JAREMA DROZDOWICZ

Kategoria różnicy kulturowej w społeczeństwie otwartym. Konteksty i kontrowersje

Streszczenie: Podjęte w opracowaniu rozważania dostarczają zbornej rekonstrukcji najważniejszych właściwości kategorii różnicy kulturowej w specyficznym kontekście społecznym. Kontekst ten zostaje tu przywołany w odniesieniu do modelu społeczeństwa otwartego. Naczelna teza niniejszego tekstu zawiera się w założeniu mówiącym, że kulturowa odmienność stanowi społeczną konstrukcję zbudowaną ze specyficznych reprezentacji Inności w danych dyskursach narodowych. Narzędziem, na którym opiera się to założenie, jest ukazanie najważniejszych kwestii związanych z pojęciami kluczowymi, takimi jak wielokulturowość, migracje i rosnący poziom heterogeniczności kulturowej uwidaczniającej się w różnych sferach życia publicznego.

Słowa kluczowe: społeczeństwo otwarte, różnica kulturowa, wielokulturowość, migracje, odmienność

Wydawać może się, że model społeczeństwa otwartego nie cieszy się obecnie większą popularnością jako nadrzędna wykładnia życia społecznego i politycznego. Dostrzec bowiem możemy bez trudu, że porządki społeczne świata zachodniego poddane są obecnie procesom, których wspólnym mianownikiem staje się odrzucenie idei i wartości konstytuujących społeczeństwo otwarte jako wzór harmonijnego współżycia jednostek i grup cechujących się nierzadko znacznym stopniem odmienności poglądów lub stylu życia. Zakrawa na paradoks jednak fakt, że idee wolności, równości lub sprawiedliwości społecznej, leżące u fundamentów ustrojów demokratycznych i europejskiego republikanizmu, są obecnie utożsamiane nierzadko z demontażem i subwersją kultur i państw narodowych. Tym bardziej idea różnorodności kulturowej budzi dziś szereg kontrowersji natury politycznej. Polityka multikulturalizmu, jak i model społeczeństwa wielokulturowego, zostają aktualnie nierzadko odrzucone przez zdobywające coraz większą popularność ruchy konserwatywne i nacjonalistyczne. Kulturowy Inny zyskuje zaś w kontekście bieżącego neokonserwatywnego zwrotu znamion nie tylko definiujących go

w kategoriach odmienności języka, religii czy obyczaju, ale także istotnego dla wewnętrznych narodowych dyskursów czynnika destabilizującego kulturowe status quo. Celem niniejszego tekstu jest zatem dokonanie rekonstrukcji najważniejszych ze składowych formuł odmienności kulturowej w wymiarze historycznym, społecznym, ale przede wszystkim międzykulturowym, a następnie wskazanie, jak procesy konstruowania pewnych wyobrażeń na temat jednostek i grup cechujących się odmiennością kulturową wpływać mogą na pojmowanie tej kategorii współcześnie i sposoby doświadczania różnorodności kulturowej.

W sensie historycznym obcość niezmiennie nacechowana była jednak ambivalencją. Inny fascynował i dawał przyczynek do romantycznego marzenia o dawno utraconej przeszłości, z drugiej zaś strony był jedynie pierwotnym barbarzyńcą pukającym do bram cywilizacji. Adam Kuper przypomina nam, że formuła „dzikiego” na trwałe zapisała się w europejskiej kulturze wraz z epoką odkryć geograficznych (2009). Tak jak William Szekspir zarysował postać Kalibana w swej *Burzy*, tak też dziki stał się uosobieniem cech na w pół ludzkich, na w pół zwierzęcych. Siał on trwogę swoją domniemaną słabością do kanibalizmu, a opowieści o jeszcze bardziej szokujących zwyczajach coraz bardziej rozpały z biegiem wieków zachodnią wyobraźnię. Tym większą sensacją stały się pierwsze doniesienia o mieszkańcach Ziemi Ognistej, którzy w oczach nowoczesnych Europejczyków stanowili personifikację prymitywizmu pod każdym możliwym względem. Fuegini byli jednak też intrygujący. Stanowili żywy dowód słuszności tez ewolucjonizmu jako jaskrawa egzemplifikacja najbardziej zamierzchłej przeszłości. Pojęcie pierwotności zyskało w ten sposób nacechowanie normatywne. Inny umiejscawiany był zatem coraz częściej na mapie, w której swoistym kulturowym *axis mundi* był Zachód wraz z wszelkimi jego cywilizacyjnymi osiągnięciami.

