

Karol Chrobak 

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie



DWA POJĘCIA OBCEGO W MYŚLI SOCJOLOGICZNEJ

Esej stanowi historyczną analizę kategorii Obcego. Autor wyszczególnia dwa jej rozumienia, które pojawiły się w dwudziestowiecznej myśli społecznej. Pierwsze traktuje obcość jako własność odnoszącą się do zewnętrznych relacji grupy, drugie zaś jako charakterystykę relacji grupy względem funkcjonujących w jej obrębie mniejszości. Na bazie tego rozróżnienia autor proponuje dwa modele Obcego: oparty na kategorii członkostwa oraz oparty na kategorii uznania. Omawia je bazując na tekstach takich klasyków jak Simmel i Schütz, oraz autorów współczesnych, jak Taylor i Bauman. W trakcie prowadzonych analiz historycznych wskazane zostaje bliskie pokrewieństwo obu tych modeli. Współczesny model uznania implikuje mianowicie traktowanie przedstawicieli różnorodnych tradycji kulturowych jako członków tej samej wspólnoty moralnej. Autor zwraca również uwagę na podobną zależność w przypadku zjawiska radykalnego Obcego, gdzie brak uznania łączy się ściśle z aktem wykluczenia moralnego. Przedstawione analizy mają na celu identyfikację głównych nurtów interpretacyjnych kategorii Obcego oraz wskazanie tendencji, jakim rozumienie tej kategorii współcześnie podlega.

Słowa kluczowe: Obcy; członkostwo; uznanie; tożsamość; kultura

Two Conceptions of the Stranger in Sociological Thought

The article presents a historical analysis of the category of “the stranger”. The author distinguishes two conceptualizations that emerged in twentieth-century social thought. One treats strangeness as a feature of a group’s external relations, while the other – as a characteristic of a group’s relations with the minorities functioning within it. Based on this distinction, the author proposes two models of “the stranger”: one based on the category of membership and the other based on the category of recognition. Both are discussed with the reference to the classical texts, such as the ones by Simmel or Schütz, as well as to the contemporary authors, such as Taylor and Bauman. The historical analysis allows to establish a close relationship between the two models. The contemporary model of recognition implies that the representatives of various cultural traditions are treated as the members of a shared moral community. The author draws attention to a similar relationship in the case of the “radical stranger” phenomenon, in which the lack of recognition is closely related to the act of moral exclusion. The article aims at identifying the main historical conceptualizations of “the stranger” and indicating the current trends in approaching this category.

Key words: Stranger; membership; recognition; identity; culture

W dobie rosnącego zróżnicowania współczesnych społeczeństw kategorie „inności” oraz „obcości” okazują się nieodłącznym elementem współczesnej debaty społecznej oraz politycznej. Kategorie te są jednak na tyle niejednoznaczne, że ich wykorzystanie może mieć – i często niestety ma – charakter perswazyjny i manipulacyjny. Służą wywoływaniu tak różnych emocji jak: sympatia, fascynacja, strach, obawa, resentyment, złość czy w końcu wrogość. Biorąc pod uwagę, że we współczesnej polityce coraz częściej wykorzystuje się w celach strategicznych emocje silnie polaryzujące (Salmela, Scheve 2018), precyzyjne zrozumienie historycznej dynamiki tych kategorii jest istotne dla trafnego diagnozowania współczesnych procesów społecznych i politycznych.

Celem niniejszego eseju jest rozpatrzenie złożoności szeroko pojętej kategorii „Innego” przez pryzmat kategorii „Obcego”. Na poniższy tekst składają się historyczno-pojęciowe analizy pojęcia obcości oraz jego ewolucji w myśli społecznej, poczynając od początku XX wieku. W trakcie dalszych wywodów wyróżniam dwie kluczowe tendencje w rozumieniu pojęcia Obcego: jedną zorientowaną na kategorię członkostwa, drugą na kategorię uznania. W myśl pierwszej, figura Obcego tematyzuje relację danej społeczności z jej otoczeniem. W tym kontekście problemem zasadniczym staje się możliwość translacji jednego wzorca kulturowego na inny. W myśl drugiej wspomnianej tendencji, Obcy nie jest elementem zewnętrznym względem grupy, lecz członkiem danej społeczności, który ze względu na swoją odmienność kulturową jest marginalizowany bądź wykluczany.

Kategoria Innego

Zanim przystąpię do historycznej analizy kategorii „Obcego”, zarysuję wpieryw logiczny kontekst, w którym kategoria ta funkcjonuje. Na kontekst ten, poza najszerszym semantycznie pojęciem Innego, składają się również węższe, lecz ściśle z pojęciem Obcego powiązane kategorie: „Swój” i „Wróg”.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na to, iż kategoria „Innego”, w przeciwieństwie do kategorii „Obcego”, nie faworyzuje żadnej ze stron relacji. Dopiero odpowiednie zinterpretowanie relacji „bycia innym” skutkuje jej realizacją w formie pozytywnie waluowanej swojskości, neutralnej obcości bądź negatywnie nacechowanej wrogości. Bernhard Waldenfels zwraca uwagę na szczególne znaczenie tego aspektu relacji obcości w kontekście doświadczeń międzykulturowych. Postrzeganie innej kultury zawsze zakotwiczone jest w poczuciu pierwszorzędności perspektywy własnej. „We wszystkich tych przypadkach – pisze Waldenfels – jedna strona zróżnicowania jest wyraźnie zaznaczona, a druga nie” (Waldenfels 2009: 111).

W drugiej kolejności, inność jest relacją symetryczną, opisuje pewien obiektywny stan rzeczy, polegający na odmienności elementu *a* od elementu *b*. Relacja ta w równym stopniu biegnie od *a* do *b*, jak i od *b* do *a*. Z kolei kategorie swojskości, obcości i wrogości są kategoriami subiektywnymi, co znaczy, że o ich adekwatności decyduje subiektywne nastawienie podmiotu bądź grupy podmiotów. Wskazać należy trzy takie możliwe nastawienia: akceptacja, tolerancja oraz wrogość. Za Rudolfem Stichwehem wyróżnić można odpowiednio trzy strategie obchodzenia się z Innym. W pierwszej kolejności Inny może zostać potraktowany jako równie bądź porównywalnie uprzywilejowany do pozostałych członków społeczeństwa. W innym wypadku może zostać uznany za Obcego i w tym statusie być w pełni tolerowany. Może w końcu ze względu na swoją odmienność zostać zmarginalizowany poprzez pozbawienie określonych przywilejów, usunięty ze wspólnej przestrzeni (wypędzenie, gettoizacja), a w ostateczności poddany nawet eksterminacji (Stichweh 1997: 4). W odniesieniu do określonej grupy społecznej strategie te na przestrzeni czasu mogą płynnie w siebie przechodzić, jak miało to chociażby miejsce w wielu krajach europejskich w relacji do diaspory żydowskiej.

Inność należy zatem rozumieć jako kategorię fundamentalną, opisującą cechę konstytutywną każdego istniejącego obiektu. Wszystko bowiem, co istnieje, jest niejako *ex definitione* inne od każdej innej rzeczy. Na tym chociażby zasadza się Leibnizjańska zasada identyczności przedmiotów nierozróżnialnych. W momencie jednak, gdy ta obiektywna kategoria ontologiczna zostaje odniesiona do sfery relacji społecznych, nabiera nacechowania pozytywnego, neutralnego bądź negatywnego. To w wyniku interpretacji naszego odniesienia względem Innego ten ostatni nabiera cech swojskości, obcości bądź wrogości. Przy czym należy zauważyć, iż nacechowanie to może przybierać również charakter ambiwalentny, gdy dane zjawisko czy relacja z jednej perspektywy jawi się nam na sposób pozytywny, z drugiej jednak na sposób negatywny.

Dwa obrazy Obcego

W myśli społecznej pojęcie Obcego przeszło na przestrzeni minionego wieku istotną transformację, wskazując na znaczącą zmianę, jaka dokonała się w społecznej refleksji nad tym zjawiskiem. Zmiany te dotyczą, po pierwsze, charakterystyki Obcego, po drugie, rozumienia łączących nas z nim relacji. Zmiany te przebiegały na linii trzech kluczowych opozycji, które możemy schematycznie ująć w następujące dychotomie: poznanie / moralność, wewnętrzność / zewnętrzność; jednostkowość / zbiorowość. Mówiąc bardzo ogólnie – by nie wyprzedzać biegu dalszych analiz – u początków dwudziestowiecznej refleksji nad Obcym dominuje jego wizerunek jako jednostki aspirującej do członkostwa

w nowej dla siebie grupie społecznej, a w związku z tym stojącej na granicy dwóch różnych poznawczo światów. Współczesny obraz Obcego jest diametralnie inny: Obcy figuruje w nim jako przedstawiciel funkcjonującej w naszej zbiorowości mniejszości, z którą łączy nas relacja wyraźnie naznaczona odpowiedzialnością moralną.

Pierwszy z tych wizerunków określić można mianem modelu Obcego opartego na *członkostwie*. W ramach tego modelu relacja pomiędzy podmiotami obarczona jest przede wszystkim problemem translacji jednych wzorców kulturowych na inne. Z tej perspektywy Obcy „(...) są w pierwszej kolejności nie-członkami; mówiąc innymi słowy, ci, którzy nie respektują wartości i światopoglądu społeczeństwa przyjmującego są automatycznie klasyfikowani jako Obcy” (Marotta 2000: 129). Z kolei drugi z tych obrazów określam mianem modelu Obcego opartego na *uznaniu*. W tym ujęciu głównym aspektem relacji względem Obcego jest poszanowanie dla jego odmienności oraz wiążąca się z tym odpowiedzialność moralna. Obcy jest traktowany jako ten, kto realizuje swoją tożsamość w sposób odmienny od tego, jak czyni to większość. W tym ujęciu potencjalnie każdy w ramach swojej społeczności może być potraktowany jako Obcy. Tego rodzaju zjawisko „uniwersalnej obcości” (określenie Zygmunta Baumana [Bauman 1988: 27]) rodzi po stronie społeczeństwa moralną odpowiedzialność poszanowania dla indywidualnego procesu kształtowania tożsamości kulturowej.

