


Rosiak-Zięba, E., *O etnocentryzmie i dialogu międzykulturowym w kontekście zjawiska migracji*, in: *Tożsamość wobec różnorodności. Szkice z teorii polityki*, J. Sidorek (Ed.), Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie, Warszawa 2020, pp. 133-156.

*O etnocentryzmie i dialogu międzykulturowym
w kontekście zjawiska migracji*

Ewa Rosiak-Zięba

 <https://orcid.org/0000-0001-9090-7308>

ISBN: 978-83-8030-420-8

Abstrakt

Celem tego artykułu jest zbadanie, czy i ewentualnie w jakim zakresie szeroko pojmowany dialog międzykulturowy może być skutecznym narzędziem pozwalającym na przewyciężanie etnocentrycznych uprzedzeń w procesie włączania imigrantów do życia społeczeństwa przyjmującego. Przy czym pod uwagę brane jest wyłącznie zjawisko migracji pomiędzy różnymi krajami, czyli tzw. migracji zewnętrznej. Przedmiotem badania są teoretyczne ramy dla realizacji zadania, o którym mowa wyżej – z uwzględnieniem rozmaitych sposobów rozumienia pojęcia etnocentryzmu, jak i zagadnienia możliwej skuteczności dialogu międzykulturowego w kontekście różnorodności postaw wśród migrantów. Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, że dialog międzykulturowy zasadniczo może wspierać procesy włączania imigrantów do życia społecznego gospodarzy, jednak z pewnymi istotnymi ograniczeniami, które również są w tekście omawiane.

Ewa Rosiak-Zięba
Szkoła Główna Handlowa w Warszawie
Kolegium Ekonomiczno-Społeczne
Instytut Filozofii, Socjologii i Socjologii Ekonomicznej
ORCID: 0000-0001-9090-7308

O etnocentryzmie i dialogu międzykulturowym w kontekście zjawiska migracji

Pojęcie migracji, za *Słownikiem terminów z zakresu bezpieczeństwa narodowego*, będziemy objaśniać jako „legalne lub nielegalne przemieszczanie się ludności w celu uzyskania lepszych warunków bytowych albo uniknięcia prześladowań”¹. W zależności od tego, czy ów przepływ występuje w obrębie danego kraju (pomiędzy jednym regionem a drugim), czy pomiędzy różnymi krajami, mówi się odpowiednio o migracji „wewnętrznej” i „zewnętrznej”². W niniejszym tekście będziemy się zajmować tylko tą ostatnią. Warto zauważyć, że przystosowanie się do nowej sytuacji może okazać się prawdziwym wyzwaniem nie tylko dla imigrantów, ale także dla instytucji przyjmującego państwa oraz społeczeństwa. W niektórych przypadkach można nawet mówić o wywołanej zjawiskami migracyjnymi sytuacji kryzysowej. Dobrą ilustracją powyższego mogą być skutki powracających fal nasilonej migracji, jakich doświadczyła Unia Europejska w drugiej dekadzie XXI w. Pytanie o to, jak sobie radzić z tym zjawiskiem, dotyczy dość rozległej problematyki. Poszukiwanie odpowiedzi kieruje uwagę w pierwszej kolejności na państwa, które mogą w tym zakresie

¹ Hasło: *Migracja*, w: *Słownik terminów z zakresu bezpieczeństwa narodowego*, red. B. Zdrodowski, Wydawnictwo Akademii Obrony Narodowej, Warszawa 2008, s. 70–71.

² Por. P. Olbrycht, *Współczesna imigracja z Ukrainy do Polski – zintegrowana analiza szans i zagrożeń bezpieczeństwa*, w: *Imigranci z Ukrainy w Polsce. Potrzeby i oczekiwania, reakcje społeczne, wyzwania dla bezpieczeństwa*, red. M. Lubicz Miszewski, Wydawnictwo Akademii Wojsk Lądowych, Wrocław 2018, s. 98.

prorowadzić polityki mniej lub bardziej adekwatne³. Przy czym chodzi nie tylko o doraźne środki zaradcze wobec sytuacji kryzysowej, ale przede wszystkim o realizowane modele radzenia sobie ze zjawiskiem migracji. Dla przykładu: wśród przyczyn wspomnianego kryzysu w UE w literaturze przedmiotowej wymienia się nie tylko skalę i tempo narastania migracyjnej fali, ale także m.in. nieudolną politykę niektórych państw przyjmujących⁴. Różne strategie, lepsze lub gorsze, nadto, można też mniej lub bardziej skutecznie wdrażać. Konsekwencje realizowanych polityk z oczywistych względów dotyczą zaś zarówno imigrantów, jak i przyjmujące społeczeństwo. W interesie kraju przyjmującego, tak dla jego instytucji politycznych, jak i społeczeństwa, leży m.in. to, by relacje w obrębie życia społecznego układały się w sposób możliwie harmonijny, pozwalający na łagodzenie ewentualnych konfliktów oraz zapewnianie przynajmniej minimalnych warunków dla budowania więzów solidarności pomiędzy członkami wspólnoty (choć wizje społecznego ładu mogą być w różnych państwach odmienne). Zjawiska migracyjne w tym kontekście stanowią zaś pewne wyzwanie. Po pierwsze: dlatego że skutek migracji w kraju pojawiają się ludzie, których gwoździ zachowania takiej wspólnotowości należałoby jakoś do społeczeństwa włączyć (pod warunkiem, rzecz jasna, że ich osiedlenie zostało uznane za akceptowalne). Przybysze zaś ze swojej strony niekoniecznie muszą mieć na to ochotę, a przynajmniej nie zawsze w takim zakresie, na jaki liczyłyby pozostałe strony procesu. Do tej kwestii jeszcze wrócimy. Po drugie: proces ewentualnego przyłączenia mogą dodatkowo utrudniać inne czynniki – zarówno po stronie osób przybywających, jak i gospodarzy. W niniejszym tekście przedmiotem zainteresowania będą w szczególności różnice kulturowe pomiędzy imigrantami a społeczeństwem przyjmującym.

Pojęcie kultury będziemy w dalszej części wywodu rozumieć dość szeroko. Mianowicie, za Antoniną Kłoskowską, przyjmujemy, że termin ten odnosi się do „względnie zintegrowanej całości obejmującej zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych

³ Zob. w tej sprawie m.in. M. Budyta-Budzyńska, *Adaptacja, integracja, asymilacja – próba ujęcia teoretycznego*, w: *Integracja czy asymilacja? Polscy imigranci w Islandii*, red. M. Budyta-Budzyńska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011, s. 57–59.

⁴ Zob. np. M. Bodziany, A. Kotasińska, *Europejski kryzys migracyjny – włoskie studium przypadku*, „Pogranicze. Polish Borderlands Studies” 2017, t. 5, nr 2, s. 106.

i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierającą wytwory takich zachowań”⁵. Jeżeli w kraju osiedlenia podjęta została decyzja o zachęcaniu przybyszów do włączenia się w życie społeczne, to występowanie różnic kulturowych pomiędzy imigrantami i gospodarzami wiąże się z wieloma kwestiami, którymi trzeba się zająć. Należy ustalić zasady m.in. pokojowej koegzystencji różnych kultur w ramach jednego organizmu państwowego. W naukowym i politycznym obiegu funkcjonuje wiele propozycji dotyczących uregulowania podobnych kwestii. W drugiej połowie XX w. w krajach Zachodu dość popularna była koncepcja multikulturalizmu, w myśl której, ujmując rzecz z grubsza, różne kultury należy traktować jako równoważnościowe, zaś życie społeczne należy kształtować w taki sposób, by umożliwić zachowanie ich odrębności⁶. Od tego modelu należy odróżnić koncepcję dialogu międzykulturowego, w obrębie której zasadniczym celem jest wzajemne zbliżanie się kultur, nie zaś zachowywanie różnic między nimi⁷. Pojęcie takiego dialogu na ogół rozumiane jest przy tym dość szeroko, nie tylko jako konwersacja pomiędzy reprezentantami odmiennych kultur. Dla przykładu: na portalu Rady Europy termin ten objaśnia się jako „otwartą i pełną szacunku wymianę poglądów pomiędzy jednostkami i grupami należącymi do różnych kultur, która prowadzi do głębszego zrozumienia postrzegania świata przez innych”. Wspomniana otwartość i szacunek mają być oparte na traktowaniu partnerów jako równorzędnych, „postrzeganie świata” ma odnosić się do „wartości i sposobów myślenia”, poprzez „wymianę poglądów” należy natomiast rozumieć „każdy rodzaj interakcji, która przejawia cechy kulturowe”, która ma się odbywać pomiędzy grupami, przy czym owe interakcje mogą obejmować także różne formy twórczości artystycznej⁸. Mowa jest zatem o dialogu, który nawet niekoniecznie musi przyjmować postać werbalną. Jego cel nadrzędny stanowi zaś poszukiwanie płaszczyzny porozumienia pomiędzy przedstawicielami wspólnot o odmiennym zapleczu kulturowym. Wydaje się więc, że tak szeroko pojmowany dialog międzykulturowy może potencjalnie stanowić jedno z narzędzi służących włączaniu imigrantów

⁵ A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 38.