Topografia obcości w kontekście doświadczenia nakreślona zostaje przez Bernharda Waldenfelsa. Niemiecki filozof wyraża przekonanie, że podejście intersubiektywne reprezentowane np. przez Julię Kristewę nie wyczerpuje w żaden sposób możliwych postaci, jakie może przybierać Inny (2002). Jeśli bowiem interesuje nas relacja łącząca Ja oraz Innego, spojrzeć musimy – jego zdaniem – w sposób fenomenologiczny nie tylko na formę różnicy, ale również na jej źródła. Te natomiast leżeć mogą w nas samych. Nie jest to jednak źródło w rozumieniu psychoanalitycznym zrównujące Ja z Innym. Błąd ten popełnia – zdaniem Waldenfelsa – Kristeva. Chodzi tu „o obcość intrasubiektywną w przeciwieństwie do obcości intersubiektywnej, czemu odpowiada obcość intrakulturowa w przeciwieństwie do obcości interkulturowej” (Wal-

denfels, 2002, s. 24). W tym świetle obcość wychodzi także poza socjologiczne jej pojmowanie jako jednej ze składowych stosunków społecznych. Sięga ona głębiej, a mianowicie do wewnętrznych mechanizmów wytwarzania obcości w procesie samopoznania. Proces ten jest strukturalnie uporządkowany i wiąże się z kategorią miejsca. Miejsce obce jest określone w sensie topograficznym, przy czym topografia jest tu metodą i sposobem opisu ukazującą punkty styczne pomiędzy Ja i Innym, jak i rozmaite trajektorie odmienności wyznaczające związki otwarte bądź zamknięte (2002). Ujawnia się dzięki temu różnica pomiędzy światem swojskości (*Heimwelt*) a światem obcości (*Fremdwelt*). Pozwala takie rozróżnienie na ustanowienie innych dychotomii, co w konsekwencji kreuje podmiotowy wymiar dyskursu różnicy. Waldenfels stara się niemniej zaznaczyć pewną drogę wyjścia z dychotomicznego rozumowania, sugerując, że pod względem semiotycznym obcość zostaje uporządkowana w trzy nadrzędne pary kategorii, którymi są: wnętrza – zewnątrz, własność – inność oraz swojskość – odmienność (2009). Przypomina to w dużym stopniu ład organizujący sferę społeczną opisywany przez klasyczny strukturalizm. Dialog pojawiający się na pograniczu *Heimwelt* i *Fremdwelt* nie może jednakże bazować na podkreśleniu kontrastu pomiędzy tymi dwoma światami, jak czyniono już niejednokrotnie. Wymagane jest natomiast rozróżnienie na etnologię mówiącą o Innym w ramach systemu swojskości oraz jej wariant zajmujący się Innym w kontekście obcego nam środowiska. Tak też czyni Marc Augé, rozdzielając drogi auto-etnologii oraz allo-etnologii (1989). Zdobywająca obecnie popularność antropologia bliskości byłaby odpowiednikiem pierwszej z wymienionych formuł. Druga zaś odwoływałaby się do obcości określonej poza znajomymi kategoriami, a więc w przestrzeni, w której nie ma też dominującego eurocentrycznego dyskursu różnicy. Taki krok pozwala na sformułowanie podejścia zajmującego się obcością we właściwych jej terminach. Naukę tę Waldenfels określa mianem ksenologii.