Model oparty na członkostwie

W roku 1908 Georg Simmel w końcowej części książki zatytułowanej *Socjologia*, zamieścił krótki esej pod tytułem *Obcy*. W tym klasycznym już tekście, który można uznać za inicjujący niejako socjologiczną refleksję nad Obcym, Simmel definiuje Obcego jako kogoś, kto jest zarówno bliski (w sensie przestrzennym), jak i daleki (w sensie społecznym) danej grupie społecznej. Jak pisze, Obcy to osoba „która dziś przychodzi, jutro zaś zostaje”, ktoś, kto pomimo tego, że „nie wyruszył dalej, nie zrezygnował też całkowicie z owej swobody przychodzenia i odchodzenia” (Simmel 2005: 300). W definicji Simmela kluczową rolę odgrywa dialektyczność pozycji Obcego, który, z jednej strony, wchodzi w relację z nowopoznaną grupą, z drugiej jednak chce względem niej zachować dystans. W tym szczególnym usytuowaniu Obcy jest o tyle wolny, iż nie łączy go z daną grupą żadne więzy pokrewieństwa; stąd też, do czasu aż takie nie powstaną, ma pełną swobodę wycofania się z niej i odejścia.

Obrana przez Simmela optyka jest wyraźnie odśrodkowa, spogląda bowiem na Obcego oczami członków grupy, do której ten aspiruje. Obcy posiada w tym ujęciu szczególnie niejednoznaczną, dynamiczną charakterystykę, która – jak

pisze Simmel – „jest swoistym połączeniem bliskości i dystansu, obojętności i zaangażowania” (Simmel 2005: 301). W tym ujęciu klasycznym Obcym jest imigrant, który przychodząc z obcej kultury i z obcą kulturą stara się wejść w relacje z inną grupą kulturową. Ta szczególna pozycja sytuująca się pomiędzy biegunem „bliskości” i „dystansu”, pozwala na wskazanie szczególnej charakterystyki Obcego, który „wnosi [do grupy] jakości nie będące i nie mogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu” (Simmel 2005: 300).

Simmel zwraca w pierwszej kolejności uwagę na własność *ruchliwości*, która wynika z tego, iż Obcemu nie jest przypisane trwałe miejsce w siatce relacji społecznych. Tego rodzaju osoba „styka się przypadkowo z każdym elementem, z żadnym jednak nie łączy jej trwałe, rodzinne, lokalne, zawodowe więzy w sposób organiczny” (Simmel 2005: 301). Możliwość obserwacji powiązana z równoczesnym zachowaniem niezależności sprawia, iż Obcy postrzegany jest jako cechujący się niedostępnością dla członków grupy *obiektywizmem*. Jest również w związku z tym kimś szczególnie godnym zaufania, gdyż nie jest skrepowany istniejącymi w danej grupie kategoriami poznawczymi: te nie zdążyły go bowiem jeszcze ani objąć, ani też przeniknąć. Z tego też względu jest to ktoś, z kim członek grupy może nawiązać jedynie relację o charakterze *abstrakcyjnym* i *ogólnym*. Jest to bowiem ktoś, kto nie został jeszcze rozpoznany w swojej indywidualności i stąd też stosują się do niego w pierwszej kolejności kategorie ogólne, bądź nawet powszechne. Jak pisze Simmel: „jako członek grupy obcy jest jednocześnie daleki i bliski w sposób charakterystyczny dla stosunków opartych na podobieństwie ogólnoludzkim. Między tymi dwoma elementami – bliskością i dystansem – utrzymuje się szczególne napięcie, gdyż w świadomości, dla której wspólne jest tylko to, co powszechne, ze szczególną wyrazistością rysuje się to, co odrębne, swoiste” (Simmel 2005: 304). W tej ogólności relacji z Obcym sytuuje się kolejny jej rys, jakim jest jej *ryzykowność*. Relacja ta bowiem, oscylując pomiędzy uczuciem bliskości i dystansu, może stanowić punkt wyjścia do budowy relacji swojskości; może jednak również, przy odpowiednio skonstruowanym negatywnym obrazie grupy, prowadzić do postawy wrogości, a nawet do erupcji przemocy.

Simmel rysuje figurę Obcego jako szczególną w swoim rodzaju, gdyż dwiema formą życia społecznego. Pokazuje, jak złożone są – posługując się kategorią Wilhelma Diltheya – odniesienia życiowe (*Lebensbeziehungen*) Obcego wobec członków grupy, do której ten aspiruje. Podniesione przez Simmla kwestie znalazły swoją kontynuację w pracach Roberta E. Parka, amerykańskiego socjologa wywodzącego się ze szkoły chicagowskiej. Nikomu innemu jak właśnie Parkowi koncepcje Simmla zawdzięczają popularyzację w Stanach Zjednoczonych; to on chociażby przetłumaczył na język angielski dyskutowany wcześniej esej¹.

¹ Angielskie tłumaczenie eseju Simmla *Obcy* ukazało się po raz pierwszy w: Simmel 1921.

Kategoria „Obcego” ma dla Parka znaczenie szczególne, gdyż w jego przekonaniu wszelkie istotne przemiany społeczne i kulturowe dokonują się w rezultacie zetknięcia się przedstawicieli różnych społeczności, kultur i cywilizacji „w kontekście owocnego współzawodnictwa, konfliktu bądź współpracy” (Park 1928: 882). Spotkania takie mogą mieć charakter dramatyczny i krótkotrwały jak w przypadku wojen, podbojów czy rewolucji, ale mogą przybierać również postać o wiele bardziej pokojową i długotrwałą, jak ma to miejsce w przypadku migracji. W każdym z tych przypadków dochodzi do „przełamania rutyny istniejącego nawyku oraz rozerwania garnituru dotychczasowych zwyczajów” (Park 1928: 885). Tym, co szczególnie interesuje Parka, jest mechanizm stopniowej penetracji rzeczywistości społecznej, która dokonuje się w rezultacie asymilacji imigrantów do grupy wtórnej (pojęcie wprowadzone właśnie przez Parka). Przy czym perspektywa, jaką obiera Park, odbiega od odśrodkowej optyki przyjętej przez Simmla. Dla amerykańskiego socjologa opis ten powinien raczej skupić się na wewnętrznych, subiektywnych wyróżnikach zmiany, jaka dokonuje się w Obcym w rezultacie zetknięcia z nowym kontekstem społecznym.

Na psychologiczną specyficzność Obcego składa się w pierwszej kolejności postawa wyemancypowania, czyli wyzwolenia spod presji tradycji i zwyczajów. Konsekwencją tego rodzaju wyzwolenia jest zagubienie i dezorientacja, które w związku z brakiem gotowych form wyrazu społecznego prowadzą do nadekspresji indywidualności (*overexpression of individuality* – pojęcie zapożyczone przez Parka od Fredericka Taggarta), polegającej na agresywnej manifestacji własnej indywidualności w obliczu braku presji ze strony dotychczasowego systemu norm i ograniczeń. Jest to jednak tylko faza przejściowa, która koniec końców prowadzi do rekonstytucji tożsamości społecznej w nowej, znacznie bardziej wyemancypowanej i – jak pisze Park – oświeconej formie. „Jednostka wyemancypowana – pisze – niezmiennie staje się w pewnym sensie i do pewnego stopnia kosmopolitą. Uczy się patrzeć na świat, w którym się urodziła i wychowała z pewnego rodzaju dystansu [charakterystycznego dla] Obcego” (Park 1928: 888). Obcość w rozumieniu Parka okazuje się być zatem pewnym stałym wyróżnikiem osoby wyemancypowanej, dla której porządek społeczny nie jest już jedynym możliwym, lecz tylko jednym z możliwych. Dla Parka to, co na poziomie jednostki manifestuje się jako indywidualizacja ekspresji, dystans poznawczy oraz kosmopolityczność postaw, na poziomie ogólnospołecznym przybiera postać procesu stopniowej sekularyzacji. Zdaniem Parka proces ten znajduje swoją najpełniejszą manifestację w osobie „człowieka pogranicza” (*marginal man*)². Najbardziej emblematycznym przykładem tej figury teoretycznej jest wyemancypowany Żyd, który – jak pisze

² Barbara Jabłońska w tłumaczeniu pism Schütza przekłada ten termin na język polski jako: „człowiek zmarginalizowany” (por. Schütz 2008: 223). Jako że jest to tłumaczenie rozmiągające

Park – jest „pierwszym kosmopolitą i obywatelem świata. Jest, *par excellence*, ‘Obcym’” (Park 1928: 892). Negatywnym aspektem tego rodzaju zerwania z oczywistością społecznej codzienności jest konflikt „podzielonej jaźni”, w której ścierają się niezmiennie dawna i nowa jaźń. Park twierdzi, iż „to właśnie na przykładzie umysłu człowieka pogranicza – gdzie dokonują się zmiany i fuzje kultur – możemy najlepiej studiować procesy zmian cywilizacyjnych i postępu” (Park 1928: 893).