⁶ *Intercultural dialogue*, portal Komisji Europejskiej, https://ec.europa.eu/culture/policy/strategic-framework/intercultural-dialogue_en (dostęp: 30.04.2020).

⁷ Zob. m.in. *Intercultural dialogue*...

⁸ *The concept of intercultural dialogue*, portal Rady Europy, https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/concept_EN.asp (dostęp: 30.04.2020).

w życie społeczeństwa przyjmującego i budowaniu wspólnotowości pomimo różnic w zapleczu kulturowym stron tego procesu (mowa jest oczywiście o imigrantach, których pobyt w danym kraju jest akceptowany).

Wśród czynników, które potencjalnie mogą stanąć na przeszkodzie realizacji takich zadań, niekiedy wymienia się pojawiający się w tytule tej pracy etnocentryzm. O tym ostatnim będzie jeszcze mowa. Na tym etapie wyводу wystarczy zasygnalizować związaną z nim obawę, że reprezentanci odmiennych wspólnot mogliby oceniać przedstawicieli tej drugiej z perspektywy własnej kultury jako uprzywilejowanego punktu odniesienia. W podobnych okolicznościach zaś możliwość realizacji wymienionych wyżej zadań staje pod znakiem zapytania. Celem niniejszej pracy jest zbadanie, czy i ewentualnie w jakim zakresie szeroko pojmowany dialog międzykulturowy może być skutecznym narzędziem pozwalającym na przewyżczenie etnocentrycznych uprzedzeń w procesie włączania imigrantów do życia społeczeństwa przyjmującego (o ile, rzecz jasna, potrzeba taka zachodzi). Przy czym przedmiotem zainteresowania są teoretyczne ramy dla realizacji tego ostatniego zadania. Zastosowane w tym tekście narzędzia ograniczają się do analizy wybranych koncepcji, a także pewnych terminów, które pojawiają się w dyskusji nad omawianymi zagadnieniami, a wymagają doprecyzowania. Przyjęta metodologia nie obejmuje zaś badań empirycznych ani też analizy skutków wdrażanych przez rozmaite ciała konkretnych politycznych strategii działania.

O niektórych kłopotach związanych z pojęciem narodu

Zanim przejdziemy do innych kwestii będących przedmiotem tej pracy, zatrzymajmy się na chwilę przy zagadnieniu czynników, od których zależy, czy członkowie jakiejś grupy mogą uważać się za wspólnotę. Kwestia ta jest o tyle istotna, że ma przełożenie na to, czy i ewentualnie w jakim zakresie zachodzi konieczność dostosowywania się przybyszy do grupy przyjmującej. Ponieważ mowa jest o migracji zewnętrznej, jak i etnocentryzmie, wydaje się celowe, by za punkt wyjścia przyjąć pojęcie narodu. Zauważmy przede wszystkim, że ten ostatni termin jest wieloznaczny. W języku potocznym można go używać po prostu (i) w odniesieniu do obywateli danego państwa, przeciwstawianych rządowi centralnemu, jak i innym instytucjom politycznym, których władzy

podlegają w pewnych ustalonych granicach (np. „Panie premierze, naród żąda poszanowania wolności zgromadzeń”). Nader często jednak termin ten stosowany jest także w znaczeniu (ii) pewnej wspólnoty, ukształtowanej historycznie, m.in. o specyficznej kulturze i wspólnym języku⁹ (np. „Naród polski ma bogate tradycje wielkanocne”). W dalszej części tekstu będziemy się odwoływać w zasadzie do tego ostatniego ujęcia, choć z pewnymi zastrzeżeniami. Rola, jaką w (ii) odgrywa pojęcie państwa, jest nieco słabiej zaznaczona niż w przypadku (i). Dla powstania narodu na pewno ważne jest posiadanie pewnego wspólnego terytorium, choćby tylko w charakterze ojczyzny historycznej¹⁰. Natomiast wspólne struktury państwowe zasadniczo nie są w tym kontekście warunkiem *sine qua non*¹¹. Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że posiadanie przez wspólnotę własnego państwa – przynajmniej na jakimś etapie jej rozwoju – zdecydowanie ułatwia posiadanie wspólnej historii, języka i kultury, o których mowa w (ii). Dobrą ilustracją powyższego są państwa wieloetniczne, powstałe głównie dzięki migrantom (takie jak m.in. USA czy Australia), w odniesieniu do których mimo wszystko można mówić o narodzie nie tylko w sensie (i). Z drugiej jednak strony nietrudno jest wskazać wspólnoty, które okazały się zdolne do przetrwania i zachowania własnej tożsamości pomimo długotrwałego braku własnego państwa, o czym też warto pamiętać. W ujęciu historycznym wystarczy przywołać w charakterze ilustracji choćby m.in. Żydów, Irlandczyków czy Polaków. Pewien kłopot wiąże się także z pojawiającą

⁹ W sprawie tych dwóch sposobów rozumienia pojęcia narodu por. J.J. Linz, *State building and nation building*, „European Review” 1993, 1(4), s. 355, doi: 10.1017/S1062798700000776.

¹⁰ Zob. w tej sprawie m.in. M. Barwiński, *Pojęcie narodu oraz mniejszości narodowej i etnicznej w kontekście geograficznym, politycznym i socjologicznym*, „Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica” 2004, nr 5, s. 62–63.

¹¹ Choć warto zaznaczyć, że kwestia ta jest przedmiotem sporów. Część badaczy opowiada się za koncepcją, w obrębie której proces formowania się tożsamości narodowości należy interpretować w związku z zagadnieniami rozwoju państwa (czyni tak m.in. Ernest Gellner w pracy pt. *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 30–52). Dodatkowo przedmiotem debat jest też kwestia tego, od którego momentu możemy mówić o powstawaniu narodów. Jak zauważa Konrad Jajecznik „Historycy dowodzą wczesnośredniowiecznego rodowodu narodów [...]. Socjologowie i politolodzy najczęściej bronią tezy o kształtowaniu się narodów w czasach nowożytnych, w związku z procesami modernizacyjnymi. Stanowisko to ma dwa warianty, w zależności od tego czy powstawanie narodów interpretowane jest jako przyczyna, czy jako skutek modernizacji [...]. Oba podejścia nie muszą być sprzeczne, gdyż pierwsze dotyczy momentu rozpoczęcia procesów narodotwórczych, drugie – ich zakończenia”, zob. *idem*, *Narody w Europie – między bytem a ideą*, „Społeczeństwo i Polityka” 2008, nr 3(16), s. 25, przyp. 5. Na rozwinięcie tego wątku brakuje jednak miejsca w niniejszej pracy.

się w (ii) kategorią wspólnoty języka. Podzielanie przez członków grupy kodu komunikacyjnego zdecydowanie sprzyjałoby uczestnictwu w tej samej kulturze i ułatwiałoby wspólnotę doświadczeń¹², niemniej ten warunek nie zawsze jest spełniony. Dla przykładu: trudno jest mówić o wspólnotcie języka w przypadku Szwajcarii¹³. Trzeba więc podkreślić, że objaśnienie przedstawione w (ii) ma charakter dość szkicowy, a eksplikacja pojęcia narodu jest przedmiotem sporów.

Warto przy tym zauważyć, że gdybyśmy nawet mieli sporządzić listę cech składających się na ten termin w znaczeniu (ii), to w grę wchodziłyby rozmaite podejścia. Pojęcie narodu może być objaśniane jako produkt historycznego rozwoju, z którym wiąże się pewien zestaw cech wspólnych dla danej grupy, w tym wskazanych wyżej. Można też kłaść nacisk na cechy, które pozwalają odróżnić dany naród od innych w wymiarze strukturalnym – na podstawie m.in. czynników materialnych (wspólne terytorium, gospodarka etc.), politycznych (m.in. instytucje), związanych z kulturą czy w postaci świadomości bycia odrębnym narodem¹⁴. Definicje mogą być oparte na pewnych kryteriach obiektywnych, takich jak m.in. wspólnota historii, języka, kultury czy terytorium, a w niektórych definicjach także religii, gospodarki, podobieństwa w zakresie cech fizycznych etc.¹⁵. W innych eksplikacjach zwraca się natomiast uwagę na czynniki subiektywne, w rodzaju m.in. poczucia przynależności do określonego narodu, postrzegania go jako odrębny od innych, posiadania praw i obowiązków względem innych jego członków etc. Dla przykładu: Ernest Gellner rozważa definicję pojęcia narodu w dwóch wariantach. W pierwszym z nich, który nazywa „kulturowym”, przynależność do tego samego narodu definiowane jest jako uczestnictwo „w tej samej kulturze, przez którą rozumieć będziemy system idei, znaków, skojarzeń, sposobów zachowania i porozumiewania się”. W drugim wariantcie, nazwanym przez Gellnera właśnie „woluntarystycznym”, przyjmuje się, że „dwie osoby należą do tego samego narodu, jeżeli – i tylko, jeżeli – uważają, że należą do tego samego narodu”¹⁶. *Notabene*, żadnego z tych ujęć badacz ten nie uznaje za w pełni satysfakcjonujące, formułując tezę, iż powstanie narodu należy wiązać z nacjonalizmem, który, jego

¹² Por. M. Barwiński, *op. cit.*, s. 60–61.

