

Bogdan Szlachta

Akademia Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4841-589X>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.181>

Problemy wielokulturowości

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Współwystępowanie w jednym społeczeństwie dwóch lub więcej grup odwołujących się do różnych kultur to zjawisko znane od dawna. Jednak uznanie, iż kultury należy traktować jako równie wartościowe, wzbudziło debatę o warunkach współbycia ich przedstawicieli w demokracji liberalnej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Jako zjawisko społeczne, wielokulturowość stwierdzana jest już w starożytności. Intensyfikacja badań nad kulturami w XX wieku i proces dekolonizacji wzmogły zainteresowanie kulturowym zakorzenieniem obywateli.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Spotkanie perspektyw „uniwersalistycznej”, związanej z prawami człowieka, i „grupowej”, związanej z prawami grup, rodzi pytania o ochronę jednostek przed opresją grup oraz o ochronę grup przed niwelującym ich kultury wpływem większości.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Pytania te skłaniają do rozważań o tożsamości jednostek i grup, także większościowej, oraz o relacji praw i wolności jednostek i grup wobec prawa stanowionego przez większość.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, demokracja liberalna, prawa jednostek, prawa grup

Definicja pojęcia

Na poziomie opisowym wielokulturowość to zjawisko społeczne, związane zwykle z występowaniem w danym społeczeństwie „grupy większościowej” o właściwej jej kulturze, uznawanej często za homogeniczną czy „jednorodną kulturowo”, obok której trwają jednostki lub grupy hołdujące odmiennym kulturom. Wielokulturowość tak ujmowana odnoszona bywa do całego gatunku stanowiącego jedną wyrażającą się poprzez różne kultury, znacznie częściej jednak znajdowana jest w licznych krajach, jak choćby wielokulturowa Rzeczpospolita Obojga Narodów, w której obok katolickich grup dominujących żyli protestanci i prawosławni, Ormianie i unicy, a także Żydzi i muzułmanie. Zjawisko to, związane z postawą tolerancji wobec inności zajmowaną przez grupy większościowe, stało się szczególnie istotne w ostatnich dekadach XX wieku, gdy w zachodnich społeczeństwach liberalno-demokratycznych (od Niemiec po Wielką Brytanię, Stany Zjednoczone Ameryki, Kanadę i Australię) zaczęto głosić potrzebę uznania (niemal?) każdej kultury jako „równie wartościowej” oraz krytycznego przemyślenia przeszłości. Mnożące się dzisiaj wezwania do „uznania win” przez „białego człowieka”, który przez wieki ciemnił, nawet kolonizował „innych”, by ich „cywilizować”, są już znakami nie opisowego, lecz normatywnego ujmowania wielokulturowości. Równość kultur, niekoniecznie właściwych jedynie grupom etnicznym, stanowi miarę, której dawne naruszenia uzasadniają „odkupienie win” za traktowanie ongiś innych jako „gorszych” czy „mniej wartościowych”, związane nawet z zadośćuczynieniem ich potomkom. Debaty na ten temat prowadzone są na różnych poziomach, uczestniczą w nich nie tylko politycy, ale również badacze uprawiający różne dyscypliny naukowe: humaniści wzywają do traktowania każdej jednostki jako równie godnej, różnie zresztą godność pojmując, choć zwykle na niej wspierając lub z niej wywodząc tezę o prawach i wolnościach jednostek lub osób, bez względu na ich zakorzenienia kulturowe. Wspominają o jedności gatunku, którego przedstawiciele wyrażają swe człowieczeństwo w wielu formach kulturowych, dotykając problemu dobra wspólnego tak gatunkowego, jak i narodowego, którego treść ma być współustalana przez jednostki w trakcie rozmowy uwzględniającej przedstawicieli wszystkich kultur. Uprawiający nauki społeczne, nie tylko socjologowie, prawnicy i politolodzy, ale także

ekonomiści i psychologowie, dopełniają tamte rozstrzygnięcia, zastanawiając się nad warunkami współistnienia obywateli hołdujących różnym kulturom w jednym państwie, zaspokojenia ich oczekiwań wspieranych na dawnych urazach lub „gorszym” aktualnie położeniu społecznym i akomodowania ich do większości. Ich refleksja wieńczona jest niekiedy postulatami zniesienia wszelkich przejawów dominacji kultury większości i budowy inkluzywnego społeczeństwa wielokulturowego, chroniącego podmiotowość każdego jej uczestnika. Bez względu na zakorzenienie kulturowe, winien on być traktowany jako równy innym, posiadający takie same prawa i wolności, które system prawny winien gwarantować i chronić. Ujęcie to nawiązuje do projektów liberalnych Johna Locke’a i Thomasa Hobbesa („neutralność” państwa abstrahującego od historycznie ugruntowanych różnic między jednostkami) i do tez Jean-Jacquesa Rousseau o homogeniczności ludu mającego sobie właściwą „wolę powszechną prawodawczą”, z którą – gwoździ odzyskania swej wolności – obywatel winien jednać swą wolę partykularną.

