliwości społecznej stworzyły wzajemne powiązania i przerodziły się w różne postacie wielokulturowości i transkulturowości, często tworzące splątane sieci. Na naszych oczach, w dobie globalizacji i rozwoju mediów, cechy kulturowe łączą także ludzi, którzy dotąd nie mieli ze sobą żadnego kontaktu. Przejawiają się one również w nas, jako jednostkach. Słusznie więc mówi się coraz częściej, iż obecnie „wszyscy jesteśmy wielokulturowi”. I nie dotyczy to jedynie cech etnicznych. Ten stan rzeczy wydaje się powszechny i trwały. Wielokulturowość należy więc zaakceptować i polubić. I uczynić wszystko, by była harmonijna. Tym i innym zagadnieniom poświęcona jest ta książka.

MARIAN GOLKA pracuje na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz w Wyższej Szkole Humanistycznej w Lesznie. Zajmuje się socjologią kultury i antropologią społeczną, a w tym: życiem artystycznym, społeczeństwem informacyjnym, pamięcią społeczną, teorią cywilizacji i jej zastosowaniem do analizy niektórych zjawisk współczesnych, teorią i badaniem wielokulturowości. Jest autorem licznych artykułów i książek. Ostatnio opublikowane to: *Socjologia kultury* (2007), *Socjologia sztuki* (2008), *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (dez)informacyjne* (2008), *Pamięć społeczna i jej implanty* (2009).

ISBN 978-83-7495-867-7



9 788374 958677