¹³ W sprawie kłopotów z brakiem wspólnoty języka zob. m.in. E. Haugen, *Dialect, Language, Nation*, „*American Anthropologist*” 1966, Vol. 68, Issue 4, s. 927.

¹⁴ M. Barwiński, *op. cit.*, s. 59–61.

¹⁵ *Ibidem*, s. 64.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 16.

zdaniem, stwarza warunki do rozwoju tożsamości narodowej¹⁷. W kontekście powyższych zagadnień nie bez znaczenia jest to, czy naród pojmujemy esencjalistycznie, dajmy na to, jako wspólnotę związaną z pewnym terytorium (przynajmniej historycznie), na ogół o określonym pochodzeniu etnicznym, zachowującą ciągłość trwania i rozwijającą się w czasie wraz ze swoją kulturą, tradycjami, instytucjami etc., jak jest to przedstawiane m.in. w pracach Anthony'ego D. Smitha w ramach głoszonego przez niego etnosymbolizmu¹⁸, czy też raczej do wątku historycznego rozwoju będziemy przykładać mniejszą wagę na rzecz rozważania omawianego pojęcia jako pewnego rodzaju konstruktu społecznego, jak czyni to m.in. Benedict Anderson za sprawą koncepcji narodu jako „wspólnoty wyobrażonej”, której członkowie podziela ją pewien jej obraz, choć z innymi przedstawicielami niekoniecznie muszą mieć kontakty osobiste¹⁹. Rozwinięcie wątku tego sporu przekracza jednak formułę tego opracowania.

Powyższy szkic problematyki związanej z pojęciem narodu, choć króciutki i bardzo ogólnikowy, daje pewne wyobrażenie o potencjalnych czynnikach, w kontekście których można mówić o podstawach dla pojawiającego się w rozmaitych definicjach narodu poczucia solidarności z tymi, których postrzegamy jako członków tej samej wspólnoty²⁰. Pojawia się jednak pytanie o to, które z tych kryteriów ma charakter decydujący w przypadku ustalania przynależności do danej wspólnoty. Zważywszy na pewne zasygnalizowane wyżej kłopoty z ustaleniem uniwersalnego zestawu obiektywnych wymogów dla bycia narodem, można byłoby opowiedzieć się za tymi subiektywnymi, tj. w odniesieniu do czynników należących do sfery ludzkiej woli, uczuć czy świadomości. Zauważmy jednak, że jeśli z kolei szeroko pojmowany akt woli miałby stanowić wystarczające kryterium przynależności narodowej, otwierałoby

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 71.

¹⁸ Zob. m.in. A.D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 1999; *idem*, *National Identity*, Penguin, London 1991; *idem*, *Nationalism and Modernism*, Routledge, London 1998. Warto zaznaczyć, że w swoich pracach Smith próbuje zajmować we wspomnianym sporze stanowisko umiarkowane. Zob. również w tej sprawie m.in. P. Ścigaj, *Naród, nacjonalizm i tożsamość narodowa w perspektywie etnosymbolizmu*, „Politeja” 2008, nr 1(9), s. 204–207, <https://www.jstor.org/stable/10.2307/24919267> (dostęp: 30.03.2020).

¹⁹ Zob. m.in. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997, s. 19; zob. również w tej sprawie m.in. R. Grotenhuis, *Nation-Building as Necessary Effort in Fragile States*, Amsterdam University Press 2016, s. 27–28, doi: 10.2307/j.ctt1gr7d8 r.

²⁰ M. Barwiński, *op. cit.*, s. 60–65; J.J. Linz, *op. cit.*, s. 359.

to pole do rozmaitych nadużyć dla osób, które chciałyby być do przedstawicieli danego narodu zaliczane. Ograniczeniu takiego ryzyka mogłoby służyć obwarowanie takiej identyfikacji pewnymi dodatkowymi wymogami. Oprócz zasygnalizowanego już wyżej wątku uznawania kogoś za reprezentanta danego narodu przez innych jego członków, można przecież np. wymagać, by deklarujący był uznawany za reprezentanta tejże wspólnoty także przez przedstawicieli innych nacji²¹. Przy takim kryterium ustalania narodowości, zauważmy, aby zostać zaliczonym do członków danego narodu, nie trzeba byłoby spełniać wszystkich cech obiektywnych, które wymienia się w rozmaitych definicjach, takich jak język, zaplecze kulturowe, pochodzenie etniczne, cechy fizyczne czy wyznawana religia etc. Sam akt woli jednak ze względu na swoją dowolność nie byłby w takiej sytuacji uznany za wystarczający. Warto jednak podkreślić, że jeśli pojęcie narodu definiować z perspektywy esencjalistycznej wyżej wspomniane czynniki subiektywne, gdyby miały stanowić kluczowe kryteria przynależności do narodu, mogłyby okazać się niewystarczające. Reasumując, trudno byłoby mimo wszystko w tym zakresie wskazać determinanty, które nie byłyby przedmiotem kontrowersji. Powyższa krótka charakterystyka problematyki związanej z pojęciem narodu, choć na pewno nie jest wyczerpująca, pozwala na konstatację (którą zresztą odnotowuje się także w przedmiotowej literaturze²²), iż sposób, w jaki powyższe kwestie będą definiowane, może być nader łatwo wykorzystywany jako narzędzie bieżącej lub długofalowej polityki migracyjnej danego państwa. Zarysowane wyżej wątki są również istotne dla zrozumienia pewnych zagadnień związanych z problematyką przystosowania się imigrantów do życia w nowym społeczeństwie. Do krótkiego omówienia tych kwestii teraz przejdziemy.

Zagadnienia związane z przyłączeniem imigrantów do wspólnoty

Przyjęcie, z jakim zetkną się w państwie osiedlenia imigranci, a także to, czy ich włączanie w życie społeczeństwa przyjmującego zakończy się sukcesem, zależy od wielu czynników. Oprócz takich jak wielkość danej grupy

²¹ Zob. w tej sprawie M. Barwiński, *op. cit.*, s. 65, 67–68.

²² Zob. w tej sprawie m.in. *ibidem*, s. 59.

(zarówno już osiedlonych, jak i przybywających) czy jej struktura społeczno-demograficzna²³ należy jednak uwzględnić m.in. także powody, dla których decyzja o emigracji została podjęta. Istotne jest, czy wpływ na nią miały czynniki ekonomiczne (np. nadzieja na lepsze zarobki), społeczne (np. przynależność do grupy dyskryminowanej w społeczeństwie pochodzenia), polityczne (np. ucieczka przed wojną) czy też jeszcze inne²⁴. Motywy, jakimi kierują się imigranci, podejmując decyzje o wyjeździe do innego kraju, mają bowiem wpływ na to, czy pobyt w kraju przyjmującym traktują oni jako przejściowy (emigracja tymczasowa, wahadłowa, sezonowa etc.), czy też stały (emigracja osiedleńcza). Nastawienie to ma zaś przełożenie m.in. na ich gotowość do przyłączania się do społeczeństwa gospodarzy²⁵. W zależności od szeroko pojmowanego kontekstu sytuacyjnego, ale także m.in. od rodzaju emigracji czy kryjącej się za nią motywacji, reakcje gospodarzy wobec przybyszy mogą być jednak mniej lub bardziej przychylnie. Dla przykładu: nie wszystkim imigrantom przysługują przywileje wynikające ze standardów ochrony międzynarodowej, które mają zastosowanie w przypadku uchodźców czy azylantów. Istotną rolę bez wątpienia odgrywają też warunki polityczne i społeczne, takie jak doraźne i długofalowe interesy państwa²⁶, wdrażane polityki etc. Reakcje społeczne na migrację zależą bowiem m.in. od tego, czy wchodzi w grę jakies obawy wywołane czynnikami ekonomicznymi (presja na obniżanie wynagrodzeń etc.), politycznymi (uczestnictwo imigrantów w życiu politycznym etc.), czy wobec zmian w szeroko pojmowanym życiu społecznym. W kontekście tego ostatniego zagadnienia wśród składowych można wymienić w szczególności, choć nie tylko, różnice na tle zaplecza kulturowego imigranckich mniejszości z jednej, a gospodarzy z drugiej strony²⁷. Istotne kwestie obejmują m.in. profil kulturowy każdej z tych grup (np. do jakiego stopnia jest ona jednolita

²³ Por. M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 61.