Te odwołania, uzupełniane często tezą Immanuela Kanta o skłonności jednostek do współustanawiania uniwersalnego prawa moralnego uwzględniającego imperatyw nakazujący traktować każdą jednostkę jako cel sam w sobie, a nigdy jako środek do celów realizowanych przez innych, choćby większość lub cały lud, naprowadzają na zasadnicze problemy. Z jednej strony wspomina się o uprawnieniach/prawach jednostek „wcześniejszych” od porządku prawnego, z drugiej zapowiada się, iż państwo lub lud wskażą normy prawne w konkluzji rozmowy postulatycznie wszystkich; z jednej strony uprawnienia/prawa jednostek ma się za nienaruszalne, należne przedstawicielom każdej kultury, z drugiej wywodzi się je z „decyzji” lub ustaleń różnych „instancji” być może zdominowanych przez większość honorującą lub kierującą się przeświadczeniami zakorzenionymi w jednej z kultur. Postulatycznie „neutralne” państwo, mające zabiegać o zapewnienie każdemu obywatelowi bezpiecznego trwania jego ciała, nie występuje przecież w historii, w której osadzone są w swej wielości i różnorodności grupy mające je często za narzędzie chroniące ich kulturę. Zwłaszcza we współczesnych demokracjach liberalnych, w których ujęcie Rousseau ujawniane bywa nawet w konstytucjach przyznających narodowi politycznemu zwierzchność, homogeniczny kulturowo „podmiot zwierzchniczy” bywa konfrontowany z pretensjami mniejszości do honorowania nietykalnych wszak ich praw

i wolności. Spory toczące się w nich od lat 70. XX wieku nie ograniczają się już do pola gospodarczo-społecznego, do zniesienia segregacji rasowej czy do apeli o poprawę „warunków bytowania” znajdujących się w gorszym położeniu grup ongiś wykluczonych, lecz wkraczają na pole kulturowe, ujawniając osadzenie jednostek także w grupach zdominowanych przez tych, którzy narzucają swój projekt kulturowy mającym odmienną tożsamość kulturową.

Debata o tożsamości są ważne dla zrozumienia zagadnień omawianych w tomie. W tym miejscu dość wspomnieć o ujmowaniu tożsamości jednostki w skojarzeniu z jej „moralną suwerennością” (czyniąca ją „ostateczną instancją” określającą „wartości” i ustalającą ich „hierarchię”) lub „autonomią” (pozwalającą jej zdecydować o przyjęciu bądź negacji „wartości” lub wzorców postępowania choćby wskazywanych przez grupę, do której należy). Warto również uwzględnić rozwiązanie kładące akcent na relacyjny kontekst kształtowania się i utrwalania tożsamości podmiotu czy osoby ludzkiej, który unaocznia znaczenie jej więzi ze społecznością, do której należy, również wtedy, gdy społeczność ta ma charakter wielokulturowy. Uwzględnienie takiego kontekstu, ważnego choćby dla tradycji arystotelesowskiej, sprawia, że ujęcia abstrahujące jednostkę ze społeczności okazują się problematyczne, gdyż jej wzrastanie w takiej społeczności przyzwyczajają ją do różnorodności. Edukacja międzykulturowa nastawiona jest w niej nie na wydobywanie wyjątkowości abstrakcyjnego podmiotu, lecz na umacnianie relacji między członkami społeczności o zróżnicowanej tożsamości. To sprawia, że dominujące w refleksji filozoficzno-politycznej przekonania o istnieniu „twardych tożsamości” jednostek i grup, w tym nade wszystko grupy większościowej, należy sproblematyzować, jako że zbiorowe tożsamości nie są, być może, tak określone i trwałe, jak się przyjmuje, wciąż bowiem kształtują się i zmieniają, podobnie jak tożsamości jednostek. Dynamiczne raczej niż statyczne ujęcie sprawia, że możliwe się staje postrzeganie podmiotu nie jako „abstrakcyjnej jednostki”, lecz jako osoby choćby ustanowionej przez Boga i do Boga dążącej, osadzonej w zbiorowości, wraz z którą wciąż przemienia ona swą tożsamość. Ujęcie takie, pojawiające się m.in. w katolickiej nauce społecznej, szerzej zaś w podejściu personalistycznym, czyni kluczowym problem stałej interakcji między osobami, i między nimi i zbiorowościami, do których należą, i między tworzonymi przez nie grupami społecznymi, wspierającymi

się także na różnych rozwiązaniach kulturowych wskazujących różne wzorce postępowania. Problematyzowane przez nie ujęcie statyczne eksponuje napięcie między tożsamością grupy większościowej ustanawiającej normy prawne, by chronić sobie właściwą, a stałą tożsamością kulturową, uznającą lub nie uprawnienia czy prawa podmiotowe jednostek choćby do integralności cielesnej, nie przyzwalającą tedy lub przyzwalającą na jej naruszanie zgodnie z wymaganiami niezmiennych jakoby wzorców honorowanych przez grupę mniejszościową. Uwzględnienie dynamiki przemian dokonujących się w społeczeństwie wielokulturowym pod wpływem m.in. skutecznie prowadzonej edukacji międzykulturowej pozwala dostrzec odmienność respektowanych wzorców, ale także szansę coraz pełniejszego rozwoju człowieka w jego ramach i dzięki relacji z nim jako całością złożoną i zróżnicowaną.

Ujęcie statyczne dominuje w poszukiwaniach zainicjowanych wystąpieniem filozofa polityki Johna Rawlsa, który w *Teorii sprawiedliwości* z 1971 roku dał normatywne ugruntowanie konsensowi liberalno-demokratycznemu, wskazując „zasady sprawiedliwości”, które tworzą „konstytucję dobrze urządzonego społeczeństwa liberalno-demokratycznego”. Miały one być ustalane w „sytuacji pierwotnej” przez jednostki tkwiące za „zasłoną niewiedzy”, „oderwane” tedy od swych kulturowych zakorzenień i nieznające swych ról społecznych. Debata, która toczyła się wokół tego rozstrzygnięcia, doprowadziła do wykrystalizowania kilku podejść: (1) tego, które neguje możliwość uznania kultur obcych i wymaga od ich przedstawicieli integrowania się z kulturą dominującą, choćby eksponującą tzw. wartości republikańskie z zasadą sekularyzmu lub nawet laickości na czele (przypadek Francji, w pewnym stopniu związany z oczekiwaniami Rousseau, jest w tym zakresie szczególnie zajmujący); (2) tego, które wymaga tolerancji dla różnorodności jako najbardziej praktycznej, bo uchylającej groźbę stosowania przemocy w możliwych zmaganiach zwolenników różnych kultur; (3) tego, które zakłada uznanie i akceptację różnic uznawanych za cenne w danym systemie społeczno-kulturowym, wszelako z zachowaniem pewnych kryteriów być może tylko „politycznych”, tj. ograniczających się do poszukiwania warunków pokoju zewnętrznego, niesięgających głębszych pokładów, choćby moralnych, pozwalających szacować, czy dana różnica ma być uznana, czy też nie; (4) tego wreszcie, które kładzie akcent na opresyjny charakter każdego elementu kulturowego ewentualnie bliskiego

