

O NASZOŚĆ NASZĄ I WASZĄ

MAGDALENA ŚRODA, *OBCY, INNY, WYKLUCZONY*

Marta Bucholc
Uniwersytet Warszawski

Studia nad wykluczeniem stanowią doskonale pole obserwacji zbiorowego narcyzmu, zwłaszcza tej jego odmiany, która rodzi się z przekonania o własnej kolektywnej wyjątkowości. Jednym z jego źródeł jest poczucie, że czasy, w których żyjemy, są inne niż wszystkie, że nasza kondycja jest jedyna w swoim rodzaju, że w związku z tym nasze działania i ich skutki nie mają precedensu w dziejach. Może to dotyczyć nie tylko wyrządzonego przez nas zła, ale też dobra – narcystyczny ekscepcjonalizm potrafi się żywić zarówno samozadowoleniem, jak i samopotępieniem.

Główny zamysł książki Magdaleny Środy rozumiem jako próbę przełamania narcystycznej tendencji w myśleniu o wykluczeniu i obcości. Czy nasze czasy nadają obcości jakieś szczególnie złowrogie znaczenie? Czy bycie innym dziś jest jakościowo odmienne niż dawniej? Czy wykluczamy bardziej, czy mniej? A może tylko inaczej? I co to znaczy „my”?

Narcystyczne samozadowolenie kazałoby nam odpowiedzieć, że oczywiście wykluczamy mniej, że coraz lepiej radzimy sobie z łagodzeniem negatywnych skutków wykluczenia. Jest, ogółem rzecz biorąc, lepiej i jesteśmy coraz lepsi: my, jednostki, my, zbiorowości, społeczeństwa i ludzkość jako taka. Dobrym przykładem tego rodzaju narracji historycznej, tchnącej oświeceniowym optymizmem, jest szeroko dyskutowana praca Stevena Pinkera *The Better Angels of Our Nature* (2011). Nie twierdzi on wprawdzie, że jesteśmy aniołami, ale utrzymuje, że anielskie siły zawarte w naszej naturze widomie działają w historii. Jesteśmy po prostu ślepi na ich działanie, bo

tkwiąc w narcystycznym samopotępieniu, obawiamy się przyznać, że jesteśmy lepsi, niż nam się wydawało. Narcystyczne samopotępienie natomiast zdaje się wyrastać z odrzucenia racjonalistycznej dążności do powściągnięcia emocji. Cierpienie innych, obcych i wykluczonych dziś, tu i teraz, wywołuje w nas odruch empatyczny. Ten zaś unieważnia przeszłość, skupia się bez reszty na terażniejszości i wyjmuje ją z ram historycznych porównań, niestosownych wobec współodczuwanego ludzkiego bólu. Pławimy się więc w oglądzie własnego zła, pewni, że przynajmniej nikt nam nie zarzuci niedorozwoju sumienia.

Rzecz jasna ani jedno, ani drugie nie posuwa nas specjalnie naprzód na drodze do celu, jakim jest eliminowanie cierpienia obcych, innych i wykluczonych. „Zadaniem etyki – pisze Magdalena Środa, przywołując słowa Richarda Rorty’ego – jest budowanie międzyludzkiej solidarności, opartej na wrażliwości na cierpienie innych i niechęci do okrucieństwa” (s. 429). Jest to co prawda, jak poucza Rorty, zadanie niewykonalne na gruncie filozofii, co jednak nie znaczy, że filozofia nie powinna wnieść swojego wkładu w jego wykonanie. Refleksja etyczna na początku XXI wieku stoi na progu przelomu:

Wszyscy mamy poczucie, że w świecie, który przeszedł przez dwudziestowieczne totalitaryzmy, przez Zagładę i który zaczyna otwarcie mówić o swoich niegdysiejszych zbrodniach, chrześcijańskie i oświeceniowe słowniki etyczne straciły swoją moc – nie tylko rozwiązywania problemów, lecz także ich nazywania. Tak jak utracił swoją moc humanizm. (s. 444)

Nic więc prostszego niż uznać swą niemoc i zająć się jej egzegezą. Ale okrucieństwo pozostaje faktem bezspornym i budzącym sprzeciw: „Brak Boga i metafizyki nie zwalnia nas z powinności podejmowania wysiłków, aby nie być okrutnymi. A przecież byliśmy i wciąż jesteśmy okrutni” (s. 429). Książka Środy mówi o zwalczaniu okrucieństwa jako misji filozofii. To nie tylko historia ciągłości i przemian historycznych form okrucieństwa widzianych przez pryzmat aksjologii, ale i demaskatorska opowieść o tym, jak okrucieństwo infekuje nasze myślenie, także to najsubtelniejsze i najbardziej wyrafinowane.