²⁴ Por. P. Olbrycht, *op. cit.*, s. 98.

²⁵ Por. M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 59–61. Można wskazać także inne czynniki, m.in. kwestia odległości państwa przyjmującego od miejsca pochodzenia (czy na tyle duża, że nie pozwala na częstsze podróże do domu etc.). Zob. *ibidem*.

²⁶ Można w tym kontekście wspomnieć m.in. o sytuacji międzynarodowej i potrzebach wynikających z zaszości innego rodzaju. Dla przykładu: skłonność do kompromisów na tle kulturowym wśród gospodarzy, o kulturze z utrwaloną tradycją, i w przypadku, w którym jej status nie jest ugruntowany, może być odmienna, M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 56.

²⁷ Dobrej ilustracji dla społecznych napięć, jakie mogą powstać na tle różnic o charakterze kulturowym pomiędzy imigrantami i społeczeństwem przyjmującym, dostarcza m.in. praca Nilüfer

w tym zakresie), stopień podobieństwa kultur, czy też ewentualna otwartość na kontakt z inną kulturą wewnątrz danej grupy etc.²⁸. Uwzględniając wyżej wymienione czynniki osoba migrująca do innego kraju, jak wskazuje Małgorzata Budyta-Budzyńska, może zasadniczo przyjąć jedną z czterech głównych strategii: separacji, adaptacji, integracji lub asymilacji. Z podziałem tym skorelowane są cztery wymiary, na których, według tej badaczki, owe strategie mogą się przejawiać: 1) ekonomiczny, związany z rynkiem pracy, 2) kulturowy, dotyczący kompetencji językowych i kulturowych, 3) społeczno-polityczny, odnoszący się do sfery interakcji społecznych i działalności politycznej oraz 4) tożsamościowy, związany z poczuciem wspólnoty i identyfikacją narodową²⁹. Zauważmy przy tym, że wymiary te nawiązują do niektórych spośród omówionych już wyżej czynników, od których zależy, czy członkowie jakiejś grupy mogą uważać się za naród.

W przypadku separacji mamy do czynienia z izolowaniem się od większości społecznej, w żadnym z wymiarów nie mamy wobec tego do czynienia z procesem włączania się w społeczeństwo gospodarzy. Z kolei adaptacja wiąże się z uzyskaniem minimalnych umiejętności umożliwiających przetrwanie w nowym miejscu. Na ogół w grę wchodzi przyswojenie pewnych podstawowych wzorców obowiązujących w danym wycinku sfery publicznej, przy jednoczesnym zachowaniu własnych w sferze prywatnej. O adaptacji w wymiarze tożsamościowym trudno zatem mówić. Przystosowanie, wedle wspomnianej badaczki, w tym wypadku obejmuje raczej trzy pierwsze wymiary, przy czym w ramach społeczno-politycznego i kulturowego stopień owej adaptacji może być niższy. Głębsze dostosowanie, choć również ze słabo zaznaczonym wymiarem tożsamościowym, zakłada integracja. Mamy z nią do czynienia, gdy jednostki czy grupy imigranckie podejmują próby nawiązania względnie trwałych relacji z członkami społeczeństwa gospodarzy oraz uczestnictwa w różnych obszarach jego życia. Na ogół odbywa się to z zachowaniem odrębności narodowej, choć proces ten jest zasadniczo przejawem dążenia do stania się częścią społeczeństwa przyjmującego. Ostatnia ze strategii, czyli asymilacja, jest wynikiem pełnego przystosowania do życia w społeczeństwie gospodarzy,

Góle poświęcona kontrowersjom wokół społeczności muzułmańskiej w Europie, *eadem*, *Muzułmanie w Europie. Dzisiejsze kontrowersje wokół islamu*, przeł. M. Ochab, Karakter, Kraków 2016.

²⁸ Por. M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 56–57, 59–61.

²⁹ Por. *ibidem*, s. 45–50.

co oznacza m.in. zmianę wzorców we wszystkich wymiarach, w tym (kluczowych w kontekście zagadnień, które są przedmiotem niniejszego eseju) przyjęcie kultury i tożsamości społeczeństwa przyjmującego³⁰. Nasuwa się uwaga, że asymilacja przybyszy, o ile dążenie do niej byłoby wśród nich strategią dominującą, pozwalałaby w największym stopniu na zachowanie wspólnoty kultury i języka gospodarzy w dotychczasowej postaci. Zauważmy, że w sytuacji, w której do takiej przemiany istotnie by doszło, spełnione byłyby pewne obiektywne i subiektywne kryteria przynależności do danego narodu – przynajmniej w zakresie wspólnoty języka i kultury, czy poczucia przynależności do narodu gospodarzy. Na tej podstawie można byłoby z kolei mówić nadto o poczuciu wspólnoty terytorium, instytucji politycznych czy społecznych, a także motywacji do uczestnictwa w życiu politycznym, ekonomicznym społeczności etc., choć jej nowy członek społeczności mógłby różnić się od pozostałych w zakresie pewnych innych cech obiektywnych, które niekiedy mogą mieć znaczenie – takich jak m.in. pochodzenie etniczne czy pewne cechy fizyczne. Na drugim krańcu skali pozostaje separacja, w której do włączenia imigranta w społeczeństwo gospodarzy po prostu nie dochodzi. I mogą być po temu różne powody. Choćby taki, że nie każda osoba migrująca do danego kraju chciałaby się w nim trwale osiedlić (np. w przypadku emigracji tymczasowej). Inaczej rzecz ma się z osobami, które decydują się na izolację od społeczeństwa gospodarzy, pomimo tego, że chcą w ich kraju zamieszkać³¹, np. dlatego, że mniejszość, do której przynależą, jest dostatecznie duża, by była relatywnie samowystarczalna, bądź też dlatego, że zetknęli się z nieprzychylnym przyjęciem ze strony gospodarzy. Zauważmy przy okazji, że nawet gdyby osoba taka jawnie deklarowała poczucie przynależności do goszczącej wspólnoty, a w świetle przyjętych w danym państwie standardów można byłoby taką deklarację uznawać za wystarczające kryterium przynależności narodowej, to choćby z uwagi na brak znajomości języka, kultury, czy istotnych interakcji ze społeczeństwem gospodarzy etc. budowanie wspólnotowości, o jakiej mowa w tym eseju, stanęłoby pod znakiem zapytania.

W przypadku separacji oraz asymilacji trudno jest mówić o dialogu międzykulturowym, choć z różnych powodów. Imigranci, którzy chcą się izolować,

³⁰ Por. *ibidem*.

³¹ Zob. w tej sprawie m.in. M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 59–61.

z rozmaitych przyczyn nie są nim zainteresowani. W przypadku tych zasymilowanych trudno byłoby zaś mówić o dialogu między przedstawicielami różnych kultur. Miałyby to sens tylko w odniesieniu do asymilacji pojmowanej jako ostateczny cel procesów dostosowawczych, czyli dotyczyłoby imigrantów, których ostatecznym celem jest asymilacja, natomiast nie tych, którzy ten cel już osiągnęli. Dialog międzykulturowy należałoby zatem wiązać w pierwszej kolejności z adaptacją, a zwłaszcza integracją. Kluczowe znaczenie ma w tym kontekście chęć podjęcia takiego dialogu – nie tylko ze strony gospodarzy, ale także przybyszów. Nie oznacza to, że nie ma sensu podejmować prób jego nawiązania w przypadku imigrantów, którzy jako strategię obierają separację. Warto je podejmować w nadziei, że mogą pomóc w przełamaniu izolacji od przyjmującej wspólnoty. Rezultaty tego rodzaju starań, zaznaczmy, zależą jednak nie tylko od tego, czy występują zachęty do dialogu ze strony gospodarzy. Wracając do wątku głównego, zaznaczmy, że w kontekście omawianych kwestii czynnikiem decydującym wydaje się postawa otwartości na wzajemne relacje imigrantów ze społeczeństwem przyjmującym pomimo różnic kulturowych. Chęć przystosowania się do życia w nowej wspólnocie najsilniej przejawia się zaś w przypadku asymilacji i integracji. Wydaje się więc, że w krajach, które stawiają sobie za cel włączenie imigrantów do społeczeństwa, politykę migracyjną należałoby kształtować z uwzględnieniem powyższych uwag.