większości pragnącej na nim wesprzeć rozstrzygnięcia normatywne, nawet tak ważne dla „kultury liberalnej”, jak sekularyzm czy separacja wspólnoty religijnej od neutralnego państwa (nierzadko bezkrytyczna akceptacja różnorodności skutkuje odrzuceniem wszelkich kryteriów czy nawet „wartości uniwersalnych”, mogących dać podstawę hierarchizowania lub oceny kultur: Szahaj, 2004, s. 149). Podejścia te mają historyczne egzemplifikacje, są również szeroko dyskutowane dzisiaj, gdy – jak niekiedy się ujmuje – „ideologia multikulturalizmu” (wiązana z czwartym podejściem) uznawana bywa za niebezpieczną dla trwania demokracji liberalnej już to z powodu niesionego przez nią przyzwolenia na zachowania nieakceptowalne dla jej uczestników (uśmiercanie lub okaleczanie jednostki jako wyraz realizacji wymagań stawianych przez kulturę jej grupy), już to z powodu utraty warunków porozumiewania się wskutek nieobecności jakichkolwiek wspólnych „wartości”. Ostatnia możliwość, związana nie tylko z narastaniem zjawiska wielokulturowości (mającego różne źródła, od procesów migracyjnych, przez zjawisko dekolonizacji, obierane polityki demograficzne, po nawroty do zapoznanych już tradycji czy zwyczajów i obronę cywilizacji znajdującej się na pograniczu z inną), ale także z postmodernistyczną nadzieją pokojowego „bycia razem” jednostek realizujących „własne projekty życia”, prowadzi do dwóch zasadniczych kwestii. Pierwsza dotyczy szans tego, kto wyzwala się spod wpływu kultury większości, na uzgodnienie wymagań własnego projektu życia, opartego na jemu właściwej kulturze, z projektami życia wspieranymi na innych kulturach przez innych członków zbiorowości. Druga dotyczy przypisywania praw raczej grupie (wbrew dawnym liberalnym ujęciom) niż jej członkom (zgodnie z nimi), co rodzi pytanie o zadanie państwa: czy ma ono chronić grupę przed jej członkami i innymi grupami, w tym przed grupą większościową, czy raczej jednostkę także przed opresją jej grupy?

Analiza historyczna pojęcia

Wielokulturowość to zjawisko społeczne znane od dawna: w Starym Testamencie czytamy opowieści o ciemieniu ludu wywodzącego się od Abrama-Abrahama przez „miasto” faraonów, o jego Wyjściu, Przymierzu zawartym z nim przez Jahwe, który objawił mu Prawo, o zmaganiach

z „innymi” także w Ziemi Obiecanej; poznajemy przepowiednie o oczekiwany dążeniu do Boga Narodu Wybranego, który inne ludy ma „pociągnąć za sobą”. Wcześniej przecież na wiele ludów Bóg, który ustanowił gatunek ludzki, rozproszył ludzkość, wybierając tylko jego część. Grecy znają barbarzyńców „innych” niż oni, kulturowo wzniośli; Rzymianie włączają „innych” do imperium, a chrześcijanie – świadomi, że nie ma różnicy między Żydem i poganinem pragnącymi przyjąć wiarę w Syna Bożego – starają się ustalić „treść ortodoksji”, a mierząc nią, także identyfikują „innych” jako im „obcych”. Spotkania wyznawców islamu z chrześcijanami zrazu na zachodzie Europy, a następnie w trakcie wypraw krzyżowych, mocarstw europejskich lub uciekinierów ze Starego Kontynentu z rdzennymi mieszkańcami obu Ameryk, kolonizacja ogromnych połaci (i ludów) Afryki i Azji, to późniejsze znaki takich spotkań, które skłaniały do stawiania zarówno pytania o racje „wyższości kultury zachodniej” bliskiej kolonizatorom nad kulturami ujarzmianych „innych”, jak i do pytania o wartość kultur dopiero przez nich poznawanych.

Pytania takie stawiane były coraz intensywniej przez antropologów XIX i XX wieku z wolna odchodzących od ujęć ewolucjonistycznych, zakładających zbliżanie się różnych kultur do kultury najwyżej rozwiniętej i przyjmujących podejście funkcjonalistyczne, doceniające różnice. Zwolennicy dekolonizacji, odwołujący się częściej do marksizmu niż do Edmunda Burke’a, uchodzącego za „ojca” nowożytnego konserwatyzmu, który w drugiej połowie XVIII wieku krytykował narzucanie rozwiązań brytyjskich Hindusom, a przez to przygotowywał bliski romantyzm kult narodów, zapowiadali wyzwolenie ludów od dominacji kultur obcych. Popularyzacja idei praw człowieka z jednej, demokracji jako rozwiązania zabezpieczającego przez alternacją rządzących z wykorzystaniem przemocy, umacniała przekonanie, iż możliwie wielu winno uczestniczyć we współustalaniu norm ich wiążących lub w procesie wyłaniania reprezentantów, którzy stanowić będą takie normy. W tym przypadku nie szło już o wyzwolenie, zniesienie dominacji kultury obcej czy raczej obcych, ale o uwzględnienie głosu wyzwolonych w elektoracie państw uprzednio ciemniejących; szło tedy o „inkluzę”, o uznanie tych, którzy z dawnych kolonii przenieśli się do takich państw, albo tych, którzy w takich państwach trwali od dawna, lecz nie byli traktowani w taki sam sposób, jak grupa dominująca. Coraz wyraźniej dostrzegano, że – wbrew ujęciom „pierwszych” liberałów w rodzaju Hobbesa czy

Locke'a – obywatele nie mogą być postrzegani mimo zakorzenienia, gdyż kierują się często wzorcami niesionymi i wskazywanymi przez ich grupy.