Ksenologia byłaby zatem usystematyzowaną refleksją nad istotą obcości we wszelkich wymiarach, w których może się ona objawiać, lecz niezmiennie odwołującą się do doświadczenia różnicy w jej bezpośredniej postaci. Procesy kognitywne, w których odmienność ujawnia swą obecność, stanowią obiekt zainteresowania wielu współczesnych nauk. Jednej z bardziej sugestywnych odpowiedzi w tej materii udziela antropologia. Model antropologii doświadczenia spopularyzowany został przez Victora Turnera. Utrzymuje on, że perspektywa ta odnajduje w powtarzających się formach społecznego doświadczenia źródła pewnych form estetycznych, takich jak np. dramat (1986). Teatralna metafora w narracji Turnera nie jest przypadkowa. Nie tylko

mówi on o procesach zmiany społecznej w odniesieniu do ról odgrywanych przez aktorów społecznych w trakcie rytuałów i innych zjawisk performatywnych, ale sugeruje również powiązanie tych form z doświadczeniem liminalnym. Przejściowy status, w którym znajdować mogą się jednostki i grupy, generuje określone zjawiska nacechowane liminalną niejednoznacznością. Pośród nich również ujawnia się nierzadko kulturowo definiowana odmienność nie tylko w odniesieniu do przebiegu procesów transformacji społecznej, ale również znaczeń, które procesy te ze sobą niosą. Turner w innym miejscu wyraża przekonanie, że doświadczenie i performatywność pewnych fenomenów są ze sobą powiązane w kontekście diltheyowskiego pojęcia *Erlebniss* (1985). Zgodnie z tą filozofią rozumienie wypływa z przeżywanego doświadczenia, a to z kolei jest podstawową jednostką znaczeniową regulującą struktury kulturowe. Sprawia to, że rozumienie poprzez przeżywanie staje się procesem hermeneutycznym. Ten specyficzny rodzaj doświadczenia uporządkowanego w procesualne etapy zmiany prowadzi do wyjścia z kryzysu, w którym znajduje się dana wspólnota, dzięki symbolicznemu przewyciężeniu zaistniałego impasu. W odniesieniu do problemu odmienności kulturowej Inny zostaje zatem wpleciony w układ znaczeń, jako jedna z kluczowych kategorii zezwalających na dokonanie decydującego kroku w stronę reintegracji systemu społecznego.

Doświadczenie Innego zostaje również semiotycznie skondensowane w jego reprezentacjach. Niezależnie, czy będą one związane z płaszczyzną znaczeń oscylujących wokół etniczności, religii, czy rasy, obcość zostaje wyrażona w swej partykularnej formie i równocześnie dynamicznie przenika wszystkie te płaszczyzny. Jej znaczenie zostaje wzmocnione poprzez powtórzenie. Dostrzegając tę zależność, Gilles Deleuze stwierdza, że różnica sama w sobie może ujawniać się w czterech głównych formach reprezentacji, a mianowicie poprzez: tożsamość, opozycję, analogię i podobieństwo (1994). Francuski autor argumentuje dalej, że różnice ogólne i specyficzne powiązane zostają dzięki swemu współsprawstwu w reprezentacji. Problem ten pozwolę sobie rozwinąć jednak dopiero nieco dalej. Niemniej na tym etapie rozważań stwierdzić można, że wymienione przez Deleuza rodzaje reprezentacji określić możemy jedynie spojrzeniem z zewnątrz, a co za tym idzie dzięki zastosowaniu odpowiednich systemów klasyfikacji różnicy. Porządkowanie reprezentacji Innego w języku danej ontologicznej formy jest też jednym z mechanizmów jego kontroli i podporządkowania. Ten polityczny wymiar debaty filozoficznej wokół tego problemu został podkreślony względnie niedawno, wraz z postmodernistycznym zwrotem ku podmiotowości.