Rozmach opowieści Środy jest imponujący. Indeks nazwisk i pojęć niewątpliwie ułatwiłby posługiwanie się tą szalenie erudycyjną książką: na prawie 500 stronach autorka przechodzi bowiem od starożytności do najbardziej współczesnej współczesności, od spojrzenia *sub specie aeternitatis* na

naturę ludzką i życie społeczne do oglądu dzisiejszej europejskiej i polskiej rzeczywistości makro i mikro. Odpowiada to dwojakiej naturze impulsu, który pchnął filozofkę do pracy. Jak czytamy w zakończeniu, „cele [książki] były przede wszystkim poznawcze: czym jest obcość z punktu widzenia filozofii, kultury, polityki i moralności?” (s. 443). Ale to, czym są obcość, inność i wykluczenie z punktu widzenia wszystkich wskazanych dziedzin, zależy od tego, czym są w życiu społeczeństw, do których przynależą filozofia, kultura, polityka i moralność. Można by wprowadzić poprzestając na rozważaniach czysto historycznofilozoficznych, ale takie ograniczenie Środa wprost odrzuca, deklarując, że jej celem było też „sformułowanie jakichś wyraźnych normatywnych wskazówek etycznych dotyczących melioracji relacji z obcymi” (s. 444). Drugiego motywu do pisania dostarczyła więc krytycznie ujęta teraźniejszość:

Książkę tę zaczęłam pisać w Europie, która nie dość, że wydawała się spójna i nastawiona na dynamiczny rozwój, to jeszcze obiecywała dalsze otwarcie i kolejne zjednoczenia. Skończyłam ją pisać w Europie, która znajduje się w potężnym kryzysie (po Brexicie), w sytuacji bezradności i niechęci wobec zalewu uchodźców i migrantów, i w której w związku z tym kwitną nie tylko nacjonalistyczne nastroje, lecz także coraz bardziej prężne partie dążące do separacji narodów i odgrzewania plemiennych nienawiści.

Temat obcości jest zatem wciąż arcyważny.

Nie zniknęła też niechęć wobec innych, przede wszystkim gejów i kobiet. Utrzymuje się ona w Polsce i w dalekim świecie. Ci pierwsi są ciągle dyskryminowani i nie mogą uzyskać podstawowych praw, a emancypacja „drugiej płci” wyraźnie przyhamowała – niektórzy twierdzą, że mamy wręcz do czynienia z backlashem.

Temat wykluczenia inności ciągle jest palący. (s. 444)

Książka ukazała się zaledwie rok temu, ale przywołana lista wyraźnie domaga się aktualizacji, co najlepiej zaświadcza o wartości zamierzenia autorki.

Struktura pracy odpowiada jego krytycznemu celowi: po krótkim wprowadzeniu aparatu pojęciowego Środa przechodzi kolejno do figur obcości i inności, następnie do postaw wobec nich, wreszcie do projektów przyszłości poza barbarzyństwem i humanizmem. W poszczególnych rozdziałach, rozpisanych w porządku problemowym, dominuje z kolei ład chronologiczny: niemal każdy rozdział ma swoich głównych bohaterów

i bohaterki, od starożytności po współczesność. Postaciom wiodącym, do których należą między innymi filozofowie starożytni, Martin Heidegger, liczne przedstawicielki myśli feministycznej, Zygmunt Bauman, nade wszystko zaś wszechobecna Hannah Arendt, towarzyszy mnóstwo postaci odgrywających role pomniejsze i epizodyczne. Autorka omawia ich poglądy obszernie, wchodzi z nimi czasem w dialog, a czasem w spór, niekiedy bardzo żywy, jak choćby gdy zwalcza poglądy Ryszarda Legutki na kwestię tolerancji.

Pierwszym i niewątpliwym sukcesem narracji Środy jest to, że w ogóle zdołała się ostać jako osobne pisarskie ja wobec takiego nawalu inspiracji, źródeł, nawiązań, cytatów i odniesień. Zawdzięcza to w znacznej mierze swojemu stylowi – pisze jasno, wyraziście i dobitnie, często zdaniami prostymi, które tak rzadko wychodzą spod akademickiego pióra. Nie na darmo książka nosi przy tym dedykację „Moim studentom”. Pisząca te słowa winna właściwie w tej chwili zadeklarować konflikt interesów i wstać od klawiatury, ponieważ owa dedykacja do niej także się odnosi. Zarazem jednak to właśnie studenckie doświadczenie pozwala mi jasno dostrzec drugą przyczynę sukcesu książki – zawiera ona myśli gruntownie przedyskutowane, przetestowane w wieloletniej praktyce nauczycielskiej, ujęte tak, by przemawiały do czytelniczek i czytelników, prowokując do poszukiwania odpowiedzi.

Bo nie są to w żadnym razie wyłącznie myśli, które można by przyjąć tak po prostu.

Zacznijmy od samej konceptualizacji obcości i inności we wprowadzeniu. „Obcość to nie tylko rewers «naszości» – obcy to zagrożenie” (s. 5) – pisze Środa, a pisząca tę recenzję natychmiast gotuje się do polemiki, za punkt wyjścia biorąc (choroba zawodowa historyczki socjologii) klasyczny esej Georga Simmla o obcym, wspomniany zresztą krótko przez Środę. Argumentowałam wiele lat temu, że na gruncie tez Simmla można postawić tezę o etycznej niezbędności obcości – z naszego kolektywnie egocentrycznego punktu widzenia obcy jest katalizatorem samopoznania (Bucholtz 2010). Obcy nie jest rewersem „naszości”, ale pozwala podmiotowi zbiorowemu „my” uświadomić sobie, czym jest „naszość”. Obcy jest więc jej korelatem i uzupełnieniem, a co za tym idzie – bywa także jej otwarciem na inność. Obcość to forma społecznienia, przez którą ktoś „nie-nasz” może mieć – niepełny, ograniczony, generyczny, to wszystko prawda – udział w naszości. Czytając Simmla nieco wbrew Simmlowi, można by twierdzić, że obcość otwiera możliwość obecności „naszości”

waszej w naszym świecie – to podstawowy, ułomny, ale funkcjonalny interfejs między nami a tymi, którzy przychodzą skądinąd i zostają pośród nas.