Spór o pojmowanie „pierwotności”, o to, czy społeczeństwo jest organizowane, czy raczej rozwija swą etniczność, który toczy się od lat 50. XX wieku (Shils, 1957; Nisbet, 1967; Geertz, 1973; Glazer & Moynihan, 1975; Nagata, 1981; Eller & Coughlan, 1993), dopełniła debata podejmowana już w związku z migracjami. W tym ubogaconym sporze wspomniano amerykańskie rozwiązanie ujmowane obrazowo jako *melting pot*, uznając je za błędne, bo wymagające asymilowania się „innych” z tymi, którzy dominują, a zwłaszcza z ich kulturą; wspomniano też o konkurencyjnym z tamtym rozwiązaniu obrazowanym z kolei przez salaterkę pełną różnych owoców, niemieszających się jak wcześniej, lecz pozostających obok siebie (*salad bowl*). Druga figura naprowadzała na sytuację, jaką znajdowano choćby w Kanadzie, z której pochodzą dwaj często wspominani na kartach niniejszego tomu Charles Taylor i Will Kymlicka, zaliczani do różnych obozów (komunitariańskiego i liberalnego), lecz odnoszący się do podobnego zagadnienia: w ich kraju jedną z prowincji zajmują francuskojęzyczni katolicy otoczeni anglojęzycznymi protestantami mieszkającymi w prowincjach sąsiednich. Oto sytuacja wielokulturowości wywołana dawną, a nie postępującą migracją: „osiadli” obywatele tego samego państwa hołdujący odmiennym kulturom. Gdy nakłada się na tę sytuację proces migracyjny, gdy coraz liczniejsze i mniej do siebie podobne grupy przybywają choćby z dawnych kolonii do „metropolii”, to sytuacja ta znacznie się komplikuje. Nie przewidują jej ani projekt liberalny oparty na koncepcji „akulturowej” lub „przedkulturowej” jednostki, ani projekt demokratyczny eksponujący homogeniczność wolnych i równych obywateli. Przeciwnie, oba te projekty oglądają ją krytycznie, bo albo wymaga ona wiązania jednostek z „tożsamością grupy”, albo rozbija homogeniczność lub co najmniej ją problematyzuje.

To sprawia, że dyskutowaną w zachodnich liberalnych demokracjach wielokulturowość wiąże się z napięciem między optymistyczną zapowiedzią kresu historii mimo zróżnicowania kulturowego a – wobec upowszechnienia się („globalizacji”) zachodniego projektu politycznego – pesymistycznym ostrzeżeniem dotyczącym „zderzenia cywilizacji” lub nawet „wojny kulturowej”. Napięcie między zapowiedzią Francisca

Fukuyamy a ostrzeżeniem Samuela L. Huntingtona (a wspomnieć należy również Feliksa Konecznego) to tło poszukiwań badaczy, ale i kontekst, z jakim mierzą się legislatory wypracowujące politykę publiczną względem wielokulturowego społeczeństwa i sądy mające abstrahować od zróżnicowania kulturowego obywateli. Napięcie to bywa niekiedy przedstawiane jako rezultat zwarcia uniwersalistycznych lub „neutralnych” (wobec nieuwzględniania żadnej z kultur jako podstawy ewentualnych reguł) oczekiwań z rzeczywistością, w której kultura dominująca wciąż wyznacza taką podstawę. Uniwersalizm autorów oświeceniowych zwiera się z partykularyzmem eksponowanym przez romantyków, analityków klas i narodów jako grup o różnych interesach, które określają także tożsamość czy wybory ich członków. Uniwersalizm ten jednak miewa oblicze liberalne (w związku z prawami człowieka) lub demokratyczne, nieposiadające już tak obszernego zakroju, nieapelujące do gatunku, lecz do danego ludu, którego członkowie – mimo zakorzenienia w różnych kulturach – mają być obywatelami z ludem się jednającymi. Mimo wielonurtowości liberalizmu, który zna stanowiska krytyczne wobec uniwersalizmu uprawnień przyrodzonych lub praw człowieka (nie tylko Charles de Montesquieu, ale także Jeremy Bentham i John Stuart Mill, a zwłaszcza twórcy „nowego”, bardziej społecznie nastawionego ujęcia kształtującego się od drugiej połowy XIX w.), apel do posiadanych przez każdą jednostkę uprawnień/ praw wciąż jest zgłaszany i zestawiany z ujęciem wywodzonym z tradycji demokratycznej lub nawet republikańsko-demokratycznej, które odwoływały się do „interesu zbiorowego” określającego wolę zbiorowości, a zarazem wolę jej członków.