Antropologiczne rozumienie powyższego procesu ontologicznego umiejscowienia różnicy prowadzi nas do punktu, w którym konieczne staje się określenie związku pomiędzy doświadczeniem a reprezentacją Innego. Relacja ta jest o tyle istotna, iż nierzadko dzisiaj obie płaszczyzny omawianego problemu odmienności nie muszą iść ze sobą w parze. Obrazy odmienności konstruowane są autonomicznie, bez udziału podmiotu reprezentującego różnicę. Sięgamy zatem po wyobrażenia ogólne, w których wszelkie dystynktywne niuanse ulegają uproszczeniu i zostają sprowadzone do dwubiegunowego rozumowania o relacjach społecznych zachodzących pomiędzy elitami i grupami podporządkowanymi. Jedną z przyczyn popularności tego rozumowania jest zakorzeniony w większości społeczeństw zachodnich podział pracy, w którym nierówności społeczne wpisane są w stosunki pomiędzy pracownikami a pracodawcami, klientami a producentami, kupującymi a właścicielami itd. Jak widzimy też często, klasyfikacje społeczne bazujące na podobnych opozycjach formują ogólny obraz świata podzielany przez przedstawicieli danej grupy, której pozycja zależna jest od podtrzymania przez jej członków obrazu rzeczywistości w nich zawartych. Napędzany jest przez to zespół mechanizmów inkluzywistycznych i eksluzywistycznych, gdyż jak podkreśla Pierre Bourdieu: „porządek społeczny wpisuje się stopniowo w umysły za pośrednictwem odróżnionych i odróżniających uwarunkowań związanych z rozmaitymi warunkami egzystencji, za pośrednictwem wykluczeń i włączeń, związków (...) tkwiących u podstaw struktury społecznej i strukturyzującej skuteczności, jaką ona zapewnia, a także za pośrednictwem wszelkich hierarchii i klasyfikacji, wpisanych w przedmioty (zwłaszcza w wytwory kulturowe), instytucje (na przykład system oświaty) lub po prostu język, wreszcie za pośrednictwem wszelkich sądów, werdyktów, klasyfikacji, przywołań do porządku, narzuconych przez instytucje powołane specjalnie po to, jak rodzina lub system oświaty, czy też nieustannie wyłaniające się ze spotkań i interakcji życia codziennego” (Bourdieu, 2005, s. 578).

Wplecenie kategorii różnicy kulturowej w rozmaite systemy klasyfikacji sugeruje konieczność określenia jej stopnia nasilenia, jak i przybieranej przez nią społecznie formy. Ujawnia ona swoje natężenie w takich obszarach odniesienia przedmiotowego, jak: obyczaj, religia, kultura materialna i inne empirycznie namacalne wymiary ludzkiego trwania. Mogą to być również domeny bardziej o charakterze symbolicznym, jak: wartości, normy, znaczenia, język, poczucie jednostkowej wolności itp. W przypadku podejścia uniwersalistycznego uwzględnić należy, że nie mówimy jedynie o pewnych wspólnych wszystkim ludziom właściwościach, jak np.: potrzeby fizjologicz-

ne, twórczość lub samoświadomość, lecz o zestawie określonych praw, które pozwalają np. jednostkom na artikulację swoich potrzeb. Stopień, w którym kultura zezwala na wyrażanie przez jednostki swoich przekonań, jest rzeczą jasną odmienną w różnych systemach; jedne z nich nastawione są na indywidualne cele, inne natomiast narzucają restrykcyjnie kolektywną realizację ponadjednostkowych dążeń. Jak pokazuje Geert Hofstede, przykładem może być tu zakres jednostkowej wolności ze względu na kryterium płci, przy czym rola, dajmy na to, kobiet w społeczeństwach kolektywistycznych kształtować będzie się w ścisłym związku z polem władzy, pojęciem tradycji i męską dominacją, a w społeczeństwach indywidualistycznych ze względny egalitaryzmem względem ról społecznych, pojęciem równości i nastawieniem na zmianę (1983). Z kolei w przypadku, gdy mamy do czynienia z podniesieniem i swoistą celebracją różnicy w sferze polityki, wybrane cechy kulturowe przynależne danej grupie zostają uwypuklone, a publicznemu podkreśleniu podlega ich wartość wynikająca bezpośrednio z faktu, iż są one różne od innych cech przynależnych odrębnym grupom. Ujawniające się tu podejście multikulturalistyczne wypływa z dostrzeganego przez Matthieu Bock-Côté'a i popularnego w zachodniej polityce twierdzenia mówiącego, że różnorodność kulturowa może być zarzewiem nowej formuły ideologicznej i zarazem też tożsamościowej zmiany (2017).