Wątki podniesione przez Simmla oraz Parka jako następny podjął Alfred Schütz w tekście zatytułowanym *Obcy*, który został opublikowany w 1944 roku w „*American Journal of Sociology*”. W eseju tym Schütz uzupełnia niejako perspektywę Simmla o analizę sytuacji poznawczej, w której znajduje się Obcy w zetknięciu z nową dla siebie rzeczywistością społeczną i kulturową. Schütz definiuje Obcego jako: „dorosłą jednostkę żyjącą w naszych czasach i cywilizacji³, która próbuje być trwale zaakceptowana albo przynajmniej tolerowana przez grupę, do której się zbliża” (Schütz 2008: 213). Dla Schütza modelowym przykładem Obcego jest imigrant, który przynajmniej w założeniu może z powodzeniem przejść proces asymilacji bądź integracji społecznej. Innymi przywołanymi przez niego przykładami są: osoba aplikująca o członkostwo w zamkniętym klubie, syn rolnika, który po rozpoczęciu studiów stara się o akceptację ze strony innych studentów, mieszkaniec miasta, który po wyprowadzce na wieś szuka akceptacji wśród miejscowych.

Schütz analizuje zjawisko integracji z nową grupą społeczną przede wszystkim na poziomie kognitywnym, na którym Obcy podejmuje próby adaptacji swojego dotychczasowego wzorca kulturowego do wzorca nowego (na który składają się: tradycja, obyczaje, nawyki, prawa, etykieta, moda). Proces ten stanowi wyzwanie przede wszystkim ze względu na to, iż w potocznym obrazie świata, który stara się sobie przyswoić Obcy, występują liczne niespójności, niejasności, oraz sprzeczności. Te „pęknięcia” w „relatywnie naturalnym obrazie świata” (określenie Maksa Schelera, na które powołuje się Schütz) są dla „tubylców” niewidoczne, gdyż stanowią element niekwestionowanej oczywistości. Ta oczywistość widzenia ma swoje źródło w tym, czego tak dotkliwie brakuje Obcemu: w zakorzenieniu w tradycji oraz w znajomości miejsca w danej strukturze społecznej. Podczas gdy druga z tych barier zanika względnie szybko, to pierwsza jest możliwa do znielowania dopiero w perspektywie wielu pokoleń. Jak pisze Schütz, „groby przodków i wspomnienia nie mogą być ani przeniesione,

się zarówno z koncepcją Roberta Parka, jak i Alfreda Schütza, proponuję inne tłumaczenie tego terminu.

³ Alfred Schütz wykorzystuje tutaj rozróżnienie wywodzące się z niemieckiego oświecenia na „kulturę” oraz „cywilizację” (por. Kant 1995: 45). Pierwsza z tych kategorii odnosi się do sfery wartości duchowych oraz intelektualnych, podczas gdy druga do poziomu rozwoju instytucjonalnego i technologicznego.

ani zdobyte. (...) Patrząc z perspektywy grupy, obcy jest człowiekiem bez historii” (Schütz 2008: 217).

Schütz, który – dodajmy – sam w roku 1939 wyemigrował z Austrii do Stanów Zjednoczonych, odczytuje te szczególne „braki” Obcego jako zaletę: to dzięki nim bowiem może być on obiektywnym obserwatorem rzeczywistości społecznej, w której przyszło mu żyć. Wynika to nie tylko z tego, iż nie jest on obciążony tym, co Francis Bacon określał poetyckim mianem „idola tribus”, czyli wspomnianymi już powyżej wzorami kulturowymi, lecz przede wszystkim z tego, że boleśnie doświadczył ograniczoności tzw. normalnego sposobu życia (*normal way of life*)⁴ i nabrał względem niego zdrowego sceptycyzmu. Schütz idzie jednak dalej niż Simmel i przypisuje Obcemu również konotację negatywną, jaką jest wątpliwa lojalność. Charakterystyka ta najczęściej kojarzona jest z obcymi grupami niedostatecznie zasymilowanymi, a w rezultacie sytuującymi się na marginesie rzeczywistości społecznej. Zaznacza jednak, że tego rodzaju opis jest nierzadko krzywdzący, gdyż wynika najczęściej z braku zrozumienia ze strony członków społeczności przyjmującej, iż Obcy „znajdujący się w fazie przejścia (*transition*) nie traktuje owego [kulturowego] wzoru w kategoriach dającego opiekę schronienia, lecz jako labirynt, w którym całkowicie zagubił sens postępowania” (Schütz 2008: 223).

Zestawiając koncepcje Obcego w ujęciu Simmla, Parka i Schütza, należy zwrócić uwagę na wyraźną zbieżność tych teorii w podejściu do analizowanego zjawiska. Emblematicznym Obcym jest dla nich imigrant, ktoś przychodzący „z zewnątrz” i aspirujący do członkostwa w danej grupie społecznej. Na ten szczególny aspekt prezentowanych teorii zwraca uwagę Rudolf Stichweh pisząc, iż: „Simmel i Schütz, (...) zakładają, iż system społeczny klasyfikując innych jako Obcych, sam siebie traktuje jako bazujący na [regule] członkostwa” (Stichweh 1997: 2). Tym jednak, co zasadniczo różni od siebie te teorie, jest ich metodologiczne zaplecze. Simmel zajmuje się w pierwszej kolejności tym, w jaki sposób członkowie grupy przyjmującej postrzegają Obcego, bądź mówiąc precyzyjniej, za pomocą jakich kategorii ujmują łączące ich z nim relacje. Ten hermeneutyczny aspekt socjologii Georga Simmla – o którym wspominaliśmy już powyżej – wyraźnie wskazuje na dług teoretyczny zaciągnięty przez niego w filozofii życia (Staiti 2014: 69). Park z perspektywy socjologii pragmatycznej podejmuje zadanie psychologicznej analizy kondycji Obcego, który będąc dla niego synonimem społecznego dynamizmu i dystansu poznawczego stanowił w jego oczach uosobienie nowoczesności. Z kolei Schütza w pierwszej kolejności interesują wyzwania o charakterze poznawczym, na jakie napotyka Obcy wchodząc do nowej dla siebie rzeczywistości społecznej. Podejście to wyraźnie

⁴ Odchodzę tutaj od tłumaczenia zaproponowanego przez Barbarę Jabłońską, która termin ten proponuje tłumaczyć jako „normalna droga życiowa” (por. Schütz 2008: 223).

zdradza sympatie fenomenologiczne, których Schütz jako jeden z uczniów Edmunda Husserla, nigdy nie ukrywał (Barber 2004: 41–48).

To, czego powyższe analizy nie podejmują *expressis verbis*, to zjawisko grupowej *obcości wewnętrznej*⁵, które ma miejsce wówczas, gdy Obcym jest grupa osób będących członkami danej społeczności. Kiedy Robert Park, Everett Stonequist (1937) oraz Alfred Schütz mówią o „człowieku pogranicza” (*marginal man*), to mają wówczas na myśli jedynie niezasymilowaną jednostkę, która stanowi „kulturową hybryd[ę] znajdującą się na krawędzi dwóch odmiennych wzorów życia grupowego, nie wiedzącą, do którego z nich przynależy” (Schütz 2008: 223). Z kolei zjawisko grupowej obcości wewnętrznej pojawia się jako rezultat międzygrupowych różnic o charakterze społecznym, ekonomicznym bądź kulturowym. Wydaje się, iż kwestię tę jako pierwsza podniosła Margaret Mary Wood w książce *The Stranger. A Study in Social Relationships* (Obcy. Studium na temat relacji społecznych), opublikowanej w roku 1934. Dla amerykańskiej socjolożki Obcy to po prostu ten, kto „po raz pierwszy wchodzi w bezpośredni kontakt z daną grupą” (Wood 1934: 43). Tak szeroko zakreślona definicja pozwala na problematyzowanie nie tylko zjawiska obcości zewnętrznej, lecz również obcości wewnętrznej, która może się manifestować w formie izolacji, marginalizacji, wykluczenia czy w końcu gettoizacji pewnych grup społecznych. Wood wprost wskazuje na takie przykłady, jak odmienność rasowa oraz kulturowa. „We wszystkich tych przypadkach (...) – pisze – osoby te są uważane za obcych względem swoich grup, ponieważ pod pewnymi względami ich sytuacja jest porównywalna do sytuacji jednostki, która wchodzi do grupy po raz pierwszy; są w grupie, ale do niej nie należą (*they are in the group but not of it*)” (Wood 1934: 44–45). Wood dostrzega zatem problem obcości wewnętrznej, traktuje go jednak tylko jako szczególny przypadek obcości o charakterze zewnętrznym. Zjawisko obcości wewnętrznej musiało poczekać jeszcze pół wieku, zanim otrzymało specjalnie pod siebie „skrojoną” wykładnię.

Ta nowa wykładnia okazała się możliwa w związku z wprowadzeniem do dyskusji kategorii tożsamości. Ta nowa kategoria przeniosła całą dyskusję na nowy poziom, poziom moralno-społeczny.

Model oparty na uznaniu

W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku do akademickiego słownika nauk społecznych oraz do debaty publicznej włączony został termin „uznanie” (*recognition*) (Iser 2013/2019). Stało się to możliwe dzięki

⁵ Pojęcie „obcości wewnętrznej” wykorzystuję jako oboczność kategorii „internal stranger” wprowadzonej przez Meyera Fortesa w tekście zatytułowanym *Strangers* (Fortes 1975).

dwóm tekstom, które posługując się tym nowym pojęciem przeniosły debatę na temat Obcego na zupełnie nowy poziom teoretyczny. Mowa tutaj o książce autorstwa Aleksa Honnetha zatytułowanej *Walka o uznanie* oraz eseju Charlesa Taylora *The Politics of Recognition* (obie prace ukazały się w roku 1994). Aby uwypuklić podstawowe punkty tej teorii, proponuję ją przeanalizować, podążając za trzema kluczowymi twierdzeniami, które się na nią składają: (1) o dialektycznym charakterze osobowości; (2) o społecznej naturze osobowości oraz (3) o deontycznej (powinnościowej) naturze uznania.

