

WIELOKULTUROWOŚĆ

SŁOWNIKI SPOŁECZNE

seria pod redakcją

Wita Pasierbka i Bogdana Szlachty



WIELOKULTUROWOŚĆ

redakcja Bogdan Szlachta



dotychczas ukazały się:

PEDAGOGIKA RELIGII, redakcja Zbigniew Marek i Anna Walulik

POLITYKI PUBLICZNE, redakcja Artur Wólek

ETYKA POLITYCZNA, redakcja Piotr Świercz

GEPOLITYKA, redakcja Jacek Kloczkowski

PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ, redakcja Wit Pasierbek i Krzysztof Wach

**SŁOWNIKI
SPOŁECZNE**

WIELOKULTUROWOŚĆ

REDAKCJA

Bogdan Szlachta

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2022

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2022

Publikacja finansowana w ramach zadania zleconego
ze środków Ministra Edukacji i Nauki
UMOWA Nr MEiN/2021/DPI/178



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

Recenzenci

dr hab. Patrycja Jakóbczyk-Adamczyk, prof. UJK
dr hab. Leszek Korporowicz, prof. UJ

Redakcja i korekta

Magdalena Pawłowicz

Projekt okładki

Studio Photo Design – Lesław Sławiński

Typografia i łamanie

Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-548-8 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7614-559-4 (wersja elektroniczna)

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Druk i oprawa: HORN PRINT S.J. • Poznań

Spis treści

Słowo wstępu	7
Wprowadzenie	9
BOGDAN SZLACHTA Problemy wielokulturowości	13
MATEUSZ STĘPIEŃ Zainteresowanie Innym i jego prawem w cywilizacji zachodniej	33
ANDRZEJ PORĘBSKI Socjologia wielokulturowości	55
URSZULA KUSIO Transkulturowość	77
AGNIESZKA LENARTOWICZ-PODBIELSKA Transcendentalizm kulturowy	95
SEBASTIAN SYKUNA, ANNA PODOLSKA Wielokulturowość a prawa człowieka	111
BARTOSZ WOJCIECHOWSKI Prawo do tożsamości kulturowej	133
KAMIL TOMCZYK Demokracja społeczeństwa wielokulturowego	155

DOROTA PIETRZYK-REEVES	
Normatywne projekty wielokulturowości formułowane we współczesnej filozofii politycznej	175
WALDEMAR BULIRA	
Liberalny kulturalizm i jego krytycy	193
DARIA ŁUCKA	
Naród o wielu kulturach? Etniczność versus obywatelskość i systemy obywatelstwa	213
MARCIN GALENT	
Religia obywatelska: sekularyzm i laickość	231
TOMASZ HOMA	
Wielokulturowe społeczeństwo europejskie?	253
ANNA MŁYNARSKA-SOBACZEWSKA	
Ochrona tożsamości kulturowej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka	279
MONIKA BANAS	
Modele wielokulturowych polityk publicznych	303
DAGMARA LEWICKA	
Wielokulturowość w organizacji	329
EWA DĄBROWA	
Edukacja międzykulturowa w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo	351
AGNIESZKA GRZECHYNKA	
Wielokulturowość w cyberprzestrzeni	373
AGATA WIKTORIA ZIĘTEK	
Bezpieczeństwo kulturowe	395
ANNA KRZYNÓWEK-ARNDT	
Katolicka nauka społeczna wobec wielokulturowości	417
Wykaz Autorów	437

Słowo wstępu

W roku 2019 wśród członków zespołu z „Ignacjańskiego Forum Społecznego” zrodziła się myśl kontynuowania niegdysiejszego dzieła *Słownik społeczny* z roku 2004, w którym ponad stu uczonych zarówno z ośrodków krajowych, jak i zagranicznych, zaprezentowało w obszernych esejach dorobek nauk humanistycznych i społecznych zgromadzony do początków XXI wieku.

Nowy projekt zakrojony jest szerzej niż tamten: w liczącej ponad dwadzieścia tomów publikacji zaprezentowany zostanie stan wiedzy humanistycznej i społecznej trzeciej dekady XXI stulecia; wiedzy dotyczącej człowieka rozwijającego się w zróżnicowanych cywilizacjach, kulturach i społeczeństwach, wyznającego rozmaite religie i honorującego różne wzorce postępowania. Poszczególne tomy, podobnie jak pierwsze cztery wydane już w dwóch wersjach językowych (po polsku i angielsku), dostępne również w wersji elektronicznej, traktują o polach badawczych, które obejmują zagadnienia uznawane za szczególnie ważne w naukach humanistycznych i społecznych, związane tak z pojmowaniem człowieka i jego otoczenia społecznego, jak i spraw politycznych i publicznych czy stosunków międzynarodowych. Ich analiza uwzględniająca różne podejścia badawcze pozwala pełniej zaprezentować problemy znajdujące zasadniczo w ramach jednej z dyscyplin i znakomicie poszerzyć horyzont poszukiwań podejmowanych przez wykonawców projektu. Każdy z nich szuka „klucza interpretacyjnego”, przy użyciu którego prezentuje najistotniejsze zagadnienia kojarzone z głównymi kategoriami – kontrowersyjnymi niekiedy lub budzącymi dyskusje

wśród naukowców – wykorzystywanymi w poszczególnych polach badawczych decydujących o tytułach nadawanych poszczególnym tomom nowego a wielotomowego *Słownika społecznego*. „Klucz interpretacyjny” nie byłby istotny, gdyby hasła ogłaszane w poszczególnych tomach traktowane były „zdawkowo”, na podobieństwo haseł encyklopedycznych; staje się on istotny, jeśli opracowania mają formę rozbudowanych esejów liczących około dwudziestu stron znormalizowanego maszynopisu; esejów zbudowanych wedle jednolitego schematu, prezentujące rozważania o istocie analizowanej kategorii, o jej dziejach, o głównych treściach z nią związanych, i – wreszcie – o zagadnieniach, które wiążą się z nią w praktyce. Całość opracowana jest na bazie refleksji teoretycznej, wzmacnianej namysłem nad praktyczną stroną, prezentowaną w dwudziestu hasłach przygotowywanych przez polskich uczonych reprezentujących nie tylko różne ośrodki i różne dyscypliny naukowe, ale także różne „wrażliwości badawcze”. Do „klucza interpretacyjnego” włączyliśmy także katolicką naukę społeczną, bowiem nie sposób pominąć dwudziestowiekowej spuścizny i bogactwa chrześcijaństwa.

Mamy nadzieję, że lektura prezentowanego tomu zadowoli Czytelników, dając Im nie tylko okazję zapoznania się z naukowymi ujęciami ważnych problemów, z którymi zмага się współczesny człowiek i zmagają się współczesne państwa oraz społeczeństwa, ale także wgląd w trudne niekiedy zagadnienia współczesności dokonywany z perspektywy katolickiej. Mamy też nadzieję, że docenią Oni trud polskich uczonych podejmujących oryginalny namysł nad nimi, nie ograniczających się do prezentowania cudzych jedynie przemyśleń, bo świadomych wagi dorobku intelektualnego rodzimej nauki.

Redaktorzy serii
Wit Pasierbek i Bogdan Szlachta

Wprowadzenie

Jeden gatunek i wiele kultur – to stan znany od dawna: już we wczesnym antyku pojawiły się różne wierzenia i mity wytworzone przez człowieka, które scalały poszczególne zbiorowości, umożliwiając uchwycenie „my” w zestawieniu z tym, co do „my” nie należy, co jest „obce” lub „inne”. Już w tamtym okresie znajduje się też próby różnicowania kultur, ukazywania, iż jedna z nich jest wyższa od innych, uzasadnia siebie i stanowi miarę, której inne zbiorowości nie spełniają, zasługując na miano „barbarzyńskich”. Pogłębiające się zróżnicowanie kultur, w połączeniu z mnożącymi się kryteriami różnicowania zbiorowości opartymi na odmiennościach wyznaniowych, narodowych, wreszcie klasowych, a nawet płciowych, ujawnia pogłębianie się zjawiska społecznego wymagającego analizy gwoli uchwycenia i opisanego tego, co je różnicuje i jako takie wpływa na zróżnicowanie jednostek. Problem „tożsamości kulturowych” jest zarówno nowy, jak i dawny, ujawnia się we wszystkich epokach historii człowieka świadomie kreującego swe kultury, wspierającego się na nich, czyniącego je podstawą własnych rozstrzygnięć – jakby to, co kulturowo określone, warunkowało wybory dokonywane przez jednostki odtwarzające raczej kulturę zbiorowości, niż je kontestujące. Narastanie tendencji eksponujących kreowanie własnych tożsamości przez jednostki sprawia, że – szczególnie w konfrontacji różnych podejść formułowanych w debatach filozoficznych traktujących o człowieku i zbiorowościach – coraz wyraźniej ujawniał się problem zasadności miar danej kultury pozwalających oceniać decyzje jednostek, a z czasem również pozwalających oceniać inne kultury.

To, co uniwersalne, a co już starożytni wiązali choćby z gatunkową naturą, „abstrakcyjną rozumnością” lub wolą Boga Jedynego raczej niż wielu bogów, schodziło na drugi plan, coraz częściej wydobywano bowiem to, co kulturowo określone, a co partykularne czy lokalne. W dobie dekolonizacji zaczęto wydobywać kwestię dominacji kultury kolonizatorów w zestawieniu z unieważnianą lub osłabianą kulturą ludów kolonizowanych, w nawiązaniu do znacznie wcześniejszych zmagających toczonych choćby przez Rzymian z innymi ludami, bądź chrześcijańskich prób ewangelizacji, podnosząc, iż każde z nich było w większym lub mniejszym stopniu naznaczone chęcią podporządkowania innych, dyskwalifikowanych kultur, a przez to ludzi je honorujących. Po II wojnie światowej, także w związku ze wzmagającymi się procesami migracyjnymi oraz przemianami w nauce, zwłaszcza w antropologii kulturowej, coraz częściej zaczęto podnosić, że każda kultura ma walor sobie właściwy, że niepodobna już podtrzymywać przeświadczenia, iż którakolwiek z nich może dostarczać miar uniwersalnych, w imię których ongiś wspierano próby zdominowania „innych”.

Obszar dociekań, który prezentujemy w tomie, obejmuje i dzieje, i zjawiska społeczne związane z istnieniem wielu kultur i różnie identyfikowanych „innych”. Uwzględnia jednak nade wszystko analizę tych ujęć, które wykształciły się w ostatnich dekadach w naukach społecznych oraz humanistycznych i wspierają się na problematycznej tezie o równości kultur. W obszarze tym znajdujemy uwagi prawników i filozofów polityki podejmujących próbę ukazania, na ile niezwykle wpływowa, „uniwersalizowana narracja zachodnia” o prawach człowieka, prawach jednostki należącej do dowolnego państwa odwołującego się do dowolnej kultury, zwiera się z „narracją” od niej różną, kładącą akcent na zróżnicowanie kulturowe zbiorowości i jednostek do nich należących, uzasadniająca nawet istnienie praw chroniących to zróżnicowanie. Uwagi te odzwierciedlają problem narastający szczególnie w tzw. wielokulturowych społeczeństwach zachodnich, gdzie mnogie grupy kulturowe zabiegają o przechowanie swej „inności” i nadanie jej ochrony przy pomocy rozstrzygnięć prawnych, które – zdaniem ich przedstawicieli i wielu uczonych – nie powinny już odzwierciedlać jedynie kultury dominującej (większości), lecz winny uwzględniać także ich racje. Problem ten rodzi liczne następstwa, kulminujące nie tylko pretensjami do radykalnej przebudowy stanu prawnego, uwzględniania różnych rozwiązań

dla różnych grup w ramach prawa stanowionego przez organy tego samego państwa, apelami o odejście od „sekularyzmu” właściwego zachodnim społeczeństwom doświadczonym dramatycznymi zmaganiem XVI i XVII wieku po rozpadzie *Christianitas*, ale także wezwaniami do podejmowania „akcji afirmatywnych” na rzecz potomków ongiś „wykluczonych” z powodów „rasowych” bądź kulturowych. Wspominana w kilku tekstach „polityka uznania” dotyczyć może jednak nie tylko dawniej identyfikowanych grup, odwołujących się do wspólnego czy wspólnotowego *ethosu* lub wspólnej religii, ale także grup nowych, określających swe „tożsamości kulturowe” w warunkach wyznaczanych już nie przez „narodowy” bądź religijny kontekst, lecz przez kształtowanie kultur własnych w związku z tak różnymi elementami, jak niepełnosprawność czy orientacje seksualne. Chociaż dominują nadal „identyfikacje dawne”, zwłaszcza w związku ze sporami o tolerancję „inności” i treść systemu prawnego, to „nowe identyfikacje kulturowe” zdają się wzmacniać debaty nie tyle o wielokulturowości jako zjawisku społecznym, ile o prawach przysługujących z jednej strony grupom (także nowo identyfikującym się), z drugiej zaś ich członkom. Prawa takie nie mają być już chronione przez społeczeństwo liberalno-demokratyczne i jego organy prawodawcze wedle dawnego sposobu pojmowania liberalizmu nastawionego na ochronę granic tego, co należy do jednostki na „mocy samej natury”, jak rzekłby John Locke i jego naśladowcy. Prawa takie, o ile przyznane grupom raczej niż jednostkom, mogą jednak uzasadniać ingerencję grup w prywatność jej członków. To jeden z poważnych problemów współczesnej filozofii polityki i współczesnego konstytucjonalizmu, ujawniający pytanie o „chroniony podmiot”: czy wciąż ma nim być jednostka – przez wielu krytyków ukazywana jako „uprzedmiotowiana” przez nowożytnie państwo, czy raczej grupa, której pretensje do wyjątkowości winny być uznane przez pozostałe grupy w danym państwie?

Te i wiele innych problemów związanych z wielokulturowością omawiają Autorzy prezentowanych w tomie haseł-esejów prowadzący badania w różnych dyscyplinach zaliczanych do dwóch dziedzin: nauk humanistycznych i społecznych. Obok roztrząsań filozofów, znajdziemy w nich analizy prawników i politologów, socjologów, pedagoga i specjalisty w zakresie zarządzania. Ich dobór, podobnie jak dobór prezentowanych haseł, podporządkowany został zasadniczej potrzebie zaprezentowania możliwie wielu spojrzeń na zjawisko wielokulturowości i problemy

z nim związane, mnożące się, a wciąż dotykające tego samego zagadnienia: relacji uniwersalności i partykularności, także gdy idzie o spojrzenie badaczy, raz „uniwersalizujących”, jakby mieli do dyspozycji język nieuwarunkowany kulturowo, kiedy indziej ujawniających kulturowe korzenie każdego języka, porzucających tedy „uniwersalizujące” pretensje i wkraczający na pole „interpretacjonistyczne”. Dawniejsze ujęcia, uwzględniające pretensje do jedności wiedzy, ujawniają się w próbach podania jednego rozwiązania mającego być powszechnie wiążącym; ujęcia nowe, choćby kładące akcent na potrzebę uznania różnicowania, problematyczne dla każdego „uniwersalizującego” w swoim zakresie prawodawcy, ujawniają się z kolei w tekstach wskazujących na potrzebę wypracowania podejść znoszących skutki ujęć uznawanych już za przebrzmiałe.

Zapraszając do lektury tekstów, jesteśmy świadomi rozległości debat prowadzonych w światowej nauce nad poruszonymi zagadnieniami. Wielość prac traktujących o nich sprawia, że każdy z Autorów zmagał się z problemem wskazania jedynie tych spośród nich, które uznał za podstawowe dla zagadnień przez siebie omawianych. Z racji ograniczeń redakcyjnych zmuszeni byliśmy przenieść część spośród nich do spisu publikowanego po pierwszym haśle. Jeśli tedy Czytelnik nie odnajdzie przywoływanej w danym haśle pozycji w spisie go wieńczącym, znajdzie go w spisie po haśle wprowadzającym.

Redaktor tomu
Bogdan Szlachta

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 odnośzona bywa do całego gatunku stanowiącego jedność 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 ciemniżył, 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 – gwoli 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.

Debaty 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 oczekiwanej 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 najwyższej 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 „inkluzyę”, o uznanie tych, którzy z dawnych kolonii przemieścili 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 wspominali 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 zwania 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 umożliwić 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 sprządza 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 gwoli 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 „niewspółmierznych” 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 przyzwolenie 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 przewyżczone: „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 konkluzywną 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* (Mood, 2014, s. 95–99 i 131–135).

Multilog nie wyklucza osiągnięcia 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.

Mateusz Stępień

Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0002-1124-8955>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.202>

Zainteresowanie Innym i jego prawem w cywilizacji zachodniej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Ukazanie multikulturalizmu na tle szerszego procesu kształtowania się relacji do Innego w ramach cywilizacji zachodniej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Wywód dotyczy dynamiki stosunku do Innego oraz prawa przez niego posiadanego, co obejmuje przede wszystkim skalę zainteresowania i kwestię waloryzowania prawa Innego. Rozważania są próbą syntetycznego (choć przy jednoczesnych „najazdach kamery” na wybrane detale) spojrzenia na główne tendencje w tym zakresie w oparciu o świadectwa myślicieli, podróżników, misjonarzy, urzędników, naukowców.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Omawiane zagadnienia zmierzają do uchwycenia odpowiedzi na pytania: na ile prawo Innego stanowiło przedmiot uwagi, było dowartościowywane, uznane za ważne, a może nawet akceptowane jako w jakimś zakresie obowiązujące. Jest to zatem przykład etnografii odwrotnej: w tym przypadku świadectwa i relacje o nie-zachodnich Innych (i ich prawie) mówią coś o ludziach Zachodu, o szerszych procesach, ewentualnych zmianach w ich nastawieniu.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Rozważania prowadzą do pokazania dialektyki upodmiotawiania i uprzedmiotowiania Innego.

Słowa kluczowe: Inny, prawa obce, kolonializm i prawo, cywilizacja zachodnia, multikulturalizm

Definicja pojęcia

W drugiej połowie XX wieku opracowano na Zachodzie ideę multikulturalizmu (multikulturalizm jako idea etyczna i doktryna w ramach filozofii politycznej), która w kilku krajach w mniejszym lub większym zakresie została wprowadzona jako polityka publiczna (multikulturalizm jako polityka publiczna). Szukając wspólnego mianownika różnych podejść, kładzie ona nacisk na potrzebę – w pewnym stopniu – rozpoznania i uwzględnienia specyfiki oraz niektórych konkretnych rozwiązań utrwalonych systemów normatywnych (prawa) wspólnot funkcjonujących w ramach współczesnych państw. Głównie dotyczyło to tych społeczności, które posiadają własne tradycje prawa, prawa religijnego lub prawa zwyczajowego. Tym samym multikulturalizm zakwestionował wizję porządku prawnego nieprzewidującego żadnych uzasadnionych ustępstw lub odmienności, specjalnej reprezentacji czy pewnej autonomii dla poszczególnych wspólnot o utrwalonej tradycji. W przeciwieństwie do tego multikulturalizm kieruje ku jakiemuś (uzasadnionemu i – co ważne – niedowolnemu i ograniczonemu) uwzględnieniu różnic w zakresie wiążących rozwiązań prawnych, które mają swoje miejsce w historii, są zakorzenione w praktykach danej grupy (co nie oznacza, że nie podlegają zmianie). Takie rozpoznanie może mieć wiele różnych wariantów, choć nigdy nie jest to zaprzeczenie prymatu prawa państwowego.

Próba stworzenia przestrzeni dla funkcjonowania jakichś elementów odmiennych porządków normatywnych (prawa) w ramach szerszej wspólnoty politycznej nie jest wcale samo oczywista, typowa, powszechna na tle historii ludzkości. W ramach wspólnot politycznych reakcja większości na tradycje prawne mniejszości przyjmowała różnorodne kształty (np. wyznaczany przez znane *dictum* przestrzegające, aby „w Rzymie zachowywać się jak Rzymianin”). Prawdą jest, że znana była ludzkości praktyka polegająca na dopuszczaniu trwania (w jakimś zakresie) porządków prawnych obok tego dominującego, stworzonego przez hegemonia politycznego (tzw. oficjalny pluralizm prawny). Odnajdziemy ją chociażby w polityce wielkich imperiów niewprowadzających jednolitego systemu prawnego dla wszystkich osób zamieszkujących podporządkowane tereny. Oczywiście w konkretnych przypadkach stały za tym odmiennie powody. Przykładowo, przyczyny były inne w odniesieniu do Rzymu sprzed uchwalenia *Constitution Antoniniana*

w 212 roku AC, nadającej obywatelstwo rzymskie niemal wszystkim mieszkańcom imperium, a inne w odniesieniu do otomańskiego systemu *millet*, w przypadku którego to pewne podstawowe tezy muzułmańskiej jureksprudenckiej sprzyjały pozostawieniu dosyć dużej przestrzeni dla systemów normatywnych chrześcijan i Żydów (chodzi o myśl hanafitów, zgodnie z którą *sharia* dotyczy wyłącznie wyznawców religii muzułmańskiej). Jednak na Zachodzie w drugiej połowie XX wieku idea częściowego rozpoznania innych tradycji prawnych przyjęła systematyczny wyraz, została podparta ideą upodmiotowienia Innego, uznania za swoistą wartość współwystępowania – w jakimś zakresie – różnych szerokich tradycji oraz została zakorzeniona (przynajmniej w niektórych wersjach) w narracji o prawach człowieka. Co ważne, multikulturalizm postuluje rozpoznanie Innego w ramach struktur nowożytnego państwa, które przecież daje możliwości rządzenia bez tego rodzaju polityki. Inaczej mówiąc, zgodnie z tą wizją państwo z pewnych powodów nie korzysta w całej rozciągłości ze swego potencjału homogenizacji normatywnych narzędzi życia społecznego, podczas gdy zdecydowana większość podobnych praktyk w historii wynikała z nieposiadania przez rządzących takich (homogenizujących) narzędzi.