Jest to oczywiście duże uproszczenie tej zależności, ale związek idei równości i różnicy widoczny staje się, jak zauważa Alain Touraine, w momencie, w którym stykają się jednostkowa swoboda działania i interes grupowy, generując specyficzną nostalgię za światem zjednoczonym poprzez wspólne wartości i zasady (2000). Utrata wspólnotowej jedności wynikać ma tu jakoby z dezintegracyjnej inercji indywidualistycznych dążeń. W warunkach późnej nowoczesności ich olbrzymie zróżnicowanie, wynikające dziś głównie z przyczyn kulturowych, ale niekoniecznie tylko w sensie etnicznym, podlega przyspieszeniu i przestrzennemu rozproszeniu. Jednakże nowoczesne zachodnie społeczeństwa dążą także na poziomie ideowym, zdaniem Touraine'a, do zespolenia przeciwstawnych tendencji wolności indywidualnej i pojawiającej się wraz z nią heterogeniczności z unifikacyjnymi tendencjami kapitalizmu i konsumpcji. Stąd również kategoria różnicy zostaje wprzęgnięta na poziomie debat publicznych nierzadko w dychotomię liberalizmu i komunitaryzmu. W jej ramach liberalizm ujmuje różnicę jako formułę przynależną pozytywnej wolności podmiotowej, a stanowiska komunitarystyczne jako uniwersalne dążenie do zachowania podzielanych zbiorowo wartości fundujących wszelkie kolektywne formy życia (2000). Prowadzi ten dialek-

tyczny w swym wyjściowym charakterze rozdziwien między podmiotem a wspólnotą do ukonstytuowania się formuły różnicy typowej dla kontekstu ponowoczesności, tj. różnicy pozornej i zanurzonej w konsumpcyjnych wyborach między rozmaitymi ofertami własnej identyfikacji, tak na poziomie ego, jak i samej zbiorowości.

Właściwy ciężar gatunkowy różnicy leży jednak gdzie indziej. Zawiera się on w sferze relacyjnej. Sfera ta może być rozpatrywana na dwóch podstawowych płaszczyznach. Po pierwsze mogą być to relacje bezpośrednie, a więc innymi słowy stosunki społeczne zachodzące na osi międzygrupowego kontaktu. W tym względzie różnice kulturowe ujawniają się w odniesieniu do takich problemów, jak: władza, własność lub role społeczne. Po drugie, różnice formować mogą się także w obszarze relacji symbolicznych w związku z takimi problemami, jak: wartości, normy oraz język. Komunikacyjne związki interkulturowe są polem, w którym konstruowane są nie tylko określone formy różnicy, lecz również dane zależności bazujące na pewnym wyobrażeniu kulturowego Innego formowanym w sferze semantyki, a jednocześnie produkujące realne nierówności społeczne i pewne bariery na drodze integracji grup odmiennych kulturowo w szerszym projekcie społecznym. Słowa nie pozostają zatem, jak twierdzi Peter Berger, niewinne w ich społecznym użyciu, a język staje się kluczowym czynnikiem dyfuzji kulturowej (2002). Znaczenia niesione przez język przenikają warstwę społeczną i warunkują działania, koordynując ich kierunek poprzez zorientowanie na retoryczną figurę Innego.

Wracamy zatem niezmiennie do problemu reprezentacji odmienności, lecz tym razem zanurzonej w sferze dyskursywnej. Dyskurs różnicy w społeczeństwie otwartym pozostaje określony przez przewodnią ideę wskazującą na konieczność zapewnienia możliwości mobilności społecznej. Myśl ta odnosi się współcześnie często do ruchliwości zachodzącej nie tylko w obrębie danego systemu społecznego, lecz na skutek zmian natury organizacyjnej i legislacyjnej prowadzących także do mobilności transgranicznej i ponadnarodowej. Takie założenie stoi w sprzeczności z postulatami nacjonalistycznie zabarwionego izolacjonizmu odrzucającego nie tylko fakt zwiększonego stopnia i zasięgu współczesnej mobilności, ale też niedopuszczającego myśli, iż obecność podmiotów nacechowanych różnicą może nie tyle destabilizować system, ile przyczyniać się do jego rozwoju. W tym drugim przypadku, jak nietrudno dostrzec, znacznie wyraźniej dzisiaj zarysowanym niż wzór społeczeństwa otwartego, reprezentacje odmienności utożsamiane są ze zjawiskiem migracji oraz symbolizowanym przez migrację dynamiką i zmianą.