(1) Koncepcja uznania oraz płynące z niej nowatorstwo zasadza się na idei włączenia kategorii Obcego w wewnątrzpodmiotowe procesy kształtowania tożsamości. Tożsamość ma bowiem charakter dialektyczny i nieustannie się rozwija w procesie społecznego dialogu. Obcy stanowi w tym układzie katalizator konieczny do ustanowienia samoświadomości jednostki. Tego rodzaju posunięcie nie jest niczym nowym, gdyż swymi korzeniami sięga już niemieckich idealistów: Johanna Gottlieba Fichtego (Chrobak 2014: 154–155) oraz Georga W.F. Hegla. Jak pisze Honneth: „Według Hegla (...) w takiej mierze, w jakiej jeden podmiot dostrzega, że inny uznaje jego określone przymioty i umiejętności (...) jest on w stanie rozpoznać, co składa się na jego własną niepowtarzalną tożsamość” (Honneth 2012: 19). Proces konstytucji samoświadomości zakłada zatem istnienie innego podmiotu, który swoją postawą ustanawia nasze własne rozumienie samych siebie.

Twierdzenie tego rodzaju wprowadza niejako figurę Obcego w obszar indywidualnej świadomości. Obcy nie pojawia się zatem na naszym horyzoncie dopiero wówczas, gdy stykamy się z kimś, kto mówi obcym językiem, pochodzi z obcej nam kultury, czy też wyznaje inną religię. Obcym jest każda osoba, której stosunek do nas staje się konstytutywnym elementem naszej tożsamości. To, co określamy mianem międzykulturowości, czyli proces pośredniczenia pomiędzy różnymi systemami symboliczno-normatywnymi w mikroskali wydarza się już na poziomie relacji międzyjednostkowych. Jak pisze Waldenfels: „w tym, co się dzieje między kulturami, zawsze odzwierciedla się coś, co się dzieje między jednostkami i z samymi jednostkami. Nie tylko obcość zaczyna się u nas samych, także próby jej przezwyciężenia zaczynają się we własnym domu” (Waldenfels 2009: 107).

Aktu uznania nie należy jednak w tym kontekście rozumieć jako statycznego aktu akceptacji, lecz jako ciągłe potwierdzanie w działaniu wzajemnej odmienności. Proces ten nieustannie orbituje pomiędzy biegunem akceptacji i jej braku, pojednania i konfliktu. Jak pisze Honneth: „na dynamikę uznania, jaka leży u podstaw międzypodmiotowych relacji etycznych, składa się proces naprzemiennych stadiów pojednania i konfliktów zarazem” (Honneth 2012: 19). Stąd też mówiąc o Obcym nie wystarczy przyjrzeć się jedynie szeroko pojętej

kategorii odmienności, lecz należy również uwzględnić dynamiczny ruch, który pojęcie to implikuje: ruch pomiędzy swojskością i wrogością.

(2) Twierdzenie o dialektycznym charakterze tożsamości zostaje dalej poszerzone o kolejne twierdzenie, tym razem dotyczące związku osobowości z uspołecznieniem. W tym przypadku Ja rozumiane jest jako kształtujące się na gruncie pewnego społecznego My, z którym się identyfikuje. Honneth zwraca uwagę na pokrewieństwo tego twierdzenia z koncepcją George'a H. Meada, którą traktuje jako próbę naturalistycznej reinterpretacji idei Hegla. Mead podziela Heglowskie przekonanie o dialektycznej naturze świadomości, o tym, że rozwój osobowości zawsze dokonuje się w procesie interakcji z Innym. „Występowanie osobowości – mówi w swoich wykładach Mead – zawsze zakłada doświadczenie innego; osobowość nie mogłaby doświadczyć sama siebie. (...) Gdy osobowość pojawia się w doświadczeniu, występuje zawsze jako przeciwstawienie innego” (Mead 1975: 271). Mead jednak rozumie te słowa znacznie szerzej niż Hegel, gdyż uznaje, że partnerem w tego rodzaju interakcji nie jest wcale jednostka, lecz jest nim porządek społeczny manifestujący się w postaci tzw. uogólnionego innego (*generalized other*). Pojęcie to definiuje Mead jako: „Zorganizowaną wspólnotę lub grupę społeczną, która daje jednostce jedność osobowości (...). Postawa uogólnionego innego jest postawą całej wspólnoty” (Mead 1975: 214).

Pojęcie „uogólnionego innego” koresponduje również z Meadowskim rozróżnieniem dwóch aspektów osobowości: ja podmiotowego (*I*) i ja przedmiotowego (*Me*). Ja przedmiotowe rozwija się w wyniku relacji z innymi oraz z internalizacji zasad społecznych kojarzonych z uogólnionym innym. Z kolei ja podmiotowe wnosi do tego procesu związaną ze swoją niepowtarzalnością kontyngencję decyzji. Wynikająca stąd współzależność działań jednostkowych oraz ogólnych postaw społecznych przekłada się na ciągły dynamizm rzeczywistości społecznej. „Jednostka – mówi Mead – chcąc należeć do społeczności, musi w grupie przyjmować postawę innych; aby móc myśleć, musi wprowadzać do swego postępowania postawy zewnętrznego świata społecznego. (...) Z drugiej strony, jednostka bezustannie reaguje na postawy społeczne i zmienia w tym zbiorowym procesie społeczność, do której należy” (Mead 1975: 277).

Tę strukturę opartą na współzależności płaszczyzny jednostkowej i społecznej Anthony Giddens nazwie później „dwoistością struktury”. W książce *Stanowienie społeczeństwa* pisze, iż „Zgodnie z pojęciem dwoistości struktury właściwości strukturalne systemów społecznych są zarazem i nośnikiem, i wynikiem praktyk, które powtarzalnie organizują. Struktura nie jest czymś ‘zewnętrznym’ wobec ‘jednostek’: jako ślady pamięci i ucieleśnienie w praktykach społecznych jest ona w pewnym sensie czymś bardziej wobec nich ‘wewnętrznym’” (Giddens 2003: 65). Ja sytuuje się zatem wobec siebie w podwójnej relacji: bezpośredniej i pośredniej. W tej pierwszej formie samoodniesienia ustanawia siebie jako Ja podmiotowe z całym przynależnym

mu indywidualizmem i autentycznością. Z drugiej strony, podmiot ustanawia siebie również w sensie pośrednim, gdy legitymizuje swoim zachowaniem uobecniający się w uogólnionym innym system aksjonormatywny. W tym ostatnim sensie relacja łącząca jednostkę ze społeczeństwem nabiera dodatkowego, moralnego wymiaru.

(3) Kluczowe, trzecie twierdzenie uzupełnia wcześniejsze właśnie o aspekt normatywny, nadając aktowi uznania status moralnego obowiązku. Zarówno Honneth, jak i Taylor wskazują na społeczno-ideowe uwarunkowania pojawienia się tego dodatkowego wymiaru. W pierwszej kolejności był on owocem przemian społecznych wywołanych przez reformację oraz narodziny gospodarki kapitalistycznej, które w dużym stopniu polegały na załamaniu się starych, hierarchicznych struktur społecznych. Zmiany te dotknęły również percepcji jednostki, gdzie w miejsce przypisanego jej społecznie honoru – który „osoba może uzyskać, gdy habitualnie wypełni zbiorowe oczekiwania co do zachowań przypisanych do jej statusu społecznego” (Honneth 2012: 119) – wstąpiła wrodzona jej niezbywalna godność. Drugi istotny proces, jaki dokonał się na przejściu od społeczeństw przednowoczesnych do nowoczesnych dotyczy aspektu wewnątrzpodmiotowego. W bezpośrednim związku z procesem dynamizacji struktur społecznych, rozpoczął się proces stopniowej indywidualizacji tożsamości. Wzmianki na temat tego procesu znaleźć już można w pracach takich myślicieli oświecenia jak Jean Jacques Rousseau oraz Johann Gottfried Herder⁶. Tożsamość zaczęła być wówczas odczytywana w kategoriach indywidualnego osiągnięcia, którego ostatecznym punktem odniesienia nie jest już społeczny konformizm, lecz jednostkowa autentyczność.

Ta fundamentalna zmiana w percepcji godności jednostki sprawiła, iż na społeczeństwie spoczął obowiązek respektowania ogólnych ram sensu, w ramach których jednostka ustanawia swoją tożsamość. Zasada ta zakłada poszanowanie form życia zbiorowego, opartego na społecznych normach działania, celem potwierdzenia godności każdej rozwijającej się w ich ramach jednostki. Na ten moralny aspekt aktu uznania uwagę zwraca Robert Brandom, pisząc, iż: „uznanie jest postawą *normatywną*. Uznać kogoś to tyle, co wziąć go za podmiot o charakterze normatywnym, czyli za podmiot zobowiązań i uprawnień, za zdolnego do wzięcia na siebie odpowiedzialności i do sprawowania władzy” (Brandom 2007: 136). Ten moralny wymiar aktu uznania jest najbardziej widoczny tam, gdzie zasada ta jest jawnie łamana. Charles Taylor odczytuje zasadę uznania w tym przede wszystkim negatywnym sensie, gdy brak należytego uznania dla danej grupy prowadzi do wykształcenia u jej członków tożsamości wypaczonej.

⁶ Warto przy tej okazji nadmienić, że Herder wiedziony ogólną zasadą, iż wszystko co naturalne jest wartościowe, z równą mocą bronił praw jednostki do samorealizacji, jak i praw całych narodów do kształtowania własnej kultury (Berlin 1980: 173–174).