Oczywiście myśl Simmla nie należy do inspiracji Środy, której konceptualizacja obcości jest zupełnie odmienna. Nie streszczając jej subtelnych wywodów na temat antycznych i starotestamentowych intuicji co do różnic między obcością a innością, zaryzykuję tezę, że autorka analizowanej tu monografii rozumie obcość wręcz odwrotnie niż Simmel – obcy to dla niej ci, którzy „nie należą w ogóle do żadnego porządku, reprezentują chaos, są spoza świata, choć uobecniają się dzięki cywilizacji i przeciw niej” (s. 3). Relacja między obcością a naszością staje się więc relacją ontologiczną: „Obcy nosi na sobie ślad tego, co poza bytem, poza rozumem, tego, co niepojęte, a co jednocześnie jest warunkiem tego, co bytowe, rozumne, inteligibilne, swojskie” (s. 8). Prowadzi to Środę do ogrodniczej metafory obcości: „obcych [...] pozbywamy się [...] jak chwastów albo przycinamy na nasz obraz i podobieństwo” (s. 11). Osobiście powiedziałabym raczej, że ogrodnicza postawa wobec obcości przejawia się w tym, że dajemy sobie prawo do zdefiniowania obcych jako chwastów i wyznaczenia im arbitralnie miejsc, gdzie w ramach naszości mogą egzystować. Rozciągamy zatem mury, druty kolczaste, kordony, którymi odgradzamy się od obcych, by uprawiać własne ogródki – to, co się dzieje poza nimi, zajmuje tylko najbardziej wytrwale i bezinteresownie przyrodniczki. Ale przecież i w obrębie naszych społeczeństw stosujemy toksyczne herbicydy, aby chaotyczna obcość nas nie ogarnęła.

W drugiej części książki Środa wprowadza cztery figury obcości i cztery figury inności. Figury obcości to zwierzę, dziki, niewolnik i uchodźca. Zdaniem autorki reprezentują one dla nas chaos. Dodalabym, że odczuwane niekiedy natężenie tego chaosu jest tak wielkie, że nie da się wytyczyć ścisłej granicy między naszością a obcością inaczej, niż starannie dozując okrucieństwo wewnątrz naszego świata, a nie tylko na jego granicach. Należałoby tu odróżnić dwie tendencje. Pierwsza zmierza do pozbycia się obcych – bo jakże pięknie byłoby, gdyby ich tu w ogóle nie było! To jednak myśl dla wielu miłośników ładu jakoś straszna. Druga prowadzi do ujęcia obecności obcych w karby, skoro przecież już tu są i uwolnienie się od nich pozostaje w sferze okresów warunkowych nierzeczywistych i nierzadko wstydlivych. Jeden z epizodycznych aktorów w opowieści Środy, Arjun Appadurai, pisał niegdyś o „naszych terrorystach” jako o projekcji naszego zbiorowego ja (Appadurai 2006). Zwierzę, dziki, niewolnik i uchodźca jako obcy to także projekcja nas samych, bo ich formy zjawiania się w naszej rzeczywistości zostały wytworzone przez nas. Celnie pisze o tym Środa

choćby w kontekście błędnego koła, w jakie zapędziła nas nasza polityka wobec zwierząt hodowlanych w globalnym, mięsożernym kapitalizmie. Moim zdaniem autorka nie docenia jednak wagi skutków dążenia do normowania chaosu obecnego w naszym świecie.

Wszystko wskazuje na to, że odpowiednikiem simmlowskiego obcego jest u Środy raczej inny. Jako figury inności obiera ona kobietę, Żyda, geja i nędzarza. Reguły wykluczenia innych „odnoszą się do roli, jaką odgrywiają, do pozycji w ramach społecznej stratyfikacji, a przede wszystkim do odstępstwa od społecznej normy, jaką naznaczona jest ich tożsamość” (s. 10). Figury inności będą więc typami ról społecznych ujętymi relacyjnie:

Inny tkwi na dole hierarchii społecznej lub na jej peryferiach, poza uniwersalnością normy. I tak, kobieta jest innym wobec mężczyzny, Żyd – innym wobec chrześcijanina, gej – innym wobec seksualności uznanej za naturalną, ubogi zaś („ludzki odpad” – jak pisze Bauman) – innym wobec społeczeństwa dobrobytu. Każda z tych figur istnieje wbrew czemuś: wbrew kulturze, wbrew religii, wbrew naturze, wbrew logice bogacenia się. (s. 11–12)

Dobór figur innych jest oczywiście prerogatywą autorki, ponieważ jednak świat społeczny jest złożony i ról w nim niemało, warto zapytać, czemu akurat ci inni zostali wybrani do zobrazowania zjawiska inności. Są przecież, na przykład, rozmaici „nad-zboczeńcy”, jak ich określił Florian Znaniecki (2001) – inni odmienni przez swoją wybitność. Niektóre figury innego wyrastającego ponad normalność, a niekonicznie spychanego poniżej jej poziomu, dostały się do opowieści Środy niejako tylnymi drzwiami, na przykład jako kobiety – w tym charakterze pojawiają się jako figury inności święte ekstazy oraz politycznie albo artystycznie hiperaktywne wariatki-rewolucjonistki. Ale święci, bohaterowie, asceci i bojownicy o naszość inkluzywną bywają wszak także nie-kobietami i dysponują, by się tak niezręcznie wyrazić, samoistnym tytułem do bycia dyskryminowanym. Interseksjonalne podejście do wykluczenia takich postaci mogłoby przynieść ciekawe rezultaty dla filozoficznej analizy inności, wzbogacając o nowe wymiary wprowadzone przez Środę rozróżnienie między innością a obcością.