O różnych sposobach rozumienia pojęcia etnocentryzmu

Zjawisko, do którego odnosi się tytułowy termin, nie jest li tylko wytworem współczesności. Zauważmy choćby, że odwołuje się do pewnych kluczowych dychotomii, takich jak „my – oni”³², które towarzyszą ludzkości nie od dzisiaj. W użyciu potocznym występuje ono w co najmniej dwóch interpretacjach: słabszej i mocniejszej. Przykładu dla tej pierwszej z nich dostarcza *Słownik języka polskiego PWN*, według którego treść terminu „etnocentryzm” (w języku polskim) odnosi się do „postawy członków jakiejś grupy społecznej

³² Por. C.D. Kam, D.R. Kinder, *Ethnocentrism as a Short-Term Force in the 2008 American Presidential Election*, „American Journal of Political Science” 2012, Vol. 56, No. 2, April, s. 326–327; doi: 10.1111/j.1540–5907.2011.00564.x.

wyrażającej się w przekonaniu, że własna kultura stanowi punkt odniesienia przy opisie i ocenie kultur innych grup społecznych³³. Interpretacja mocniejsza, którą wstępnie zilustrujemy objaśnieniem zaczerpniętym z *Encyklopedii PWN*, charakterystykę zawartą w poprzedniej definicji uzupełnia o ustęp, w którym mowa jest o „afirmatywnym stosunku do własnej grupy społecznej i negatywnym nastawieniu do grup obcych”, a także o przekonaniu, iż własna kultura powinna być uważana „za najlepszy i wzorcowy, w pełni zrozumiały styl życia, za pomocą którego ocenia się inne wzory kulturowe”³⁴. Zaznaczmy, że w literaturze przedmiotowej pojęcie to występuje w obu tych znaczeniach. I przy każdej z tych interpretacji etnocentryzm z oczywistych względów stanowi utrudnienie na drodze do wzajemnego zbliżania się kultur i osiągnięcia porozumienia.

Wydaje się, że u podstaw tego rodzaju koncepcji leży przekonanie, że wraz z przystosowaniem do życia we wspólnocie jej członkowie nabywają pewnych narzędzi – przede wszystkim poznawczych, choć nie tylko takich – za sprawą których budują swój obraz świata. Można wnosić, że skuteczność ludzkiego działania na świecie zależy od jakości tego rodzaju obrazu. Dobrą ilustracją dla takiego sposobu rozumienia etnocentryzmu jest stanowisko głoszone przez Richarda Rorty’ego. Odnosi się ono do pewnych kulturowo uwarunkowanych czynników poznawczych³⁵, które mają wpływ na sposób, w jaki działamy w świecie. Za koncepcją Rorty’ego kryje się darwinowska koncepcja człowieka jako zwierzęcia, które posługuje się różnymi narzędziami, by jak najlepiej przystosować się do warunków, jakie panują w otaczającym go środowisku³⁶. Język zaś ma stanowić jedno z nich. O jego wartości jako narzędzia decyduje nie tyle zdolność do zbudowania obrazu świata prawdziwego w sensie klasycznym, tj. zgodnego z tym, co rzeczywiście w świecie zachodzi, co raczej pragmatyczna kategoria sukcesu operacyjnego w ramach działania w otaczającym człowieka środowisku³⁷. Uczestnictwo w konwersacjach

³³ Hasło: *Etnocentryzm*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, witryna PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/etnocentryzm;2557141.html> (dostęp: 14.04.2020).

³⁴ Hasło: *Etnocentryzm*, w: *Encyklopedia PWN*, witryna PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/etnocentryzm;3898891.html> (dostęp: 14.04.2020).

³⁵ Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywiizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 29. Poniższa, nader ogólnikowa charakterystyka poglądów tego filozofa, opiera się częściowo na fragmentach mojej niepublikowanej pracy doktorskiej.

³⁶ Zob. m.in. R. Rorty, *Relatywiizm: odnajdywanie i tworzenie*, w: *Habermas, Rorty, Kotlakowski: stan filozofii współczesnej*, oprac. J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 57.

³⁷ Zob. R. Rorty, *Obiektywność, relatywiizm i prawda...*, s. 9, 15–16, 176–183.

w obrębie wspólnoty służy w szczególności koordynacji wspólnych działań, oraz budowaniu więzi z innymi jej członkami czy wprowadzaniu w jej życie różnych innowacji³⁸. *Ethnos* jest bowiem, według Rorty'ego, ważną częścią naszego otoczenia, zapewniającą nam nie tylko, dajmy na to, pomoc w skutecznym zdobywaniu pożywienia. Przystosowanie do intelektualnych tradycji i kultury naszego *ethnosu* dostarcza nam m.in. także podstawowych poznawczych narzędzi do radzenia sobie ze światem zewnętrznym. Nasza wspólnota zatem, jak ujmuje to Rorty, jest „źródłem naszej orientacji w świecie”³⁹. Jest to wykładnia głoszonego przez tego filozofa etnocentryzmu.

W kontekście powyższego pojawia się pytanie o konwersacje z członkami innych społeczności. Według Rorty'ego tego rodzaju dialog można prowadzić, trudno jednak oczekiwać, że możliwe będzie w jego ramach dojście do jakiegoś porozumienia. Konsensus jest bowiem możliwy tylko w przypadku konwersacji toczącej się w gronie członków tej samej wspólnoty⁴⁰. Dzięki wspólnemu zapleczu poznawczemu dostarczonemu przez ich *ethnos*, bowiem, uczestnicy dialogu podzielają pewien układ przekonań odnośnie rzeczywistości zewnętrznej, a także m.in. zespół obowiązujących we wspólnocie konwencji, które regulują przebieg rozmowy dostarczając kryteriów jej oceny. Za sprawą takiego wyposażenia rozmówcy dysponują takimi samymi standardami pozwalającymi m.in. na ustalenie, kiedy mamy do czynienia z dobrym wyjaśnieniem, rozwiązaniem jakiegoś problemu czy rozstrzygnięciem w dyskusji. O ile powyższe warunki są spełnione, mamy do czynienia z tzw. dyskursem normalnym. Dyskurs nienormalny powstaje natomiast wtedy, kiedy w konwersacji uczestniczy osoba, która nie respektuje owych konwencji lub też po prostu ich nie zna⁴¹. Rozmowa z członkiem innej wspólnoty zatem w wielu przypadkach musiałaby mieć charakter dyskursu nienormalnego, gdyż osoby należące do różnych wspólnot dysponowałyby odmiennym zapleczem poznawczym. W rezultacie uczestnicy takiego dialogu dysponowałiby różnymi obrazami rzeczywistości. W dodatku żadnego z nich nie sposób byłoby odrzucić z powodów innych

³⁸ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 319–320.

³⁹ Por. *ibidem*, s. 10, 19–20, 26.

⁴⁰ Por. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Cz. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 3, 5, 212.

⁴¹ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło...*, s. 274, 284–286.

niż niezgodność z punktem widzenia wspólnoty, do której należy oceniającą. Trudno zatem byłoby ustalić w sposób jednoznaczny płaszczyznę dla rzeczywistego porozumienia⁴². Dyskurs nienormalny z innymi wspólnotami, zdaniem Rorty'ego, mimo wszystko wart jest podejmowania. Można bowiem podtrzymywać konwersację, próbując jakiś konsensus osiągnąć. Wiąże się z tym przyjmowanie wobec rozmówcy pewnego rodzaju postawy hermeneutycznej⁴³, a także tolerancja w sensie życzliwości i gotowości do podjęcia dialogu etc.⁴⁴. Konwersacja zatem powinna trwać, nawet jeśli trudno z nią skorelować jakiś konkretny sukces operacyjny.

Powyższa, dość pobieżna rekonstrukcja stanowiska Rorty'ego prowadzi do kilku wniosków istotnych w kontekście przedmiotu niniejszej pracy. Po pierwsze: w myśl założeń tej koncepcji etnocentryzm jest wbudowany w nasze podstawowe poznawcze kompetencje. Należy zatem porzucić nadzieję, że uda się jego wpływ w pełni wyeliminować w kontaktach z przedstawicielami innych kultur. Po drugie: życzliwość i tolerancja w komunikacji między wspólnotami w oczywisty sposób sprzyjają włączaniu imigrantów w życie społeczne w państwie przyjmującym. Można też powiedzieć, że postulat taki pozostaje w zgodzie z ideą szeroko rozumianego dialogu międzykulturowego przynajmniej w tym zakresie, który dotyczy „otwartej i pełnej szacunku wymiany poglądów”. Trzecia uwaga, jaka się nasuwa w związku z powyższym, studzi jednak ewentualne dalsze nadzieje. Osiągnięcie konsensusu *sensu stricto* jest bowiem możliwe tylko w przypadku dyskursu normalnego. Nasuwa się uwaga, że w przypadkach, w których różnice pomiędzy kulturami są na tyle znaczące, że pomimo długotrwałych prób zbliżenia stanowisk osiągnięcie konsensusu okazuje się jest niemożliwe, mielibyśmy do czynienia z dyskursem nienormalnym. Wówczas jednak możliwość osiągnięcia „głębszego zrozumienia postrzegania świata przez innych” staje pod znakiem zapytania. Podobnie jak skuteczność dialogu międzykulturowego jako potencjalnego narzędzia społecznej integracji imigrantów.