Niniejsze rozważania mają na celu ukazanie multikulturalizmu na tle szerszego procesu kształtowania się relacji do Innego w ramach cywilizacji Zachodniej. W centrum tego wywodu znajduje się dynamika stosunku do Innego, a przede wszystkim do prawa posiadanego przez tegoż Innego. Dokładnie chodzi o kwestię skali zainteresowania i sposobów waloryzowania prawa Innego. W ten sposób zostaną zaprezentowane procesy, które stanowią ogólne warunki odpowiadające za to, że multikulturalizm powstał w określonym czasie w ramach pewnych wspólnot politycznych. Ukazanie takiego kontekstu pozwala na uchwycenie multikulturalizmu jako konsekwencji wcześniejszych, cywilizacyjnych procesów.

W kwestii dynamiki stosunku do Innego i prawa tegoż Innego na szczęście mamy do dyspozycji świadectwa myślicieli, podróżników, misjonarzy, urzędników i w końcu poglądy na ten temat naukowców, z których wynika (lub można to wywnioskować) na ile prawo Innego stało się przedmiotem uwagi, było dowartościowywane, uznane za ważne, a może nawet akceptowane jako w jakimś zakresie i w pewnym sensie obowiązujące. W proponowanym ujęciu te zróżnicowane zachodnie

narracje o prawie Innego są źródłem wiedzy o procesach mających miejsce na Zachodzie; jest to zatem rodzaj etnografii odwrotnej, w której świadectwa i relacje o nie-zachodnich Innych (i ich prawie) mówią coś o ludziach Zachodu, o szerszych procesach, ewentualnych zmianach w ich nastawieniu. Warto dodać, że prawo, z konieczności rozumiane tu szeroko, traktowane jest w tym tekście jako ważny element tożsamości kulturowej (choć nie musi być tak zawsze) – a zatem w tym obszarze ewentualne rozpoznanie ma olbrzymie znaczenie. Co więcej, proponowana w rozdziale optyka zmierza również do podkreślenia znaczenia partykularnych doświadczeń, warunków oraz potrzeb wspólnot politycznych, które wpływały na powstanie i próby implementacji idei multikulturalizmu.

Nietrudno zauważyć, że dokładne nakreślenie dynamiki relacji do Innego, a zwłaszcza do prawa tego Innego jest rzeczą wręcz niemożliwą do wykonania w krótkim tekście. Dlatego poniżej zostanie przedstawionych kilka ogólnych myśli, wyrastających z próby dokonania syntezy przy jednoczesnym uwzględnieniu wybranych detali. Z kolei, ta wskazana trudność związana z ogromem materiałów wyrażających stosunek do Innego powoduje, że dobrze jest zacząć takie rozważania od jakiejś syntetyzującej wizji. Przykładowo, Ryszard Kapuściński w prostym schemacie charakteryzuje zmiany w cywilizacji zachodniej jako stopniowy, niemal liniowy, wzrost zainteresowania Innym oraz upodmiotawiania Innego (Kapuściński, 2006, s. 21). W tym podejściu, rozwiniętym nieznacznie na użytek tych rozważań, zmiana stosunku do Innego polegała na przejściu od minimalnego pragmatycznego nim zainteresowania (od czasów antycznych aż do przełomu XV i XVII w.), przez znaczące pragmatyczne zainteresowanie (do końca XIX w.), aż po autoteliczne nim zainteresowanie (od początku XX w.). W tym ostatnim okresie Inny stanowi obiekt poznania sam w sobie – staje się także ważnym źródłem etyki, a nawet fundamentem nowego typu filozofii (dialogu).

Jednak teza o liniowym upodmiotowieniu jest zdecydowanie zbyt płaska, uproszczona, jednowymiarowa, a w mocnej postaci nieprawdziwa. W historii relacji z Innym procesy jego upodmiotowienia przebiegały przecież nie zamiast, ale równolegle do wysiłków jego (nawet „totalnego” w XX w.) uprzedmiotowienia. Można powiedzieć, że lekceważenie i podbój Innego do jakiegoś stopnia przenikały się z zainteresowaniem,

ciekawością i uznaniem (przynajmniej częściowym) jego człowieczeństwa. Kwestionuje to liniowość wskazywaną przez Kapuścińskiego. Zresztą procesy te były jeszcze bardziej złożone. Przykładowo, na innym poziomie zauważyć można, że nierzadko motywacje związane z uprzedmiotowieniem Innego maskowane były narracją o upodmiotowieniu, a także praktyka uprzedmiotowienia wywoływała później reakcje w ramach cywilizacji Zachodniej zmierzające do upodmiotawiania Innego (w tym jako swoistego naprawienia krzywd). Oznacza to, że prosty schemat dynamiki w ramach cywilizacji Zachodniej zaproponowany przez Kapuścińskiego wymaga uzupełnienia albo wręcz znaczącej rewizji.

Analiza historyczna pojęcia

Kilka uwag należy poświęcić starożytności helleńsko-rzymskiej. Zarówno świat grecki, jak i rzymski były złożone, niejednorodne, wielopoziomowe i zmienne. Chociażby w przypadku Rzymu inaczej relacje do Innego wyglądały w mieście-państwie, koalicji miast-państw i olbrzymim imperium. Kolejna myśl zmierza do podkreślenia, że świat starożytny pozostawił względnie niewiele świadectw wyrażających zainteresowanie Innym, a tym bardziej jego prawem bądź prawami. Może to dziwić, gdyż świat antyku był przecież wieloetniczny, wielokulturowy, oswojony z mobilnością, kontaktami i wymianą kulturową (Gruen, 2010). To w nim popularne było kopiowanie praw obcych. Zarówno Cynceron, jak i Gajus przytaczają opowieść o komitecie (por. relację Platona zawartą w *Prawach*, Księdze 12), który został wysłany z Rzymu do Aten w celu recepcji greckich praw i instytucji prawnych. W tej narracji chodziło oczywiście o ustanowienie ciągłości i legitymizację nowej potęgi. Niezależnie od małego zainteresowania Innym wiemy jednak, że podstawowym kodem klasyfikacji dla Greków i dla Rzymian było odróżnienie obywateli podmiotu politycznego (obywatele *polis*, potem *Civitas Romana*), którzy podlegali wpływom kultury *per se*, od innych, wpływom takim niepodlegających lub podlegających tylko w pewnym zakresie. Świetnie to widać w helleńskim koncentrycznym obrazie świata, w którym w Delfach znajduje się centrum, Grecy są najbliżej niego, a nie-Grecy (*barbaroi*) oraz dzicy ludzie (*agrioi*) zajmują pozostałe zewnętrzne kręgi sięgające do okalającego świat Oceanu.

Zasygnalizowana mała ilość relacji o Innych nie oznacza jednak zupełnego braku zainteresowania. Wskazać można chociażby nurt encyklopedystów i geografów. Szczególne miejsce wśród nich zajmuje Pliniusz Starszy (23–79 r. po Chr.). Jednak tylko cztery z 37 rozdziałów jego *Naturalis Historia* poświęcono swoistej etno-geografii, w ramach której często opis jakiegoś ludu był sprowadzany do przymiotnika albo krótkiej charakterystyki, zwykle mieszczącej się w ramach *musemu mirabilia* (np. zgodnie z tym schematem Scytowie zostali określani jako pochodzący od niewolników, a Massyni z Kapadocji mieli być tatuowani). Obok tego zachowały się podobne prace geograficzne Pomponiusza Mela (I w. przed Chr.) czy Solinusa (III w. po Chr.), określone jako „streszczające obyczaje i zwyczaje [...] [wyrażające] hipnotyczny wpływ etnologicznych fantazji, mitów i legend” (Hogen, 1964, s. 40).

Aby nie poprzestać na ogólnikach, warto spojrzeć na podejście Juliusza Cezara (100–44 r. przed Chr.) zaprezentowane w *Commentari de Bello Galico*, z jednej strony typowe, z uwagi na stosunek do Innego, z drugiej jednak nietypowe, bo mocno zorientowane na doraźne praktyczne cele. Czytelnik znajdzie w *Commentari* fragmenty o prawie zwyczajowym Gallów, choć Cezar pisze o tym tylko „między wierszami” oraz w kontekście wojennym. Niemniej czytamy tam, że wódzowie Gallów pochodzili z wyboru (1.3), że funkcjonowały u nich sądy (1.4) i prawo spadkowe (6.19), a także, że występował problem egzekucji praw męża wobec żony (6.19). Cezar wspomina też o karze za rozgłaszanie plotek na temat spraw publicznych (6.20). Nie są to rozbudowane rozważania: dla porównania opis Lasu Hercyńskiego zajmuje cztery obszerne rozdziały. Co więcej, wywód Cezara nie zmierza do dowartościowania, rozpoznania walorów lub nawet braków prawa zwyczajowego Gallów. To raczej suchy opis zorientowany na charakterystykę wroga w obliczu wojny.

Wyjątkiem w starożytności są *Historiai* Herodota (ok 484–426 r. przed Chr.). Prawdą jest, że autor ten pisał o ludzkich monstrach, dziwnych formach ludzi (w tym o nomadycznych Neurianach zmieniających się raz do roku w wilki, Budinianach jedzących wszy i Androphagach spożywających ludzkie ciało), a w jego narracji im dalej od centrum świata, tj. Hellady, tym większa szansa na ich spotkanie. Obok tego znajdziemy jednak pokaźne iskierki ciekawości i szacunku do Innego. Dla Herodota barbarzyńcy albo dzicy nie byli już kuriozum, wyjątkiem postawionym poza człowieczeństwem, raczej byli postrzegani jako specyficzna część

rodziny ludzkiej. Kryły się za tym studia nad różnorodnością ludzi, nad różnicami w „zwyczajach, diecie, klimacie”. Dla przykładu, w tym duchu przedstawione są opisy, jak Argippeansi, lud żyjący na przedmuru Uralu, rozwiązują swoje spory przez „kłótnie sąsiadów”. Podejście Herodota wyraża także zaczątki jakiejś formy relatywizmu kulturowego. Przeczytamy o królu perskim Dariuszu, który zapytał Greków i Kalakitów o to, co czynią ze zwłokami bliskich. Ci pierwsi opowiedzieli o ich kremacji, a drudzy o ich konsumpcji. Postawione zostało pytanie: czy Grecy kiedykolwiek zjedliby zwłoki, a Kalakici pozwoliliby na ich kremację? Herodot pokazuje, że każdy traktuje swoje zwyczaje jako właściwe i najlepsze. O ile pojawiają się u niego pewne wątki znane z nowoczesnych studiów nad różnorodnością, to nie ma jednak w *Historiai* rozważań nad kryteriami oceniania jej przejawów, nie stawia się też pytań o jej przyczyny ani o skutki przyjęcia relatywizmu.

Poza tym warto wspomnieć o ważnym zjawisku w aspekcie formowania się wyobrażeń o Innym oraz praktyce układania z nim relacji. Jak wiadomo, *ius civile* regulowało życie obywateli Rzymu, ale już nie innych poddanych władzy rzymskiej. Podbite tereny, oprócz obszarów tego, co dziś nazwalibyśmy prawem publicznym (zwłaszcza podatkowym i administracyjnym), zachowywały niemałą autonomię prawną. Wobec kontaktów gospodarczych między różnymi mieszkańcami imperium, ale braku jednego porządku prawnego Rzymianie stworzyli *ius gentium*, zasady ogólnie regulujące relacje pomiędzy peregrynami i obywatelami rzymskimi oraz pomiędzy samymi perygrynami. Jak przekonywał wspomniany wyżej wybitny prawnik okresu cesarstwa Gaius, *ius gentium* wyrastało z pytania o wspólny mianownik różnych porządków prawnych i opierało się na naturalnych, rozumowych podstawach. Zdecydowanie był to obszar, w którym pojawiła się możliwość głębszego rozpoznania i zainteresowania się prawami Innym. Jak można jednak spekulować, wobec wielości tych praw, braku wiedzy na ich temat i przesłanek dla ich dowartościowania, ograniczano się do wyprowadzania ogólnych zasad opartych na wyłącznie rzymskiej wizji natury i rozumu.

Średniowiecze przynosi nową sytuację. W kwestii obszarów zetknięcia się z Innym (oraz jego prawami) należy wyróżnić sfery: wewnętrzną (Inny wewnątrz stopniowo konsolidującej się Europy) i zewnętrzną, choć granice między nimi były płynne i dynamiczne (np. Słowianie byli we wczesnym średniowieczu zewnętrznymi Innymi, a potem stali się

elementem kultury europejskiej). Dodać trzeba, że zewnątrzni Inni to już nie tylko (zróżnicowani skądinąd) muzułmanie (poznawani w związku z wyprawami krzyżowymi i rekonkwistą), ale również ludy mongolskie i tureckie, chińscy Hanowie, Hindusi oraz w niewielkim zakresie ludy afrykańskie. Charakteryzując ten okres „z lotu ptaka”, trzeba powiedzieć o niewielkim i wyraźnie pragmatycznym zainteresowaniu Innym (oraz jego prawami), wskazać jednak zarazem nowe procesy i wydarzenia, jak choćby podjęcie przynoszących nowe perspektywy wypraw w celu opisu imperium Mongołów, liczne nowe wątki „saraceńskie” (w tym łacińskie tłumaczenie Koranu w 1143 roku pt. *Lex Mahumet pseudoprophete*, którego tytuł wskazuje już na błędne rozumienie Koranu i miejsca Pro-roka Mahometa) czy też transfer wynalazków z Chin za pośrednictwem islamu do Europy. Zwrócić również należy uwagę na wykształcenie się klucza klasyfikacyjnego, organizującego podejście do Innego, oparte na odróżnieniu prawdziwej religii (tj. chrześcijaństwa) od pogaństwa.

Dla wyobrażeń ludzi średniowiecza duże znaczenie miały *Etymologiarium* Izydora z Sewilli (ok 560–636), pierwszego z wielkich encyklopedystów tej epoki. Choć dzieło to powstało w początkach wieków średnich pod silnymi wpływami antyku, to oddziaływało na sferę wyobrażeń zbiorowych w całym średniowieczu (zwłaszcza do czasów Bartłomieja Anglika i jego *De propriatibus rerum*). Przykładowo to właśnie tam znajduje się obraz ziemi w kształcie litery T, gdzie górą jest Azją (to potomkowie Sema), a po jest Europa (zamieszkiwana przez ludzi pochodzących od Lafeta) i Afryka (potomkowie Chama). Taka całość otoczona była oceanem. Jak widać, narracja biblijna została wykorzystana do opisanie i oceny całego znanego świata. Co więcej, rozdział V zatytułowany *De legibus et temporibus* w części dotyczącej prawa opiera się tylko na doświadczeniach i przykładach rzymskich. Brak innych odniesień w tym zakresie ukazuje miejsce prawa rzymskiego w budowaniu europejskiej kultury prawnej. Zresztą znacznie później, w XII wieku, grupa profesorów prawa (tzw. glosatorów) zapoczątkowała w Bolonii, a potem w innych ośrodkach, tzw. odrodzenie prawa rzymskiego. Choć była to bardziej myśl scholastyczna niż komparatystyka prawna, to jednak sięgnięto do innego systemu prawa jako znaczącej inspiracji. Przy czym trzeba pamiętać, że było to prawo wspólnoty politycznej leżącej u podstaw kultury europejskiej, do której nawiązania miały również walor legitymizacyjny.

Choć niewiele źródeł wskazuje na zainteresowanie prawami Innych, to warto wspomnieć kilka zjawisk. Po pierwsze, nim ukształtowały się nowoczesne państwa, w Europie wieków średnich faktycznie obowiązywała zasada prawa pochodzenia: daną osobę wiązało prawo wspólnoty, z której pochodziła, a nie tej, na terytorium której przebywała. Zasada ta wymuszała wprawdzie posiadanie przynajmniej spisów praw obcych, a jednak nie skłaniała do refleksji nad zróżnicowaniem prawa, do aktywnego poznawania praw Innego, nie mówiąc już o ich pozytywnej waloryzacji. W okresie dojrzałego średniowiecza w znacznej części Europy występowała mozaika prawna: obok siebie obowiązywały prawa miejskie, feudalne, stanowe, kanoniczne oraz wprowadzane przez władcę, a stopniową zmianę tego stanu przyniosły procesy centralizacji władzy i tworzenia się państw nowożytnych. Ten wewnątrz pluralizm prawny nakierowywał na zróżnicowanie i odmienności reżimów prawnych, oddalał zaś od ewentualnych prób interesowania się prawem Innego *tout court*. Po drugie, niektórzy podkreślają (choć jest to kwestia sporna w literaturze), że średniowiecze znało tzw. *Lex Mercatoria*, pewne wspólne zasady handlowe, bazujące na morskim prawie rodyjskim i prawie narodów wywodzącym się ze starożytnej Grecji i Rzymu. Ich istnienie nie doprowadziło jednak do jakiegoś zwrotu intelektualnego względem poznawania praw Innego, choć było obszarem, na którym szersza refleksja na ten temat mogła być prowadzona. Po trzecie, w kwestii relacji względem wewnętrznych Innych śmiały głos, wychodzący w pewnych fragmentach poza epokę, sformułował jeden z rektorów Akademii Krakowskiej – Paweł Włodkowic (1370–1435). Uczony polski przekonywał, że poganie (ci „spokojni”), zwłaszcza ci, których Zakon Krzyżacki chciał nawracać mieczem, mają prawo do życia, zachowania swych wierzeń i własności, a negujący je Zakon Krzyżacki postępuje nielegalnie. Choć Włodkowic użył koncepcji prawa naturalnego do określania i w efekcie polepszenia statusu pogan, to jednak nie było to oparte na analizach ich sposobów życia czy tym bardziej ich praw zwyczajowych, lecz na ogólnych zasadach określających prawny status pogan. Po czwarte, na podkreślenia zasługuje zdobywanie wiedzy o prawach obcych związane z poselstwami, które miały między innymi odpowiedzieć na pytania dotyczące zagadnień prawnych: jakie „dzicy” mają prawa, czy dotrzymują umów, jak wybierają władców itp. (np. Jan de Plano Carpini zawarł w *Historia Mongolorum* rozdział *O ich prawach i zwyczajach*). Był

to element poznawania tych Innych, którzy wówczas zagrażali Europie (Strzelczyk, 1993).

Nie tyle relacje znanego powszechnie Marco Polo, ile relacja Wilhelma z Rubruk (ok. 1220–ok. 1293) z wyprawy do Karakorum wymaga szczególnej uwagi (Wilhelm, 2007), bo brak w niej już w zasadzie śladów podejścia Izydora. Pisze on o kontakcie kulturowym jako o „wstąpieniu do jakiegoś innego świata”, a przy tym krytycznie odnosi się do „wiadomości z drugiej ręki”, opierając się tylko na faktach naocznie doświadczonych. Co więcej, w jego narracji można dostrzec nowy sposób wyjaśnienia faktów społecznych, co widać choćby przy okazji funkcjonalnej analizy zasad życia koczowniczego. Najbardziej znaczący w kontekście niniejszych rozważań jest rozdział *O ich ustawach i sądach oraz śmierci i pochówku*, w którym Wilhelm wskazuje na zasadę subsydiarności rządzącą życiem Mongołów, polegającą na tym, że gdy ktoś odwoła się do władcy, to zawiesza jednocześnie możliwość samodzielnego dochodzenia sprawiedliwości. Wilhelm opisuje też delikty w obserwowanych społeczeństwach (zabójstwo, cudzołóstwo, kradzież, fałszywych postów) oraz kary (fragment o karze kijów). Jego podejście, inaczej niż wcześniejszych autorów, cechuje otwartość, ciekawość, a zwłaszcza chęć zrozumienia Innego (choć przy okazji realizacji postawionych celów dla jego misji). Nie ma tu jeszcze, może oprócz elementów myślenia funkcjonalnego, prób postawienia kroku dalej gwoli dowartościowania prawa Innego czy też uczynienia go ważnym elementem własnej myśli. W pewnym sensie narracja Wilhelma, choć wyrażająca coś nowego, znajduje się jeszcze w *imaginariu* średniowiecza, tj. przynosząc nowe akcenty, nie stanowi jednak rewolucji, gdy idzie o zasięg i głębię poznawania Innego i jego prawa.

Taka rewolucja dokonuje się natomiast w okresie podróży geograficznych i wczesnego, eksploracyjnego kolonializmu, gdy następuje wykładniczy wzrost zainteresowania i wiedzy o Innym. Okres od końca XV do połowy XVIII wieku charakteryzuje się zintensyfikowanymi kontaktami międzykulturowymi motywowanymi wieloma czynnikami (np. poszukiwaniem złota, szlaków handlowych, szerzeniem religii, rywalizacją między państwami, wojnami). Przez wzgląd na skalę kontaktu kulturowego ze społeczeństwami Afryki, Azji, a zwłaszcza Ameryk, rozwijała się w szczególności tzw. teologia Innego, w ramach której stawiano pytania o status „dzikich” znajdujących się poza Biblią (która, jak podkreślano,

milczy o ludziach bez religii), ergo poza aktem stworzenia. Dla przykładu, w 1579 roku Urbain Chauveton (?–1616) wyraził pogląd, że „pokazując nam dzikich, Bóg chciał nas pouczyć, czym jest nasza natura pozbawiona Jego znajomości”. Kolejna kwestia dotyczyła tego, jak się wobec „dzikich” zachować, tj. czy można ich nawracać, stosować względem nich prawa boskie itp. Na tym tle nie można nie wspomnieć o słynnej kwestii (ograniczonych) praw Indian, o które zabiegał Bartolomé de Las Casas (1484–1566) („hiszpański Włódkowicz”), oficjalny „obrońca Indian”. Był to bez wątpienia ważny i rewolucyjny głos, oparty na osiągnięciach tzw. szkoły z Salamanki (w tym tezach Francisco de Vitorii wyrażonych na kartach słynnych *De Indis* z 1511), przyznający podmiotowość ludziom żyjącym „poza Bogiem”, choć w żadnej mierze nie skoncentrowany na poznaniu, a tym mniej dowartościowaniu ich prawa.