Dalej nasuwa się pytanie o niektórych „pod-zboczeńców”, którzy również nie zostali scharakteryzowani jako odrębne figury inności. Jeśli dla przykładu iść tropem cytowanej przez Środę listy adresatów uczynków miłosiernych wobec ciała z Ewangelii według św. Mateusza (25, 31–46), znajdziemy w *Obcym, innym, wykluczonym* głodnych i spragnionych, przybyszów

i nagich, ale względnie mało o więźniach i chorych. Dlaczego? Ich specyfika jako przedmiotu wykluczenia została wprawdzie poniekąd uwzględniona w części drugiej, przy omówieniu eksterminacji i biologizacji jako postaw wobec obcości, ale co najmniej chory (nieodolny, zdepresjonowany, dotknięty demencją, o ograniczonej sprawności ruchowej, umierający) znajduje się przecież w samym centrum naszego świata, i to nie tylko na Północy i Zachodzie. W wielu starzejących się gwałtownie populacjach rosnące rzesze ludzi wymagają ciągłej opieki i pomocy przez dziesiątki lat. Oni nie są wyjątkowi – są typowi i wszechobecni. To nie są obcy. To inni, którzy zresztą – zgodnie z zapowiedzią Środy – emancypują się w niektórych społeczeństwach bardzo skutecznie. Ich roszczenia emancypacyjne stawiają nas (wszystkich, czy tylko zależnie od wieku?) przed zupełnie nowymi problemami etycznymi, które łatwo przełożyć na dylematy organizacyjne, gospodarcze i polityczne.

Przypuszczam, że przyczyną zawężenia listy figur innych i przeniesienia rozważań nad niektórymi z nich do analizy postaw było założenie autorki, że wybrane figury pozwolą uchwycić główne mechanizmy kreowania inności, możliwe do zastosowania w innych kontekstach. Zwłaszcza figura ubogiego jest niezmiernie pojemna, bieda bowiem idzie w parze z innymi przesłankami wykluczenia, a wysoki status socjoekonomiczny skutecznie przed nim chroni. Być może zresztą odczuwany przeze mnie niedosyt analizy figur chorego i umierającego w książce Środy wynika wprost z przemożnego wpływu niedawnego doświadczenia pandemii. Pod koniec 2021 roku widać jasno, że wielowymiarowe wykluczenie związane z pojawieniem się COVID-19 należałoby bezwarunkowo dopisać do listy impulsów skłaniających do filozoficznej rewizji pojęć obcości i inności.

Część druga książki to analiza postaw wobec obcości. Poza wspomnianymi już eksterminacją i biologizacją (oraz medykacją) Środa rozważa symbolizację, orientalizację i obojętność. Analizuje także różne formy przemocy stosowanej wobec obcych. W tej części szczególnie widoczny jest silny wpływ myśli postkolonialnej na refleksję autorki, która – za Edwardem Saidem – dąży do uchwycenia swoistości orientalizacji jako postawy wobec kolonizowanego obcego. Co ciekawe, właśnie w kontekście kolonizacji, dekolonizacji i postkolonializmu pojawia się niespodziewanie znajoma figura – chłop.

Zarówno dla Fanona, jak i dla Chakrabarty'ego właśnie niewykształcony, „przedpolityczny” chłop przechował te wartości, tradycje i zachowania, które nie poddały się kolonialnej obróbce.

„Chłop – pisze Chakrabarty – funkcjonuje dla mnie jako skrót dla wszelkich nienowoczesnych, wiejskich, niezsekularyzowanych powiązań i praktyk życia” [przypis pominięto]. To rodzaj archiwum habitusów życia codziennego. (s. 244)

Chłop to obiekt archiwalny, który dzięki dekolonizacji odzyskuje sprawczość jako podmiot historyczny – myśl ta przyświeca dążeniu do upodmiotowienia chłopca również w polskim piśmiennictwie ostatnich dekad (zob. Gospodarczyk, Kożuchowski 2021). Nie skupiając się tu jednak na zwrocie ludowym w naukach społecznych i humanistyce, pozwolę sobie wykorzystać okazję do postawienia innego pytania. W swojej analizie postaw wobec obcych Środa, zgodnie z przywołaną wcześniej myślą na temat okrucieństwa i potrzeby ujęcia problemu obcości w etyce normatywnej, skupia się na postawach negatywnych wobec obcych, na ich „niełubieniu”. Mówi więc o sytuacjach, w których obcy jawią się nam jako odstręczający, groźni, w najlepszym zaś razie, jak w przypominanym przez nią wstrząsającym performansie Mariny Abramović *Rhythm 0*, są wyabstrahowanym ze społecznego sensu obojętnym ciałem, które można dowolnie wykorzystać. Ale przecież chłopca da się lubić! Chłopomania to także postawa wobec obcości, która nie dość, że nie skutkuje wykluczeniem, to może wręcz doprowadzić do *Wesela* (z chłopką wprawdzie, nie z chłopem, a na pewno nie z Żydówką). Ogólnie rzecz ujmując, orientalizacja czy egzotyzacja niekoniecznie muszą zakładać negatywne zabarwienie postawy wobec obcego. Zawsze jednak zakładają nierównowagę sił, protekcjonalizm, generyczne ujmowanie i wynikające zeń ograniczenie uznania. Stereotypizacja pozostaje mechanizmem wykluczenia niezależnie od jej kazuistycznie ujętych pozytywnych czy negatywnych skutków.