Obraz Innego rekonstruuje m.in. Thomas Nail, formułując przy tym polityczną teorię migracji (2015). Sugeruje on bowiem, że migranci postrzegani byli dotąd w kategoriach statycznych jako podmioty niższego rzędu z perspektywy lokalności. Ich pozycja społeczna wynikająca z powszechnie podzielanego obrazu nieustannie mobilnego Innego podważała bowiem ważność tożsamości powiązanych z terytorium, a skoro znajdowali się oni w peryferyjnym ruchu, poddani byli siłom leżącym poza kontrolą centrum. W tym ujęciu imigranci postrzegani są – zdaniem Naila – jako specyficzny rodzaj „niepełnego” obywatela (2015). Prowadzi to nas do obserwacji, iż zjawisko migracji i obraz migrantów zarysowywane były dotąd z perspektywy instytucji państwa, które określało zazwyczaj natężenie i skalę przepływu ludzi przez swoje granice. Jest to ważne spostrzeżenie, gdyż ponownie odnosi nas do kwestii czasu. Narracje historyczne zwykle określane są bowiem poprzez państwo. Migranci, jako podmioty pozbawione w domyśle państwowej przynależności, wyłączeni zostają zatem z praw dziejowych, a ich status grupy znajdującej się w niedookreślonym temporalnie statusie zostaje wzmocniony. Jak zauważa Nail, siły, wpływają na ich ruch, które zawierają się w czterech rodzajach kinetyki: siły odśrodkowej, dośrodkowej, napięcia i siły elastycznej. Odpowiadają one czterem najczęściej przywoływanym w kulturze figurom migranta: nomada, barbarzyńcy, wagabundy i proletariusza. Zestawienie to zezwala na wypracowanie teorii migracji, która rekonstruuje historyczne konteksty wytwarzające dane warunki procesów migracyjnych. Teoria kulturowa podejmująca ten krok uwypukla nie tylko deterministyczne czynniki, jakie widoczne stają się dzięki analizie semiotycznej zjawiska migracji, ale również nadaje dyskusji antropologicznej o tym zjawisku wymiar znacznie przekraczający granicę pojęcia kultury. Jest to możliwe dzięki połączeniu różnych perspektyw konceptualnych w zborne pole dyskusji przedmiotowej, której przewodnim problemem analitycznym staje się temat migracji oraz zmiany niesione przez procesy migracyjne i różnicowanie kulturowe. Nail sugeruje, że procesy te nigdy nie zachodziły w gruncie rzeczy linearnie, jak jest to przedstawiane w narracjach historycznych, lecz tworzyły skomplikowane układy zachodzących na siebie czynników i sił społecznych (2015).

Rodzi się zatem pytanie, jak konstruowany jest dziś społecznie podmiot fundujący pojawienie się specyficznej dla współczesności kategorii różnicy? Decydującym elementem tych konstrukcji wydaje się obecnie ruch i wszelkie elementy z nim związane. W związku z tym założeniem migranci jako przedmiot analizy kulturowej rozpatrywani są przeze mnie w kontekście