Kolejny ważny wątek to rozwijająca się wówczas tzw. negatywistyczna narracja o prawach obcych, polegająca na zwracaniu uwagi na brak prawa w społeczeństwach, z którymi zetknęli się zachodni podróżnicy, misjonarze i badacze. Przykładów takich relacji jest wiele. Amerigo Vespucci (1454–1512) zwracał uwagę, że „nie zauważyliśmy, aby wśród tych ludzi było jakiegokolwiek prawo”; eksplorator Ameryki Północnej Giovanni da Verrazzano (1485–1528) przekonywał, że „krajowcy” nie mają „ani religii, ani praw”, a Galeotto Cei (1513–1579) pisał o południowoamerykańskich Indianach jako o ludziach prostych i irracjonalnych, którzy „nie mają religii ani jakiegokolwiek Boga, ani prawa, ani obywatelstwa”. Brak systemu sądowego nie był niczym dziwnym, skoro „nie znają [oni] ani wad, ani cnót, ani nie mają dobroczynności, wstydu i pobożności”. Nie inaczej donosił brytyjski ambasador do władcy Mogolów Jahangira Thomas Roe (1581–1644), który w 1615 roku pisał o tamtejszym rządzie jako „nieprzewidywalnym, pozbawionym prawa pisanego, bez Policji”.

Zwieńczeniem tego nurtu była kwalifikacja Karola Linneusza, którą w 1758 roku uczony uzupełnił o cztery podgatunki człowieka: amerykański (kieruje się obyczajem), azjatycki (rządzą nim opinie), afrykański (rządzą nim kaprysy) i europejski (rządzony prawem). W ten sposób odebrano nie-Europejczykom możliwość posiadania (dojrzałego, pełnego) prawa. W tym poglądzie wyraża się sposób myślenia określony przez Teemu Ruskolę (2002) mianem „orientalizmu prawnego”, polegający na traktowaniu społeczeństw nie-zachodnich jako nieposiadających

prawa albo pozbawionych prawa dojrzałego, „ludzkiego”, racjonalnego (jeśli istnieje, to jest nacechowane chaotycznością, emocjonalnością, arbitralnością i służy despotacji). Ten swoisty argument z „braku prawa” spełniał w rzeczywistości ważne funkcje (uzasadniał przemoc, budował dychotomię Wschód–Zachód, kreował tożsamość Zachodu). Pokazuje to, że na etapie ekspansji kolonialnej olbrzymi wzrost zainteresowania Innym nie był automatycznie związany z jakimś głębszą próbą zrozumienia go, nie mówiąc już o upodmiotowieniu, tym bardziej w aspekcie ich prawa.

Mapa intelektualna Zachodu była jednak bardziej złożona. Obok wspomnianego wyżej nurtu wyróżnić można inny, zmierzający do częściowego dowartościowania praw Innego, a przynajmniej odnalezienia w nim czegoś ważnego. Z takich przesłanek wychodził już Johann Boemus (1485–1535), autor pre-etnograficznego kompendium *Omnium Gentium Mores, Leges et Ritus Ex Multis Clarissimis rerum scriptoribus* (1520). Wskazując na cele, które chciał swym dziełem realizować, pisał o umożliwieniu podejmowania (racjonalnych) wyborów dotyczących najlepszych, najbardziej dopasowanych instytucji i prawa „dla realizacji pokoju”. Chodzi tu o budowanie bardziej uniwersalnej wiedzy, skoro zapowiada się poznawanie „zwyczajów, prawa i rytuałów” wszystkich wspólnot ludzkich. Podejście to kontynuował Jean Bodin (1530–1596), który odnosił się krytycznie do jurysprudence rzymskiej i zmierzał do zbudowania nauk prawnych „poprzez porównanie i syntezę wszystkich doświadczeń prawnych najsłynniejszych państw”. Oprócz analiz, zwłaszcza kwestii suwerenności, prawa francuskiego, rzymskiego, kanonicznego, starożytnego Egiptu, Asyryjczyków, Fenicjan i Greków, Bodin odwoływał się do praw Rosji, Polski i Skandynawii. W tym nurcie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) rozpoczął tworzenie, nigdy nie ukończonego, obszernego katalogu *Theatrum legale mundi*, który miał zbierać i klasyfikować prawa i zwyczaje wszystkich narodów, wszystkich czasów i miejsc. Miało to być ostateczne narzędzie dla prowadzenia porównawczych badań prawnych zakładające, że prawdziwa wiedza opiera się na wykorzystaniu doświadczeń wszystkich ludów. Wszystkie te próby ujawniają obecność nowej narracji dotyczącej różnorodności prawa oraz relacji między tym, co w prawie partykularne, i tym, co w nim uniwersalne.

W pewnym sensie jeszcze dalej, poza kolekcjonowanie i tworzenie zbioru danych, poszedł Pietro Martire d’Anghiera (1457–1526), który

pisał o Indianach w zbiorze *De Orbe Novo* (wydanie pełne pośmiertne 1530), że „uczciwie postępują ze sobą, bez praw, bez ksiąg, bez Sędziów”; że „żyją [oni] w złotym wieku, bez praw, bez kłamliwych sędziów, bez ksiąg, zadowoleni ze swego życia”; że „[tubyłcy] mieszkają w ogrodach otwartych dla wszystkich, bez praw i sędziów, ich zachowanie jest w sposób naturalny godziwe, a ktokolwiek skrzywdzi sąsiada traktowany jest jak kryminalista i banita”. Można zatem żyć szczęśliwie bez prawa: za tą myślą kryje się zaczątek krytyki „świata cywilizowanego”. Stanowi ona też ważny wątek tzw. filozofii dzikości: „dziocy” żyją zgodnie z naturą, w oparciu o rudymenarne normy (Montaigne powie, że „rządzą nimi prawa natury bardzo mało zbędkarcone naszymi”). Ten motyw znalazł zwieńczenie w wizji „szlachetnego dzikiego” czy też „dobrego dzikiego”, rozpropagowanej w tym znaczeniu przez Jeana Jacques’a Rousseau (choć samo pojęcie zaproponował w 1607 roku francuski prawnik Marc Lescarbot, określając Indian mianem „szlachetnych”, gdyż powszechnie polowali, co było w Europie prerogatywą szlachty), jako figury umożliwiającej krytykę społeczną, również zachodniego prawa. Również oświecenie przynosiło uznanie dokonań, wkładu, rozwiązań Innego, zwłaszcza wielkich cywilizacji Wschodu. Jürgen Osterhammel (2018) trafnie przekonuje, że obok orientalizmu (prawnego) także wątek mądrości Wschodu, uznania rozwoju i osiągnięć tamtejszych instytucji społecznych i prawnych był wówczas eksplorowany przez europejskich uczonych, podróżników i misjonarzy. Bez wątpienia wymaga on wydobywania i podkreślenia, zwłaszcza gdy idzie o Państwo Środka, podziwianego w kontekście ustrojowo-prawnym za egzaminy do administracji cesarskiej, nasączenie prawa myślą konfucjańską i swoistym humanizmem (Li Chen, 2016, s. 113–155).

Co więcej, zainteresowanie „prostymi społeczeństwami”, jak później je określano, było drogą umożliwiającą destylację jakiegoś uniwersalnego zbioru powinności wiążących wszystkich ludzi. Analizy różnych praw obcych, o których wiedza zaczęła być dostępna, pozwalały wytaczać racje empiryczne na rzecz uniwersalności norm prawa natury (tak uczynił Hugo Grocjusz). W bliskim związku z tym była koncepcja stanu natury, czyli sytuacji, w której można zobaczyć źródłową normatywność. Nie może dziwić, że biblioteka Johna Locke’a (1632–1704), filozofa ważnego dla rozwoju nowożytnego myślenia w kategoriach uprawnień przyrodzonych i chroniącego je prawa natury, pełna była literatury podróżniczej

przynoszącej informacji o społeczeństwach żyjących, jak twierdzono, właśnie blisko tego stanu (Talbot, 2010). Takie zainteresowanie prawami Innego w perspektywie dynamicznej pozwalało zadać pytanie o historyczność, o przyczyny powstawania instytucji prawnych i różnorodność w tym zakresie (która już była faktem nie do zaprzeczania).

Nie sposób nie wspomnieć o wkładzie Monteskiusza (1689–1755), który wykracza poza przypisywaną mu tezę o relatywizmie prawa, wyrażoną w *De l'esprit des loix* (1748). Już wcześniejsze jego dzieło, ogłoszone pod pseudonimem, *Lettres persanes* (1721), było znakiem przełomu. Monteskiusz wcielił się w Usbeka i Rezę, Persów poszukujących mądrości, których listy pokazują zalety dystansu (kulturowego) oraz przyjęcia perspektywy Innego. Za tym kryje się analiza i krytyka cywilizacji zachodniej oczami człowieka z zewnątrz, łącznie z krytyką sądownictwa, kary za samobójstwo czy procesu inkwizycyjnego. W *Lettres* pojawiają się wątki uniwersalizmu kulturowego (podróżując po Zachodzie, Usbek stwierdza: „wszędzie widzę zasady mahometanizmu, mimo że nie spotkałem mahometan”) oraz relatywizmu poznawczego (Usbek odkrywa, że „my sądzymy o rzeczach jedynie w bezświadomym odniesieniu do siebie samych”). *Lettres* Monteskiusza, w których pojawia się porównawcza socjologia prawa rodzinnego w związku z analizą wpływu łatwości rozwodu na zmianę struktury społecznej, przynoszą coś nowego, tzn. perspektywę Innego, ważne pytania o konieczność dystansu, połączenie uniwersalizmu i relatywizmu, uznanie mądrości innych kultur. Ale znów, Inny i jego prawo są narzędziami pozwalającymi zrozumieć Europę i jej problemy; wciąż jest to narracja, w której nawiązania do Innego (a dokładniej jego hipotetycznej percepcji zjawisk w Europie) są tylko sposobem mówienia o Europie.

Od końca XVIII wieku dokonuje się zmiana jakościowa i ilościowa związana z przekształceniami kolonializmu z eksploracyjnego na osadniczy. Słynne słowa Benjamina Disraeli'ego: „Wschód to kariera” – pokazują nowe warunki społeczno-ekonomiczne związane z kolonializmem. Niezaprzeczalny znaczący wzrost zainteresowania instrumentalnego Innym miał związek choćby z wyzwaniem i problemami w zakresie zarządzania koloniami. Niemniej pojawiały się już także przesłanki dla zainteresowania autotelicznego: Inny stał się obiektem systematycznych badań, nauki, tak samo jak prawa obce (podkreśla się w tym kontekście znaczenie wyprawy Napoleona I do Egiptu w 1798 roku, w której

uczestniczyli także naukowcy). W dużej mierze bardziej systematyczne poznawani innych animowały mocarstwa kolonialne, choć rodziły się też inicjatywy oddolne, związane już nie tylko z ewangelizacją, ale również z handlem. Można rzec, że narastała, na niespotykaną wcześniej skalę, potrzeba wiedzy o infrastrukturze prawnej Innego. Po pierwsze, dla potrzeb handlu i eksploracji; po drugie, zarządzania koloniami i po trzecie – zarządzania tworzonymi imperiami światowymi, w skład których wchodziły wspólnoty polityczne o różnych systemach prawnych. Wszystkie te przedsięwzięcia zmierzały do realizacji określonych instrumentalnych celów, choć wiele osób wykorzystywało jednak powstałe możliwości dla poznawania autotelicznego i zrozumienia Innego (o czym świadczy chociażby przypadek Polaka Józefa Korzeniowskiego *vel* Conrada). Przyjrzyjmy się bliżej tym trzem sferom.

W odniesieniu do pierwszego zarysowanego wyżej obszaru warto wspomnieć o wydanej w 1790 roku *Instruction* Towarzystwa Popierania Odkryć w Głębi Afryki (w skrócie *African Association*), asocjacji prywatnych osób zainteresowanych nauką, odkryciami i handlem. Dokument ten wyliczał kwestie, o których mieli gromadzić informacje podróżnicy wynajęci do eksploracji Afryki: grupy rządzące i zasady władania, „wymiar sprawiedliwości” (organizacja, odwołania, policja, straż nocna, zarządca miasta, delikty karane śmiercią, kary, kto stanowi prawa i jak są one obwieszczane) czy własność (transfer ziemi, granice, rola pisma i urzędników, renta dzierżawna). *Instruction* jest znakiem, jak instrumentalne, zaplanowane, systematyczne poznawanie praw Innego motywowane było interesami, a nie bynajmniej pragnieniem upodmiotowienia go. W kwestii drugiego obszaru interesująca będzie książka *Java; or, How to Manage a Colony. Showing a Practical Solution of the Questions Now Affecting British India* (1861). Jest to przewodnik do zarządzania kolonią, w którym pojawiają się ważne pytania o zasadność narzucania prawa w koloniach i strategiczną decyzję dotyczącą zasięgu i charakteru „kontroli prawnej”, czyli dopuszczalnego zakresu pluralizmu prawnego. Inny przykład to wydarzenie związane z zajęciem przez Brytyjczyków Basutolandu (dzisiejsze Lesotho): w 1872 roku powołali oni specjalną komisję (składającą się z pięciu Europejczyków) dla gromadzenia wiedzy o niepisanych zwyczajach i prawach obowiązujących na tym terenie oraz zaproponowania rekomendacji dla wprowadzenia (zamiast nich) prawa stanowionego. Była to metodyczna praca polegająca

na ustnym przepytывaniu wodzów i misjonarzy, choć tylko o kategorii *common law* (np. małżeństwo, dziedziczenie, opieka, delikt karny). Mimo że w raporcie wskazano na występowanie „barbarzyńskich” zwyczajów (poligamia, *marriage with cattle*, obrzezanie kobiet), to ze względu na pragmatykę rządzenia nie rekomendowano ich zakazu.

Przechodząc do trzeciego obszaru, pamiętajmy, że brytyjski sposób zarządzania kolonializmu opierał się na tzw. *undirect rule* (systemie rządzenia, który miał uzasadnienie ekonomiczne, gdyż umożliwiał jednemu urzędnikowi kolonialnemu kontrolowanie 70 000–100 000 osób podporządkowanych). Model ten pozostawiał dużą sferę autonomii dla władzy i praw lokalnych przy jednoczesnym wpływie na rodzimych przywódców i przekazaniu najważniejszych obszarów pod kognicję prawa tworzonego przez władze kolonii. Jego odpryskiem był system prawa personalnego rozwijany stopniowo w Indiach (od deklaracji Hastingsa z 1772 r.), ale aplikowany w wielu wspólnotach w Azji, Bliskim Wschodzie i Afryce. W dojrzałej formie polegał on na uznaniu, że wybrane grupy religijne w zakresie tzw. prawa osobowego (tj. prawa rodzinnego, małżeńskiego, spadkowego) mają kierować się własnymi prawami religijnymi lub zwyczajowymi, a nie prawem powszechnie obowiązującym. Można przekonywać, że była to wczesna i radykalna wersja idei multikulturalizmu aplikowana w koloniach, choć należy dostrzec, że rządzenie przez prawa osobowe wynikało z przyczyn pragmatycznych i ekonomicznych, z trudności związanych z konfliktami religijnymi i rozumieniem niuansów z tym związanych. Jednak idea szerzenia cywilizacji w koloniach przez implementowanie prawa zachodniego (prometeizm prawny), która wprost zaprzecza upodmiotowieniu Innego, również była realizowana w politykach mocarstw kolonialnych. Także prawo międzynarodowe publiczne uzasadniało ekspansję kolonialną w imię ogólnych zasad. Przykładowo, John Westlake na kartach *Chapters on the Principles of International Law* (1894) przekonywał, że „niecywilizowane regiony ziemi powinny być wchłonięte lub poddane okupacji rozwiniętych zachodnich władz (*uncivilized regions of the earth ought to be annexed or occupied by advanced Western powers*)”.

Niekiedy praktyka orzecznicza wymagała wiedzy o prawie Innego (dość wspomnieć istniejący w ramach Wspólnoty Brytyjskiej *Judicial Committee* przy *Privy Council*, najwyższy sąd odwoławczy dla imperium brytyjskiego oprócz Anglii, w gestii którego znajdowało się prawo

indyjskie i islamskie, tamilskie i chińskie, a także rzymsko-holenderskie, tj. zwyczajowe afrykańskie). Izba Gmin rekomendowała w 1848 roku, by na uniwersytetach tworzone katedry prawa międzynarodowego i porównawczego z uwagi na wymogi praktyki. Te naciski z centrów władzy politycznej łączyły się z innymi, niezależnymi procesami kształtowania się naukowego zainteresowania prawami Innego. W ich wyniku pojawiły się w końcu pierwsze monografie, jak Williama Burge'a *Commentaries on Colonial and Foreign Laws* (1838) czy Leone'a Leviego *Commercial Law of the World* (1852). W tym okresie prawo Innego znalazło miejsce także w murach akademii, skoro np. w 1832 roku powstała Katedra Prawa Porównawczego w College de France. Zwieńczeniem tego procesu było wykształcenie się nowej nauki zwanej komparatystką prawniczą, ugruntowaną pierwszym Międzynarodowym Kongresem Prawa Porównawczego w 1900 roku, w obradach którego reprodukowano jednak akulturowe rozumienie prawa, oparte na ewolucjonizmie społecznym, optymistycznej wierze w postęp i idei wspólnego prawa ludzkości. Jednocześnie postępowała instytucjonalizacja etnografii i antropologii prawa, a uprawiający je stopniowo dostrzegali i dowartościowywali prawo Innego, starając się je zrozumieć na tle konkretnych kosmologii, przełamując w ten sposób orientalizm prawny albo odwołania do niego dyktowane chęcią krytyki Zachodu. Zwieńczeniem wstępnego etapu rozwoju tego nurtu były w pewnym sensie studia Bronisława Malinowskiego nad tzw. prawem prymitywnym, które nie było rozumiane jako „niedorozwinięte” ani „ułamne”, lecz – przeciwnie – jako funkcjonalne i zaspokajające potrzeby społeczne (Stępień, 2016).

Problemowe ujęcie pojęcia

Nie sposób uchwycić w kilku zadaniach złożoności procesów dotyczących relacji do Innego oraz jego prawa na Zachodzie zachodzących w XX i pierwszych dwóch dekadach XXI wieku, a to z uwagi na wyjątkowość tego okresu wynikającą ze skali wzajemnych interakcji, ich skomplikowania i wielowątkowości. Czynniki komunikacyjne i wzrost mobilności związane z technologicznymi innowacjami przyniosły niespotykaną akcelerację kontaktów z Innym. Zwiększył się też zakres kontekstów tych spotkań (od wojen, poprzez turystykę, migracje, aż po

udział w globalnej popkulturze). Co więcej, podział na Innego znajdującego się w sferze zewnętrznej i wewnętrznej został znacząco zaburzony w związku z migracjami ludności, a także wskutek ujawniania się nowych Innych w sferze wewnętrznej, jakimi są najróżniejsze mniejszości. Powiększył się zatem zakres desygnatów kategorii „Inny”. W takich warunkach zaostrzyła się też dialektyka upodmiotowienia i uprzedmiotowienia. Z jednej strony trudno nie zauważyć, że rozwijały się, niemal nieznanne wcześniej na dużą skalę, próby autotelicznego zainteresowania Innym oraz jego upodmiotowienia, co dotyczyło także jego prawa. Na kanwie intelektualnej, dla przykładu, wspomnieć trzeba o zasugerowanym wyżej przełomie związanym z, po pierwsze, antropologią społeczną, wyodrębnioną nauką profesjonalnie zajmującą się Innym i ograniczeniami poznawczymi związanymi z jego poznawaniem oraz, po drugie, filozofią dialogu (od Levinasa, Bubera do Tischnera), która pokazuje znaczenie spotkania z Innym dla budowania świadomości aksjologicznej i ustalenia źródła powinności. Szereg dyscyplin naukowych, nastwionych na różne cele, objął zainteresowaniem Innego (np. międzykulturowe zarządzanie, filozofia globalna i porównawcza, studia nad migracjami). Obok tego rozwija się wielowątkowy nurt praw człowieka, które dotyczą wszystkich ludzi, w tym wszystkich Innych (w ten sposób, na jakimś poziomie, przestających już być Innymi). Wspomnieć należy też o ekumenizmie, który kładzie nacisk na wielość dróg religijnych, ale też na ich „wspólnotę”, podobieństwo czy nawet jedność. Nie można nie powiedzieć o ruchach zmierzających do regionalizacji, decentralizacji, ale też federalizacji oraz autonomizacji, które warunkowane były, w jakimś zakresie, upodmiotawianiem pewnych grup ludzi (w tym dawnych lub obecnych Innych). Wszystko to nakładało się na ogólną cywilizacyjną tendencję do upodmiotawiania ludzi, wywodzoną ze źródeł religijnych, *quasi*-religijnych, kosmopolitycznych czy humanistycznych (a ostatnio ekologicznych). Należy jednak pamiętać, że upodmiotowienie formalne nie oznacza upodmiotawiania realnego. Choć upodmiotawianie nie jest grą o sumie zerowej, to jednak „ukłon” w stronę jednej grupy narusza niekiedy (albo tak to jest postrzegane lub przeżywane) obszary wolnego działania innych grup. Dynamika upodmiotawiania nie jest prosta i liniowa, co także dotyczy Innego.