Na wątpliwość Środy, „czy bardziej nie lubimy obcych, bo uświadamiają nam różnice, które nas niepokoją, czy też nie lubimy różnic i dlatego różnych od nas identyfikujemy jako obcych?” (s. 197), odpowiedziałabym więc, że zdecydowanie nie lubimy różnic, ale nie wynika stąd bynajmniej zawsze, że nie lubimy tych, którzy się od nas różnią. Różnicę możemy rozbroić, także afirmując różnych od nas, wynosząc ich na piedestał i potęgując różnice na własną niekorzyść w akcie idolatrii czy narcystycznego samopotępienia. I wcale nie oznacza to, że stajemy się przez to mniej dla obcych okrutni, bo przecież nadal ich nie widzimy i nie słyszymy, i nadal – jak to ujęła cytowana przez Środę Gayatri Spivak (2011) – nie mogą przemówić.

Czy zatem nie ma nadziei i skazani jesteśmy na okrucieństwo? W części drugiej rozdziału *My, humaniści* autorka omawia cztery postawy wobec

obcości, które wypróbowała ludzkość (a raczej jej zachodni judeochrześcijański podzbiór), zmagając się z problemem obcości: gościnność, miłość bliźniego, tolerancję i politykę wielokulturowości.

Analizy dotyczące gościnności uważam za jedną z najlepszych części książki, a wybór naprawdę nie jest łatwy. Wprawdzie nie mogę do końca zgodzić się z obserwacją, że „[a]ni rodzice, ani wychowawcy nie pouczają dzieci, aby były gościnne, tak jak pouczają, żeby były czyste, prawdomówne, uczciwe” (s. 305). Gościnność w skali mikro – jak należy postępować jako gość, a jak z gościem – jest, jak mi się zdaje, stałym elementem socjalizacji pierwotnej. Dla przykładu, rozpowszechnioną praktyką jest sprzątanie przed wizytą gości, w którym to procesie współpraca lub przynajmniej przyzwolenie dzieci bywają absolutnie nieodzowne... Przekaz kulturowy także obfituje we wzorcowe ujęcia gościnności. Daleko nie szukając: taki Sędzia z *Pana Tadeusza* ma nader precyzyjne wyobrażenie na jej temat (wskutek czego nie chce, „według nowej mody, odsyłać koni gości Żydom do gospody”). Byłoby wręcz dziwne, gdyby gościnność nie była objęta wpływem wychowawczym, bo jest to relacja piekielnie skomplikowana – chodzi wszak o przyjmowanie innego, ale na naszych zasadach, bo w naszym domu.

Autorka słusznie podkreśla asymetrię relacji gościnności oraz to, że zdarza się, iż przyjmujemy gości według naszych reguł, tymczasem oni są gośćmi według swoich reguł, co wiedzie do czasem komicznych, a innym razem tragicznych następstw. Przykładem tych ostatnich są doświadczenia z goszczeniem imigrantów. Nie zawsze się to dobrze kończy, nie tylko ze względu na ograniczoną gościnność gospodarzy, ale i z uwagi na wykrywane po fakcie, a prowadzące do przemocy konflikty kulturowych wyobrażeń między gośćmi a gospodarzami. Ich symbolem stały się między innymi dramatyczne wydarzenia sylwestrowej nocy 2015 roku w Kolonii, którym wiele zawdzięcza przywoływany przez autorkę „stereotyp uchodźcy, który gwałci nasze kobiety” (s. 312). Jednocześnie jednak kantowski ideał gościnności to element kolonialnego sztafażu Europy. Środa ironizuje wraz z Arendt: „Przypadek gościa, który gwałtem szerzy gościnność, to z pewnością europejska specjalność” (s. 308). Ironia jest tym głębsza, że wskutek masowych migracji i zwiększonego napływu uchodźców do Europy w ostatnich latach własne rozumienie gościnności przychodzi Europejczykom szerzyć raczej na własnym gruncie.