Marginalizacja grupy skutkuje bowiem wypieraniem tych obszarów tożsamości, które nie spotykają się ze społecznym uznaniem, bądź też adoptowaniem tożsamości fałszywych. Podane przez Taylora przykłady to: umocowana w tradycji nierówna pozycja kobiet i mężczyzn, zinternalizowane poczucie niższości osób dyskryminowanych, na przykład osób czarnoskórych, wyobrażenie o sobie ludności kolonizowanej jako gorszej i niecywilizowanej. „Na przykładach tych widać – pisze w eseju *The Politics of Recognition* – że brak uznania świadczy nie tylko o braku szacunku. Może on zadać poważną ranę, obarczając swoje ofiary paraliżującą nienawiścią do samych siebie. Należyte uznanie nie jest zatem tylko uprzejmością, którą winni jesteśmy ludziom. To żywotna ludzka potrzeba” (Taylor 1994: 26).

Polityka wielokulturowości

Potrzeba uznania dla jednostki w aspekcie jej przynależności do określonej grupy kulturowej realizuje się w formie polityki wielokulturowości, której kluczowym zadaniem jest zapewnienie poszanowania wzajemnych różnic kulturowych. Anna Śliz definiuje tego rodzaju politykę jako: „podejście władz państwa do kierowania zróżnicowaniem kulturowym w społeczeństwie wieloetnicznym, w ramach którego oficjalnie podkreśla się wzajemny szacunek dla różnic kulturowych oraz uznanie grup mniejszościowych” (Śliz 2017: 75). Podstawowym zadaniem polityki wielokulturowości jest zapewnienie każdej grupie społecznej uznania dla jej kulturowej autonomiczności. Z tej nowej perspektywy kultura nie jest traktowana jako narzędzie prowadzenia polityki, lecz jako jeden z jej kluczowych celów. Przemiana ta ma dwa istotne oblicza: pierwsze polega na odpolitycznieniu kultury, drugie na przypisaniu jej znaczenia moralnego. Dawne imperia – zarówno tak odległe, jak Cesarstwo Rzymskie oraz tak nam historycznie bliskie, jak Cesarstwo Austro-Węgierskie – które obejmowały swoim zasięgiem wiele różnych obszarów kulturowych, traktowały je w kategoriach politycznego narzędzia, które można było wykorzystywać celem bardziej skutecznego narzucania swojej autorytarnej woli. Współcześnie kultura staje się kategorią nierozzerwalnie związaną z godnością jednostki, a tym samym nabiera wymiaru moralnego. Jej ochrona staje się przedmiotem moralnego obowiązku, który spoczywa zarówno na politykach, jak i na obywatelach społeczeństw wielokulturowych.

Umocowana w ten sposób polityka wielokulturowości staje się polityką z samej swojej istoty umoralnioną. Jak podkreśla Alan Patten: „uznanie jest dość szczególną formą relacji zarówno moralnej, jak i politycznej łączącej państwo i jego obywateli” (Patten 2014: 163). Twierdzenie to jest istotne, gdyż wskazuje, że polityka wielokulturowości kieruje się pozytywną powinnością tworzenia warunków sprzyjających równemu traktowaniu odmiennych systemów kulturowych, a nie tylko negatywną powinnością nieingerowania w kwestię

ich zróżnicowania⁷. Twierdzenie to jednak prowadzi nas do dosyć oryginalnej konkluzji. Skoro bowiem zasada równego traktowania różnych podmiotów jest fundamentalną zasadą moralną liberalizmu, moralność zaś jako system aksjono-normatywny stanowi jeden z kluczowych składników systemu kulturowego, to wniossek, do którego dochodzimy, jest taki, że wielokulturowość nie jest wcale polityką kulturowo neutralną, lecz jej fundamentem jest liberalny światopogląd kultury Zachodu. Jak pisze Taylor: „liberalizm nie może i nie powinien rościć sobie pretensji do całkowitej neutralności kulturowej. Liberalizm jest także walcącym wyznaniem wiary (*fighting creed*)” (Taylor 1994: 62).

Obcość w sensie kulturowym wydaje się zatem akceptowalna w ramach modelu opartego na kategorii uznania pod tym tylko koniecznym warunkiem, że zostanie ona włączona w liberalne ramy moralności Zachodu. Ramy te muszą być na tyle bogate, by uwzględniać zasadę równego uznania (*equal recognition*) dla różnych grup kulturowych. Stanowisko takie określa Patten mianem „pełnego proceduralizmu liberalnego” (*full liberal proceduralism*) i charakteryzuje jako pogląd, który „w swojej wykładni warunków sprawiedliwości manifestacji kulturowych zawiera również wymóg ‘równego uznania’” (Patten 2014: 156)⁸.

Należałoby zatem przyjąć, iż przedstawiony w pierwszej części tego eseju model Obcego oparty na kategorii członkostwa stanowi *konieczny* aspekt procesu realizacji modelu opartego na kategorii uznania. Nic zatem dziwnego, że debaty na temat polityki wielokulturowości zawsze obracają się wokół kwestii kompromisu pomiędzy tym, co różne, a tym, co wspólne. Podkreśla to Taylor, pisząc, iż: „pozwalamy kulturom bronić się w *granicach rozsądku*” (Taylor 1994: 64, wyróżnienie autora), gdzie pod tym ostatnim należy rozumieć właśnie ową niepodważalną bazę liberalnego proceduralizmu.

Obcość ekonomiczna

Koncepcja obcości bazująca na kategorii uznania skupia się na pojęciu godności jako niezbywalnej wartości każdego człowieka. W konsekwencji nowy sens zostaje nadany grupom kulturowym, w ramach których jednostka realizuje swoją godność. Powstała na tym gruncie ideologia wielokulturowości skupia

⁷ Na potwierdzenie tej obserwacji warto przytoczyć słowa Baumana, który dobitnie stwierdza, iż: „tylko pozytywne uznanie może zatwierdzić wewnętrzną wartość przynależną różnicy i stąd też potwierdzić godność nadawaną tym, którzy ją reprezentują” (Bauman 2001: 145).

⁸ Opozycją dla pełnego proceduralizmu liberalnego jest podstawowy proceduralizm liberalny (*basic liberal proceduralism*). Stanowisko to domaga się zapewnienia obywatelom „standardowego pakietu” podstawowych praw o charakterze ekonomicznym i obywatelskim. Stanowisko to różni się od polityki wielokulturowości, że pozostaje zupełnie obojętne wobec kwestii oczekiwanych skutków o charakterze kulturowym (Patten 2014: 150–151).

się na znaczeniu wartości kulturowych oraz na prawach, jakie w związku z tym przynależą grupom je praktykującym. Tak z jednej strony wąsko – gdyż wyłącznie w aspekcie kulturowym, z drugiej zaś szeroko – gdyż w perspektywie całych grup kulturowych, ustawiona optyka jest zdaniem niektórych teoretyków nie tylko poznawczo myląca, lecz również moralnie krzywdząca. Jak pisze Patten: „Zdaniem coraz liczniejszej grupy krytyków, fundamentalnym problemem normatywnych teorii wielokulturowości jest ich poleganie na pojęciu kultury, które jest zarówno empirycznie, jak i moralnie naiwne. Teoria wielokulturowości opiera się bowiem na esencjalistycznym obrazie kultury jako [tworze] uwarunkowanym, odgraniczonym i homogenicznym (*determinate, bounded, and homogeneous*), obrazie, który jest empirycznie fałszywy, moralnie zaś niebezpieczny” (Patten 2014: 38).

Głównym krytykiem inspirującym tę debatę jest Nancy Fraser, która wskazując braki podejścia Taylora i Honnetha, postuluje poszerzenie optyki ich teorii o kwestie obiektywnych uwarunkowań społeczno-ekonomicznych. Podejście intersubiektywne – jak określa teorię uznania – należy jej zdaniem uzupełnić o podejście obiektywne, które uwzględni funkcjonalno-strukturalną kondycję badanych mniejszości. W książce, będącej swego rodzaju polemiką z Honnethem, Fraser pisze tak: „Zarówno warunek obiektywny, jak i warunek intersubiektywny są konieczne dla równości uczestnictwa. Żaden z nich pojedynczo nie wystarcza. Warunek obiektywny koncentruje się wokół spraw tradycyjnie kojarzonych z teorią sprawiedliwości dystrybucyjnej (...). Warunek intersubiektywny natomiast koncentruje się wokół spraw uwypuklonych ostatnio w filozofii uznania” (Fraser 2005: 50).

Fraser nie odrzuca zatem perspektywy teorii uznania, lecz domaga się jej uzupełnienia o podejście uwzględniające aspekt ekonomiczny. Jako że ten ostatni dotyczy kwestii dostępu do dóbr ekonomicznych oraz udziału w życiu ekonomicznym, jej postulat należałoby traktować jako postulat połączenia ze sobą dwóch omówionych powyżej perspektyw widzenia Obcego: perspektywy opartej na kategorii członkostwa z perspektywą opartą na kategorii uznania. W świetle pierwszego podejścia jednostka jest pojmowana jako uczestnik relacji społecznych, który winien mieć zagwarantowany równy dostęp do dóbr ekonomicznych. Z kolei w świetle drugiego, jednostka jest traktowana w kategoriach niepowtarzalnego indywiduum, które winno mieć zapewnioną przestrzeń kulturową dla wolnej ekspresji swojej tożsamości.