Niezależnie od tego, że trudno nie dostrzec zainteresowania, dowartościowania Innego (oraz jego prawa), to jednocześnie XX wieku

naznaczony był niespotykanym wcześniej (z uwagi na skalę związaną z zaludnieniem ziemi, dostępnymi narzędziami technologicznymi i organizacyjnymi) uprzedmiotowieniem Innego. Zanim kolonializm upadł albo przekształcił się w postkolonializm, doprowadził do destrukcji wielu społeczeństw (zwłaszcza Innych „egzotycznych”). Pojawiły się wizje, wprowadzane w życie zwłaszcza przez reżimy totalitarne, totalnego uprzedmiotowienia Innych (także wewnętrznych Innych). Nawet oddalając się od skrajności np. hitleryzmu, który wyselekcjonowanych, wewnętrznych Innych (a raczej grupy wykreowane na takie) planowo eksterminował, już sama aktywność państwa (wspartego biurokracją) jako podmiotu narzucającego jednolity porządek prawny na określonym terytorium pociągała za sobą niemałą dozę homogenizacji normatywnych narzędzi kształtowania porządku społecznego, najczęściej związanej z nierozpoznaniami prawa Innego. W przypadku skrajnego nacjonalizmu realizowanego w ramach struktur państwowych tendencja ta była jeszcze bardziej nasiloną. Jednocześnie takie homogenizujące procesy tworzą bodźce i zachęty, jako wyraz swoistej kontreakcji, do czegoś wręcz przeciwnego. Okazało się, że państwo może wprowadzić rozwiązania, które czynią zadość roszczeniom do jakiejś formy homogenizacji (ale na innym poziomie niż tradycyjne państwo narodowe), a jednocześnie rozpoznają, dowartościowują, ale tylko w jakimś zakresie i nie wszystkie, systemy normatywne (prawo Innego, który stał się obywatelem albo mieszkańcem tych państw) związane z rozległymi tradycjami. Taką ideę przyniósł multikulturalizm.

Normatywny dyskurs praw człowieka, który rozkwitał od połowy XX wieku, zdawał się upodmiotawiać każdego Innego jako człowieka, któremu przysługuje godność. Na poziomie praktyki sytuacja była jednak często (z wielu powodów) odmienna. Inni, którzy znaleźli się w ramach współczesnych państw, nierzadko mieli odmienne, a niekiedy przeciwne wyobrażenia o dobrym życiu, hierarchii praw człowieka, a nawet źródłach ich legitymizacji względem większości. Prawa człowieka nie są przecież spójnym systemem, ale raczej pojemnym dyskursem. Posiadanie władzy politycznej, co często nie było udziałem Innego, jest przecież niezbędne do ich realizacji albo narzucenia, ugruntowania odpowiedniego ich rozumienia. Ale i te procesy znalazły przeciwwagę: rozważania o kulturowych prawach człowieka, grupowych prawach człowieka oraz prawach ludów rdzennych (np. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Każda cywilizacja powinna zadać pytanie i opisać swój stosunek do Innych, tak w perspektywie historycznej, jak i współcześnie. Chodzi o dostrzeżenie w tym obszarze „blasków i cieni” (co wymaga przemyślenia, czym one są) oraz wyciągnięcie wniosków z takiego rozpoznania. Taka praktyka nie narusza tożsamości, nie jest „kalaniem własnego gniazda” (gdy trzeba zetknąć się z własnym obskuryzmem, niehumanitarnością czy okrucieństwem), ale jest niezbędnym elementem samo-refleksyjnego rozumienia swojego miejsca w świecie. Patrząc z tej perspektywy, nurt multikulturalizmu, niezależnie od jego oceny, jest w pewnym zakresie próbą dokonania takiego namysłu, gdyż u jego podstaw znajduje się przemyślenie historii kontaktów Zachodu z Innym. Trzeba jednak pamiętać, że w przypadku multikulturalizmu konieczność rozpoznania Innego wynika nie tylko z pragnienia czystego, autotelicznego upodmiotowienia go, ale także z chęci wyrównania krzywd przeszłości (głównie związanych z kolonialną lub okupacyjną polityką wspólnot politycznych, w ramach których idea i polityka multikulturalizmu rozwijała się). Nie trzeba zapomnieć, że w niektórych ujęciach multikulturalizm był uzasadniany potrzebą sprawniejszego rządzenia w zgodzie z przyjętą przez kulturę dominującą wizją organizacji politycznej. Najczęściej preferencje do tej idei i polityki na niej opartej były mieszanką tych różnych motywów.

BIBLIOGRAFIA

- Gruen, E.S. (2010). *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Hogen, M.T. (1964). *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kapuściński, R. (2006). *Ten Inny*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Li Chen. (2016). *Chinese Law in Imperial Eyes*. New York: Columbia University Press.
- Osterhammel, J. (2018). *Unfabling the East. The Enlightenment's Encounter with Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- Ruskola, T. (2002). Legal Orientalism. *Michigan Law Review*, 179, 101–234.

- Stępień, M. (red.). (2016). *Bronisław Malinowski's Concept of Law*. Cham: Springer.
- Stępień, M. (2015). Poznawania praw obcych jako źródło refleksyjności prawa. W: K. Kaleta, & P. Skuczyński (red.), *Refleksyjność w prawie. Konteksty i zastosowania*. (s. 287–307). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Strzelczyk, J. (red.). (1993). *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII w. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów*. Poznań: Wydawnictwo ABOS.
- Talbot, A. (2010). „*The Great Ocean of Knowledge*”. *The Influence of Travel Literature on the Work of John Locke*. Lejda: Brill.
- Wilhelm z Rubruk. (2007). *Opis podróży*. Tłum. M. Olszewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Andrzej Porębski

Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0003-3115-8735>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.219>

Socjologia wielokulturowości

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Wielokulturowość to współwystępowanie różnych kultur i grup narodowych, etnicznych i religijnych korzystających z tej samej przestrzeni, o różnym poziomie i charakterze interakcji.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Refleksja nad zróżnicowaniem kultur sięga przynajmniej średniowiecza. Współcześnie holistyczna wizja kultur jako zamkniętych, stabilnych całości ustępuje wizji, w której kultury wciąż przekształcają się i przenikają wzajemnie.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Zróżnicowanie kulturowe przechodzi przez kilka faz. Różne są także typy relacji między stronami układów wielokulturowych: od agresji, poprzez niechęć, niezrozumienie, obojętność, zainteresowanie, akceptację po współdziałanie. Tożsamość jednostkowa i zbiorowa w społeczeństwach wielokulturowych jest obecnie przedmiotem sporów o charakterze ideologicznym.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Rekomendacje zmierzają do wzmacniania zysków i ograniczania zagrożeń płynących z wielokulturowości.

Słowa kluczowe: zróżnicowanie kulturowe, pluralizm, wielokulturowość, transkulturowość

Definicja pojęcia

Fakt wielokulturowego charakteru społeczeństw jest przedmiotem analizy różnych dyscyplin nauki, m.in. antropologii, historii, politologii, prawa, pedagogiki i innych. Ale z racji tego, że mowa tu o właściwości bytów społecznych, socjologiczne podejście do zjawiska wielokulturowości pełni rolę kluczową.

Podobnie jak liczne inne pojęcia używane w naukach społecznych pojęcie „wielokulturowość” nie ma jednej precyzyjnej i powszechnie akceptowanej definicji. Stosowane jest ono najpierw w rozumieniu deskryptywnym, czyli jako opis rzeczywistego stanu danego społeczeństwa. Może być także używane dla określenia ideologii, czyli spójnego zbioru poglądów i wartości służących do opisu i zmiany systemu społecznego, bądź też dla określenia polityki, czyli celowych działań podmiotów, na przykład państwa, które zmierzają do zapewnienia praw mniejszościom. W języku polskim dla odróżnienia wielokulturowości definiowanej jako ideologia czy typ polityki od wielokulturowości rozumianej jako stan społeczeństwa używa się w tych dwóch pierwszych kontekstach pojęcia multikulturalizmu.

Wielokulturowość jako stan społeczeństwa opisywany metodami socjologii została wyczerpująco zdefiniowana jako „zjawisko współwystępowania różnych kultur i grup narodowych, etnicznych i religijnych, korzystających z tej samej przestrzeni, o różnym poziomie i charakterze interakcji” (Jaskuła, 2015, s. 40). Ta lakoniczna definicja zawiera nie tylko wszystkie istotne wątki obecne we wcześniejszych, tradycyjnych ujęciach, lokujących wielokulturowość w określonej przestrzeni terytorialnej (Golka, 2010, s. 64–65; Beyersdörfer, 2004, s. 43), ale – co bardzo ważne – uwzględnia także nową przestrzeń dla wielokulturowości, jaką jest świat wirtualny. Świat ten jest nieograniczony terenowo, można w nim bez trudu przekraczać granice społeczne, kulturowe i religijne. Uczestnicy tego świata są rozproszeni, zróżnicowani, często anonimowi (Dyczewski, 2012, s. 15).

W przywołanych definicjach warto zwrócić uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze, wielokulturowość pojawia się wtedy, gdy dwie lub więcej grup różniących się między sobą kulturą znajduje się w tej samej przestrzeni. Nie można jednak wykluczyć, że ze zjawiskiem wielokulturowości mamy do czynienia także w aspekcie czasowym, gdy spotykają się ze

sobą kultury związane z tą samą przestrzenią, ale w różnym czasie. Po drugie, nie każde zróżnicowanie kulturowe prowadzi do wielokulturowości, ale tylko takie, gdzie w grę wchodzi dystynktywne cechy kulturowe (Golka, 2010, s. 64–65). Ten element definicji nastręcza pewne trudności, gdyż nie zawsze jesteśmy w stanie określić, które cechy kulturowe są dystynktywne, a które nie. Dyskusja na ten temat toczy się w nauce od lat i nie jest jeszcze zakończona. Wśród najważniejszych propozycji można tu wskazać np. koncepcję Stanisława Ossowskiego tzw. wartości autotelicznych, rozwiniętą przez Antoninę Kłoskowską (Kłoskowska, 2007, s. 122–123) oraz Jerzego J. Smolicza tzw. wartości rdzennych (Smolicz, 1987, s. 59–75). Po trzecie zaś, aby można było mówić o wielokulturowości, nie wystarcza sama tylko obecność w danej przestrzeni grup zróżnicowanych kulturowo ani postrzeganie przez nie wzajemnych różnic. Nieodzowne jest także nawiązanie relacji między tymi grupami. O wszystkich tych dylematach mowa będzie w dalszej części tego hasła.

Analiza historyczna pojęcia

Kulturowe zróżnicowanie społeczności ludzkich ma historię zapewne tak długą, jak same te społeczności. Herodot, grecki historyk żyjący w V wieku p.n.e., wskazywał na wielość jako istotę świata. Czy jednak natura świata rzeczywiście zawiera się w jego zróżnicowaniu, czy też może w jedności i podobieństwie – oto ontologiczny dylemat leżący u podstaw rozważań nad wielokulturowością. Na potrzebę wyjścia poza to przeciwstawienie i poszukiwanie równowagi wskazuje katolicka nauka społeczna:

Międzynarodowy porządek wymaga równowagi pomiędzy partykularyzmem a uniwersalizmem, do którego urzeczywistnienia wezwane są wszystkie narody, których podstawowym obowiązkiem jest przeżywanie i szerzenie postawy pokoju, szacunku oraz solidarności z innymi narodami (PRIP, 2005, s. 157).

Przyczyny różnicowania się kultur mają dwojaki charakter: wewnętrzny i zewnętrzny. Do przyczyn wewnętrznych wypada zaliczyć warunki naturalne bytowania grupy, konkurowanie o zasoby oraz twórczość jako immanentną cechę ludzką. Natomiast przyczyn zewnętrznych jest wiele, ale prym wśród nich wiodą ruchy wędrownicze o charakterze migracji

lub podbojów, kolonizacja i dekolonizacja generujące napływ do dawnych metropolii, uchodźstwo, współcześnie zaś migracje zarobkowe i edukacyjne, globalizacja komunikacji prowadząca do zapożyczeń międzygrupowych, małżeństwa mieszane i moda.

O ile jednak permanentne różnicowanie się kultur ludzkich, obok równie permanentnego procesu ich upodobniania się, sięga bardzo daleko wstecz, o tyle dojrzała i świadoma refleksja nad tym stanem rzeczy jest nieco późniejsza i – jak się wydaje – sięga przynajmniej do czasów średniowiecznych. Wybitnym prekursorem tej refleksji jest Paweł Włodkowic (ok. 1370–1436) ze swoją koncepcją *ius gentium*, czyli prawa narodów, które ma określać zasady wzajemnych relacji między ludami oraz mniejszymi grupami o rozwiniętej tożsamości kulturowej – bez względu na to, czy przyjęły one chrześcijaństwo, czy też nie. Wśród tych zasad na pierwsze miejsce wysuwa się prawo do istnienia, zakaz narzucania innym swoich norm i wartości oraz preferowanie pokojowego układania wzajemnych relacji i rozwiązywania sporów, z wyzbytciem się wrogości (Wesołowska, 2001, s. 29–30). Wśród współczesnych inspiracji myślą Włodkowica trzeba wskazać w szczególności Jagiellońskie Studia Kulturowe, zrodzone i rozwijane od ponad dekady na Uniwersytecie Jagiellońskim. Dzięki tym studiom możliwe stało się zaakcentowanie aksjologii relacji między wspólnotami różniącymi się kulturą i statusem, wypracowanej już w średniowieczu. Pisze Leszek Korporowicz:

Aksjologia ta cechuje się kilkoma istotnymi współcześnie cechami, takimi jak: (a) oparcie na godności osoby i godności wspólnot jako nieredukowalnej wartości w rozumieniu praw kulturowych człowieka, (b) przeniesienie zasady poszanowania godności osoby i wspólnot na pojmowanie relacji między narodami i kulturami, (c) pionierskie nakreślenie podstaw myślenia o «prawach kulturowych» jako aspekcie praw człowieka w wymiarze wspólnotowym i międzywspólnotowym (międzykulturowym), (d) zaawansowanie znanej już teorii wojny sprawiedliwej, która w wieloraki sposób może inspirować współczesne koncepcje „bezpieczeństwa kulturowego”, jako aksjologii prawa do obrony, istnienia i rozwoju wspólnot kulturowych na warunkach analogicznych do prawa narodów (Korporowicz, 2018, s. 108–109).

W kolejnych epokach problem wzajemnych odniesień ludzi reprezentujących różne kultury zamieszkujących to samo państwo był przedmiotem wnikliwych analiz jednego z najwybitniejszych polskich socjologów o światowej sławie, Floriana Znanieckiego (1882–1958). W pracy

Modern nationalities. A sociological study z 1952 roku (polski przekład z 1990 r. ukazał się pod tytułem *Współczesne narody. Socjologiczne studium ewolucji narodów*) zwrócił on uwagę na właściwą wszystkim narodom tendencję do ekspansji, która często wywołuje konflikty przede wszystkim wówczas, gdy w zamiarze grupy dominującej jest doprowadzenie do asymilacji mniejszości lub narzucenie jej swoich idei i wartości. Jedynym sposobem zapobiegania tym międzygrupowym konfliktom może być „współdziałanie grupowe” (Znaniński, 1990, s. 205), które współcześnie bywa określane mianem dialogu międzykulturowego czy międzykulturowej współpracy. Znaniński dostrzega także wielką rolę w przejmowaniu wartości i wzorów z innych kultur, zwłaszcza wtedy, gdy zapożyczenia te służą jako narzędzia dla rozwoju własnej kultury. Ten proces jest stopniowalny i może przechodzić przez fazy „zapładniania kulturowego”, „wzajemnego zapładniania kulturowego”, aż po „współdziałanie twórcze”. To nieco archaiczne słownictwo wyraża jednak na wskroś nowoczesną ideę powolnego tworzenia się społeczeństw wielokulturowych, które poprzez fazę „pluralizmu” i „wielokulturowości” mogą osiągnąć poziom relacji określanych „międzykulturowością”. W podobnym duchu wypowiada się katolicka nauka społeczna:

Na ogół każdy naród składa się z jednej nacji, ale z różnych przyczyn nie zawsze granice narodowe pokrywają się z granicami etnicznymi. W ten sposób wyłania się problem mniejszości, który w historii był powodem licznych konfliktów. Urząd Nauczycielski Kościoła stwierdza, że mniejszości etniczne stanowią grupy o specyficznych prawach i obowiązkach.

W pierwszym rzędzie mniejszość posiada prawo do istnienia: „Prawo to bywa przekraczane w różny sposób, aż do przypadków krańcowych, kiedy jest ono negowane przez jawne lub pośrednie formy ludobójstwa”. Ponadto mniejszości mają prawo do zachowania swojej kultury, w tym też języka, a także przekonań religijnych, włącznie ze sprawowaniem kultu. W słusznym dochodzeniu swoich praw mniejszości mogą dążyć do uzyskania większej autonomii lub nawet niepodległości; w takich delikatnych sytuacjach drogą do osiągnięcia pokoju są dialog i negocjacje (PRIP, 2005, s. 387).

Współcześnie obserwuje się niespotykany dotąd nader dynamiczny rozwój studiów nad wielokulturowością. Powodów tego stanu rzeczy jest kilka. Do najważniejszych zaliczyć wypada kolejno:

1. Postrzeganie jednostki ludzkiej jako członka wspólnot o charakterze kulturowym i politycznym (Szlachta, 2012, s. 127–128).
2. Rozpropagowanie idei praw człowieka, której udokumentowane początki sięgają wprawdzie XIII wieku (dokonania kanonistów, a także szczególnie interpretowana *Magna Carta Libertatum*), ale nowoczesne jej sformułowanie przypada na wiek XX i przyjęło postać Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (ONZ, 1948) oraz późniejszych dokumentów tej organizacji (Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka, 1966). Dzięki rozwojowi idei praw człowieka możliwe stało się stopniowe odchodzenie od powszechnej praktyki dyskryminowania grup mniejszościowych i od narzucania im asymilacji.
3. Nasilające się w XX wieku procesy migracji transnarodowych i transkontynentalnych, w tym także migracji z byłych kolonii do metropolii.
4. Rozwój środków komunikacji.
5. Fiaska kolejnych modeli asymilacji (np. anglokonformizmu, *melting pot*, *triple melting pot*) jako rzekomo jedynej możliwej konsekwencji kontaktu kulturowego. Być może właśnie dlatego pierwsze nowoczesne sformułowanie pluralistycznego modelu społeczeństwa znaleźć można w tekstach z 1915 roku amerykańskiego filozofa Horacego Kallena *Democracy versus Melting Pot*. Paradygmat pluralistyczny zdobył w badaniach etnicznych znaczną popularność, wypierając z czasem paradygmat asymilacionistyczny.

Naszkiecowany tutaj proces narodzin socjologicznej refleksji nad wielokulturowością znalazł swoje odbicie także na obszarze antropologii społecznej. O ile bowiem dotychczasowy antropologiczny namysł nad wielokulturowością korzystał z ujęcia holistycznego, traktując kultury jako samowystarczalne, zamknięte systemy niechętnie uchylające swoje „okna” ku kulturom odmiennym, niekiedy nawet wykorzystując te okna w funkcji otworów strzelniczych (metafora autorstwa Samuela P. Huntingtona ze *Zderzenia cywilizacji*), o tyle współcześnie dominuje stanowisko antyholistyczne, przyjmujące fakt nieustających przeobrażeń i wzajemnego przenikania się kultur.

Oprócz Stanów Zjednoczonych Ameryki silnymi ośrodkami rozwoju koncepcji wielokulturowości zarówno w wersji opisowej, jak i normatywnej były Kanada, Australia i Europa Zachodnia.

Problemowe ujęcie pojęcia

Pisze Ewa Nowicka: „W praktyce społecznej dostrzeżenie i docenienie różnorodności kulturowej przekłada się na opis świata społecznego w kategoriach opozycji *s w ó j – o b c y*” (Nowicka, 2010, s. 325). Same te kategorie są absolutnie uniwersalne, nieuniknione, choć w różnych kulturach różne kryteria służą do ich wyłonienia. Budowanie tożsamości zarówno jednostkowej, jak i zbiorowej bazuje na tworzeniu obrazu obcego, innego. Ze „swoimi” budujemy relacje solidarności, „swoi” są podobni do nas, godni zaufania, wyznają podobne wartości, łatwo się z nimi komunikować, mamy z nimi wspólne symbole, wzbudzają w nas pozytywne emocje i poczucie bliskości. U „swoich” łatwiej dostrzegamy ich cechy indywidualne. „Obcy”, przeciwnie, są odmienni, wzbudzają nieufność, kultywują inne wartości, trudno się z nimi porozumieć, mają odmienne symbole, generują negatywne emocje, zdają się być odlegli. Jesteśmy skłonni przypisywać im charakterystyki ogólne – pojawia się wówczas tzw. uogólniony obcy (Golka, 2010, s. 174).

Podstawą do określenia innych jako „swoich” bądź „obcych” mogą być przeróżne cechy – naturalne (kolor skóry, wygląd, niepełnosprawność), kulturowe (religia, język, stratyfikacja społeczna) lub świadomościowe (opinie, stereotypy). Określanie członków grup odmiennych kulturowo jako „swoich” lub „obcych” może ulegać zmianie w czasie; są to więc kategorie dynamiczne, a także stopniowalne. W formie najłagodniejszej obcy to tylko ktoś inny od nas samych. Gdy dystans wobec „obcego” powiększa się i gdy negatywne emocje rosną, przyjmując formę niechęci i poczucia zagrożenia, można mówić o wrogości. Cechą charakterystyczną współczesnych społeczeństw wielokulturowych jest osłabianie klasycznej opozycji „swój”–„obcy”, choć nietrudno znaleźć przykłady także na jej zaostczenie.

W socjologicznej refleksji nad wielokulturowością stosowane są różne pojęcia do jej opisu. Wydaje się, że można je uporządkować na skali wyrażającej nie tylko stopień nasilenia zjawiska wielokulturowości, ale także fazy jego rozwoju.