W swojej analizie gościnności Środa szczególnie nacisk kładzie na „radikalne wzmocnienie refleksu boskości” w chrześcijaństwie i jej „wymiar transcendentny” jako „doświadczenia Boga”, które osobie gościa przyda-

je nowej godności. To skądinąd jeden z niewielu momentów, gdy autorka dostrzega trwałe, pozytywny wpływ wypracowanych w dawnych epokach postaw religijnych na ograniczenie okrucieństwa, choć jest sceptyczna, jeśli chodzi o jego realną wagę:

Oczywiście można ironicznie powiedzieć za Kołakowskim, że „chrześcijaństwo bez użycia przemocy zdobyło pozycję, w której mogło samo przemoc uprawiać” [przypis pominięto], jest jednak przedmiotem wiary/wiedzy wielu Europejczyków ceniących siłę chrześcijańskiego elementu naszej cywilizacji, że Jezusowe „kochaj bliźniego swego” przyczyniło się, jeśli nie do ograniczenia przemocy w stosunkach międzyludzkich, osobowych i instytucjonalnych, to do uświadomienia sobie, że przemoc jest zła, a nasze wzajemne relacje mogą wyglądać inaczej. Tak jak ukazywał je Jezus. (s. 333)

Po gościnności, po miłości bliźniego i po tolerancji, która obywa się bez religijnych uzasadnień, przychodzi czas na politykę wielokulturowości. Ta operuje na relacjach pomiędzy grupami społecznymi, przekraczając ograniczenia indywidualistycznego myślenia o stosunkach społecznych oraz koncentracji na tolerancji religijnej. Środa pisze zdecydowanie: „mówienie, że «multikulti się skończyło» lub «multikulti to terror» – co często słychać – jest skandalem” (s. 359). Dostrzega jednak także racje krytyków wielokulturowości i potencjał opresji, który się w niej kryje. Zgodnie z zasadą konstrukcyjną tej części książki wielokulturowość jest ostatnią omawianą postawą wobec obcości, zrodzoną z ducha humanizmu, a jej słabości ostatecznie mają ilustrować niezdolność tegoż do reprezentowania uniwersalności i wyjaśnić potrzebę sięgnięcia po projekty posthumanistyczne.

Pominę pytanie, czy można sobie wyobrazić jakąkolwiek reprezentację uniwersalności, która ostałaby się wobec argumentów wysuwanych przez Środę w części drugiej – nie mam na nie dobrej odpowiedzi. Chciałabym jednak podnieść inną wątpliwość: jeśli nawet radykalna ograniczoność humanizmu jest faktem, to czy nie zasługiwałby na baczniejszą uwagę sam proces historycznospołeczny, w którym humanistyczne impulsy doprowadziły wszak w wielu obszarach do okielznania okrucieństwa, choć nie zdołały go wyeliminować? Położenie różnych innych i obcych, choć wciąż ujmowane w ramy „naszości”, nie jest przecież w społeczeństwach dzisiejszej Europy takie samo jak, dajmy na to, w społeczeństwach starożytnych.

Pisze o tym na stronie 239 tego numeru „Stanu Rzeczy” Hans Joas – autor, którego Środa nie cytuje, a który miałby być może nieco do dodania do jej argumentacji. Naszość pozostaje nasza, ale jeśli jest to naszość refleksyjna, nastawiona na (często przeciw bolesną!) rewizję historii i odwrót od hegemonicznej europejskiej narracji o cywilizacji i emancypacji, którą Środa wykpiwa już we wprowadzeniu, to chyba ma to jakieś znaczenie etyczne? Nawet jeśli ta refleksyjna naszość pozostaje, póki co, niszowa czy elitarna? Twierdzenie, że to właściwie wszystko jedno, zakrawałoby na narcystyczne samopotępienie.

To nie tylko uwaga co do rozkładu akcentów w argumentacji autorki w stylu: „przecież tę szklankę da się też opisać jako w połowie pełną”. Szklanka jest zdecydowanie nadal w połowie pusta. Ale dostrzeżenie namacalnych i pozytywnych skutków elementów projektu humanistycznego prowadzi do odmiennego uzasadnienia potrzeby jego przekroczenia. Dla przykładu, nie zgadzam się ze Środą w kwestii znaczenia praw zwierząt, o czym badaczka pisze w części pierwszej. Przywołuje tam ona bowiem rozważania Donny Haraway o filozoficznej istotności zwierzęcia jako bytu „zabijalnego”. Nie da się zaprzeczyć, że zabijanie zwierząt w naszych czasach osiągnęło rozmiary dotąd niespotykane w proporcji do wzrostu liczby ludności i gargantuicznych – pomimo nierówności – rozmiarów spożycia mięsa w skali globu. Nie da się jednak także zaprzeczyć, że zabijanie zwierząt nie jest bynajmniej sferą niepodlegającą niczyjemu zainteresowaniu, pozostawioną poza obszarem regulacji, w którym okrucieństwo może się plenić bez przeszkód. Przeszkody się pojawiają, są obchodzone, po czym pojawiają się kolejne. Być może – i piszę o tym z prawdziwą nadzieją – postęp regulacji przemocy wobec zwierząt sprawi, że w arsenale wykluczenia zabraknie oręża o kluczowym dotąd znaczeniu strategicznym – dehumanizacji. Jeśli **nawet** zwierząt nie wolno po prostu zabijać (bić, trzymać na łańcuchu, głodzić, okaleczać i dręczyć), być może odpadnie przesłanka mozolnego wmawiania sobie i innym, że jakaś określona kategoria ludzi to w istocie też zwierzęta? Nie jestem, przyznam, przekonana do tej myśli, ale samą możliwość trudno wykluczyć. A to już byłby duży zysk, osiągnięty nie tylko przez kampanie informacyjne i działania na rzecz uwrażliwienia społeczeństw na cierpienie zwierząt, ale też środkami prawnymi. Środa wprawdzie podziela przekonanie o skuteczności prawnej regulacji statusu zwierząt, lecz nie uważa, by mogła się ona przyczynić się do dalszej walki z ich zniewoleniem:

Jeśli chodzi o pozycję zwierząt względem nas, to najskuteczniejsze okazało się podejście prawne. Wpisywanie zwierząt w perspektywę

prawną zawsze jest jednak zamykaniem ich w jakimś systemie zniewolenia. Zwierzęta bowiem są traktowane jak rzeczy nie dlatego, że nie mają praw, ani dlatego, że są głupie, pozbawione rozumu, wierzeń, wspólnoty, świadomości własnej śmierci (z czego tak bardzo dumny jest człowiek), ale dlatego, że są czyjąś własnością. Święta. (s. 43)

Warto jednak zauważyć, że właśnie prawo własności ma historycznie bardzo zmienną treść (nie wszystko i nie wszędzie może być czyjąś własnością). Co więcej, własność bywa mniej lub bardziej święta, może podlegać ograniczeniom, a te mogą eliminować okrucieństwo. Niebagatelna jest w tym rola synergii impulsów płynących z różnych źródeł kulturowych. Dlatego też na przykład we fragmencie Katechizmu Kościoła Katolickiego, który komentuje Środa jako dowód na niedostateczne tempo zmian w ujmowaniu przez katolicyzm relacji między ludźmi a zwierzętami, widzę zapowiedź tego, że dążenie do zmiany uzyska być może dodatkowego sprzymierzeńca w postaci koncepcji integralności stworzenia. Podobnie surowa ocena działań ruchu obrońców praw zwierząt, który zdaniem autorki „ozdobił troską jedynie fasady systemu eksploatacji zwierząt” (s. 35), nie jest moim zdaniem uzasadniona. Można było (prawie na pewno) zrobić więcej, ale to, co udało się zrobić, ma wartość.

Wywód Środy w rozdziale poświęconym zwierzęciu jako innemu to niejako wstęp do posthumanistycznych projektów omawianych w ostatniej części książki. Upodmiotowienie zwierząt, opisywane w nawiązaniu do koncepcji *zoopolis* (Donaldson, Kymlicka 2011), odchodzi od ufundowanych na humanizmie koncepcji praw zwierząt i zmierza ku ich włączeniu w obszar politycznej podmiotowości. Ale humanizm przygotowuje grunt pod taką możliwość, pozwala ją w ogóle pomyśleć nie jako utopię, lecz jako możliwe do wprowadzenia rozwiązanie w organizacji życia politycznego i społecznego. Nadanie zwierzętom obywatelstwa łatwiej jakoś wyobrazić sobie w świecie, w którym przysługuje im ochrona prawna. Ta zaś wywodzi się, przynajmniej częściowo, ze źródeł humanistycznych.

Na przykładzie podejścia do roli zwierząt łatwo można zobrazować program posthumanizmu opisywany przez Środę:

Filozofia posthumanistyczna wysuwa jednak pewne propozycje takiego spojrzenia na wspólnotę, które wykracza poza naród z jego zamknięciem, poza kapitalizm z jego fetyszami zysku i wzrostu, poza indywidualistyczny, odseparowany od nie-ludzkiego świata podmiot. (s. 411)

To operacja wykraczania poza teraźniejszość i dzisiejszą praktykę ku przyszłości, która chce pozostawić za sobą opisane w książce pułapki obcości, inności i wykluczenia. Zmiana wydaje się nieodzowna, ale na czym można się oprzeć, by do niej doprowadzić?

Żadna z europejskich etyk nie zasypała dotąd przepaści między swoimi a obcymi, nawet jeśli jej deklaracje brzmiały racjonalnie, a może właśnie dlatego. Obcy ciągle są poza sferą naszych rzeczywistych zobowiązań moralnych. Inni ciągle jeszcze czują się gorsi i podporządkowani. (s. 427)

I znowu – różnię się tu od autorki podejściem do oceny przeszłości. Nie udało się zasypać przepaści, ale udało się, jak wierzę, wykazać, że nie jest to przepaść bezdenna. Na jej dnie zalega niemało gruzu dawnych uprzedzeń, w których wyburzaniu główną rolę odegrała racjonalność, przy wszystkich jej ograniczeniach, z etnocentryzmem i fałszywymi pretensjami do uniwersalizmu na czele. Ponadto jednak nad przepaścią przerzucono mosty. To kruche konstrukcje, z pewnością nie wiecznotrwale – wiele z nich spektakularnie się już zawaliło i wiele jeszcze takich katastrof zobaczymy – ale nawet po nędznych kładkach można przejść na drugi brzeg.

W zakończeniu Środa powraca do Rorty'ego i do zadania etyki jako „budowania międzyludzkiej solidarności, opartej na wrażliwości na cierpienie innych i niechęci do okrucieństwa” (s. 429). Postulat ten łączy się z projektami posthumanistycznymi o tyle, że postulowana w nich wrażliwość nie zakłada konieczności żadnych granic solidarności. Rorty mówi wprawdzie o tym, by „cały czas pilnie wypatrywać ludzi znajdujących się na marginesie, ludzi, których wciąż odruchowo uznajemy za ich, a nie nas” (s. 429), ale słowa te możemy odnieść do dowolnego rozumienia naszości. Kogokolwiek będziemy postrzegać jako jednego z nas, odruch konstruowania różnicy wciąż na nowo będzie nam otwierał oczy na etyczne zagrożenie – i etyczną wartość trwania z otwartymi oczyma. W ten sposób łatwiej nam będzie „zawsze, ilekroć ktoś jest dyskryminowany, stanąć po jego stronie” (s. 441). Tylko tyle.