Skupienie się wyłącznie na kwestii uznania dla praw mniejszości kulturowych jest zdaniem Fraser mylące poznawczo i potencjalnie krzywdzące moralnie, gdyż generuje dwa problemy. Pierwszy z nich określa ona mianem problemu wyparcia (*problem of displacement*). Polega on na tym, że narracja teorii uznania nie tyle „uzupełnia, komplikuje i wzbogaca [tak istotne w epoce globalizacji] walki redystrybucyjne, co je raczej marginalizuje, przyćmiewa

i wypiera” (Fraser 2000: 108, por. Fraser 2005: 95). Nawet jeśli ta pierwsza dostrzega problemy związane z nierównościami ekonomicznymi, to nadal interpretuje je w paradygmacie zależności kulturowych. Jeśli na przykład przyłożymy schemat Taylorowski do dramatycznej sytuacji plemion zamieszkujących brazylijskie regiony Amazonii, które są wypierane ze swoich dotychczasowych terenów przez drwali i osadników poszukujących złóż minerałów oraz surowców naturalnych, to dojdziemy do zupełnie mylnych konkluzji, iż winny jest brak odpowiednich politycznych zabezpieczeń dotyczących kulturowej autonomii tych plemion. By zrozumieć tę sytuację należałoby raczej uwzględnić szerszy kontekst ekonomiczny oraz polityczny współczesnej Brazylii.

Innym problemem, który powstaje wskutek zawężonej perspektywy teorii uznania, jest problem reifikacji (*problem of reification*), który polega na upraszczaniu wizerunku grup kulturowych jako wyraźnie wydzielonych i wewnętrznie homogenicznych. Tego typu obraz sprzyja lekceważeniu wewnętrznych napięć i rozdarć ideowych, które stanowią naturalną cechę każdej kultury. W efekcie, koncepcja taka skłania ku postawom doktrynerskim, nietolerancyjnym, szowinistycznym, patriarchalnym i autorytarnym, w konfrontacji z którymi jednostka okazuje się zupełnie bezbronna (por. Fraser 2000: 108, 2005: 95). Jak pisze Fraser, polityka tożsamości „nakłada na indywidualnych członków presję dostosowania się do grup kulturowych, do których przynależą. Kulturowe dysydenctwo i eksperyment spotykają się w związku z tym z dezaprobatą, jeśli wprost nie zostają potraktowane jako akt niełojalności” (Fraser 2000: 112). Sprawia to, że sytuacja mniej uprzywilejowanych grup społecznych staje się jeszcze trudniejsza. Przykładem może być chociażby kasta pariasów w Indiach, której pozycja społeczna ze względu na tradycyjne uwarunkowania kulturowe ma charakter wyraźnie dyskryminacyjny.

Krytyczny głos Fraser jest istotny z tego przede wszystkim względu, iż, po pierwsze, podnosi znaczenie wykluczenia o charakterze ekonomicznym, po drugie zaś, podkreśla doniosłość tego czynnika dla właściwego rozumienia i stosowania polityki tożsamości. W tej ostatniej kwestii Fraser znajduje sojusznika w osobie Baumana, który w artykule *Wielka wojna o uznanie* pisze, iż: „Umieszczenie zagadnienia uznania w ramach [problematyki] sprawiedliwości społecznej, zamiast w kontekście ‘samo-realizacji’ (...) przynosi efekt detoksykacyjny: usuwa truczną doktrynerstwa (z jej wszystkimi nieprzyjemnymi konsekwencjami jak izolacja społeczna, załamanie procesu komunikacji, samo-napędzająca się wrogość) z ostrza dążenia o uznanie” (Bauman 2001: 145). Zdaniem Baumana, polityka tożsamości skupiona wyłącznie na wartości samorealizacji jest katastrofalna w skutkach; świadkami tego byliśmy chociażby w latach dziewięćdziesiątych w byłej Jugosławii oraz Rwandzie. Jeśli jednak postulat samorealizacji będzie rozpatrywany we właściwym dla siebie kontekście sprawiedliwości społecznej, wówczas – twierdzi Bauman – polityka uznania „przerodzi się

w przepis na dialog i demokratyczną partycypację” (Bauman 2001: 146). Dialog i partycypacja stają się bowiem w tym ujęciu kryterium pozwalającym zażegnać niebezpieczeństwo skrajnego relatywizmu, którym w oczywisty sposób grozi ideologia wielokulturowości. Jak pisze Bauman: „Nie każda różnica ma tę samą wartość, niektóre sposoby na życie i życia razem mają wyższość nad innymi – nie stwierdzi się jednak, które jest które, dopóki wszystkie one nie otrzymają równych możliwości argumentowania za swoimi racjami i ich dowiedzenia” (Bauman 2001: 146).

Dla Baumana kwestia uznania dotyczy w pierwszej kolejności możliwości pełnego uczestnictwa w życiu publicznym, czyli pełnej demokratycznej partycypacji. Społeczność demokratyczna to pierwotna płaszczyzna dialogu, na której dojść może do otwartej konfrontacji różnych systemów kulturowych i do ich – powiedzmy – demokratycznej weryfikacji. Okazuje się zatem, iż Obcy w rozumieniu kulturowym zostaje włączony w krąg uznania wpierw jako członek demokratycznej społeczności równych sobie obywateli. Dopiero w kolejnym kroku, w wyniku demokratycznej akceptacji, uznaniem zostaje objęta reprezentowana przez niego forma kultury. Społeczność polityczna, w ramach której proces ten winien przebiegać, wciąż jeszcze pozostaje w sferze postulatu. Z założenia powinna ona mieć charakter globalny i obejmować sobą wszystkie możliwe różnorodności. Jak pisze Bauman: „Żądanie uznania jest równoznaczne z ubieganiem się o [status] pełnego obywatelstwa w ‘społeczności globalnej’, która jeszcze nie istnieje, lecz która prawdopodobnie powstanie, jeśli tylko żądanie to zostanie spełnione i uhonorowane” (Bauman 2001: 148).

Kwestia różnic kulturowych i ekonomicznych jest dla Baumana nierozzerwalnie związana z kwestią uczestnictwa we wspólnocie demokratycznej. Główny problem, jaki powstaje na styku tych dwóch kwestii, polega na globalnym charakterze tych pierwszych i wciąż lokalnym tej drugiej; jak pisze Bauman w *Stratach ubocznych*: „Dzisiaj mamy *moc uwolnioną od polityki i politykę wyzuta z mocy*. Moc ma już charakter globalny, polityka wciąż pozostaje żałośnie lokalna” (Bauman 2012: 30). Zagadnieniem pierwszorzędym dla Baumana, które pozwala wyjaśnić zarówno kwestię obcości kulturowej, jak i obcości ekonomicznej, jest zjawisko obcości społeczno-politycznej w dobie globalizacji.

Obcość społeczno-polityczna

Obcość społeczno-polityczna – rozumiana tutaj jako wykluczenie ze wspólnoty społecznej oraz z demokratycznej wspólnoty obywateli (*demos*) – manifestuje się współcześnie przede wszystkim jako rezultat dwóch mechanizmów społecznych: mechanizmu *marginalizacji* oraz *dehumanizacji*. W pierwszym przypadku, Obcy traktowany jest jako skutek uboczny procesów liberalizacji

rynku oraz procesów globalizacyjnych, w drugim przypadku jako żywotne zagrożenie istniejącego porządku społecznego.

Proces, który stanowił swego rodzaju akt założycielski współczesnych społeczeństw ponowoczesnych, polegał w dużym stopniu na przejściu – jak pisał Bauman – od etyki pracy do estetyki konsumpcji. Transformacja ta dokonała się na trzech kluczowych płaszczyznach. W pierwszej kolejności etos konsumpcjonistyczny zakłada porzucenie kolektywnego modelu pracy („Producenci są razem nawet wtedy, kiedy działają oddzielnie” [Bauman 2006: 65]) na rzecz zindywidualizowanego modelu zaspokajania potrzeb („konsumenci mogą spotkać się w toku konsumpcji, ale nawet wtedy pozostaje ona doświadczeniem całkowicie indywidualnym” [Bauman 2006: 65]). W drugiej kolejności etyka pracy odwołuje się do wewnętrznego poczucia obowiązku, estetyka konsumpcji do przelotnego doznania zewnętrznego pobudzenia („Jeśli etyka przypisuje najwyższą wartość dobrze spełnionemu obowiązkowi, to estetyka największą wagę przywiązuje do wysublimowanego doświadczenia” [Bauman 2006: 67]). Trzeci aspekt tego procesu dotyczy załamania dotychczasowej percepcji czasu: czas nie jest już postrzegany w kategoriach długiej perspektywy akumulacji kapitału i opóźnionej satysfakcji, lecz bardzo krótkiej perspektywy natychmiastowego zaspokojenia potrzeby. Jak pisze Bauman: „Okazja, by czegoś doświadczyć, nie wymaga pracy u podstaw (...), zjawia się bowiem znienacka i pierzcha, jeśli natychmiast się z niej nie skorzysta” (Bauman 2006: 67).

W świetle tej nowej optyki jednostka również nabiera aspektu estetycznego i staje się obiektem godnym uznania tylko na tyle, na ile z powodzeniem włącza się w grę konsumpcji. Jest ona odczytywana i oceniana w perspektywie indywidualnej, zewnętrznej oraz krótkookresowej. Jednostka w społeczeństwie konsumpcyjnym narażona jest na nieustające ryzyko wypadnięcia z tej nigdy nie zwalniającej karuzeli konsumpcji. Osoba uboga, która nie jest w stanie aktywnie włączyć się w ten proces, staje się konsumentem wadliwym, ułomnym, niepełnym, nie pasującym do dominującego modelu, a zatem równocześnie kimś wstydlivym. Prowadzi to do degradacji społecznej, izolacji oraz „emigracji wewnętrznej”. Obraz ten jest internalizowany przez osoby wykluczone, które w związku z tym same zaczynają siebie postrzegać w kategoriach niższej wartości, swoje życie zaś w kategoriach porażki. Proces ten pokazuje, w jaki sposób ponowoczesny ustrój społeczny kreuje obraz Obcego⁹, który ze swojej strony napędza niesłabnącą potrzebę konsumpcji. Jak pisze Bauman: „Podtrzymywanie świadomości samego siebie jako konsumenta domaga się konstytucji nie-konsumenta jako jego odrażającego i obrzydliwego zaprzeczenia – jako

⁹ Pojęcie „postnowoczesnego Obcego” (*postmodern stranger*) wprowadza Vince Marotta (Marotta 2000: 122, por. Marotta 2002: 47).

zagrożenia, przed którym należy się mieć na baczności. Gdyby nie było ubogich, musieliby zostać wymyśleni” (Bauman 1987: 186).