Tak więc najprostszym i najbardziej ogólnym terminem służącym do wyrażenia odmienności grup kulturowych zajmujących tę samą przestrzeń jest „zróżnicowanie kulturowe” (różnokulturowość). Ujawnia on istnienie różnic między wytworami kulturowymi i wzorami zachowań

(np. język, religia, zwyczaje, ubiór, rozrywka, jedzenie itp.) różnych grup, które nie tworzą wzajemnych stałych relacji (sąsiedztwa, współpracy, konfliktu) bądź tworzą relacje ubogie lub epizodyczne (zob. Golka, 2010, s. 41).

Z kolei „pluralizm kulturowy” polega na tym, że grupa dominująca świadomie dopuszcza istnienie kultur mniejszościowych, nie będąc w stanie zasymilować znacząco hołdujących im grup mniejszościowych. Państwo pozostaje wprawdzie instrumentem grupy dominującej, ale przynajmniej w pewnym stopniu realizuje ono także interesy grupy mniejszościowej, tworząc prawne ramy funkcjonowania jej kultury (Porębski, 2010, s. 182).

Pluralizm może przejść w fazę „wielokulturowości”, czyli zinstytucjonalizowanego współżycia w obrębie państwa jednostek i wspólnot z wyartykułowaną odmiennością kulturową. Ta odmienność może się wyrażać na różnych płaszczyznach – rasowej, językowej, religijnej, pokoleniowej, subkulturowej, zawodowej, ekonomicznej i wielu innych. Płaszczyzną najsilniej odciskającą się na zjawisku wielokulturowości jest jednak etniczność, gdyż wyróżnione na jej podstawie całości społeczne mają zazwyczaj status grup społecznych w sensie socjologicznym, a nie tylko kategorii społecznych. Stąd można odróżnić wielokulturowość „silną” (z podmiotami–grupami społecznymi i ciągłością międzypokoleniową) od wielokulturowości „słabej” (z podmiotami–kategoriami społecznymi) (Mucha, 1999, s. 45). Jak powiada Andrzej Sadowski:

Przejście od społeczeństwa pluralistycznego do społeczeństwa wielokulturowego prawdopodobnie dokonuje się w wyniku trudności ze zdefiniowaniem kultury grupy dominującej, kłopotów związanych z utrzymaniem jej dominującej pozycji oraz z niemożliwością inkorporacji grup mniejszościowych do społeczeństwa na zasadach zdefiniowanych przez grupę dominującą. [...] Społeczeństwo wielokulturowe to takie społeczeństwo, które osiągnęło wysoki stopień instytucjonalizacji różnicowania kulturowego (Sadowski, 1999, s. 36).

Oznacza to także, że powstawanie społeczeństwa wielokulturowego nie jest procesem całkowicie żywiołowym, lecz – przynajmniej w części – świadomie kształtowanym.

Dla opisu współczesnych społeczeństw wielokulturowych używa się coraz częściej pojęcia „transkulturowości”. Wielu badaczy uważa, że kultury współczesne tracą swój homogeniczny, zamknięty, holistyczny charakter. Na skutek procesów migracji, przemieszczania się, wymiany,

globalizacji gospodarczej i politycznej oraz rozwoju komunikacji dochodzi do utworzenia bardzo złożonych i wzajemnie splecionych sieci kulturowych. Transkulturowość oznacza, że zamazywane są bądź zanikają granice między kulturami. Kultura nabiera charakteru hybrydalnego i zanika tradycyjne rozróżnienie na „swoich” i „obcych”, na kulturę „swoją” i „obcą”.

Współcześnie w opisie zjawiska–procesu wielokulturowości trzeba iść jeszcze głębiej. Bardzo ważną rolę odgrywa tutaj termin „międzykulturowość” (*resp.* interkulturowość), który odnosi się do specyfiki stosunków między zróżnicowanymi pod względem kulturowym jednostkami–osobami i grupami. Chodzi tu o podkreślenie nie tylko samego kontaktu między tymi podmiotami, lecz także przenikania się elementów tych kultur, wzajemnego uczenia się, niewymuszonego przejmowania wartości i wzorców zachowań z podkreśleniem otwartych i trwałych interakcji między uczestnikami tego układu, ponieważ interakcje te wymagają otwartości, kompetencji międzykulturowych i wzajemności (Korporowicz, 1995, s. 31–40; Jaskuła, 2015, s. 40). Międzykulturowość prowadzi do ubogacenia grup i poszerzenia obszaru wolności, jest przeciwieństwem izolacji i segregacji.

Szczególnym przypadkiem zróżnicowania kulturowego są diaspory. Terminem tym oznacza się niezasymilowane grupy imigrantów, podkreślające głębokie związki z krajem pochodzenia. Grupy diasporyczne tworzą, po pierwsze, swoisty habitus migrancki, polegający na wykształceniu cech kulturowych odrębnych od tych z kraju pochodzenia i z kraju osiedlenia; po drugie, budują sieci i formy organizacyjne działające ponad granicami; po trzecie, gromadzą swoisty kapitał ekonomiczny, kulturowy, edukacyjny i ludzki; po czwarte, tworzą silną solidarność wewnątrz swoich grup, wspomagającą ich efektywność ekonomiczną, ale też tłumiącą indywidualizm i wolność jednostkową (Nowicka, 2010, s. 336–337). Nowe ujęcie przestrzeni kulturowej, uwzględniające także wymiar wirtualny, zauważa fakt istnienia diaspor wirtualnych.

Obok typologii form społecznego zróżnicowania kulturowego wyróżnia się także typologię relacji, jakie mogą zachodzić pomiędzy uczestnikami takich wielokulturowych układów. W procesie nawiązywania kontaktu między przedstawicielami różnych kultur mogą zatem ujawnić się następujące rodzaje stosunków: agresja (otwarty antagonizm), niechęć (pasywny antagonizm), niezrozumienie (prowadzące do segregacji jawnej

lub skrywanej), obojętność (ignorowanie; pozorna koegzystencja polegająca na wzajemnej akomodacji), wreszcie zainteresowanie (poszukiwanie informacji) – asymilacja połączona z pełną wzajemną akceptacją i współdziałaniem (Golka, 2010, s. 100–101). Jeśli natomiast położy się akcent nie tyle na działania lub ich brak w stosunku do grupy kulturowo odmiennej, ile na sferę świadomości, to odczucia wobec takiej grupy układać się mogą wzdłuż kontinuum: od etnocentryzmu, poprzez relatywizm kulturowy, tolerancję, aż po polityczną poprawność, polegającą na uznaniu wszystkich kultur za równowarte (Sztompka, 2003, s. 244–245).

W zależności od typu ustroju bądź układu politycznego, w którym dochodzi do ukształtowania się społeczeństw zróżnicowanych kulturowo, daje się wyróżnić kilka zasadniczych typów. Wnikliwie opisuje to Michael Walzer, wyróżniając wielokulturowość imperialną, wielokulturowość społeczności międzynarodowej, wielokulturowość państwa związkowego (federalnego), wielokulturowość państwa narodowego, wielokulturowość imigrancką i wielokulturowość ponowoczesną (Walzer, 2006, s. 37–73).

Jak już wskazano, nie każde społeczeństwo składające się ze zróżnicowanych wspólnot kulturowych staje się automatycznie wielokulturowe. Aby to nastąpiło, konieczne jest spełnienie szeregu warunków, z których najważniejszymi są: 1. bliskość terytorialna grup kulturowo odmiennych; 2. znacząca – w odczuciu społecznym – odmienność kulturowa zbiorowości pozostających w kontakcie (wspomniano o tym wcześniej, wskazując na zjawisko tzw. wartości rdzennych; mogą to być elementy pozornie nieistotne, ale bardzo silnie akcentowane i odczuwane, np. akcent w języku); 3. jakaś forma kontaktów między jednostkami pochodzącymi z różniących się grup; 4. jakiś stopień izolacji/separacji grup (Nowicka, 2010, s. 326). Wielokulturowość nie jest zmienną dychotomiczną.

Każda z istotnych cech składowych wielokulturowości może posiadać charakter kontinuum. Normy i wartości decydujące o tożsamości poszczególnych społeczności mogą pozostawać w relacji względnego podobieństwa, różnice dotyczyć zaś obszarów mało znaczących, peryferyjnych. W takiej sytuacji o wiele łatwiej jest budować społeczeństwo wielokulturowe. Na drugim krańcu kontinuum mamy do czynienia z konfliktem norm i wartości, zwłaszcza tych najważniejszych, rdzennych, decydujących o treści tożsamości grupowej. Tego rodzaju konflikty mogą całkowicie lub częściowo uniemożliwić pojawienie się społeczeństwa wielokulturowego. Analogicznie rzecz ma się w przypadku

częstotliwości i intensywności kontaktów międzygrupowych. Im więcej jest tego typu kontaktów i im głębiej wchodzą one w życie społeczne, przenikając nawet społeczności lokalne, sąsiedztwo czy struktury rodzinne, tym większa szansa na powstanie społeczeństwa wielokulturowego (w socjologii stosunków etnicznych do pomiaru tej zmiennej używa się tzw. skali dystansu społecznego Bogardusa). Trzecią składową natężenia wielokulturowości są postawy przejawiane przez członków kontaktujących się grup wobec siebie nawzajem. Chodzi tu o sposób postrzegania, myślenia, mówienia, działania i nastawienia emocjonalnego. Postawy te mogą przyjmować różne formy, poczynając od sympatii i akceptacji, a kończąc na wrogości i agresji.

Synteza wskazanych skal składowych pozwala utworzyć zbiorczą skalę wielokulturowości, która rozpoczyna się od bliskości norm i wartości, połączonej z częstymi i bliskimi kontaktami oraz postawami akceptacji obcych (to apogeum wielokulturowości), kończy się zaś na nieprzezwyciężalnym konflikcie norm i wartości, na zaniku kontaktów i postawie wrogości (to zaprzeczenie wielokulturowości). Pomędzy tymi punktami krańcowymi rozciąga się szerokie spektrum najprzeróżniejszych form społeczeństwa wielokulturowego, oczywiście z zastrzeżeniem, że im bardziej rzeczywistość zbliża się do krańca negatywnego, tym trudniej mówić o jakimkolwiek społeczeństwie w ogóle (Nowicka, 2010, s. 328–329).

Katolicka nauka społeczna zdecydowanie opowiada się za realizacją takiego projektu społecznego, w którym godność jednostek oraz jedność i pokój między społeczeństwami mogą być zagwarantowane:

Przez swoją naukę społeczną Kościół troszczy się o życie ludzkie w społeczeństwie ze świadomością, że od jakości życia społecznego, a więc od relacji opartych na sprawiedliwości i miłości, które się na to życie składają, zależy zdecydowanie ochrona i promocja osób, dla których ustanowiona jest każda wspólnota. Istotnie, dla społeczeństwa ważne są godność i prawa człowieka oraz pokój w relacjach międzyludzkich i między wspólnotami osób. Są to dobra, do których wspólnota społeczna powinna dążyć i zapewniać je (PRIP, 2005, pkt 81).

Czytamy dalej:

Nauka społeczna wytycza drogi prowadzące do społeczeństwa pojednanego i zharmonizowanego w sprawiedliwości i miłości, będącego w historii zapowiedzią, załącznikiem i symbolem nowego nieba i nowej ziemi, w których zamieszka sprawiedliwość (PRIP, 2005, pkt 82).

Dystrybucja wielokulturowości w przestrzeni fizycznej nie jest równomierna. Najważniejszą rolę odgrywają w tym względzie miasta, zwłaszcza duże. To w nich dochodzi do bezpośrednich relacji poprzez granice kultur, to tu wielokulturowość staje się widoczna poprzez architekturę, ubiory, smaki, a nawet zapachy. O realną wielokulturowość dużo łatwiej w mieście niż w społeczeństwie jako całości (Nowicka, 2010, s. 331). Nie oznacza to, że tereny wiejskie, które w przeciwieństwie do miast charakteryzują się stabilnością sąsiedztwa i struktury społecznej, przewidywalnością rytmu życia i pracy oraz przywiązaniem do tradycji, nie doświadczają zróżnicowania kulturowego, niekiedy dosyć boleśnie. Znamiennego przykładu dostarczyła dyskusja przeprowadzona w 1992 roku w parlamencie szwajcarskim dotycząca ułatwień naturalizacyjnych dla obcokrajowców w tym kraju:

W ostatnim czasie obecność w wiejskich gminach imigrantów z krajów odległych kulturowo od Szwajcarii zaczęła się wyraźnie zwiększać. Jeden z posłów, Titus Giger, odwołał się nawet do osobistego doświadczenia, a mianowicie trudności, jakie miały jego dzieci w gminnej szkole, gdzie większość stanowiły już dzieci muzułmańskie, i w związku z tym w szkole zaniechano śpiewania kolęd (Porębski, 2010, s. 100).

Wielokulturowość może być jednak nie tylko cechą realnie istniejących społeczeństw. Termin ten może także oznaczać formę ideologii społecznej, stanowić zbiór poglądów służących do interpretowania i przekształcania rzeczywistości, w tym przypadku społeczno-kulturowej. Taka tradycja mówienia o wielokulturowości wiązana jest z opcją liberalną, której wyznawcy mają wzywać do szanowania upodobań, pragnień i uprawnień jednostek bez względu na honorowaną przez nie kulturę, do tolerowania różnorodności jednostek równych bez względu na ich rasę, religię, płeć, klasę społeczną, przynależność narodową lub etniczną. Liberalne ujęcie wielokulturowości pozostaje jednak w napięciu z ujęciem demokratycznym: we współczesnej demokracji liberalnej zestawia się przeciwieństwo wartości i prawa jednostek z normami grupowymi. Podejście liberalne promuje wolność jednostki w zakresie stanowienia o sobie, podejście demokratyczne tymczasem kładzie nacisk na prawo grupy do stanowienia norm, którym jednostka ma być posłuszna. Czy jednostka ma prawo odmawiać przestrzegania norm szerszej zbiorowości (grupy zakorzenienia lub państwowej), a jeśli tak, to za jaką

cenę – np. rezygnacji z bezpieczeństwa, jakie ta szersza zbiorowość miałaby jej zagwarantować w zamian za konformizm wobec norm? Przecież jak niekiedy się wskazuje,

zróżnicowanie obywateli ze względu na przynależność do grup nie może prowadzić do zróżnicowania obywateli–jednostek w ich funkcji uzasadniania norm powszechnie obowiązujących, wiążących wszystkie jednostki w taki sam sposób bez względu na ich ewentualną przynależność do grup (Szlachta, 2012, s. 142).

To, jak daleko sięgają konsekwencje wprowadzania ideologii wielokulturowych w życie, pokazuje głośny przed kilkunastoma laty *Raport o przyszłości wieloetnicznej Brytanii* (tzw. *Raport Parekha* z 2004 r., przyjęty przez rząd Wielkiej Brytanii), który zawiera m.in. sformułowanie fundamentalnych warunków powstania społeczeństwa rzeczywiście wielokulturowego:

Wielka Brytania jest zarówno wspólnotą obywateli, jak i wspólnotą wspólnot, społeczeństwem, zarówno liberalnym, jak i wielokulturowym, i wymaga jednania niezgodnych niekiedy żądań; [...] skoro obywatele mają różne potrzeby, to ich równe traktowanie wymaga uwzględniania w pełni różnic ich dzielących. Jeśli równość nie uwzględnia istotnych różnic i prowadzi do jednakowego traktowania, to pojawia się niesprawiedliwość i nierówność; jeśli różnice ignorują wymagania równości, [to] rezultatem będzie dyskryminacja. Równość musi być definiowana z uwzględnieniem elementu kulturowego i realizowana w dyskryminujący, ale nie dyskryminacyjny sposób (cyt. za: Szlachta, 2012, s. 153–154).

By te postulaty zrealizować, trzeba przebudować dominujące dotąd sposoby myślenia i definiowania tożsamości wszystkich mieszkańców Wysp Brytyjskich, a dalej – Europy; trzeba też zmienić język, usuwając pojęcia integracji i grupy etnicznej, mniejszości i większości, ponownie przemyśleć historię Wielkiej Brytanii i jej tożsamość. Mocny komentarz do tez Parekha dopisały w lipcu 2005 roku zamachy terrorystyczne dokonane w Wielkiej Brytanii przez osoby z drugiego pokolenia imigrantów azjatyckich, obywateli tego państwa, które – zdaniem krytyków Parekhowej wizji – pokazały, jak groźny może się okazać twardy multikulturalizm.

Wielokulturowość nie ma jednak zwykle ideologicznego oblicza: jako fakt społeczny jest przedmiotem zainteresowania organów władzy publicznej, które podejmują działania na rzecz zrealizowania praw mniejszości. Mogą one przyjąć formę polityki oficjalnej, polegającej na podejmowaniu celowych, jasno określonych działań na rzecz uznania i ochrony

różnych grup etnicznych, akceptacji ich prawa do wyrażania swej odmienności w sferze publicznej oraz zrzeszania się dla wyrażania swoich interesów albo formę polityki wielokulturowości *de facto* polegającej na wprowadzaniu zinstytucjonalizowanych zasad ochrony mniejszości, gwarancji praw i określeniu zobowiązań w państwie przyjmującym, zwiększaniu działań integracyjnych, wzmacnianiu spójności społecznej i sprzeciwie wobec tendencji separatystycznych (Hildebrandt-Wypych, 2008, s. 97). Politykę wielokulturowości prowadzą oficjalnie Kanada i Australia; wiele państw, których społeczeństwa są kulturowo zróżnicowane głównie w następstwie procesów migracyjnych lub zaszłości postkolonialnych, prowadzi natomiast politykę wielokulturowości *de facto* (Stany Zjednoczone, Wielka Brytania, Szwecja, Niemcy, Holandia i Belgia).

Na niezbędną prowadzenia polityki wielokulturowości wskazuje np. *Powszechna Deklaracja UNESCO o Różnorodności Kulturowej*. W jej artykule 2. czytamy:

W naszych coraz bardziej zróżnicowanych społeczeństwach staje się konieczne zapewnienie harmonijnego wzajemnego oddziaływania oraz woli współistnienia osób i grup, które cechuje tożsamość kulturowa zarazem mnoga, różnorodna i dynamiczna. Polityki popierające integrację oraz uczestnictwo wszystkich obywateli są gwarantem spójności społecznej, żywotności społeczeństwa obywatelskiego oraz pokoju. Zdefiniowany w ten sposób pluralizm kulturowy stanowi polityczną odpowiedź na istnienie różnorodności kulturowej (*Powszechna Deklaracja*, 2001, min. 2).

Wspominana w dokumencie „tożsamość kulturowa” to swoisty rewers zjawiska wielokulturowości: o ile na tożsamość społeczną składa się zbiór wyobrażeń, sądów i przekonań grupy o samej sobie, o tyle w przypadku tożsamości kulturowej podkreślana jest

kategoria i n o ś c i czy też s w o j s k o ś c i danej kultury w stosunku do innych kultur; przejawia się w kulturowo zdefiniowanym sposobie działania, w materialnych i niematerialnych wytworach powstałych w obrębie danego obszaru kulturowego, w tym także dziedziczonych po przodkach. Jak każda tożsamość społeczna uświadamiana jest przez członków zbiorowości szczególnie w kontekście kontaktów odmiennych tożsamości kulturowych (np. w zderzeniu kultur), zarówno teraźniejszych, jak i historycznych (Olechnicki i Załęcki, 1997, s. 228).

W konfrontacji między tożsamością monokulturową a wielokulturową (w szczególności trans- i międzykulturową) zwraca się uwagę na wartość

tej drugiej: „Tożsamość człowieka czy grupy nie może być tożsamością w klatce, odizolowaną, lecz otwartą, pozostającą w trwałym dialogu z innymi” (Dyczewski, 1996, s. 33). Ten dialog winien być prowadzony z uznaniem godności każdej osoby czy grupy społecznej, z uwzględnieniem organicznego i głębokiego charakteru komunikacji, co oznacza respekt dla wartości autotelicznych, wzajemność, wgląd w intencje partnerów i szacunek dla nich (Korporowicz, 2018, s. 12). Powiada dalej Korporowicz:

Komunikacja międzykulturowa jest rozpoznawaniem i przekazywaniem sobie zasobów tkwiących w każdej z kultur, jako ich skumulowanego dziedzictwa, następnie wymianą umiejętności i uzdolnień, a więc kompetencji, w dynamicznym procesie przekazu i poszukiwania interaktywnych form koegzystencji (Korporowicz, 2011, s. 146).

Budowanie stabilnej tożsamości międzykulturowej uwarunkowane jest solidnym osadzeniem w tożsamości rodzimej, wyjściowej. Dał temu wyraz m.in. Ryszard Kapuściński, pisząc, że zmierzyć się z sytuacją wielokulturowości, uczestniczyć w świecie wielokulturowym może tylko ten, kto ma silne i dojrzałe poczucie tożsamości (Kapuściński, 2006, s. 38). Owszem, niektóre bardziej radykalne wersje propagowania tożsamości wielokulturowych grożą rozmyciem tożsamości osoby w ogóle i mogą stanowić realne niebezpieczeństwo dezintegracji zarówno na poziomie jednostkowym, jak i społecznym. Walka kulturowa, która toczy się obecnie, dotyczy m.in. także i tego nurtu – pomniejszenia wartości tradycji personalistycznej oraz godnościowej, deprecjacji patriotyzmu, tradycji, wolności i równości. A te akurat wartości zostały docenione w środowisku Akademii Krakowskiej już w XV wieku, dając podstawę do jakże znaczącej koncepcji prawa narodów autorstwa Pawła Włodkowica (Bajor, 2016, s. 37–55).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Zjawisko wielokulturowości współczesnych społeczeństw bywa opisywane i oceniane z różnych punktów widzenia. Perspektywa socjologiczna, jaką tutaj wykorzystano, pozwala na sporządzenie tak wykazu społecznych korzyści, jak i zagrożeń wynikających z umacniania się bądź nawet rozpowszechniania społeczeństw tego typu.