Rorty, jak wiadomo, wierzył, że literatura ma większe szanse dopomóc w budowaniu międzyludzkiej solidarności niż filozofia. Środa kończy swoją książkę cytatem ze *Wspólnoty* „tęgiego poety”, Franza Kafki:

Poza tym jest nas pięciu i nie chcemy, by nas było sześciu. A w ogóle co za sens mieć to ustawiczne współlistnienie, między nami pięcio-

ma nie ma ono także sensu, ale jesteśmy już razem i tak pozostaniemy, nie chcemy jednak nowego zrzeczenia, właśnie na podstawie naszych doświadczeń. Jak to jednak wytłumaczyć szóstemu, długie wyjaśnianie oznaczałoby niemal przyjęcie do naszego grona, już lepiej nie będziemy wyjaśniać, nie przyjmujemy go. Niech się dąsa ile chce, odepchniemy go łokciami, ale choćbyśmy nie wiem jak odpychali, powróci. (s. 444–445)

To istotnie doskonała *coda* rozważań o obcości, inności i okrucieństwie. Ludzkie współbycie może być pozbawioną jakiegokolwiek sensu, rodzącą mizantropię udręką. Naszość nie jest równoznaczna z kordialnym otwarciem na drugiego w ramach naszego zrzeczenia. Oznacza natomiast obronę naszego zrzeczenia przed „szóstym”, bo jego przyjęcie zmuszałoby nas do ustanowienia zrzeczenia na nowo, z uwzględnieniem jego obecności, a ten wysiłek rozsadzilby wątłe ramy naszej odporności na życie społeczne. Filozoficzne próby uzasadnienia, dlaczego innego nie chcemy, są tak samo płonne jak filozoficzne próby przekonywania, że owszem, chcemy, lecz na określonych zasadach, na własnych warunkach, w wyznaczonych z góry granicach oddzielających naszość naszą od waszej. W procesie urefleksyjniania naszości sami sobie narzuciliśmy jakże ryzykowną konieczność wyjaśniania, chętnie więc wykładamy rozwlekle swoje racje, by wykluczonymu podsunąć dyskurs jako nędzny substytut współbycia. Odpychamy szóstego, z dąsów innych i obcych czyniąc pożywkę dla narcystycznego samopotępienia.

Jakoś niemoralne zdaje się wierzyć, że cała ta kafkowska dynamika dziejowa społecznego piekła może nas posuwać ku wspólności bardziej solidarnej, czujnej na każdy przejaw okrucieństwa i dyskryminacji. Mimo wszystko jednak z książki Magdaleny Środy zaczerpnęłam w tym względzie nieco nadziei.

Bibliografia:

/// Appadurai A. 2006. *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*, Duke University Press.

/// Bucholc M. 2010. *Dehumanizujący wymiar obcości i jej etyczna niezbędność. Na marginesie „Obcego” Georga Simmla*, „Etyka”, nr 43, s. 64–76.

/// Donaldson S., Kymlicka W. 2011. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press.

/// Gospodarczyk M., Kożuchowski Ł. 2021. *Nowa ludowa historia: charakterystyka i społeczno-polityczne korzenie współczesnych narracji o historii chłopów polskich*, „Studia Socjologiczne” 241, nr 2, s. 177–198.

/// Joas H. 2010. *Pomstowanie wartości*, Oficyna Naukowa.

/// Kaczmarczyk M. 2012. *Socjologiczne zmagania z Platonem*, „Stan Rzeczy” 2 (3), s. 48–74.

/// Pinker S. 2011. *Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and Its Causes*, Penguin UK.

/// Spivak G.Ch. 2011. *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, tłum. E. Majewska, „Krytyka Polityczna”, nr 24/25, s. 196–239.

/// Znaniecki F. 2001. *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przeszłości*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// **Marta Bucholc** – profesor uczelni na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, *chercheuse associée* w Centre de recherche en science politique na Uniwersytecie Saint-Louis w Brukseli. Kieruje na WS UW finansowanym przez NCN projektem SONATA Bis pod tytułem „Kształtowanie się habitusu narodowego a proces cywilizacji w Polsce po roku 1989” oraz polską częścią projektu finansowanego przez Fundację Volkswagena zatytułowanym „Towards Illiberal Constitutionalism in East Central Europe”. Ostatnie publikacje autorki to: *The Established and the Outsiders in the Anti-LGBTI Campaign in Poland: Legal Performance of Exclusion*, „Law & Policy” (w druku); *Law and Liberal Pedagogy in a Post-Socialist Society: The Case of Poland*, „Journal of Modern European History” 18, 2020, nr 3, s. 324–334; *Schengen and the Rosary. Catholic Religion and the Postcolonial Syndrome in Polish National Habitus*, „Historical Social Research” 45, 2020, nr 1, s. 153–181.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1874-2024>

E-mail: m.bucholc@uw.edu.pl