Wielu autorów spiera się dziś jednak o zasadność ujmowania tożsamości zbiorowych jako określonych i względnie trwałych, które mają wpływać mocniej lub słabiej, w szerszym lub węższym zakresie na wybory jednostek mających z nich korzystać lub im podlegać. Spór o autonomię lub nawet „suwerenność” moralną jednostek, o to, czy uświadamiają one sobie jedynie i poddają się już nie tyle skłonnościom przyrodzonym, o których wspominają arystotelicy, ile wzorcom niesionym przez własną kulturę, czy też kreują „wartości”, a nawet ustanawiają ich hierarchię, toczy się również w związku z zajmującym nas zagadnieniem. Wszak „kultura zachodnia”, uznawana za liberalną, nastawioną na uzasadnianie wolności jednostki, eksponuje jej możliwość kreowania „wartości” jako wyraz jej oryginalności i – jak się często mawia – szczerości

lub/i autentyczności. Jeśli jej przedstawiciele ujmują wszystkie jednostki w podobny sposób, jeśli także uczestników innych niż zachodnia (czy istniejąca jako „wyraźnie określona”?) kultur mają za „kreatorów” im właściwych „wartości”, zdolnych w ten sposób wyrażać swą oryginalność czy autentyczność, to mogą oni dostrzec niezwykle problem wiązany już to z oczekiwanym „stapianiem horyzontów” przez wielu lub nawet wszystkich, już to z konkluzywną rozmową, w której wielu lub nawet wszyscy brać będą udział. Czy takie oczekiwania można wiązać z realnie występującymi w różnych kulturach, z nich czerpiącymi wzorce zachowań jednostkami? Czy raczej należy uznać za komunitarystami (Taylor, 2001; Walzer, 1999), że oczekiwania takie są bezzasadne, bo ludzie zakorzenieni są w narodach, wspólnotach religijnych, sąsiedzkich i towarzyskich? Próby postrzegania członków współczesnych społeczeństw wielokulturowych niby pracowników globalnych korporacji są problematyczne, wiodą bowiem do tezy, iż znakomita większość jednostek wyzuła się już ze swoich kultur i wniknęła w globalną kulturę uzasadniającą wspólne dążenie do zysku i dążenie indywidualne do kariery.

Problemowe ujęcie pojęcia

Dziewiętnastowieczne zainteresowanie mnożeniem właścicieli w odpowiedzi na wyzwania niesione przez różne projekty liberalne, uzupełnione w drugiej połowie XX wieku momentem równości szans, dopełnione zostało w ostatnich dekadach wizją społeczeństwa wspomagającego starania jednostek o możliwie pełną realizację ich zamierzeń lub własnych „projektów życia”: jeśli miały się one spełniać w demokracji liberalnej, to równość szans była tylko warunkiem wstępnym, wymagającym dopełnienia krytyką tych elementów wspólnotowej kultury, które utrudniały realizację takich indywidualnych, subiektywnych projektów. W tym zakresie przemiany zachodzące w tradycji liberalnej dostosowywały się do coraz dalej idących oczekiwań grup społecznych, wzmacniając erozję lub przynajmniej krytyczny namysł nad wzorcami postępowania niesionymi przez dominującą kulturę. Żądania „klasy robotniczej” dotyczące poprawy położenia jej członków zgłaszane wszak były jako pretensje grupowe, podobnie jak żądania „wykluczonych na tle rasowym” lub

„płciowym”. Coraz liczniejsze ataki na „kulturę dominującą”, orzeczenia o związkach wiedzy (także edukacji) z władzą, która uprzedmiotowia jednostki, odbierając im ich podmiotowość, to kolejne znaki mierzenia się z ujęciami dawnymi, kojarzonymi zwykle z przebrzmiałą „narracją suwerennościową”. Krytyki osłabiające te ujęcia pojawiały się w okresie dekolonizacji, gdy z innej strony atakowano całą „zachodnią kulturę” jako opresyjną, a nawet „imperialistyczną” (Young, 1990). Nie bez znaczenia były tu również zapowiedzi zniesienia w przyszłości wszelkiej przemocy i usunięcia wykluczeń, budowania zbiorowości (nawet w skali całego gatunku, co odsyła do dawnych ujęć mesjanicznych), w których (której) każdy respektuje każdą „inność” i pozostaje „szczerzy” w trakcie realizacji własnego, a niekonfliktowego „projektu życia”. Ich autorzy zwracali uwagę na emancypacyjną moc krytyk nowożytności (nowoczesności), potrzebę identyfikacji i rozbrojenia wszelkich mechanizmów ujarzmiania lub takiego ich wykorzystania, by służyły nie uprzedmiotowianiu, lecz odzyskiwaniu i umacnianiu podmiotowości jednostki.

Zwolennicy „ideologii wielokulturowości” podejmują jednak nie tę indywidualistyczną i subiektywistyczną tendencję emancypacyjną, lecz tendencję unaoczniającą znaczenie wciąż istniejących, a ważnych dla ich członków grup identyfikowanych nie zawsze w oparciu o różnice etniczne lub religijne. Powiadają oni za Kymlicką (twórcą „liberalnego kulturalizmu”), że należy usuwać wpływ z zewnątrz na grupy, jak ongiś usuwano wpływ z zewnątrz na jednostki, by chronić ich „prywatność”, ich „negatywnie ujmowane obszary wolności”, a tym samym umożliwiać im swobodne korzystanie z przyrodzonych uprawnień. Nie jednostki atoli, lecz grupy postrzegane są przez nich jako godne posiadania „prywatności” czy „obszarów niezależności” (Kymlicka, 1995). Dodają jednak zarazem, znów za kanadyjskim autorem, że grupy nie mogą stosować restrykcji wewnętrznych wobec swych członków. „Neutralność”, a nawet równość wobec prawa, odnosi się zatem nie tyle do obywateli (jak chciał Hobbes), ile do grup, zapowiadając jednak, że w ich ramach obywatele korzystać będą z jednakich praw i wolności. Rozwiązanie takie sprowadza wiele problemów: nie idzie już tylko o ugruntowanie neutralności całości, ale także o ugruntowanie neutralności części, o ile mają one respektować prawa i wolności swych członków i nie nakładać na nich restrykcji wewnętrznych. Problematyzuje ono „zasadę terytorialności prawa”, obowiązywania takiego samego prawa dla każdego obywatela,