Do pozytywnych efektów zróżnicowania społecznego zaliczyć wypada w pierwszym rzędzie uwrażliwienie na odmiennność, z jednoczesnym zredukowaniem zjawisk dyskryminacji i nierówności. Zróżnicowanie kulturowe jest też czynnikiem rozwoju kultury w społecznościach ludzkich, a to dzięki kontaktom pomiędzy kulturami, zintensyfikowanym procesom dyfuzji i zapożyczeniom (Dyczewski, 2011, s. 17–18). Jak podkreśla katolicka nauka społeczna:

Dobro wspólne zależy od zdrowego pluralizmu społecznego. Liczne społeczności powołane są do tworzenia jednolitej i harmonijnej tkanki, w obrębie której każda z nich będzie mogła zachowywać i rozwijać swoje oblicze oraz autonomię (PRIP, 2005, p. 151).

Dodatkowym pozytywnym efektem wielokulturowości mogłoby być zjawisko synergii, czyli wzmocnienia efektu działania zespołu złożonego z różnorodnych elementów w porównaniu ze zwykłą sumą poszczególnych działań, o ile to działanie ma charakter współpracy, a nie konfliktu. Społeczeństwa wielokulturowe są zatem mniej „wygodne” niż społeczeństwa jednorodne, ale za to są one bardziej twórcze (Golka, 2010, s. 137).

W Powszechnej Deklaracji UNESCO w artykule 3. czytamy:

różnorodność kulturowa rozszerza możliwości wyboru stawiane przed każdym; jest jednym ze źródeł rozwoju, postrzeganego nie tylko jako wzrost gospodarczy, ale również jako środek dostępu do satysfakcjonującego bytu intelektualnego, uczuciowego, moralnego i duchowego (*Powszechna Deklaracja*, 2001, art. 3).

Lista problemów występujących w społeczeństwach wielokulturowych jest niestety znacznie dłuższa niż lista spodziewanych korzyści. Jednak to nie długość jednej czy drugiej listy jest kwestią rozstrzygającą w ocenie zjawiska, lecz waga przedstawionych argumentów.

Zestaw obaw i wątpliwości związanych z wielokulturowością otwiera złudzenie, jakoby wielokulturowość miała usunąć podstawowe mankamenty społeczeństw monokulturowych. Tak się dotychczas nie stało. Konflikty powstające na bazie odmienności kulturowej są nadal bardzo liczne. Dotychczasowe deklarowane otwarcie się państw na kultury obce i polityka wielokulturowości na poziomie państwowym często były pozorne. Francuska oświeceniowa asymilacja, czyli zakaz demonstrowania odrębności kulturowej lub religijnej w sferze publicznej;

niemiecka integracja przez włączanie w struktury państwa opiekuńczego; szwedzki pluralizm kulturowy polegający na włączaniu imigrantów w instytucjonalny system społeczeństwa obywatelskiego; brytyjska mozaika kultur, czyli usuwanie przejawów rasizmu w instytucjach publicznych oraz poszanowanie kultur etnicznie odległych; holenderska polityka wielokulturowości oparta na prawie grup odmiennych do zachowania tej odmienności w sferze publicznej – wszystkie one sprowadziły się do tzw. wielokulturowości butikowej (Hildebrandt-Wypych, 2008, s. 81).

W rzeczywistości w pierwszej dekadzie XXI wieku zaczęto domagać się obowiązku integracji rozumianej jako przyjmowanie wartości definiujących obywateli danego kraju, choćby sprowadzanych – jak w Wielkiej Brytanii – do wiary w demokrację, rządy prawa, tolerancję, równość traktowania, szacunek dla kraju przyjmującego i jego dziedzictwa. To takie wartości, zdaniem premiera Wielkiej Brytanii Tony’ego Blaira (wyowiedź z 2006 r.), tworzą „rdzeń kulturowy” społeczeństwa brytyjskiego i dlatego należy w nie wierzyć, „rdzeń” ten podtrzymując. Mniejszości mają prawo do odrębności, ale winny spełniać obowiązek integracji. W połowie 2005 roku podczas zorganizowanego w Berlinie szczytu poświęconego integracji, padło wymowne hasło: „wspierać i wymagać” (niem. *fördern und fordern*). To hasło stało się etykietą nowej polityki integracyjnej w europejskich krajach imigracyjnych.

Zastrzeżenia budzi także jedna z podstawowych tez wielokulturowości, ta mianowicie, która zakłada równość wszystkich kultur. Jak zauważa Leszek Kołakowski:

Z jednej strony przyswoiliśmy sobie ów rodzaj uniwersalizmu, który powstrzymuje się od sądów oceniających rozmaite cywilizacje i ogłasza ich fundamentalną równość; z drugiej strony przez to, iż tę równość afirmujemy, afirmujemy zarazem wyłączość i nietolerancję każdej kultury z oddzielną, afirmujemy przeto coś, co w samym akcie teźże afirmacji, jak się chełpimy, właśnie przewyżczyliśmy. [...] Gdyby prawdą było, że barbarzyństwa można się wyrzec tylko razem z własną kulturą, należałoby powiedzieć, że tylko te cywilizacje zdolne są do niebarbarzyństwa, które popadają w ruinę: mało pocieszająca konkluzja (Kołakowski, 2006, s. 14–15).

Tezę o równości wszystkich kultur odrzuca także Giovanni Sartori:

Przypisywać wszystkim kulturową „równą wartość” znaczy stanąć na gruncie absolutnego relatywizmu, który niszczy samo pojęcie wartości. Jeśli wszystko ma wartość, nic nie ma wartości: wartości tracą wszelką wartość (cyt. za: Nalewajko, 2003, s. 186).

Niektórzy badacze zwracają także uwagę na zagrożenie spójności społecznej w grupach otwartych na przyjmowanie ludności odmiennej kulturowo. Z tego względu konieczne staje się narzucanie pewnych norm i instytucji zapewniających spójność całego systemu wielokulturowego. W przeciwnym razie zgodzić się trzeba będzie na wyizolowane funkcjonowanie sprzecznych systemów wartości czy praw (np. szariat w krajach europejskich) (Szahaj, 2010b, s. 29). I owszem, duża ilość zachowań imigrantów okazała się sprzeczna z prawami człowieka, lecz spójna z wielokulturowością. Obecnie możemy zaobserwować kontestację (ale nie odrzucenie) polityki wielokulturowości i nasilenie postaw antyimigranckich. Istnieje też tendencja do stopniowego ograniczania wielokulturowości i kładzenia nacisku na prawa człowieka (Hryniewicz, 2009, s. 231–250).

Nie sposób też lekceważyć obaw kierowanych pod adresem imperatywu tolerancji jako wymogu wielokulturowości. Nie negując samej potrzeby postaw tolerancyjnych, nie można zamykać oczu na spustoszenia, jakie czyni współcześnie jej ekstremalna wersja w sferze osobowości:

Totalitaryzm liberalny uczynił z pojęć „wolność” i „tolerancja” narzędzia ucisku i manipulacji. Ograniczył wolność człowieka i jego tolerancję głównie do dziedziny permisywnego hedonizmu. W ten sposób swoboda zachowań konsumpcyjnych i seksualnych, a także spektakularne manifestacje tych zachowań stały się zasłoną dymną ukrywającą zniewolenie i brak tolerancji w dziedzinach mających dla życia umysłowego, uczuciowego i społecznego znaczenie podstawowe. W dziedzinach warunkujących rozwój człowieka i kształtowanie się opartego na zdrowych zasadach współżycia ludzkich wspólnot [...]. Dzisiejsza pseudotolerancja polega na zaprzeczaniu faktycznym różnicom, które między ludźmi istnieją i których nie zniwelują żadne ideologie (Pawelczyńska, 2004, s. 167).

Na koniec warto wskazać głęboką troskę związaną z wielokulturowością, która płynie z namysłu nad ludzką potrzebą poszukiwania sensu w otaczającym nas świecie:

niewystarczające jest założenie, że mnogość poglądów, opcji i – ostatecznie – informacji, nazywana potocznie pluralizmem kulturowym lub wielokulturowością, może zaradzić na brak spójnego znaczenia wszystkiego, co istnieje. Człowiek w samej swojej istocie jest tym miejscem w naturze, gdzie różnorodność znaczeń schodzi się w jednym jedynym powołaniu do nadawania sensu. Ludzie nie boją się różnorodności; to, co ich przeraża, to raczej niemożność połączenia wszystkich znaczeń rzeczywistości w jedno spójne rozumienie, które pozwoli im korzystać z wolności z rozwagą i odpowiedzialnością. Ludzie nieustannie

poszukują prawdy o swoim istnieniu, ponieważ to właśnie ta prawda rzuca światło na rzeczywistość, pozwalając im się w niej rozwijać w wolności i szczęściu, z radością i nadzieją (Aparecida, 2014, s. 42).

Szerzej i systematycznie o pozytywnych i negatywnych skutkach wielokulturowości pisze Tadeusz Paleczny (2017, s. 359–367).

Przedstawione próby wartościowania zjawiska wielokulturowości pozwalają sformułować kilka rekomendacji, które, być może, przyczynią się do osłabienia przynajmniej niektórych jego dysfunkcji, a zarazem wzmocnią niezaprzeczalne wartości.

Ich listę należałoby zacząć od postulatu redukcji postaw etnocentrycznych, a konkretnie odrzucenia podziału na kultury niższe i wyższe, rozwinięte i nierozwinięte. Dobrze jest cenić i miłować własną kulturę, prowadzić dialog z innymi kulturami, preferować wymianę i współtworzenie w miejsce dominacji, wchłaniania i polaryzacji. Godna polecenia jest też instytucjonalizacja kontaktów między różnymi kulturami i to zarówno w układach międzynarodowych, jak i wewnątrzpaństwowych (Dyczewski, 2011, s. 20–23).

Nie od rzeczy będzie przypomnieć o potrzebie respektowania porządku aksjologiczno-prawnego wspólnoty-gospodarza na danym terytorium. Prawa przysługują przecież nie tylko mniejszościom, ale i większości (Szahaj, 2010b, s. 29).

Należy też zdecydowanie wspierać komunikację międzykulturową i edukację dla wielokulturowości. Chodzi tu przede wszystkim o pozyskiwanie kompetencji międzykulturowych nie w rozumieniu tradycyjnym, statycznym, behawioralnym (jako zdolności do jednoczesnego funkcjonowania w wielu obszarach kulturowych, czyli kompetencji wielokulturowych), lecz w rozumieniu rozwojowo zorientowanej socjologii kulturowej. To dobry sposób na budowanie mostów między różnymi kodami kulturowymi, na twórcze konstruowanie czegoś nowego bez podważania własnej tożsamości, podmiotowości, godności i sprawczości wszystkich uczestników interakcji (cała szkoła analiz edukacji wielo- i międzykulturowej ukształtowała się wokół Jerzego Nikitorowicza na Uniwersytecie w Białymstoku [Nikitorowicz, 2020]).

BIBLIOGRAFIA

- Aparecida. (2014). *V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*. Gubin: Wydawnictwo Przyśtanek Jezus. Pobrane z: <http://www.ptm.rel.pl/files/pdf-rozne/dokument-z-aparecidy.pdf> (dostęp: 05.07.2022).
- Bajor, W. (2016). Idee wolności i równości w polskiej kulturze politycznej doby średniowiecza. W: L. Korporowicz, & P. Plichta (red.), *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego* (s. 37–57). Kraków: Biblioteka Jagiellońska.
- Dyczewski, L. (1996). Naród podmiotem kultury. W: L. Dyczewski (red.), *Tożsamość polska a otwartość na inne społeczeństwa* (s. 11–37). Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Dyczewski, L. (2011). *Kultura w całościowym planie rozwoju*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Golka, M. (2010). *Imiona wielokulturowości*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”.
- Hildebrandt-Wypych, D. (2008). Wielokulturowość upolityczniona – wielokulturowość urynkowiona: dylematy europejskiej polityki imigracyjnej. W: H. Mamzer (red.), *Czy klęska wielokulturowości?* (s. 79–108). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Jaskuła, S. (2015). Wirtualna transformacja międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych. O przemianach w pedagogice komunikacji. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica*, 2, 35–49.
- Kołąkowski, L. (2006). Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego. W: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Korporowicz, L. (2011). *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Korporowicz, L. (2018). Jagiellońskie Studia Kulturowe jako projekt kulturoznawczy. *Relacje Międzykulturowe. Intercultural Relations*, 1, 103–127.
- Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka*. (1966). Pobrane z: https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Miedzynarodowy_Pakt_Praw_Obywatelskich_i_Politycznych.pdf oraz <https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Miedzynarodowy-Pakt-Praw-gosp-spol-kult.pdf> (dostęp: 05.07.2022).
- Mucha, J. (1999). Wielokulturowość etniczna i nieetniczna. *Sprawy Narodowościowe*, 14–15, 41–50.

- Nalewajko, M. (2003). Społeczeństwo narodowe czy wielokulturowe? Spory o teorie i kształt rzeczywistości na marginesie „Społeczeństwa wieloetnicznego” G. Sartoriego. *Dzieje Najnowsze*, 2, 177–190.
- Nikitorowicz, J. (2020). *Edukacja międzykulturowa w perspektywie paradygmatu współistnienia kultur*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Nowicka, E. (2010). Czy możliwe jest społeczeństwo wielokulturowe? Doświadczenia antropologa. W: D. Pietrzyk-Reeves i M. Kułakowska (red.), *Studia nad wielokulturowością* (s. 323–337). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Papieska Rada Iustitia et Pax (PRIP). (2005). *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Tłum. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Pawelczyńska, A. (2004). *Głowy hydry*. Warszawa: Test.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. (1948). Pobrane z: https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (dostęp: 05.07.2022).
- Powszechna Deklaracja UNESCO o Różnorodności Kulturowej*. (2001). Pobrane z: https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Dekl_o_roznorodnosc.pdf (dostęp: 05.07.2022).
- Sadowski, A. (1999). Zróżnicowanie kulturowe a społeczeństwo obywatelskie. *Sprawy Narodowościowe, 14–15*, 31–40.
- Smolicz, J.J. (1987). Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa. *Kultura i Społeczeństwo*, 31(1), 59–75.
- Szahaj, A. (2010b). Wielokulturowość. Za i przeciw (kilka uwag). W: D. Pietrzyk-Reeves & M. Kułakowska (red). *Studia nad wielokulturowością* (s. 25–30). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Znaniński, F. (1990). *Współczesne narody. Socjologiczne studium ewolucji narodów*. Tłum. Z. Dulczewski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Urszula Kusio

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0002-8938-7111>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.187>

Transkulturowość

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Transkulturowość to sposób pojmowania współczesnych kultur rozumianych jako idea sieci kulturowych, które tworzą się w wyniku relacji między poszczególnymi elementami sieci – różnorodnymi treściami różnorodnych kultur.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Za pomocą terminu „transkulturowość” badacze wyjaśniają historycznie zmodyfikowaną strukturę dzisiejszych kultur. Zwolennicy koncepcji transkulturowości utrzymują, że absolutna obcość już nie istnieje, ponieważ dzisiejsze kultury w najwyższym stopniu są splecione i powiązane ze sobą.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Transkulturowość bywa identyfikowana z dyfuzjonizmem i wielokulturowością, jednakże jej zwolennicy są temu zdecydowanie przeciwni, dowodząc oryginalności transkulturowego ujmowania kultur.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Koncepcja transkulturowości jest inspirująca, niemniej nadal rodzi wiele wątpliwości natury poznawczej. Nie bez znaczenia pozostają też problemy dotyczące aktualności statusu wartości rdzennych i zagadnień etniczności.

Słowa kluczowe: etniczność, hybrydowość, kultura, transkulturowość, wielokulturowość

Definicja pojęcia

Przedrostek *trans-* (wywiedziony z łaciny) oznacza w złożeniach 'przekraczanie', 'przenikanie', 'poprzeczność', ale też 'coś granicznego', 'coś pomiędzy'. Użyteczność takich terminów, jak transgresja, transkulturowość, transnarodowość czy transwersalność okazała się imponująca i weszły one na stałe do nauk o kulturze i do szeroko pojętej humanistyki. Termin transkulturowość nigdy nie był ostry i precyzyjny, a wraz z rozpowszechnianiem się jego użycia stawał się jeszcze bardziej nieprecyzyjny.

W najogólniejszym i najbardziej pierwotnym sensie transkulturowość zakłada zróżnicowanie i niejednorodność każdej kultury, złożonej z wielu różnych elementów, które łączą się i mieszają z elementami (treściami) innych kultur. W tym rozumieniu proces transkulturowej hybrydyzacji nie polega na relacji pomiędzy kulturowymi całościami, lecz na przenikaniu się poszczególnych elementów sieci treści danej kultury. Zgodnie z koncepcją transkulturowości, gdy treści innych, obcych kultur stają się treściami naszej kultury, to nie tylko wytwarza się w poczuciu indywidualnym wewnętrzną integrację wielu elementów o różnym pochodzeniu kulturowym, ale też tworzy się poczucie bliskości transkulturowej, niezależnie od obiektywnych przynależności czy pochodzenia.

Transkulturowość obejmuje nie tylko kultury pojmowane w sensie etnicznym i narodowym, lecz również tzw. kulturę miejską, alternatywną, artystyczną, ekonomiczną czy medialną. Przybiera ona różne postaci, wyłaniane zarówno w układach lokalnych, wąskich wspólnotowych kręgach międzykulturowych tworzonych w wyniku amalgamacji, jak też w wielkich, globalnych, sieciowych społecznościach międzycywilizacyjnych. Transkulturowość dokonuje się na różnych poziomach społecznej organizacji, zarówno w sferze prywatnej, a więc na poziomie mikro, jak i w sferze wspólnotowej, a zatem na poziomie makro. Zgodnie z transkulturowym założeniem zarówno obecny, jak i przyszły stan kultury nie jest monokulturą, lecz hybrydą. Tworzenie nowych sieci odbywa się z wykorzystaniem istniejących kultur jako punktów wyjścia bądź rezerwuarów, z których buduje się dalsze sieci, tyle że owe kultury odniesienia współcześnie charakteryzuje transkulturowość (Welsch, 1998, s. 210). Zmiany dokonujące się w aktualnie konstytuujących się kulturach są trwałe i będą się pogłębiać. Należy wyraźnie podkreślić, iż

transkulturowość nie jest tożsama z homogenizacją kultur; nie zapowiada wykształcenia jednej kultury światowej, nie oznacza również prostej uniformizacji. Przeciwnie, towarzyszy jej wytwarzanie nowej różnorodności opartej bardziej na wzajemnych związkach niż na autonomii. Rozwój transkulturowości nie niweluje różnicy, lecz jedynie zmienia jej tryb. Oznacza to, że transkulturowe sieci zawsze mają jedno rzeczy wspólne, inne zaś różne, nie tylko wykazują dystynkcje, lecz także nakładają się na siebie wzajem (Welsch, 1998, s. 218). Różnice i odmienności nie są gloryfikowane i rozumiane w separatystyczny sposób. Przeciwnie, w każdej różnicy tkwi potencjał do stania się nowym fragmentem transkulturowej sieci; jako bowiem efekty procesów kontyngentnych są one zmienne, elastyczne i alternatywne, a wszelka totalność i wyłączość jest im obca. Transkulturowość prowadzi zatem do heterogenizacji kultur, mieszania się, spinania i splatania w sieci nowych powiązań różnorodnych elementów składowych uczestniczących w kontakcie kultur. Kontakt ten jest złożonym, długotrwałym, a w zasadzie niekończącym się procesem uzgadniania symboli i wartości, tworzenia i stosowania kodów komunikacyjnych. Odpowiednikiem procesu kontaktu są zjawiska integracji, akulturacji, kreolizacji, hybrydyzacji czy synkretyzacji.

Analiza historyczna pojęcia

Za twórcę koncepcji transkulturowości uważany jest niemiecki filozof Wolfgang Welsch, który na przełomie lat 80. i 90. XX wieku zaproponował w miejsce dotychczasowych opisów i charakterystyk kulturowej rzeczywistości własną koncepcję kultury, określając ją mianem transkulturowości. Przemyslenia Welscha wyłaniają się z gruntownej i totalnej krytyki tradycyjnej koncepcji pojedynczych kultur i koncepcji wielokulturowości. Według niemieckiego badacza tradycyjne ujęcie kultury jest wadliwe, co uzasadniał na trzy zasadnicze sposoby: społeczną jednorodnością, etnicznym zjednoczeniem oraz wytyczaniem interkulturowych granic. Uczony uważa, że mylne rozumienie tych zjawisk wypacza, segmentuje i gettoizuje współczesną rzeczywistość (Welsch, 1998, s. 198). W tym krytycznym nurcie filozof często odwołuje się do metaforycznego pojmowania kultur jako kul i wysp, którym żadną miarą nie jest dane istnieć pokojowo obok siebie. Jak powiada, „kultury mogą się

jedynie zderzać z sobą” (Welsch, 1998, s. 202). Tradycyjna koncepcja kultury, w jej aspekcie dystrybutywnym, jest nie tylko nieadekwatna poznawczo, ale także ryzykowna normatywnie, jako że prowadzi do szowinizmu, separatyzmu, przyczynia się do powstawania gett kulturowych, konfliktów politycznych i wojen (Golka, 2010, s. 57).