wszystkich etapów i osi mobilności, tj. zarówno jako imigranci przybywający spoza danego systemu społecznego, jak i emigranci opuszczający ów system na rzecz innego. W tym względzie to jednak imigranci i ich integracja społeczna w Polsce i innych państwach europejskich budzą obecnie największe kontrowersje na płaszczyźnie dyskursu publicznego, stąd też na szczególną uwagę zasługują także te podmioty migracyjne, których umiejscowienie w kontekście pojęcia granicy sprawia, iż ich własny status jest wysoce niejednoznaczny. Nie są oni już częścią wyjściowego porządku społecznego, ale też nie przekroczyli oni jeszcze ostatecznej bariery zezwalającej na wejście w lokalne mikrokosmosy znaczeń i wartości. Obozy migrantów w Calais, koczowiska na granicy serbsko-węgierskiej lub sytuacja na obrzeżach hiszpańskiej Ceuty w północnej Afryce uzmysławiają nam, jak częsty dziś staje się ten specyficzny rodzaj mobilnej liminalności. Czynniki wypychające z krajów rodzimych ludzi docierających obecnie do bram Europy mają charakter gwałtowny i związane są z bieżącymi konfliktami militarnymi toczonymi na świecie, ale też niepewnym pokojem w tych zakątkach globu, które nominalnie nie znajdują się w stanie wojny, jednak tamtejsza sytuacja jest jej realnie bardzo bliska.

Nowe kategorie migrantów pojawiają się na horyzoncie pojęciowym, zajmując centralne miejsce w dyskursach mobilności i różnicy. Nietrudno dostrzec, że pojęcie uchodźcy jest dziś jednym z naczelných punktów odniesienia w debatach na temat migracji i narodowych tożsamości, lecz co ważniejsze – również na temat kondycji heterogeniczności zachodniej przestrzeni kulturowej. W tym ostatnim przypadku jako problem społeczny wskazywany jest nie tyleż narastający stopień różnorodności, co domniemana nieprzystawalność kultury przybyszy do ram kultury zachodniej, zwłaszcza w takich obszarach, jak: stosunek wobec kobiet, praworządność i religia. Radykalizacja polityczna postaw mieszkańców krajów europejskich bazuje jednakże na pewnym wyobrażeniu stopnia i charakteru różnicy kulturowej cechującej uchodźców i innych przybyszy, w której podkreślone zostają jedynie wybrane elementy lub przekłamate zostają ewidentne fakty dotyczące sytuacji ekonomicznej, społecznej i politycznej imigrantów. Zadaniem nauki pozostaje zaś ukazanie, jak dalece popularne, a niekiedy skrajnie irracjonalne wyobrażenia na ich temat stanowią jedynie społeczną konstrukcję powstałą na skutek określonych kulturowych mechanizmów odrzucenia obcości i zanegowania poznawczej wartości, którą kontakt z Innym zawsze ze sobą niesie.

Bibliografia

- Augé, M. 1989. *L'autre proche*. W: Segalen, M. ed. *L'autre et le semblable*. Paris: Press du CNRS, pp. 7–26.
- Berger, P.L. 2002. *Introduction*. W: Berger, P.L. and Huntington, S.P. eds. *Many globalizations: cultural diversity in the contemporary world*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1–16.
- Bock-Côté, M. 2017. *Multikulturalizm jako religia polityczna*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Bourdieu, P. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Deleuze, G. 1994. *Difference and repetition*. New York: Columbia University Press.
- Hofstede, G. 1983. National cultures in four dimensions: a research based theory of cultural differences among nations. *International Studies of Management and Organization*. 1–2 (13), pp. 46–74.
- Kuper, A. 2009. *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*. Kraków: UJ.
- Nail, T. 2015. *The figure of the migrant*. Stanford: Stanford University Press.
- Touraine, A. 2000. *Can we live together? Equality and difference*. Stanford: Stanford University Press.
- Turner, V.W. 1985. *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: University of Arizona Press.
- Turner, V.W. 1986. *Dewey, Dilthey, and Drama*. W: Turner, V.W. and Bruner, E. M. eds. *Anthropology of experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 33–44.
- Waldenfels, B. 2002. *Topografia obcego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels, B. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

The category of cultural difference in the open society. Contexts and controversies

Abstract: This paper is aimed to deliver a comprehensive reconstruction of the most important features the of category of cultural difference presented within a special social context. This very context is being related here to the model of the

open society. The thesis presented in the paper thesis is grounded on the assumption that cultural otherness is a social construction made by specific representations of otherness present in particular national discourses. This is achieved by highlighting the most significant issues related to multiculturalism, migration and the growing level of cultural heterogeneity in various fields of the public sphere.

Keywords: open society, cultural difference, multiculturalism, migration, otherness

Translated by Jarema Drozdowicz