bo zapowiada możliwość wprowadzenia różnych rozwiązań, właściwych różnym tradycjom kulturowym, dla różnych grup obywateli. Już te problemy unaoczniają kwestię kluczową, pojawiającą się ongiś częściej niż dzisiaj, gdy w orzecznictwie zachodnich sądów chroni się osoby, a krytykuje ich kultury, związaną z postulatem wprowadzania w tym samym państwie odmiennych w pewnym zakresie regulacji dotyczących małżeństwa, spadków, a nawet odpowiedzialności karnej. W tym przypadku nie idzie już o zajmujący humanistów problem budowania przez jednostki z „potrzaskanych” tożsamości grupowych indywidualnej tożsamości wedle własnego gustu, być może kształtowanego jednak przez media, co mogłoby prowadzić do świata podobnych sobie ludzi, ztracających odmienności mimo zapowiadanych dążeń odwrotnych (jak sądzi choćby Walzer, 1999, s. 76). Idzie o zapowiedź przeformułowania dotąd obowiązujących systemów prawnych w państwach niekoniecznie już „narodowych”, ustanowienie w ich miejsce „konglomeratów” systemów prawnych wywodzonych z wielu tożsamości grupowych, kojarzonych niekiedy z kulturami czy subkulturami kontestującymi radykalnie zastany, opresyjny ład jako tradycyjny (Benhabib, 1999). Rodzi to coraz donośniej brzmiące pytanie: czy uda się obronić wspólny obywatelom ład normatywny, czy też złamana zostanie (wreszcie?; w imię szacunku dla zróżnicowania kulturowego obywateli?) „zasada terytorialności prawa” obowiązująca na Zachodzie najpóźniej od pokoju westfalskiego, by mógł się pojawić amalgamat respektowanych na danym terytorium „projektów normatywnych” wiążących obywateli należących do różnych grup? Czy zachowany zostanie zasób wspólnych norm, choćby pozwalających dyskwalifikować pewne czyny, które – choć usprawiedliwione „racjami tożsamości kulturowej” – uznawane będą za negujące wzorzec obowiązujący i narażać będą sprawców na karę? Jeśli zniesiona zostanie „zasada terytorialności prawa”, to jak będzie można bronić „równości wobec prawa” obywatela tego samego państwa, skoro jego czyny będą mierzone innymi miarami?

Dla zwolenników wielokulturowości (wiązanym w tym zakresie zwykle z „ideologią multikulturalizmu”) przechowanie reguł dyskwalifikujących pewne zachowania oparte na partykularnych tradycjach wspólnotowych jest znakiem dominacji kultury chronionej przez prawo reguły takie zawierające; znakiem, który nie może być honorowany, jeśli prawo ma być „legitymizowane” przez wszystkich obywateli dzięki wzajemnemu

jego uznaniu; znakiem wręcz „przemocy symbolicznej”, na której wspiera się dominująca kultura większości narzucana mniejszości. Żądanie zniesienia „zasady terytorialności prawa” nie jest wprawdzie uwzględniane w „umiarkowanych projektach wielokulturowych”, pojawia się jednak niekiedy i w związku z roszczeniem o uwzględnienie np. szariatu w stosunku do obywateli wyznających islam, i w związku z postulatami wprowadzenia do prawa rodzinnego czy spadkowego reguł chroniących np. wielożeństwo praktykowane w niektórych kulturach. Ślady takiego żądania znajdujemy w orzeczeniach sądów, które uwzględniają uwarunkowania kulturowe sprawców czynów zabronionych, inaczej ze względu na nie traktowanych niż przedstawiciele „kultury dominującej”; znajdujemy je także w mnożących się akcjach afirmatywnych na rzecz członków grup uznawanych za „upośledzone” kulturowo, których członkowie znajdują się w gorszej sytuacji ekonomicznej i społecznej. Problemów tych nie uwzględnia w zasadzie „liberalny kulturalizm”, który przewiduje powolne zmienianie systemów prawnych opartych na równości wobec prawa i równym traktowaniu obywateli. Są one jednak podnoszone choćby w „raporcie Parekha”, który domagał się zarówno niedyskryminacji (uwzględniania równej pozycji wszystkich grup kulturowych), jak i dyskryminacji (zatem ich różnicowania, wymagającego przebudowy „tradycyjnego” sposobu myślenia o brytyjskości właściwego „białym Brytyjczykom”) (Parekh, 2000). Badaczy analizujących te problemy zajmują rozwiązania przyjmowane nie tylko w poszczególnych krajach, ale także w aktach ponadpaństwowych, jak Powszechna Deklaracja o Różnorodności Kulturowej z 2001 roku i Konwencja UNESCO z 2005 roku w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego. To w nich znajdują oni tezy o różnorodności jako „wspólnym dziedzictwie ludzkości i różnorodności kulturowej jako źródle kreatywności i niezbędnym elemencie dla dynamicznego rozwoju społeczeństw oraz apel o ochronę różnorodności kulturowej jako stanowiącą integralną część praw człowieka, która powinna być postrzegana jako nakaz etyczny”. „Faktyczna różnorodność kulturowa” ma być chroniona przez przyznanie praw mniejszościom, nie jednostkom zatem, lecz grupom (Szlachta, 2016, s. 9–12).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Zachwyt nad wielobarwnością współczesnych społeczeństw demokratyczno-liberalnych, wzmagany niekiedy akcjami medialnymi i środkami publicznymi, nie może przesłaniać poważnych problemów niesionych przez „ideologię wielokulturowości” lub „multikulturalizm”. Nie idzie o ograniczenie tolerancji dla „innych”, prowadzenie polityk ksenofobicznych zamykających obywateli na mniejszości narodowe i etniczne, podsycających sprzeciw członków większości zaniepokojonych na przykład promowaniem na rynku pracy przybyszów lub osiadłych od pokoleń spadkobierców innych niż „większościowa” tradycji-tożsamości, lecz o przemyślenie następstw formułowanych projektów wielokulturowych. Apel taki jest ze wszech miar uzasadniony; może on być realizowany przy uwzględnieniu dawnych podejść, jak formułowane na początku XV wieku przez rektora Akademii Krakowskiej Pawła Włodkowica, i podejść nowych, znajdujących w wypowiedziach współczesnych przedstawicieli kultur innych niż tzw. zachodnia, nieznających tak dobrze (a być może nawet nieznających w ogóle lub nieakceptujących) zasadniczo indywidualistycznego myślenia twórców „zachodnich projektów wielokulturowych”. Do już stwierdzonych problemów: ewentualnego przypisania uprawnień grupom miast jednostkom, traktowania ich jako podstaw roszczeń, aż do akcji afirmatywnych oraz rozczłonkowania (choćby w pewnym, trudnym do precyzyjnego określenia, zakresie) jednego systemu prawnego obowiązującego wszystkich obywateli gwoili ustanowienia różnych reguł dla zróżnicowanych kulturowo ich grup, dodajmy kolejny, jak się wydaje równie kluczowy dla ujęć fundujących demokrację liberalną. Idzie o kwestię sekularyzacji, która nie powinna być postrzegana przez pryzmat „zeświecczenia”, rezygnacji z religii przez uczestników doświadczenia zachodniego coraz wyraźniej poddających się wpływowi „nauki” wypierającej dawne uzasadnienia religijne. Powinna być postrzegana w guście bliskim choćby Rawlsowi, który przestrzegał przed niebezpieczeństwami niesionymi przez różne „rozległe doktryny”, w tym przez „rozum świecki”. Kwestia ta jest podnoszona przez muzułmanów włączających się do demokracji liberalnych nabydowanych na „radykalnym sekularyzmie” bądź „radykalnej separacji”, kojarzonych z zakazem formułowania w sferze publicznej racji opartych