Welsch i inni krytycy rozstają się tym samym z dawnym ujęciem zaproponowanym przez Johanna Gottfrieda von Herdera (1744–1803), w którym traktowano kultury jako homogeniczne całości, zawierające zwarte i jednolite sposoby myślenia i działania; nosiciele tych kultur uważano zaś za ludzi żyjących w zasadniczo jednorodnych społecznościach. Esencjonalne rozumienie kultury, której głównymi atrybutami są konkretność, homogeniczność, spójność i hermetyczność, uznane zostało za anachroniczne i nieadekwatne do opisu ponowoczesnej rzeczywistości. Skoro bowiem każda kultura jest izolowaną monadą, to czy istnieje jakiś wspólny fundament, jakiś wspólny mianownik, który umożliwiłaby współistnienie kultur? Czy kultury zawierają w sobie coś uniwersalnego, co pozwoliłoby realizować projekt nowej kulturowej rzeczywistości na poziomie epistemologicznym, etycznym i komunikacyjnym?

Esencjonalne ujęcie kultury powoduje, że każda społeczna migracja, przepływ informacji, a nawet podróż turystyczna stają się asumptem do niepokoju o spójność kultury i szanse dalszego jej trwania. Przypisanie bowiem jednej kultury jednemu narodowi, jednej grupie etnicznej i obdarowanie ich konkretnym terytorium, językiem i religią sprawia, że światy gospodarcze, polityczne, militarne i kulturowe przestają być koherentne i miast budować nowy ład i porządek permanentnie go zaburzają. Monokulturowość uznana zostaje za fakt należący do przeszłości. Izolacja kultur, która w niektórych przypadkach miała charakter absolutny, już nie istnieje. Reprodukacja zwyczajów, obrzędów, systemów aksjornormatywnych w ramach jednej zamkniętej zbiorowości z każdym stuleciem, potem z każdą dekadą, a wreszcie z każdym rokiem, stawała się coraz bardziej utrudniona, a nawet niemożliwa. Nie powinien zatem dziwić fakt, że u schyłku minionego stulecia część socjologów, antropologów, filozofów i psychologów podjęła próbę przewyciężenia tego statycznego rozumienia kultur. Do grona burzycieli esencjonalnego podejścia w analizach nad kulturą należy zaliczyć wspomnianego już Welscha, a także Jamesa Clifforda, Adama Kupera, Ulfa Hannerza czy Huberta Hermansa. Na różne sposoby dowodzą oni, że należy odstąpić od

postrzegania kultury na kształt monad Leibniza, przypisanych naturalistycznie określonej grupie, zamieszkującej określone terytorium. Kondycja świata ponowoczesnego wspiera się na permanentnym warunkowaniu kultury przez procesy społeczne i materialne, a także na nieustannej zmienności wynikającej ze sprawstwa aktorów społecznych. Uznając, że urzeczywistniony i odwieczny rejestr tych samych kulturowych cech związanych z daną grupą po prostu nie istnieje, przywołani autorzy akcentują hybrydowy, a nie homogeniczny charakter coraz intensywniej przenikających się kultur.

Jednakże nie tylko tradycyjne pojmowanie kultury zostaje zaniegowane jako różnicujące i wyodrębniające; krytyce poddano również kategorię wielokulturowości. Zdaniem uczonych nie rozwiązuje ona problemów, lecz mnoży je, ponieważ nadal bazuje na tradycyjnym, separatystycznym rozumieniu sąsiadujących ze sobą kultur. Wciąż nazbyt mocno eksponuje tożsamość i kulturowe identyfikacje, przez co nie służy tolerancji, akceptacji i niwelowaniu konfliktów. Wymienieni autorzy zdają się nie dostrzegać (bądź nie chcą dostrzec), że nawet w tradycyjnym rozumieniu kultury istnieje potencjał otwartości na wpływy zewnętrzne i wewnętrzne. W przeciwnym razie ani dyfuzja, ani wielokulturowość, ani tym bardziej transkulturowość nie byłyby możliwe.

Można zasadnie wnioskować, że zarówno Welsch, jak i podobnie myślący badacze nie zauważają, że wielokulturowość nie należy do zjawisk, które dają się łatwo ująć w teoretyczne ramy i paradygmaty, nie poddaje się prostym operacjonalizacjom. Na niejednoznaczność tego terminu zwrócił uwagę znawca zagadnienia Will Kymlicka, który dowodził, że w swojej zasadniczej tezie wielokulturowość ma wyrażać głębokie zróżnicowanie i pluralizm kulturowy, lecz w konkretnych rejonach świata może przybierać odmienne konotacje. W takich krajach, jak Kanada czy Australia używa się go przede wszystkim w odniesieniu do polityki rządu wobec imigrantów (multikulturalizm), lecz nie wobec innych grup etniczno-kulturowych, np. Aborygenów. W Stanach Zjednoczonych wielokulturowość odnosi się natomiast do wszelkich przejawów polityki tożsamości, a więc nie tylko wobec grup etniczno-kulturowych, ale również wobec kobiet, osób o orientacji homoseksualnej czy osób niepełnosprawnych (Kymlicka, 2009, s. 447–448). Nie biorąc owego niuansowania pod uwagę, niemiecki filozof sprowadza wielokulturowość do sumy kultur, pomijając fakt, że koncepcje wielokulturowości dają przyzwolenie

na alternatywne modele życia, detradycjonalizację, akulturację i partnerstwo, a hybrydowość i synkretyczność to ich immanentne cechy. Wielokulturowość nie jest mozaiką okrzepłych odmienności i zastygłych form istniejących obok siebie bez potrzeby i chęci wzajemnego przenikania czy wzajemnych interakcji.

Należy podkreślić, że stanowi wielokulturowości towarzyszy stan międzykulturowości, rozumiany jako dynamiczna i złożona sieć powiązań, interakcji i wymiany między ludźmi wywodzącymi się z odmiennych kultur. Co istotne, ludzie ci nawiązują kontakty bez zamiaru włączania się w jedną z tych kultur. Pojęcie międzykulturowości jest o tyle ważne, że zakłada i postuluje wspólne płaszczyzny interakcji służące efektywnemu komunikowaniu się ludzi, pragnących skądinąd pozostać innymi od tych, z którymi wchodzi w relacje.

Istotnym i trudnym do przecenienia elementem międzykulturowości jest kompetencja komunikacyjna będąca w pewnym sensie istotą zarówno wielokulturowości, jak i wynikającej z niej międzykulturowości. Międzykulturowe spotkania tylko wówczas mają społeczne i jednostkowe korzyści, kiedy integralną ich częścią jest kompetencja komunikacyjna pojmowana jako zdolność do odczytywania kultury własnej i kultury odbiorcy komunikatu (Kusio, 2011, s. 72). Kompetencja komunikacyjna składa się z dwóch ściśle ze sobą sprzężonych wymiarów – wiedzy i umiejętności. Praktyka społeczna pokazuje, że ludzie zwykle mają większą wiedzę niż umiejętności, albowiem czym innym jest wiedzieć, jak się zachować, a czym innym tak właśnie się zachować. Można mieć wiedzę, że szarańcza jest kulinarnym przysmakiem w pewnych kulturach, lecz umiejętność skosztowania tego specjału może stanowić nie mały problem.

Wymiar wiedzy jest dodatkowo złożony, obejmuje bowiem zarówno język werbalny, jak i rozbudowane kody niewerbalne. Znajomość języka, którym posługuje się współuczestnik międzykulturowej interakcji, tylko pozornie stanowi dogodną okoliczność, mającą istotnie ułatwić proces międzykulturowej komunikacji. Sama znajomość języka jest dalece niewystarczająca do osiągnięcia satysfakcji komunikacyjnej. Kompetentny użytkownik języka, czyli osoba dysponująca umiejętnościami konstruowania, rozumienia i oceny poprawności konkretnych wypowiedzi, nie zawsze będzie miała odpowiedni poziom kompetencji komunikacyjnej. Słowa stanowią niewielką część przekazu. Pozostała część obejmuje

specyficzne dla konkretnej kultury wzorce zachowań niewerbalnych, w tym zachowania chronemiczne i proksemiczne (Kusio, 2011, s. 73). Zatem aby efektywnie komunikować się z reprezentantami innych kręgów kulturowych, konieczna jest znajomość złożonych kulturowych kontekstów, nie zawsze zresztą uświadomionych.

Ważnym aspektem kompetencji komunikacyjnej jest sprzężenie kompetencji wobec kultury własnej i obcej. Kompetencja komunikacyjna w zakresie kultury pochodzenia staje się niejako narzędziem służącym do orientowania się co do własnego położenia w wielokulturowym świecie. Natomiast gruntowna kompetencja komunikacyjna w zakresie obcej kultury poszerza kompetencję wobec kultury pochodzenia. Innymi słowy, im gruntowniejsza, bardziej refleksyjna i świadoma wiedza na temat własnych korzeni i realiów kulturowych, tym większa szansa otwarcia się na obcość i odmiennność, które nie jawią się jako potencjalne zagrożenie, ale możliwe wzbogacenie siebie i własnej kultury. Jest więc kompetencja międzykulturowa zdolnością do przyjęcia postawy relatywizmu kulturowego w kontaktach z przedstawicielami odmiennych kultur, której towarzyszy umiejętność praktycznego zastosowania wiedzy na temat różnych kultur.

O tym aspekcie rozważań nad przemianami kultury współczesnej tak Welsch, jak i podobnie mu myślący autorzy zdają się nie pamiętać.

Jakkolwiek transkulturowość łączona jest przede wszystkim z nazwiskiem Welscha, to sam filozof przyznaje się do ważnego intelektualnego pokrewieństwa ze szwedzkim antropologiem Ulfem Hannerzem (Welsch, 1998, s. 210). Hannerz, tworząc ramy analityczne dla swojej koncepcji, przyjął trzy podstawowe jej elementy składowe: pierwszym jest funkcjonalnie uzasadniona rola więzi terytorialnej, związków z ojczyzną definiowaną poprzez związek ludzi z miejscem, drugim są ludzie jako podmioty kultury, trzecim sama kultura. Kultura jest rozumiana jako system znaczeń mających swoje „przestrzenie”. Przestrzenie znaczeń mają różny zasięg terytorialny i zakres semantyczny, tworzą różne kręgi przynależności oraz symbolicznej więzi. Determinują też zdolność i skłonność swoich uczestników do wchodzenia w interakcje międzykulturowe.

Świat współczesny jest dla Hannerza, podobnie jak dla Welscha, wielokulturową przestrzenią obejmującą różne elementy składowe, wypełnioną różnorodnością religijną, językową, etniczną, rasową, odrębnością

terytorialną, która w wyniku rozwoju technologicznego cechuje się także rosnącą siecią wzajemnych powiązań i podobieństw. Przestrzeń tej różnorodności kulturowej wyłaniała się w długim procesie historycznym w różnych układach terytorialnych co najmniej na trzech poziomach: lokalnym, narodowym (państwowym) i ogólnoludzkim, światowym. Hannerz nazywa ją, w ślad za Alfredem Kroeberem i Robertem Redfieldem, globalną ekumeną, Welsch zaś – transkulturowością. Globalna ekumena jest systemem wzajemnych zależności, ogólnoswiatową siecią różnorodności kulturowej, w której występują różne poziomy ujednoczenia znaczeń, sensów i kodów komunikacyjnych. Globalna ekumena przypomina „wspólne oprogramowanie umysłów” Geerta Hofstede’a, „społeczństwo sieci” Manuela Castellsa i „system-świat” Immanuela Wallersteina (Paleczny, 2017, s. 352). Innymi słowy jest ona typem więzi społecznej, powiązań kulturowych, systemów komunikacyjnych, które funkcjonują w wielokulturowej, wielonarodowej, hybrydowej rzeczywistości wspólnej dla wszystkich uczestników indywidualnych i zbiorowych, lokalnych i państwowych, etnicznych i narodowych. Należy jednak podkreślić, że nie wszyscy aktorzy społeczni aktywnie uczestniczą w projekcie globalnej ekumeny.

Hannerz identyfikuje cztery kategorie ludzi tworzących transnarodowe i transkulturowe dyskursy i konteksty dla zuniwersalizowanych przestrzeni znaczeń. Liderami tych powiązań nie są osoby przywiązane do jednego/swojego miejsca, jak farmerzy czy chłopi, nie są też nimi ludzie zamknięci w swoich wspólnotach, lecz jednostki mobilne, aktywne, poszukujące i kreatywne, zwykle rezydenci wielkich miast, co najmniej dwujęzyczni (intelektualiści, artyści, biznesmeni, podróżnicy). Przykładem owej globalnej (transkulturowej) ekumeny jest kategoria ludzi, których jednoczy otwartość na kulturową transgresję. To „nowa międzynarodówka” wzmacniająca wzajemne powiązania i przekraczająca granice narodowe, mająca za źródło swej tożsamości korporację i odnarodowane wartości, traktująca naród jako lokalny rynek. Lojalność wobec języka i religii jako wartości rdzennych zostaje zastąpiona lojalnością wobec globalnej korporacji, która rozluźnia związki z każdym państwem, tworząc system wartości wspólny dla firm. Międzynarodowe organizacje przełomu XX i XXI wieku łączy ta sama kultura i praktyka społeczna, poglądy intelektualne, kody biznesowe i związki pokrewieństwa. Ich członkowie prowadzą taki sam styl życia. Należy mówić o dokonującym

się osłabieniu emocjonalnego zaangażowania w naród i jego kulturę (Kusio, 2012, s. 215).

Globalna ekumena, analogicznie jak koncepcja transkulturowości, pojmuje kulturę jako będącą w permanentnym procesie stawania się. Ludzie przemieszczają się wraz ze swoimi znaczeniami i formami znaczącymi, a kierunek tych ruchów dokonuje się od lepiej ekonomicznie sytuowanego centrum do biernych i biednych peryferii. Daje to w efekcie otwarty pejzaż gęstych sieci zależności i powiązań, w którego obrębie dokonuje się ciągła rekonstrukcja kulturowa (Hannerz, 2006, s. 19). Warto dodać, że Welsch dla ilustracji własnej koncepcji transkulturowości posługuje się metaforą „nitek” i „splotów”. Własnością rozumu transwersalnego (i podmiotu) jest łączenie wielu różnych „nitek”, tworzenie „splotów”, powiązań, i dokonywanie przejść międzykulturowych. Transwersalność rozumu (i podmiotu) jest przez autora zwana koncepcją pluralistyczno-pragmatyczną (Welsch, 1991, s. 79).

Problemowe ujęcie pojęcia

Naturalną konsekwencją porzucenia przez przywoływanych badaczy esencjonalnego ujęcia kultury jest rezygnacja ze spójnej, zintegrowanej koncepcji tożsamości. Hybrydowe rozumienie kultury w wymiarze makro skutkuje utratą przez tożsamość statusu nadrzędnej zasady integrującej, hierarchicznej instancji porządkującej i organizującej życie w wymiarze mikro. Tożsamość nie może pozostać monolityczna i jednokulturowa, jej przeznaczeniem jest wielorakość i transkulturowość. Takie idee głosi zarówno Welsch, jak i holenderski psycholog społeczny Hubert Hermans. Uчени zgodnie powołują się na metaforę hybrydy jako przykładu współczesnej tożsamości. Podobnie też uzasadniają, że proces hybrydyzacji, czyli przemieszania treści kulturowych oraz kulturowych praktyk, powoduje powstawanie tożsamości wielorakich, złożonych z nowych elementów kulturowych, które „pochodzą z różnych czasów i miejsc” (Hermans, 2004, s. 307). Obaj uznają nadto, że tożsamość powstaje „pomiędzy”, tzn. pomiędzy różnymi kulturami, tradycjami i narodami, przekraczając kulturowe granice.

Wielość, różnorodność i ruchliwość kulturowa w wymiarze makro-strukturalnym nie tylko implikują konieczność dialogu i komunikacji

między kulturami, ale także wymuszają dialog na poziomie tożsamości pojedynczego człowieka. W ujęciu Welscha tożsamość nie jest ani stałą strukturą, którą należy odkryć, ani procesem odnajdywania siebie i drzemiącego w danej osobie potencjału. Tożsamość to dla niego zdolność do transwersji, czyli dokonywania przejść na zewnątrz siebie i własnej ramy kulturowej, zdolność oscylowania między różnymi ramami znaczeniowymi i umiejętność jednoczenia różnorodnych elementów innych kultur.

Postesencjalistyczne koncepcje kultury rozpatrują tożsamość jako rzeczywistość złożoną i płynną, a także zdecentralizowaną, dynamiczną, relatywistyczną, fragmentaryczną i zależną od kontekstu. W obecnym transkulturowym przekazie, na podstawie którego kształtuje się kulturowa i jednostkowa tożsamość, istotniejsze wydają się nie jedność, stałość i unikatowość, lecz zmienność, elastyczność, tymczasowość, dynamika i przepływ kulturowych elementów w samej jednostce.

Zdaniem zwolenników koncepcji transkulturowości idea tożsamości jako fenomenu trwałego, względnie stabilnego przez większość życia, załamała się i została zastąpiona przez ideę fenomenu konstruowanego – dyskursywnego, narracyjnego bądź transwersalnego. Można stwierdzić, że w sprawie genezy i istnienia tożsamości indywidualnych i zbiorowych zwyciężyło stanowisko konstruktywistyczne, a porażkę poniosło stanowisko substancjalne. Według Welscha i Hermansa tożsamość nie jest funkcją pierwotnych przyrodzonych właściwości biologicznych (pokrewieństwo, wspólne pochodzenie) i/lub właściwości społeczno-kulturowych (język, religia, normy, sposoby myślenia i zachowania, zwyczaje, tradycja). Tożsamość jest rezultatem interakcji społecznych, a jej źródła tkwią w zbiorowych reprezentacjach, które są każdorazowo negocjowane w toku kulturowych spotkań.

Niesencjonalistyczne koncepcje kultury rodziły się w odpowiedzi na niewystarczalność, a nawet załamanie się mocy wyjaśniającej problematykę kulturową przez koncepcje wcześniej dominujące. Welsch dowodzi, że jedynie transkulturowa wizja kultury pozwoli uniknąć normatywnych niebezpieczeństw dla współistnienia kultur. Transkulturowość w miejsce izolacji, konfliktu i atawistycznego wmurowania we wspólnotę proponuje przeciw związki, przemieszania i kulturowe dostrojania. Koncepcja transkulturowości/globalnej ekumeny ma być odpowiedzią na ten paradygmatyczny pat, eksponuje bowiem „zazębiające się

i obejmujące różne treści” w miejsce separatyzującego i wyłączającego pojmowania kultury. Jak powiada Welsch,

zamierzeniem jest bowiem kultura i społeczeństwo, którego działania pragmatyczne nie będą zachodziły jedynie w wytyczonych granicach, ale będą miały zdolność łączenia się i dokonywania przejść. Stykając się z innymi stylami życia, mamy do czynienia nie tylko z rozbieżnościami, ale także okazjami do wszelkich powiązań. Możemy je następnie rozwijać i rozszerzać, nadając powszechnie formie życia nowy kształt zawierający przymioty, których wcześniej nie rozpatrywaliśmy jako możliwe do włączenia (Welsch, 1998, s. 213).

Prowadzone od schyłku XX wieku badania nad kulturą toczą się w dwóch zasadniczych nurtach. Poza nurtem wyżej opisanym jest też aktywna grupa badaczy, którzy dowodzą, że chociaż monokulturowość należy do przeszłości, to jednak transkulturowość nie jest faktem teraźniejszości. Za reprezentanta drugiego nurtu należy uznać amerykańskiego badacza Samuela P. Huntingtona, który zauważał, że procesy transmisji wzorów kulturowych i wzajemnych interakcji nie należą do łatwych i rzadko przebiegają bezkonfliktowo. Wynika to z wielu powodów. Przyczynę stanowią na przykład radykalnie odmienne systemy wartości wykluczające zgodną koegzystencję, ale też niejednokrotnie wzajemne animozje ugruntowane wielowiekową historią, a także odwieczne konflikty, które wciąż wydają się nie do rozwiązania. Według Huntingtona świat jest pełen różnic i takim pozostanie.

O ile Welscha uznajemy za autora koncepcji kultury pojętej jako sieć połączeń i powiązań pomiędzy nieskończoną liczbą kultur, o tyle Huntingtona należy uznać za głównego dekonstruktora mitu o globalnej wiosce. Jego zdaniem globalizacja w sferze kultury jest iluzją wyrosłą na gruncie krótkowzroczności i etnocentryzmu. Różnice między społeczeństwami są tak duże, że w przyszłości międzynarodowe konflikty będą miały raczej tło kulturowe niż – jak to było w przeszłości – ekonomiczne czy polityczne. Zdaniem Huntingtona ścieżki kultur islamu, Wschodu i Zachodu rozchodzą się. Dodatkowo w obliczu demograficznego rozwoju świata islamu i ekonomicznego rozwoju świata Dalekiego Wschodu starzejący się Zachód może tracić swoje dotychczasowe znaczenie, czyli demokracja i wolny rynek niekoniecznie będą bezpieczne w nadchodzącym świecie.

Współcześnie spotkanie/zderzenie kultur i cywilizacji rozpatruje się zasadniczo na dwóch poziomach: na jednym podmiotami interakcji są

kultury i cywilizacje, na drugim – grupy społeczne występujące w poszczególnych kulturach i cywilizacjach. Huntingtona zajmował poziom pierwszy. Uważał, że coraz więcej konfliktów będzie się toczyło między cywilizacjami, przy czym

w skali mikro najbardziej konfliktogenne linie graniczne między cywilizacjami to te, które oddzielają świat islamu [...] od sąsiadów. W skali makro główny podział przebiega między Zachodem i całą resztą, przy czym najgwałtowniejsze konflikty wybuchają między krajami muzułmańskimi i azjatyckimi [...] a Zachodem (Huntington, 1998, s. 268).

Blżej zatem światu do paraliżu wywołanego wzajemnymi antagonizmami, których źródłem jest niemożliwy do usunięcia rozdział między systemami wartości i partykularnymi interesami niż do proponowanej przez Welscha kulturowej transgresji. Tym bardziej że dla przedstawicieli drugiego nurtu kultura nie jest przedmiotem nieustannego negocjowania jej sensów i znaczeń, gdyż jej reguły, głęboko zakorzenione, mają moc obowiązującą i dlatego winny być respektowane.