⁴² Koncepcja ta wyraźnie implikuje pewną postać kulturowego relatywizmu. Choć Rorty skądinąd, zapewne z uwagi na związane z relatywizmem trudności, próbuje się przed taką etykietką bronić. Zob. w tej sprawie m.in. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 26, 38, 47, 49.

⁴³ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło...*, s. 282, 284–286, 319–320, 324, 331, 335.

⁴⁴ Zob. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu...*, s. 3, 5.

Etnocentryzm w wersji mocniejszej można przedstawić jako rezultat pewnego wzbogacenia wersji słabszej. Element dodatkowy stanowiłoby przekonanie, iż nasza kultura to adekwatny punkt odniesienia w wartościowaniu innych kultur, ponieważ po prostu oferuje najlepszy model radzenia sobie ze światem⁴⁵. Wskutek przyjęcia takiego poglądu może się zaś pojawić negatywny stosunek do przedstawicieli kultur innych niż nasza własna⁴⁶, często oparty na stereotypach⁴⁷. W rozmaitych definicjach funkcjonujących w obiegu nauk empirycznych, w których podejmowane są podobne zagadnienia, wśród istotnych składników etnocentryzmu wymienia się: (1) preferowanie członków własnej grupy, (2) przekonanie o wyższości własnej kultury nad innymi, (3) nacisk na zachowanie spójności wspólnoty, (4) lojalność wobec niej (z gotowością do oddania życia włącznie), ale także (5) wagę przykładaną do zachowania jej czystości (wówczas związki z przedstawicielami innych grup są niemiłe widziane) oraz (6) instrumentalny stosunek względem przedstawicieli innych wspólnot⁴⁸. Spośród wyżej wymienionych, jak zauważają Boris Bizumic i John Duckitt, (1)–(2) oraz (5)–(6) wiążą się z przekonaniem, że własna grupa jest ważniejsza niż inne, natomiast (3) i (4) implikują, że jest ona ważniejsza od jej poszczególnych członków. Odpowiednio do tego podziału można zatem wyodrębnić etnocentryzm w relacjach wewnątrz grupy (ang. *intragroup*) i pomiędzy różnymi grupami (ang. *intergroup*)⁴⁹. W tym ostatnim przypadku pogląd, o którym mowa, mógłby dawać oparcie dla postaw ksenofobicznych, dyskryminacji itp.⁵⁰, co w rozmaitych definicjach również się podkreśla.

⁴⁵ W sprawie takiego sposobu pojmowania etnocentryzmu zob. m.in.: B. Bizumic, J. Duckitt, *What Is and Is Not Ethnocentrism? A Conceptual Analysis and Political Implications*, „Political Psychology” 2012, Vol. 33, No. 6, s. 892–893, doi: 10.1111/j.1467-9221.2012.00907.x; K.D. Keith, *Ethnocentrism*, w: *The Encyclopedia of Cross-Cultural Psychology*, red. K.D. Keith, t. 2, online od 03.09.2011, Wiley-Blackwell, Hoboken – New Jersey, 2013, s. 1–4; doi: <https://doi.org/10.1002/9781118339893.wbecp206>.

⁴⁶ Zob. w tej sprawie m.in.: B. Bizumic, J. Duckitt, *op. cit.*, s. 887–892; K.D. Keith, *op. cit.*, s. 1–2.

⁴⁷ Por. C.D. Kam, D.R. Kinder, *op. cit.*, s. 327. W sprawie stereotypizowania oraz powiązań tego rodzaju postaw ze skłonnościami autorytarnymi zob. m.in. M. Kemmelmeier, *Gender moderates the impact of need for structure on social beliefs: Implications for ethnocentrism and authoritarianism*, „International Journal of Psychology” 2010, 45(3), s. 203–204, doi: 10.1080/00207591003587705.

⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 893–895.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 895–896.

⁵⁰ Zob. w tej sprawie m.in. K.D. Keith, *op. cit.*, s. 1–2.

Wydaje się jednak, że w powyższej charakterystyce przeplatają się ze sobą pojęcia etnocentryzmu i szowinizmu, pojmowanego jako skrajna postać nacjonalizmu⁵¹. Przede wszystkim zauważmy, że (1) wraz z (3) i (4) w odniesieniu do kategorii narodu można łączyć z przywiązaniem do własnej wspólnoty, co wchodzi w zakres szeroko pojmowanych postaw patriotycznych. Natomiast zestaw złożony z wyżej wymienionych wraz z (2), (5) i (6) kojarzy się z szowinizmem pojmowanym jako ślepa miłość do własnego narodu, która nadto wiąże się z generalnie nieprzyjazną postawą wobec innych takich wspólnot. Tymczasem wprawdzie każdy szowinista może być uznany za patriotę, relacja ta wcale nie jest symetryczna, tj. nie każdy patriota musi być szowinistą. Jeśli zgodzimy się z powyższym, to dojdziemy do wniosku, że kojarzenie etnocentryzmu z ksenofobią czy dyskryminacją nie zawsze jest uprawnione. Przyjęcie takiej interpretacji etnocentryzmu może zaś prowadzić do wniosku, że z uwagi na ewentualne szowinistyczne akcenty należy w miarę możliwości w ogóle eliminować z życia społecznego postawy etnocentryczne. Wydaje się jednak, że nawet gdyby istotnie udało się w społeczeństwie przyjmującym taki efekt osiągnąć, to nie ma gwarancji, że ułatwi to przystosowanie imigrantów do życia w nowym otoczeniu. Po pierwsze: tego rodzaju uprzedzenia (w tym te o szowinistycznym zabarwieniu) mogą dotyczyć zarówno gospodarzy, jak i imigrantów. Owocny dialog wobec tego byłby możliwy, m.in. pod warunkiem że obie jego strony osłabiłyby identyfikację ze swoim zapleczem kulturowym, nie tylko zaś społeczeństwo przyjmujące. Kwestia ta przekłada się także na przebieg procesów przystosowywania się imigrantów do życia społecznego.

Po drugie: w obrębie omawianego podejścia wątki etnocentryczne nie są traktowane jako nieodłączne od naszego sposobu myślenia w takim sensie, w jakim pisze o tym Rorty. Zdystansowanie się do własnego zaplecza kognitywnego i racjonalny dyskurs pomiędzy stronami procesu zasadniczo więc są w tym ujęciu możliwe. Kłopot w tym, że odcinając się od etnocentryzmu w każdej z omówionych wyżej postaci, rezygnujemy m.in. także z kategorii więzi między jednostką a wspólnotą. Pojawia się zatem pytanie, czy można myśleć o narodzie, abstrahując od zagadnienia tego rodzaju więzi. Mogłoby

⁵¹ Warto podkreślić, że przywoływane wcześniej w tej pracy koncepcje narodu sformułowane przez m.in. Ernesta Gellnera, Anthony'ego D. Smitha czy Benedicta Andersona dla badaczy tych stanowiły punkt wyjścia do analizy zjawiska nacjonalizmu. Szersze omówienie owych koncepcji przekracza jednak formułę tego tekstu.