na przeświadczeniach religijnych bądź z „zamknięciem wiary w sferze prywatnej”. Nie jest to już kwestia osadzana w kontekście „monologicznej” kultury pozwalającej ustalić warunki pokojowego współżycia przedstawicieli różnych wyznań, wymagającej przesunięcia ich kluczowych elementów do sfery prywatnej i zagwarantowania jej nienaruszalności (analogicznie jak w przypadku uprawnień innego rodzaju). Jest to kwestia osadzana w kontekście „multilogicznym”, o wielu „niewspółmiernych” kulturach, także tych, które odwołują się do przeświadczeń religijnych. „Tolerowanie inności” wymaga przecież jej uznania, przydania im „wartości moralnej”, która daje podstawę do ich włączenia do debaty prowadzonej w sferze publicznej nawet, jeśli sięgają one do racji religijnych. Muzułmanin Tariq Modood zauważa, że choć sekularyzację i separatyzm uznaje się za cechy demokracji liberalnej sięgające korzeniami sporów XVI/XVII wieku, to są one różnie pojmowane: o ile w Ameryce głowa państwa powołuje się na Boga i publicznie się modli, a w Wielkiej Brytanii wiara jest sprawą prywatną rządzących, o tyle we Francji – choć także tutaj, jak w USA, lecz inaczej niż w Wielkiej Brytanii, nie ma „Kościoła państwowego” – państwo „aktywnie promuje prywatyzację religii, usuwając ze sfery publicznej symbole i wyrazy przynależności religijnej”. Rozwiązania są różne, lecz wobec nadawania jednakiej „wartości” każdej z kultur także muzułmanie winni zostać włączeni w instytucjonalne ramy demokracji liberalnej i dopuszczeni do debaty, w której podnosić będą racje wywodzone z religii. „Umiarkowany sekularyzm” winien zastąpić jego skrajne ujęcie oparte, szczególnie we Francji, na „korporatystycznej odgórnjej inkluzji” podporządkowującej grupy wyznaniowe „świeckiemu państwu”.

Jeśli to, co mówił Kymlicka i wielu, nie tylko komunitarystycznych, zwolenników wielokulturowości, ma zostać spełnione, jeśli poważnie ma być traktowane równouprawnienie kultur, to konieczne jest porzucenie „neutralnego” podejścia zakładanego przez Hobbesa (a z zastrzeżeniami także przez Locke’a). Konieczne jest również przyzwolecie na udział w sferze publicznej także sięgających po racje religijne, negowane przez autorów bezpodstawnie „esencjalizujących” poszczególne grupy, traktujących je jakby były oparte na „twardych” „tożsamościach”, które należy wykluczyć z debaty publicznej. W tym ujęciu wielokulturowość to już nie „abstrakcyjna ideologia”, lecz projekt zakładający realizowanie „przeczuć” występujących w wymagającym reform świecie pełnym

mniejszości z właściwymi im urazami oraz odrębnymi dyskursami, sposobami protestowania i mobilizowania się. Jej zwolennicy nie wzywają do spełnienia abstrakcyjnego postulatu zrównania, lecz do dostrzeżenia różnorodności i jej uznania. Próby traktowania obywateli jako członków homogenicznej zbiorowości lub kształtowania ich jako takich, bliskie nacjonalistom i totalitarystom, winny zostać wreszcie porzucone, podobnie jak mnożące się tezy o „zderzeniu cywilizacji”, które umacniają przeświadczenie o konfliktach obywateli odwołujących się do różnych kultur. „Populizm” z jednej, „agonizm” z drugiej strony, jako dwa przeciwstawne ujęcia, winny zostać przewyciężone: „obywatelstwo” i „międzycywilizacyjne zrozumienie” to terminy kluczowe dla twórców projektów „multikulturalizmu politycznego” Taylora czy nawet Parekha; projektów, które wspierają się na tezie o „ogólnoświatowym humanizmie filozoficznym” wyzwalamym umysły (także, a może zwłaszcza „ludzi Zachodu”) z „okowów westernizacji”, z dominującego dotąd „etnocentryzmu”.