Obraz ubogich stoi w jaskrawej sprzeczności ze szczęśliwym modelem niezakłóconej konsumpcji. Społeczeństwo konsumpcyjne nie tylko potrzebuje ubogich jako swego rodzaju antytezy, lecz domaga się również usunięcia ich z pola widzenia, jako elementu nie pasującego do estetyki konsumpcji, jako ludzi-odpadu, którzy stanowią nieuchronny i niepożądaný ‘skutek uboczny’ żywiłowego procesu produkcji (por. Bauman 2004: 67). Marginalizacja osób ubogich pozwala, z jednej strony, zrzucić na nie winę za ich niepowodzenia, z drugiej zaś, uwolnić pozostałą większość od poczucia moralnego obowiązku udzielenia im pomocy. Proces ten dokonuje się poprzez kojarzenie ubóstwa z przestępczością, lenistwem, brakiem ambicji, niedostatecznej elastyczności zawodowej itp. W książce *Życie na przemiał* Bauman określa ten proces mianem „dangeryzacji” (od angielskiego terminu *danger* – „zagrożenie”), wpisując go w szerszą logikę prowadzenia polityki. Píše, iż: „Strategia polityczna uzależniła się (...) częściowo od wizerunku obcego-wykolejénca i umiejętności wywoływania poczucia zagrożenia” (Bauman 2004: 90). Mechanizm wyparcia ubóstwa ze świadomości społeczeństwa konsumpcyjnego dopełnia się wówczas, gdy w związku z narastającym poczuciem zagrożenia ze strony osób wykluczonych zanika względem nich poczucie moralnej odpowiedzialności.

Wykluczenie może jednak przybierać formy znacznie bardziej radykalne, gdy w miejsce braku poczucia odpowiedzialności pojawia się poczucie braku moralnej więzi. Zjawisko to Bauman określa terminem „adiaforyzacja”, który zapożycza z dyskursu kanonicznego i definiuje jako „uznanie pewnych kategorii działań za wolne od ocen moralnych – za ‘etycznie obojętne’” (Bauman 1995: 156). Objęcie grup wykluczonych adiaforyzacją jest równoznaczne z wykluczeniem ich z kategorii podmiotów moralnej odpowiedzialności i przyzwoleniem na działanie względem nich z pominięciem jakichkolwiek obiekcji moralnych. Tak radykalny w skutkach krok wymaga jednak spreparowania odpowiedniego wizerunku wiktyimizowanej grupy, celem przygotowania uzasadnienia jej moralnej ekskluzji. Wizerunek, który jest w stanie posłużyć za rację dla kroku tak radykalnego, sam w sobie musi być radykalny. Jest to wizerunek, który z braku lepszych określeń można nazwać „radykalnym Obcym”. Obcy, w którym nie można się już przejrzeć, z którym nie można już nawiązać jakiegokolwiek relacji, gdyż jego kondycja jest nieporównywalna pod żadnym względem z naszą własną, staje się radykalnym Obcym. Jego obcość nie tyle różni się, czy nie przystaje do obrazu nas samych, ile stanowi jego absolutne zaprzeczenie, a tym samym stanowi dla niego egzystencjalne zagrożenie. Bauman używa w tym kontekście terminu Giorgio Agambena (Agamben 1998) „homini sacri” oznaczającego „grupę ludzi odartych tak z religijnego, jak i świeckiego znaczenia oraz wartości” (Bauman 2016: 96).

Radykalny Obcy zostaje jaskrawo odróżniony od tych, którzy przypisują mu ową obcość, w celu wyraźnego naświetlenia tej relacji w ostrym, dychotomicznym układzie tego, co pozytywne i negatywne, tego, co warte ochrony i tego, co należy zniszczyć bądź bez żalu można poświęcić. Radykalny Obcy jest społecznie konstruowany podług aktualnych potrzeb społecznych i politycznych poprzez akt dehumanizacji bądź też infrahumanizacji wytypowanej w tym celu grupy społecznej. W pierwszym przypadku grupie tej odmawia się jakichkolwiek cech ludzkich, przyrównując jej członków do zwierząt bądź chorób. W drugim przypadku nie przyrównuje się obcych do zwierząt, lecz odmawia się im emocji uważanych za specyficznie ludzkie (emocje wtórne) i przypisuje je jedynie te, które odczuwają również zwierzęta (emocje pierwotne). Badania psychologiczno-społeczne potwierdzają ścisły związek aktów dehumanizacji oraz infrahumanizacji z aktami przemocy skierowanymi przeciwko Obcym. „Gdy – na przykład – dowiadujemy się, że ‘nasi’ skrzywdzili kogoś, wówczas zaczynamy odmawiać ofiarom pewnej esencji człowieczeństwa, jaką są emocje wtórne” (Bilewicz 2012: 212–213). Emanuele Castano i Roger Giner-Sorolla badali to zjawisko na przykładzie stosunku niegdyśszych kolonizatorów do narodów przez nich kolonizowanych, wykazując przy tym, że dehumanizujące wzorce percepcyjne utrzymują się w świadomości społecznej jeszcze długi czas po zakończeniu konfliktu (Castano, Giner-Sorolla 2006: 806).

Współczesnym przykładem radykalnego Obcego są uchodźcy, przybywający do Europy z Biskiego Wschodu oraz z Afryki. Jako że odczuwamy lęk wobec ich obcości kulturowej („są [bowiem] przerażająco nieprzewidywalni, w odróżnieniu od ludzi, z którymi zadajemy się na co dzień” [Bauman 2016: 14]) oraz obawiamy się wpływu, jaki mogą mieć na i tak zdestabilizowane ekonomie Zachodu, kreujemy taki ich obraz, który pozwoli nam stawić zdecydowany odpór ich napływowi, a nasze sumienia odciążyć od moralnej odpowiedzialności za ponoszone przez nich ofiary. Wizerunek imigranta zostaje rozmyty, umasowiony, utożsamiony z globalnymi procesami społecznymi i politycznymi (mówi się o „falach”, „przepływach” a nie o ludziach). Jak pisze obrazowo Bauman: „Masa zatkała ‘wąskie korytarze’, zablokowała ‘wejścia i wyjścia’” (Bauman 2016: 102). Niektórzy posługują się nawet językiem dehumanizacji, by uzasadnić zasadność podejmowania radykalnych rozwiązań prewencyjnych. Bauman przytacza komentarze, które przyrównują imigrantów do grzechotników oraz karaluchów (Bauman 2016: 97–98). Ten sam język dehumanizacji stosowany był przez nazistów pod adresem ludności żydowskiej oraz przez propagandzistów Hutu przeciwko ludności Tutsi. Jak pisze Michał Bilewicz: „Jednym z powodów stosowania tego typu określeń jest chęć wyzwolenia emocji obrzydzenia, która odpowiada za dystansowanie się od ofiar (...). Obrzydzenie ogranicza też empatię – osobom wzbudzającym je w nas zwykle nie pomagamy” (Bilewicz 2012: 211).

W nieco innym duchu pojęcie radykalnego Obcego interpretuje Slavoj Žižek, dla którego odnosi się ono do wypartego przez człowieka Zachodu obrazu czystego człowieczeństwa. Podobnym przeciwstawieniem człowieka politycznego oraz czystego człowieczeństwa posługuje się Giorgio Agamben w książce *Homo Sacer*, gdzie to ostatnie określa mianem „gołego życia” (*bare life*). Píše, iż jest to „to, co nie może zostać włączone w całość, której jest częścią, i co nie może przynależeć do zbioru, do którego od zawsze już przynależy. Stąd też biorą się sprzeczności i aporie, które pojęcie to rodzi za każdym razem, kiedy jest przywoływane i wykorzystywane w grze politycznej” (Agamben 1998: 177–178). Zdaniem Žižka, aporetyczność ta najbardziej wyraźnie manifestuje się dzisiaj w kryzysie imigracyjnym. Napływający do Europy imigranci trafiają na kontynent pozbawieni praktycznie wszystkich swoich politycznych i obywatelskich przywilejów. W tym ogołoceniu powinni się nam jawić jako zwykli ludzie, jako podstawowy przykład adresatów praw człowieka. Tak się jednak nie dzieje. Postrzegamy ich raczej w kategoriach żywotnego zagrożenia dla liberalnego porządku Zachodu. Jak píše Žižek: „Kiedy ktoś staje się idealnym adresatem ‘powszechnych praw człowieka’, które przynależą jednostce ‘niezależnie od’ jej zawodu, płci, obywatelstwa, religii czy tożsamości etnicznej, wówczas przestaje być istotą ludzką. (...) ‘Człowiek’, właściwy adresat praw człowieka, konstruowany jest przez zbiór praktyk politycznych, które materializują się w formie obywatelstwa” (Žižek 2014: 314). Obcym w sensie politycznym jest zatem każdy, kto nie jest obywatelem danej wspólnoty politycznej. Žižek traktuje instytucję obywatelstwa na podobieństwo Kantowskiej kategorii czystego rozumu i przyrównuje zwykłego człowieka, widzianego w jego czystym człowieczeństwie, do człowieka samego w sobie, bytu noumenalnego, który przy braku jakichkolwiek określeń fenomenalnych jawi się jako zdehumanizowany, „niehumaniczny potwór” (Žižek 2014: 316).