się wydawać, że w tym kontekście warto byłoby rozważyć np. postulat zarzucenia kategorii narodu w sensie (ii) na rzecz (i). Wówczas mogliśmy mówić o włączaniu imigrantów w życie społeczne bez konieczności ich przystosowywania się do społeczeństwa gospodarzy w wymiarze kulturowym – przynajmniej w zakresie wykraczającym poza respektowanie pewnego minimum obowiązujących zasad współżycia społecznego. Dialog międzykulturowy byłby wobec tego możliwy, a o sukcesie w jego zastosowaniu można byłoby mówić już wtedy, gdy przez imigrantów zostanie osiągnięty poziom adaptacji. Kłopot w tym, że rozwiązanie takie nie musi sprzyjać harmonizowaniu relacji pomiędzy większością społeczną i mniejszościami, czy budowaniu poczucia solidarności ze wspólnotą gospodarzy. Strategia alternatywna zakładałaby z kolei, że należy zasadniczo pogodzić się z obecnością pewnych etnocentrycznych wątków w naszym sposobie myślenia (przynajmniej w zakresie przywiązania do własnej wspólnoty), natomiast rugować przejawy szowinizmu z życia społecznego. Rozwiązanie to pozostawia pole do podejmowania dialogu międzykulturowego jako narzędzia budowania wspólnotowości pomimo kulturowej różnorodności. Tym bardziej że w interpretacji, w której etnocentryzm stanowi przejaw zwykłej troski o własną wspólnotę, postawa tolerancji wobec imigrantów, których obecność jest akceptowana, oraz dialog międzykulturowy nie tylko nie kolidują, ale nawet wspierają realizację celów związanych z (3). Z tym jednakże zastrzeżeniem, że wzajemne zbliżanie stanowisk może się wiązać z korektą zapleczka obu stron procesu (ta składowa procesów przystosowawczych zresztą jest opisywana w literaturze przedmiotowej⁵²). Nie ma zatem gwarancji, że pomimo podejmowanych interakcji dla którejś ze stron pozostanie ono niezmienione. Przy czym warto podkreślić, że przy odpowiednio dużej różnorodności kulturowej takie wzajemne zbliżanie się kultur musiałyby odbywać się jednocześnie w różnych kierunkach, na linii gospodarze – poszczególne mniejszości, jak i mniejszość – mniejszość. Wydaje się co najmniej wątpliwe, by proces wzajemnego zbliżania się kultur w ramach życia społecznego przebiegał w każdym przypadku w sposób jednolity, co potencjalnie może stanowić pewne wyzwanie dla budowania wspólnotowości, o której w niniejszej pracy jest mowa.

⁵² Zob. m.in. M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 47.

Uwagi końcowe

Tytułem podsumowania trzeba podkreślić, że oba sposoby rozumienia etnocentryzmu są obecne w przedmiotowej literaturze⁵³, z tym że koncepcja Rorty'ego przynależy do epistemologii jako działu filozofii, natomiast drugie z omówionych wyżej ujęć odnosi się głównie do definicji funkcjonujących w obrębie nauk społecznych i nauk o człowieku. Dotychczasowe analizy istotnie prowadzą do wniosku, że w obu tych interpretacjach etnocentryzm zasadniczo stanowi pewne utrudnienie dla realizacji celów, którym ma służyć dialog międzykulturowy pomiędzy imigrantami a społeczeństwem gospodarzy. Wedle Rorty'ego pojęcie to odnosi się do uwarunkowań poznawczych, których nie sposób wyeliminować z naszego sposobu myślenia. Porozumienie pomiędzy przedstawicielami różnych wspólnot kulturowych nie jest więc możliwe, możliwa jest natomiast postawa tolerancji i nawiązywanie dialogu bez oczekiwania, że przyniesie jakieś owoce. Z kolei w drugim z ujęć, jak się zdaje, etnocentryzm zasadniczo nie jest nieredukowalny, ale stanowi wyzwanie dla tolerancji czy równego traktowania w ramach społecznego współżycia, choć w różnym stopniu w zależności od danej wersji. W tym kontekście dialog międzykulturowy istotnie może wspierać przewyżczanie etnocentrycznych uprzedzeń w procesie włączania imigrantów do życia społeczeństwa gospodarzy – z uwzględnieniem jednak zastrzeżeń przedstawionych wyżej.

Ostatnie zagadnienie, jakie się nasuwa, dotyczy kryteriów, na mocy których bylibyśmy skłonni zaliczać imigrantów do „swoich” zamiast do „obcych”. Wydaje się, że zależy to od wielu czynników, m.in. od stosowanych kryteriów przynależności do danej wspólnoty, jak i od stopnia, w jaki przybysze są gotowi włączyć się w życie społeczne. Kryteriów, które stanowią podstawy takiej identyfikacji, jest zresztą wiele. Antropologowie twierdzą, że do istotnych czynników umożliwiających nam rozpoznawanie kulturowej obcości należy kategoria dystansu. Do „obcych” mianowicie powinno być nam pod względem kulturowym dostatecznie „daleko”, czyli różnice kulturowe powinny być wystarczająco duże, by wrażenie odmienności u odbiorcy się pojawiło, ale zarazem nie

⁵³ Zob. m.in. F. Abdel-Nour, *Liberalism and Ethnocentrism*, „Journal of Political Philosophy” 2000, Vol. 8, No. 2, s. 207–226.

nazbyt „daleko”⁵⁴, chodzi bowiem o różnice, które można jakoś ująć w ramy naszej percepcji świata. Na potrzeby dalszego wywodu warto byłoby tę metaforę wstępnie doprecyzować. Jej treść być może będzie lepiej uchwytna, jeśli odwołać się *per analogiam* do pewnej filozoficznej koncepcji, która operuje kategorią podobieństwa. Pogląd, o którym będzie mowa, wydaje się w tym kontekście interesujący także z tego powodu, że rozmowa o odmienności kulturowej może (choć nie musi) mieć zabarwienie relatywistyczne, w omawiane stanowisko również się do takich zagadnień odnosi. Chodzi mianowicie o argumentację Donalda Davidsona wymierzoną w idee tzw. schematów pojęciowych. Pod tym ostatnim terminem należy rozumieć pewne zestawy narzędzi poznawczych, za sprawą których, ujmując rzecz z grubsza, organizujemy nasze doświadczenie. Teza o istnieniu wielu zasadniczo odmiennych układów takich pojęć stanowi główne twierdzenie tzw. relatywizmu pojęciowego, tymczasem Davidson wykazuje, że nie da się jej dobrze sformułować (ale twierdzi też przy tym, że nie da się dowieść, że posługujemy się jakimś schematem uniwersalnym). W obrębie tej koncepcji schematy pojęciowe stanowią języki, a wobec tego o ich podobieństwie przesądza stopień ich wzajemnej przekładalności. Mogą one być przy tym wzajemnie przekładalne albo całkowicie, albo tylko częściowo. Umiejętność interpretacji wyrażań należących do danego języka należy zaś według niego wiązać z możliwością przypisania przekonania. Wobec tego w sytuacji, w której mielibyśmy do czynienia językiem całkowicie odmiennym od naszego, nie moglibyśmy danemu zachowaniu przyporządkować żadnego przekonania, a zatem w ogóle nie rozpoznalibyśmy jego językowego charakteru. Z kolei w przypadku języków tylko częściowo odmiennych, według Davidsona w interpretowaniu wyrażań kierowalibyśmy się tzw. Zasadą Życzliwości, tj. mielibyśmy skłonność do nadawania odmiennym zachowaniom takiej interpretacji, która byłaby spójna z naszym systemem przekonań o świecie⁵⁵. Do jakich wniosków prowadzi ta analogia? Jeśli uznamy ją za trafną, to dojdziemy do wniosku, że budowanie wspólnoty w społeczeństwie

⁵⁴ Zob. w tej sprawie M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 107–108.

⁵⁵ Na podstawie: D. Davidson, *O pojęciu schematu pojęciowego*, przeł. J. Gryz, w: *Empiryzm współczesny*, wyb. B. Stanosz, Wydawnictwo UW, Warszawa 1991, s. 280, 282–285, 294–295; *idem*, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wyb. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 19, 98–99, 110, 113, 120–123, 127.

wielokulturowym odbywa się z uwzględnieniem różnic, które mogą być rozpoznawane w nieco podobny sposób. Zauważmy bowiem, że aby obcą kulturę opisać, trzeba dysponować narzędziami, które nadają się do jej opisu, ale zarazem należą do naszej własnej. Powyższe uwagi zaś wskazują na rolę, jaką w kulturowych interakcjach może odgrywać etnocentryzm – i to zarówno w wersji słabszej, jak i mocniejszej. Pojęcie *ethnosu* w koncepcji Rorty'ego w świetle powyższego można by objaśnić jako grupę ludzi podzielających wspólny schemat pojęciowy. Kusi, by w zastosowaniu propozycji Davidsona pójść jeszcze dalej i zastanowić się nad możliwym wpływem Zasady Życzliwości na przebieg i rezultaty konwersacji o charakterze dyskursu nienormalnego. Kłopot jednak w tym, że choć Rorty skądinąd na wspomnianą argumentację Davidsona się powołuje⁵⁶, to nie w kontekście powyższego zagadnienia. Nie widzi on więc zastosowania dla tej koncepcji w odniesieniu do dyskursu nienormalnego. Natomiast w obrębie etnocentryzmu w wersji mocniejszej, która nie opiera się na kategorii nieprzezwyčajalnych kognitywnych ograniczeń, Zasada Życzliwości może *per analogiam* pomóc w zrozumieniu sposobu, w jaki przebiega dialog międzykulturowy. Należy jednak pamiętać, że mamy do czynienia z pewną metaforą, gdyż w omawianym ujęciu odmiennosc kulturowa nie musi sięgać tak daleko, jak w przypadku dyskursu nienormalnego w sensie zaproponowanym przez Rorty'ego. Jeśli zdecydujemy się dialog międzykulturowy rozpatrywać w kontekście zastosowania Zasady Życzliwości, to dojdziemy do wniosku, że odbywa się on za sprawą serii „uspójniającego” zabiegów interpretacyjnych po każdej ze stron. Przy czym zauważmy, że nawet gdyby w ich rezultacie doszło do sformułowania jakiegoś wspólnego stanowiska, trudno byłoby o gwarancję, że to porozumienie nie jest pozorne. Każda ze stron przecież mogłaby je rozumieć w taki sposób, by pozostawało spójne z jej zapleczem kulturowym, a zarazem interpretacje te niekoniecznie musiałyby do siebie w pełni przystawać. Ponadto założywszy, że stron tego procesu jest wiele, zaś gospodarze są tylko jedną z nich, trzeba przyjąć, co już sygnalizowano wyżej, że przebiega on wielotorowo, a jego efekt końcowy nie zawsze musi być łatwy do przewidzenia. Wymaga też dostosowywania się od każdej ze stron, a w zależności od kontekstu sytuacyjnego ich ustępstwa mogą się