Te nowe kategorie to już znaki rozstawania się z typową dla nowożytności „narracją suwerennościową” zwalczaną choćby przez Michela Foucaulta i jego kontynuatorów; to także znaki rozstawania się z „państwami narodowymi”, które utrwały przeświadczenie o stałości odniesień obywateli do ich państw. Ład normatywny nie może być tedy ustalany przez agregację („ilościową” siłę głosów) lub deliberację (zapowiadającą konkluzynną rozmowę o tym, co ma wiązać jednostki) opartą na jednej kulturze wobec wielości i różnorodności zapleczy kulturowych obywateli, gdyż za obywatelstwem nie stoi już żadna „monistyczna tożsamość”, skoro obywatele wspierają swe wybory na różnych kulturach, uczestnicząc w debacie publicznej przyjmującej formę *multilogu* (Moodood, 2014, s. 95–99 i 131–135).

Multilog nie wyklucza osiągania konsensu, wymaga jednak zniesienia totalizujących dychotomizacji w rodzaju Zachód – islam/muzułmanie jako świadectw dominacji raczej niż oczekiwanej przez Hobbesa czy Rawlsa „neutralności” uzasadniającej w istocie produkowanie liberalnych jednostek i promowanie liberalnego stylu życia kosztem kultur mniejszości. Wbrew zapewnieniom, „liberalność” nie prowadzi tedy do oczekiwanej inkluzji, skoro kwestionuje wielość przeświadczeń nabudowanych na treściach religijnych lub narodowych, odwołujących się do transcendencji i tradycji różnicujących obywateli. Kojarzone z nią indywidualne prawa

nie pozwalają ugruntować ani obecności muzułmanów w sferze publicznej, ani nawet spraw kobiet i homoseksualizmu, które winny być ujmowane w kontekście politycznym, wpisane w ramy społeczno-polityczno-intelektualnej kultury nakierowanej na potwierdzanie pozytywnych różnic i tożsamości nie tyle indywidualnych, ile zbiorowych (Modood, 2014, s. 195–199; Mouffe, 2008). W takich „ramach kulturowych” znajdowana jest oczekiwana demokracja wciąż pojmowana jako liberalna, nieodsyłająca już jednak do praw jednostek jako negatywnie ujmowanej sfery niezależności każdej z nich, do „kultury prywatności”, lecz nastawiona na potwierdzanie różnic i tożsamości grupowych. Inkluzywność wymaga usuwania wszelkich projektów gruntujących homogeniczność lub podobieństwo, analogie w ramach gatunku lub w ramach danego „my” zestawianego krytycznie z podobnymi mu „my” w oparciu o „tradycyjne” ich kultury; wymaga obrony „różnic pozytywnych” i zapowiada powstawanie wciąż nowych „tożsamości”. Prawo, jeśli nie ma być „maszyną uprzedmiotawiającą”, nie może wyznaczać kryteriów dyskwalifikujących różnice.

BIBLIOGRAFIA

- Banting, K., & Kymlicka, W. (2008). *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. Oxford: Oxford University Press.
- Barry, B. (2001). *Culture Equality*. Cambridge: Polity.
- Benhabib, S. (1999). „Nous” et „les Autres”. The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilisation. W: C. Joppke, S. Lukes (red.), *Multicultural Questions* (s. 44–64). Oxford: Oxford University Press.
- Beyersdörfer, F. (2004). *Multikulturelle Gesellschaft. Begriffe, Phänomene, Verhaltensregeln*. Münster: LIT Verlag.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Eller, J.D., & Coughlan, R.M. (1993). The poverty of primordialism. The demystification of ethnic attachments. *Ethnic and Racial Studies*, 16(2), 185–202.
- Fenton, S. (2007). *Etniczność*. Tłum. E. Chomicka. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Geertz, C. (1973/2005). *Interpretacje kultur. Wybrane eseje*. Tłum. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Glazer, N., & Moynihan, D.P. (1963). *Beyond the Melting Pot*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glazer, N., & Moynihan, D.P. (red.) (1975). *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2009). *Współczesna filozofia polityczna*. Tłum. A. Pawelec. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Modood, T. (2014). *Multikulturalizm*. Tłum. I. Kołbon. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność*. Tłum. J. Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Nagata, J.A. (1981). In defence of ethnic boundaries. The changing myths and characters of Malay identity. W: C. Keyes (red.), *Ethnic Change*. (s. 87–116). Seattle: University of Washington Press.
- Nisbet, R.A. (1967). *The Sociological Tradition*. London: Heinemann Educational.
- Olechnicki, K., & Załęcki, P. (1997). *Słownik socjologiczny*. Toruń: Graffiti BC.
- Parekh, B. (2000). *The Future of Multi-ethnic Britain. The Parekh Report*. Commission on the Future of Multi-ethnic Britain. London: Profile Books.
- Shils, E. (1957), Primordial, personal, sacred and civil lies. *British Journal of Sociology*, 8(2), 130–145.
- Szahaj, A. (2004). *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków: Universitas.
- Szlachta, B. (2006). Brytyjska wielokulturowość? W: K. Golemo, & T. Paleczny, E. Wiącek (red.), *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie* (s. 65–78). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szlachta, B. (2016), Problems of cultural rights. *Politeja*, 5(44), 7–16.
- Szlachta, B. (2012). *Faktyczność, normatywność, wielokulturowość. Szkice filozoficzno-polityczne*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Taylor, C. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor, C. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Walzer, M. (1999), *O tolerancji*. Tłum. T. Baszniak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Young, I.M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.