Przypadek radykalnego Obcego jest w kontekście współczesnej debaty nad zjawiskiem obcości o tyle kluczowy, iż wyznacza skrajny biegun tego zjawiska. Radykalnym Obcym jest bowiem ktoś, kto nie tyle nie jest członkiem naszej społeczności, lecz ktoś, kto z samej swojej istoty nie może się nim nigdy stać. Przypadek ten domyka prowadzone przez nas tutaj rozważania również w innym sensie. Pokazuje mianowicie, iż negocjowanie uznania względem Obcego w swojej skrajnej postaci przybiera równocześnie formę negocjowania jego członkostwa we wspólnocie ludzkiej i moralnej. Podobne twierdzenie – gdyż również wskazujące na bliskie związki łączące perspektywę uznania z perspektywą członkostwa – sformułowaliśmy już powyżej, mówiąc, iż uznanie dla Obcego w duchu liberalnej zasady równości zakłada włączenie go w sferę ogólnoludzkiej wspólnoty moralnej.

Zakończenie

Omówione koncepcje można zgrupować wokół dwóch głównych modeli obcości: modelu członkostwa oraz modelu uznania. Problem Obcego w pierwszej połowie XX wieku postrzegany był przede wszystkim w kategoriach przynależności do określonej grupy społecznej. Głównym problemem, który intrygował badaczy, była poznawczo-kulturowa nieprzystawalność Obcego do rzeczywistości, w którą wkraczał, bądź w której już funkcjonował. Współcześnie problem Obcego traktowany jest przede wszystkim w aspekcie równości uczestników życia społecznego. Kwestią, która wzbudza w tym kontekście największe kontrowersje, jest społeczno-moralny dylemat, gdzie należy postawić granice tolerancji kulturowej. Model Obcego oparty na kategorii członkostwa rozważany był zatem przede wszystkim w aspekcie relacyjnym, współcześnie zaś model zorientowany na kategorię uznania uprawiany jest głównie w perspektywie moralno-politycznej.

Model proponowany przez Simmla, Parka oraz Schütza odnosi się do zjawiska obcości jako odmienności trudnej do pogodzenia z naszą własną. Obcy wydaje się w tym ujęciu przede wszystkim „przerażająco nieprzewidywalny” (Bauman 2016: 14), jest kimś, kto w swojej odmienności jest niezrozumiały i w tym sensie nieosiągalny i niedostępny. Druga koncepcja nadaje obcości znaczenie moralne. Staje się bowiem jasne, że kategoria ta nie jest naturalna, lecz jest społecznie konstruowana, a w związku z tym rodzi określone oczekiwania moralne. W modelu tym obcość jest waluowana pozytywnie jako autentyczność, której należy zapewnić sprzyjające warunki rozwoju. Optyka Honnetha, Taylora czy Fraser postrzega Obcego w kategoriach mniejszości, której nieustannie grozi marginalizacja społeczna. Marginalizacja ta, a w skrajnych przypadkach wykluczenie, może przybierać różne formy: może mieć charakter kulturowy, ekonomiczny bądź społeczno-polityczny.

Wskazana zmiana optyki w postrzeganiu Obcego jest wynikiem przemian społecznych, które dokonały się na przejściu od społeczeństwa nowoczesnego do ponowoczesnego. Pierwszorzędny wpływ na to zjawisko miał – i wciąż ma – proces globalizacji, który wprowadzając na scenę społeczeństwa wielokulturowe, pozbawił państwa narodowe ich kulturowego monopolu. Linie, wzdłuż których przebiegają obecnie relacje międzykulturowe, nie pokrywają się już z granicami społeczeństw czy państw, lecz przecinają te ostatnie od wewnątrz. Obcość z problemu o charakterze zewnętrznym przerodziła się w wewnętrzny kapitał współczesnych społeczeństw. Jak pisze Bauman: „Podczas gdy lewica i prawica, progresiści i reakcyjniści okresu nowoczesnego byli zgodni co do tego, że obcość jest nienormalna i godna pożałowania i że doskonalszym (gdyż homogenicznym) byłby w przyszłości porządek, w którym nie byłoby miejsca dla obcych, to czasy ponowoczesne naznaczone są nieomal powszechną zgodą

co do tego, że różnica jest nie tylko nieunikniona, lecz, że jest dobra, cenna i należy ją chronić i kultywować” (Bauman 1997: 31). Obcość staje się współcześnie kwestią globalną i – by ponownie zacytować Baumana – „nie dotyczy już tego, jak pozbyć się obcych i obcego raz na zawsze, czy też uznać ludzkie różnicowanie za chwilową niedogodność, lecz jak żyć z innością – stale i na co dzień” (Bauman 1997: 30).

Co wydaje mi się bardzo ważne i co starałem się w kilku miejscach tego eseju wyraźnie podkreślić, oba wskazane modele obcości wzajemnie się nie wykluczają. Stanowią one raczej próbę eksploracji zjawiska Obcego z różnych, równorzędnych perspektyw. Współczesna dominacja modelu uznania nie oznacza, że model oparty na kategorii członkostwa utracił swoje znaczenie. W powyższych rozważaniach wskazywaliśmy, iż realizacja polityki uznania domaga się zakreślenia szerokich – nawet globalnych – ram ludzkiej społeczności. Również radykalne łamanie w stosunku do jednostki ludzkiej bądź grupy społecznej obowiązku uznania realizuje się poprzez jej wykluczenie z grona podmiotów moralnych.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Barber, Michael D. 2004. *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*. Albany: State University of New York Press.
- Bauman, Zygmunt. 1987. *Legislators and interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1988. Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity. *Telos*, 78: 7–42.
- Bauman, Zygmunt. 1995. A jeśli etyki zabraknie... *Kultura współczesna*, 1-2: 146–159.
- Bauman, Zygmunt. 1997. *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press.
- Bauman, Zygmunt. 2001. The Great War of Recognition. *Theory, Culture & Society*, 2–3: 137–150.
- Bauman, Zygmunt. 2004. *Życie na przemiał*. Przekład Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Przekład Stanisław Obirek. Kraków: Wyd. WAM.
- Bauman, Zygmunt. 2012. *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*. Przekład Justyn Hunia. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bauman, Zygmunt. 2016. *Obcy u naszych drzwi*. Przekład Weronika Mincer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Berlin, Isaiah. 1980. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London: Chatto & Windus.
- Bilewicz, Michał. 2012. Funkcjonalna dehumanizacja. Studium odczłowieczenia ofiar i grup uciskanych. W: M. Drogosz, M. Bilewicz, M. Kofta, red. *Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w postrzeganiu grup społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 211–226.
- Brandt, Robert. 2007. The structure of desire and recognition. Self-consciousness and self-constitution. *Philosophy & Social Criticism*, 1: 127–150.
- Castano, Emanuele, Roger Giner-Sorolla. 2006. Not Quite Human: Infrahumanization in Response to Collective Responsibility for Intergroup Killing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5: 804–818.
- Chrobak, Karol. 2014. *Między naturą a kulturą. Filozofia życia Helmutha Plessnera*. Kraków: Wyd. Aletheia.
- Fortes, Meyer. 1975. Strangers. W: M. Fortes, S. Patterson, eds. *Studies in African Social Anthropology*, London: Seminar Press, 229–253.
- Fraser, Nancy. 2000. Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3: 107–120.
- Fraser, Nancy. 2005. Sprawiedliwość społeczna w epoce polityki tożsamości. W: N. Fraser, A. Honneth. *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*. Przekład Monika Bobako, Tomasz Dominiak. Wrocław: Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 27–110.
- Giddens, Anthony. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Przekład Stefan Amsterdamski. Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.
- Honneth, Alex. 2012. *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Przekład Jakub Duraj. Kraków: Zakład Wyd. Nomos.
- Iser, Matthias. 2013/2019. Recognition. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/recognition/>. Dostęp 29.12.2020.
- Kant, Immanuel. 1995. Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym. Przekład Irena Krońska W: idem. *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyofilozoficzne*. Toruń: Wyd. Comer, 35–51.
- Marotta, Vince. 2000. The Stranger and Social Theory. *Thesis Eleven*. 62: 121–134.
- Marotta, Vince. 2002. Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom. *Thesis Eleven*. 70: 36–54.
- Mead, George Herbert. 1975. *Umysł, osobowość, społeczeństwo*. Przekład Zofia Wołńska. Warszawa: PWN.
- Park, Robert E. 1928. Human Migration and the Marginal Man. *The American Journal of Sociology*, 6: 881–893.
- Patten, Alan. 2014. *Equal Recognition. The Moral Foundations of Minority Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Salmela, Mikko, Christian von Scheve. 2018. Emotional Dynamics of Right- and Left-wing Political Populism. *Humanity & Society*, 4: 434–454.
- Schütz, Alfred. 2008. Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej. W: idem. *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Przekład Barbara Jabłońska. Kraków: Zakład Wyd. Nomos, 213–224.

- Simmel, Georg. 1921. The Sociological Significance of the 'Stranger'. W: R.E. Park, E.W. Burgess, eds. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 322–327.
- Simmel, Georg. 2005. *Socjologia*. Przekład Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Śliz, Anna. 2017. *Wielokulturowość: stygmat współczesnego świata? Próba analizy socjologicznej*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Staiti, Andrea. 2014. *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit, and Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stichweh, Rudolf. 1997. The Stranger – On the Sociology of Indifference. *Thesis Eleven*, 5: 1–16.
- Stonequist, Everett V. 1937. *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Russell & Russell Inc.
- Taylor, Charles. 1994. The Politics of Recognition. W: A. Gutman, ed. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 24–73.
- Waldenfels, Bernhard. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. Przekład Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wood, Margaret M. 1934. *The Stranger. A study in social relationships*. New York: Columbia University Press.
- Žižek, Slavoj. 2014. Welcome to the Spiritual Kingdom of Animals. W: C. Douzinas, C. Gearty, eds. *The Meanings of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 298–318.