⁵⁶ Zob. m.in. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu...*, s. 47–58; *idem*, *Filozofia a zwierciadło...*, s. 230–231, 262–263.

różnić co do zakresu czy skali. W kontekście powyższego można zatem dojść również do wniosku, że dla harmonizowania życia społecznego we wspólnocie interpretowanej w sensie (ii) warto byłoby zadbać o to, by w procesie tym zachowywane były pewne proporcje – tak by uniknąć sytuacji, w której korekcie podlega w większym stopniu kultura gospodarzy niż przybyszy. Innymi słowy: ustanowić tzw. kulturę wiodącą, do której mniejszości mają się dostosowywać w większym stopniu niż ona do nich. Podobne głosy w dyskusji społecznej zresztą się pojawiają⁵⁷. Warto jednak na koniec podkreślić, że tego rodzaju żądania zasadniczo opierają się na postawie etnocentrycznej, która nakłada pewne ograniczenia na model zbliżania się kultur w ramach dialogu międzykulturowego. W modelu tym bowiem zakłada się, że jedna ze stron determinuje zasadnicze reguły społecznej gry, przy czym zwykle jest to społeczeństwo przyjmujące. Wynikające stąd pewne uprzywilejowanie pozycji gospodarzy miałyby po prostu służyć sprawniejszej realizacji celu, jakim jest budowanie wspólnotowości wraz z imigrantami – gwoli łagodzenia ewentualnych napięć społecznych, jak i w nawiązaniu do (3). Rozwinięcie zagadnienia kultury wiodącej wymagałoby jednak osobnego opracowania.

Bibliografia

- Abdel-Nour F., *Liberalism and Ethnocentrism*, „Journal of Political Philosophy” 2000, Vol. 8, No. 2, s. 207–226.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.
- Barwiński M., *Pojęcie narodu oraz mniejszości narodowej i etnicznej w kontekście geograficznym, politycznym i socjologicznym*, „Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica” 2004, nr 5, s. 59–74.
- Berendt J., *Akt terroryzmu? To często gest rozpaczny ludzi, którzy nie mogą pogodzić się ze swoją krzywdą* [wywiad z Andrzejem Szahajem], *Gazeta.pl*, z dn. 24.05.2013, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,13974296,_Akt_terroryzmu__To_czesto_gest_rozpaczny_ludzi__ktorzy.html (dostęp: 15.11.2019).

⁵⁷ Zob. m.in. wywiad Joanny Berendt z Andrzejem Szahajem, który posługuje się terminem „kultura dominująca”, zob. *eadem*, *Akt terroryzmu? To często gest rozpaczny ludzi, którzy nie mogą pogodzić się ze swoją krzywdą*, *Gazeta.pl*. 24.05.2013, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,13974296,_Akt_terroryzmu__To_czesto_gest_rozpaczny_ludzi__ktorzy.html (dostęp: 15.11.2019).

- Bizumic B., Duckitt J., *What Is and Is Not Ethnocentrism? A Conceptual Analysis and Political Implications*, „Political Psychology” 2012, Vol. 33, No. 6, s. 887–909; doi: 10.1111/j.1467-9221.2012.00907.x.
- Bodziany M., Kotasińska A., *Europejski kryżys migracyjny – włoskie studium przypadku*, „Pogranicze. Polish Borderlands Studies” 2017, t. 5, nr 2, s. 105–133.
- Budyta-Budzyńska M., *Adaptacja, integracja, asymilacja – próba ujęcia teoretycznego*, w: *Integracja czy asymilacja? Polscy imigranci w Islandii*, red. M. Budyta-Budzyńska, Scholar, Warszawa 2011, s. 44–65.
- Davidson D., *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wyb. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Davidson D., *O pojęciu schematu pojęciowego*, przeł. J. Gryz, w: *Empiryzm współczesny*, wyb. B. Stanosz, Wydawnictwo UW, Warszawa 1991, s. 258–279.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.
- Göle N., *Muzułmanie w Europie. Dziesięć kontrowersje wokół islamu*, przeł. M. Ochab, Karakter, Kraków 2016.
- Grotenhuis R., *Nation-Building as Necessary Effort in Fragile States*, Amsterdam University Press 2016, doi: 10.2307/j.ctt1gr7d8 r.
- Hasło: *Etnocentryzm*, w: *Encyklopedia PWN*, witryna PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/etnocentryzm;3898891.html> (dostęp: 14.04.2020).
- Hasło: *Etnocentryzm*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, witryna PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/etnocentryzm;2557141.html> (dostęp: 14.04.2020).
- Haugen E., *Dialect, Language, Nation*, „American Anthropologist” 1966, Vol. 68, Issue 4, s. 922–935, <https://doi.org/10.1525/aa.1966.68.4.02a00040>.
- Intercultural dialogue*, portal Komisji Europejskiej, https://ec.europa.eu/culture/policy/strategic-framework/intercultural-dialogue_en (dostęp: 30.04.2020).
- Jajecznik K., *Narody w Europie – między bytem a ideą*, „Społeczeństwo i Polityka” 2008, nr 3(16), s. 23–40.
- Kam C.D., Kinder D.R., *Ethnocentrism as a Short-Term Force in the 2008 American Presidential Election*, „American Journal of Political Science” 2012, Vol. 56, No. 2, April, s. 326–340; doi: 10.1111/j.1540-5907.2011.00564.x.
- Keith K.D., *Ethnocentrism*, w: *The Encyclopedia of Cross-Cultural Psychology*, red. K.D. Keith, t. 2, online od 03.09.2011, Wiley-Blackwell, Hoboken, New Jersey, 2013, s. 1–4, doi: <https://doi.org/10.1002/9781118339893.wbcecp206> (dostęp: 30.03.2020).
- Kemmelmeier M., *Gender moderates the impact of need for structure on social beliefs: Implications for ethnocentrism and authoritarianism*, „International Journal of Psychology” 2010, 45(3), s. 202–211, doi: 10.1080/00207591003587705.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Linz J.J., *State building and nation building*, „European Review” 1993, 1(4), s. 355–369, doi: 10.1017/S1062798700000776.
- Napiórkowski M., *Mitologia współczesna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

- Olbrycht P., *Współczesna imigracja z Ukrainy do Polski – zintegrowana analiza szans i zagrożeń bezpieczeństwa*, w: *Imigranci z Ukrainy w Polsce. Potrzeby i oczekiwania, reakcje społeczne, wyzwania dla bezpieczeństwa*, red. M. Lubicz Miszewski, Wydawnictwo AWL, Wrocław 2018, s. 97–112.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
- Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Cz. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.
- Rorty R., *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, w: *Habermas, Rorty, Kotakowski: stan filozofii współczesnej*, oprac. J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 49–69.
- Słownik terminów z zakresu bezpieczeństwa narodowego*, red. B. Zdrodowski, Wydawnictwo AON, Warszawa 2008.
- Smith A.D., *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 1999.
- Smith A.D., *National Identity*, Penguin, London 1991.
- Smith A.D., *Nationalism and Modernism*, Routledge, London 1998.
- Ścigaj P., *Naród, nacjonalizm i tożsamość narodowa w perspektywie etnosymbolizmu*, „Politeja” 2008, nr 1(9), s. 199–222, <https://www.jstor.org/stable/10.2307/24919267> (dostęp: 30.03.2020).
- The concept of intercultural dialogue*, portal Rady Europy, https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/concept_EN.asp (dostęp: 30.04.2020).