Stopień etnicznej zaciętości współczesnych konfliktów nakazuje z dużą ostrożnością mówić o transkulturowości jako zasadzie uniwersalnej. Pozwala nawet czytać transkulturowość jako koncepcję idealistyczną albo naiwną. Katalog krwawych sporów we współczesnym świecie nie ulega redukcji. Grupy etniczne i narodowe okazują się nie być zainteresowane siecią kulturowych powiązań i globalną ekumeną, domagają się natomiast przyznania im praw do wyznawania własnych religii i kultywowania tradycji ich przodków. Władze polityczne nie przyrastające na to, niekiedy brutalnie traktują autorów podobnych pretensji. Dość wspomnieć sytuację Ujgurów w Chinach, niekiedy kojarzoną z ludobójstwem, czy muzułmanów w Mjanmanie; wojny w Afganistanie czy Syrii to *de facto* wojny etniczne i religijne. To zaledwie kilka przykładów dokonujących się czystek etnicznych i religijnych, które można mnożyć. Absolutyzacja transgresji jako własności współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej wydaje się zdecydowanie przedwczesna.

Myśliciele reprezentujący drugi nurt nie wprost, ale sympatyzują z substancjalnym pojmowaniem kultury, dowodząc, że w życiu współczesnego człowieka wciąż większą rolę odgrywają *roots* niż *routs*. Takie stanowisko wyczytamy u wybitnego antropologa Clifforda Geertza, który przekonuje, że jest jeszcze za wcześnie na to, by przesądzać

o kulturowym obrazie świata. Fakt, że znajdujemy się w ciągłym ruchu, że wielu podróżuje, doświadczając wytworzonych albo fragmentarycznych tradycji, że nic nie jest stabilne i pewne, nie stanowi jeszcze dowodu na permanentną transgresję kultur. Za wcześnie, twierdzi antropolog, by zamieniać *roots* na *routs*, gdzie liczy się tylko indywidualne doznanie i nie ma miejsc ostatecznych. Tym bardziej że nie wszyscy są wędrowcami. Konstatacje, że bycie znikąd, bycie wszędzie, bycie trans jest doświadczeniem powszechnym, a geografia się skończyła, zdają się zbyt odważne. Dla wielu jednostek, grup społecznych, a nawet szerszych zbiorowości opuszczenie własnej gminy, parafii, klanu bywa wydarzeniem wyjątkowym, a port, lotnisko i wielkomiejski dworzec wciąż przyprawiają niektórych o silniejsze bicie serca. Nie bez przyczyny szok kulturowy jest wciąż wielce użyteczną kategorią w badaniach nad komunikacją międzykulturową.

Badacze nieodrzucający substancjalnego rozumienia kultury, świadomi znaczenia mechanizmów dyfuzyjnych w kulturze są zgodni: tezy o międzynarodowej konwergencji wartości i sensów nie znajdują potwierdzenia w społecznej rzeczywistości. Dowodzą oni, każdy w sobie właściwy sposób, że różnice międzykulturowe, opisywane systematycznie od ponad pół wieku, nie zmniejszyły się mimo bezprecedensowego nasilenia kontaktów między przedstawicielami odmiennych społeczeństw. Niektórzy nawet przekonują, że należy się spodziewać, iż silne zróżnicowanie między narodami utrzyma się przez co najmniej kilka następnych stuleci (Hofstede, 2007, s. 381). Przyszłość będzie cechowała się nadmiarem kultur i postępującą dywergencją kulturową, wzrasta bowiem poczucie odmiennej tożsamości wielu grup etnicznych. Istnienie różnic etnicznych nie jest oczywiście zjawiskiem nowym, jednakże nasilenie kontaktów między społecznościami pozwoliło wielu grupom nabrać przekonania o własnej odmienności i chronić ją przed falą kulturowej globalizacji.

Przy analizach kultury współczesnej wielu autorów za użyteczne uważa kognitywne ujęcie kultury, zgodnie z którym kultura jest swoistym programem mentalnym zdeterminowanym przez środowisko społeczne i przyrodnicze, pewnym wzorcem myślenia, odczuwania i zachowania przyswajanych przez jednostkę w procesach socjalizacji i wychowania. Kultura jest zaprogramowaniem umysłu, jest wdrukowywana przez owe procesy. Jednostki przyswajają większość wartości w ciągu pierwszych

dziesięciu lat życia, a ich internalizacja następuje głównie przez obserwację i naśladownictwo otoczenia. Zmiana raz zakodowanego sposobu doświadczania świata i funkcjonowania w nim wymaga podwójnego wysiłku: rezygnacji z czegoś, co już zostało przyswojone, oraz powtórnej nauki, powtórnego procesu socjalizacji i wychowania. Nie każda jednostka jest na to gotowa, tym bardziej że jesteśmy wyposażeni w różnicowane możliwości adaptacyjne do nowego środowiska kulturowego.

Warto odnotować, że powszechność produktów, gustów, stylów (na co powołuje się Welsch) uznawana za dowód transkulturowości w perspektywie kognitywnego ujęcia kultury traci swoją moc. Istnienie wielu identycznych wyrobów i usług na światowych rynkach winno uwzględniać nie tylko, jakie to produkty i gdzie fizycznie występują, ale przede wszystkim jakie jest ich znaczenie w konkretnej kulturze. Hamburger z fast foodu będzie w Mombasie oznaką społecznego statusu, ale już w Nowym Jorku przede wszystkim „śmieciowym” jedzeniem.

Przenoszenie wytworów kulturowych (przedmiotów, idei, etosów) z jednego społeczeństwa do innego było szeroko opisywane przez wielu badaczy, od Oswalda Spenglera do Ralpha Lintona, i traktowane jako czynnik sprzyjający zmianie społeczno-kulturowej. Wydaje się, że Wolfgang Welsch pozostaje na tym poziomie analiz. Można go nazwać „płytką” transkulturowością. „Płytką” transkulturowość to sieć powiązań i zależności tkana z treści o dużej użyteczności technologicznej i praktycznej, z treści o atrakcyjności konsumpcyjnej i ludycznej. Nie sięga ona jednak do traum narodowych i etnicznych, nie tłumaczy resentymentów tkwiących głęboko w świadomości społeczeństw, nie odpowiada na pytanie, czy podbój Ameryk to dla Europejczyków powód wielkiej dumy, czy wielkiego wstydu.

Koncepcja Welscha sprowadza transkulturowość do gastronomii, handlu, turystyki, mody, do zjawisk często powierzchownych, czasami mało istotnych. Nie dotyka problemów ważnych z punktu widzenia współtrwania, a także innych istotnych problemów nieprzepracowanych przez społeczeństwa. Nie jest zatem obecna w jego badaniach transkulturowość, którą można nazwać „głęboką”. Taka transkulturowość dokonywałaby się mimo uprzedzeń, niechęci, zaszłości; potrafiłaby je pokonać, uwolnić od nich społeczności. Miałaby moc niemal terapeutyczną. Przykładem obecności „płytkiej” transkulturowości i braku transkulturowości „głębokiej” wydaje się być Kanada, którą znamy jako

kraj szczęśliwy i przyjazny względem procesu hybrydyzacji kultur. Jednakże przy bliższym poznaniu dostrzec można, jak nieudolnie Kandydycy mierzą się z grzechami swojej przeszłości oraz że brakuje im skutecznych narzędzi i wzorców, by naprawiać wyrządzone uprzednio zło (Gierak-Onoszko, 2019). Pierwszą wersję swojej koncepcji tworzy Welsch w czasie, gdy w Republice Południowej Afryki wciąż trwał apartheid. Czy „płytką” transkulturowość była w stanie wyeliminować wszystkie konflikty, jakie narastały tam od wieków? Czy noszenie tej samej marki ubrań przez „białego” i „czarnego” człowieka mogło uspić demony? Oczekiwana i postulowana przez Welscha nowa światowa wspólnota kulturowa nie powstanie, jeśli jej fundamentem będą (tylko) sushi i Adidas.

Również redukcja tożsamości jednostki do jej indywidualnych wyborów, jak tego chcą Welsch i Hermans, wydaje się przedwczesna. Nie znaczy to jednak, że nie jest ona możliwa. Poczucie tożsamości jednostki nie jest jedynie wytworem społecznym ani wyłącznie indywidualną koncepcją ufundowaną na podstawie subiektywnych doświadczeń, lecz raczej rezultatem uwarunkowań kulturowych. W jednostkowym poczuciu własnej tożsamości odzwierciedlają się wpływy i determinanty obiektywnych wartości kultury danego czasu i miejsca. Badania dowodzą, że jednostka konstruuje poczucie tożsamości na bazie elementów kulturowych – określonych treści i symboli kultury, na podstawie języka i jego kodów, na wartościach i praktykach kulturowych danej społeczności. Człowiek tworzy poczucie własnej tożsamości w kontekście szeroko pojmowanej kultury, a nie tylko wewnątrzpodmiotowo i intrapsychicznie. Buduje swą tożsamość na bazie materiału kulturowego i zależy od obiektywnej rzeczywistości społeczno-kulturowej, a nie tworzy jej całkowicie niezależnie jako niezdeteminowaną czy czysto subiektywną. Kultura wciąż zapewnia określone „surowe kategorie”, z których tożsamość jest budowana i oferuje wzory dotyczące możliwych kombinacji. Oznacza to, że wartości rdzenne, takie jak język, religia, tradycja i pochodzenie, nadal pełnią ważną rolę tożsamotwórczą. Względnie nieograniczone konstruowanie własnej tożsamości może być już jednak udziałem pewnych osób, np. tych żyjących w szczególnie „postmodernistycznym środowisku”.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Wyzwaniem dla badań nad kulturą, tak minionych, jak i współczesnych, jest dyscyplina języka analiz. Badania dotyczące procesów kulturowych wymagają posługiwania się pojęciami adekwatnymi do tych procesów, gdyż w naukach o kulturze pojęcia są narzędziami, które z jednej strony pozwalają porządkować treści, a z drugiej pozwalają je typologizować. Badając świat kulturowy, procesy kulturowe zachodzące w świecie, stwierdzamy, iż jest on tak różnorodny i złożony, że aby go poznać i zrozumieć, trzeba go nieustannie porządkować i poszukiwać dla niego nowych pojęć. Pojęcia jako kategorie analityczne niewątpliwie upraszczają widzenie kulturowej rzeczywistości, ale jednocześnie chronią poznanie przed brakiem podstawowej precyzji w interpretacji zjawisk kulturowych oraz mgławicową wizją samej kultury.

Welsch czyni z transkulturowości *mathesis universalis*, super-kategorię, która ma wszystko tłumaczyć i wyjaśniać oraz godzić wykluczające się trendy: globalizację z partykularnością, kosmopolityzm z lokalnością, a wartości rdzenne, pozwalające jednostkom dokonywać ważkich wyborów, z przygodnością (Welsch, 1998, s. 221). Język tej koncepcji jest przemieszaniem języka życzeń z językiem metafor, co czyni ją efektowną w lekturze, ale pozbawia walorów poznawczych. Dodatkowo pojawia się pytanie, za pomocą jakich narzędzi i metod, którymi dysponują nauki humanistyczne i społeczne, badać owe sieci, powiązania, supły i nitki, które dodatkowo się ciągle zmieniają, przekształcają, pojawiają i znikają. Jaka metodologia to udźwignie?

Antropolodzy od dawna podkreślali, że kultury nie mają skóry, co sprzyja dyfuzji, ale czy należy sądzić, że nie mają również kręgosłupa, stelaża dla norm i wartości? Współczesne wojny, konflikty, zatargi i spory, napięcia gospodarcze i polityczne w sposób bardziej bądź mniej bezpośredni wiążą się z kulturowymi systemami aksjonormatywnymi. To upoważnia do konstatacji, że transkulturowość wciąż nie jest koncepcją, która w wystarczający sposób mogłaby tłumaczyć współczesną rzeczywistość. Przy pełnym uznaniu dla projektu niemieckiego filozofa i docenieniu jego argumentacji, należy przyjąć, iż substancjalne rozumienie kultury, aczkolwiek silnie nadwątlone, nie należy li tylko do przeszłości.

BIBLIOGRAFIA

- Gierak-Onoszko, J. (2019). *27 śmierci Toby'ego Obeda*. Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie.
- Golka, M. (2010). *Imiona wielokulturowości*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”.
- Hannerz, U. (2006). *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Tłum. K. Franek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hermans, H. (2004). Introduction: The Dialogical Self in a Global and Digital Age. *Identity*, 4, 297–320.
- Hofstede, G., & Hofstede, G.J. (2007). *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*. Tłum. M. Durska. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Huntington, S. (1998). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”.
- Kusio, U. (2012). *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Ideały a rzeczywistość*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kymlicka, W. (2009). *Współczesna filozofia polityczna*. Tłum. A. Pawelec. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Palczyński, T. (2017). *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Welsch, W. (1991). Ku jakiemu podmiotowi – dla jakiego innego?. *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 4, 81–107.
- Welsch, W. (1998). Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury. W: R. Kubicz (red.), *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego*. Cz. 2 (s. 195–222). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Agnieszka Lenartowicz-Podbielska

Wyższa Szkoła Demokracji im. ks. Jerzego Popiełuszki w Grudziądzu

<https://orcid.org/0000-0002-1003-4568>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.188>

Transcendentalizm kulturowy

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Transcendentalizm kulturowy określa warunki możliwości poznania jako konstruowane społecznie. Badania nad nim opierają się na analizie tekstów współczesnej filozofii i antropologii, w których przejawia się wspólna tendencja do poszukiwania trzeciej drogi pomiędzy uznaniem istnienia różnych postaci kulturowych inwariantów, mających status warunków możliwości poznania, a epistemologiczną akceptacją różnorodności, zmienności i względności świata kultury.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Właściwe wczesnej nowożytności ujęcia racjonalności odsyłały i do koncepcji człowieka jako bytu stałego i określonego, i do treści będących na jego „wyposażeniu” i na „wyposażeniu” każdej innej jednostki ludzkiej. Krytyka tego rozwiązania dopełniana była w kolejnych stuleciach, zwłaszcza w XX i XXI wieku, ujęciami ukazującymi tak zmienność i stawanie się podmiotów, jak i zróżnicowanie treści w nich występujących, a także uwarunkowanych kulturowo.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Koncepcja transcendentalizmu kulturowego jest wyrazem potrzeby odnalezienia takiego opisu współczesnej rzeczywistości kulturowej, który potrafiłby pogodzić doświadczenie pluralizmu (czy wręcz rozbitcia) z potrzebą oparcia wiedzy o pewniejsze kategorie. W zależności od kręgu inspiracji, z którego czerpiemy, status kulturowych inwariantów, stanowiących warunki możliwości poznania, zyskują: intersubiektywność, otwarte, binarne struktury języka, „anty-antyrelatywizm”, dyskursywne roszczenia do ważności, wreszcie: czyn i wartość.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Wobec różnorodności projektów teoretycznych konieczne wydaje się ich krytyczne odczytanie, wskazanie ich słabości i dalsze poszukiwanie

rozwiązań uwzględniających przemiany dokonane bądź dokonujące się w ostatnich stuleciach, a zwłaszcza w ostatnich dekadach.

Słowa kluczowe: **Słowa kluczowe:** transcendentalizm, kultura, język, komunikacja, inwarianty

Definicja pojęcia

Transcendentalizm kulturowy to koncepcja, zgodnie z którą warunki możliwości poznania są konstruowane społecznie. U jego podstaw leży szerokie pojęcie kultury jako sfery obejmującej wszelkie elementy ludzkiego życia, związane z uczeniem się i przekazywaniem wiedzy innym ludziom.

Transcendentalizm kulturowy głosi, że poznanie ludzkie odgrywa aktywną rolę w kreacji swojego przedmiotu, przy jednoczesnym założeniu, że same warunki możliwości tego poznania są już czymś kulturowo wykreowanym. Z kulturowego pochodzenia warunków możliwości poznania wynika, że nie traktuje się ich jako absolutnie trwałych i niezmiennych; nie wynika stąd jednak zarazem, jakoby miały być one całkowicie zrelatywizowane czy subiektywne. Przeciwnie, struktury tworzone przez kulturę cechują się pewną trwałością, ale jest to trwałość względna.

Badania nad transcendentalizmem kulturowym są prowadzone głównie w oparciu o metodę analizy precepcyjno-recepcyjnej (Komendziński, 1992, s. 19). Analizie poddawane są przede wszystkim teksty filozofów historycznie mieszczących się w nowożytności, w których pojawiały bądź pojawiają się odniesienia do różnorodnych aspektów kultury pojmowanej jako sfera przejawiania się i konstruowania transcendentalności (jak np. sfera języka czy mitu). Badania dotyczą: (1) koncepcji transcendentalistycznych zbudowanych „na barkach olbrzymów” (jak Kant, Fichte czy Husserl) oraz transcendentalnej pragmatyki mowy Karla-Otto Apla; (2) koncepcji z kręgu dociekań o charakterze (uogólniając) antropologicznym, jak prace Claude’a Lévi-Straussa czy Clifforda Geertza; (3) koncepcji ogniskujących się wokół zagadnień „czynu” i „wartości” (w ich transcendentalnym wymiarze) pojawiających się w dziełach polskich filozofów – Stanisława Brzozowskiego i Floriana Znanieckiego. Analizując tak różne teksty, uchwycić można pewną wspólną tendencję, która – choć nie zawsze wyrażona *explicité* – prowadzi do wskazania swego rodzaju trzeciej drogi pomiędzy skrajną relatywizacją poznania a twardym uniwersalizmem w tym zakresie. Tendencję tę nazywamy transcendentalizmem kulturowym, jednak przy bardzo szerokim pojmowaniu pojęcia kultury, tj. jako całości ludzkich wytworów możliwych do przekazania innym w drodze informacji pozagenetycznej (Szacka, 2003, s. 75). Nie chcąc grzęznąć w zawiłościach definicyjnych „kultury”,

a zwłaszcza w znanej powszechnie mnogości jej definicji, poprzestaniemy na skrótowym określeniu dziedzin czy sfer życia, które stanowią jej treść, a które są istotne z punktu widzenia poszukiwań transcendentalistycznych (chodzi tu głównie język, sferę obyczajów i zwyczajów, wartości czy działanie).

Analiza historyczna pojęcia

Pojęcie „transcendentalizm kulturowy” zostało sformułowane w książce pt. *Między nadmiarem a niedomiarem relatywizmu. Pytanie o transcendentalizm kulturowy*, napisanej przez autorkę niniejszego tekstu (Lenartowicz-Podbielska, 2003). Transcendentalizm został tam ujęty w odniesieniu do relatywizmu nie tyle jako jego przeciwwaga, ile jako alternatywa, zarówno wobec jego skrajnej wersji, jak i wobec stanowisk esencjalistycznych czy uniwersalistycznych w ich ekstremalnych odmianach. Klasyczne rozumienie i szeroka recepcja transcendentalizmu nakazywałyby wykluczyć z niego czynnik kultury, dlatego też w pojęciu transcendentalizmu kulturowego tkwi pozorna sprzeczność. Jak wiadomo, Kantowski transcendentalizm określa warunki możliwości poznania jako uniwersalne i niezmiennie. Nie pyta on zarazem o samą wiedzę, lecz o to, jak ta wiedza jest w ogóle możliwa. Według Immanuela Kanta możliwość poznania rzeczywistości tkwi w uniwersalnych, apriorycznych formach, kategoriach i ideach regulatywnych umysłu, które umożliwiają porządkowanie danych zmysłowych. Powszechność i jednorodność tych „zasad apercpcji” stanowi przeszkodę w uwzględnieniu czynnika kulturowego w poznaniu. Kant przesuwając punkt ciężkości od obiektywności ku intersubiektywności, otwierając tym samym możliwość włączenia czynnika kulturowego do pojmowania transcendentalizmu. Można powiedzieć, że transcendentalizm kulturowy stara się, po pierwsze, dopowiedzieć do klasycznego transcendentalizmu kwestie genezy warunków możliwości poznania, a po drugie nie tyle osłabić ich uniwersalność, ile wskazać na ich charakter oscylacyjny, dynamiczny, a nie dany „sztywno” i raz na zawsze. Umieszczenie warunków możliwości poznania w sferze kulturowej umożliwia spojrzenie na nie jak na konstrukt kulturowy, w charakterystyczny dla kultury sposób łączący zmienność, wielość i względność ze stałością i uniwersalnością.

Problemowe ujęcie pojęcia

Autorzy koncepcji transcendentalizmu kulturowego czerpią inspirację z różnych źródeł; niektóre są dość luźno związane z tradycją klasycznego transcendentalizmu, inne – mocno w niej osadzone. Do tych ostatnich należą prace Marka Siemka, który dostrzegał w tradycji transcendentalistycznej ogromne bogactwo możliwości twórczego (i adekwatnego do współczesnych realiów) sposobu filozofowania. W ujęciu polskiego filozofa status głównego warunku możliwości poznania zyskuje zasada wzajemności, która ma charakter transcendentalnej podstawy nie tylko (opartych na komunikacji) relacji międzyludzkich, ale także tożsamości czy podmiotowości. Siemek powiada, że „dominująca w klasycznej filozofii i kulturze europejskiej «zasada podmiotowości» odsłania się dziś coraz wyraźniej jako społecznie i historycznie ukształtowany wytwór tej pierwotnie komunikacyjnej *intersubiektywności*, która tkwi u podstaw samego procesu uspołecznienia”. Reguła wzajemności bierze się z sytuacji komunikacyjnej; jakaś podstawowa wzajemność, podstawowe („choćby najbardziej rudymentalne”) wzajemne uznanie jest bowiem konieczne dla samego zaistnienia sytuacji komunikacyjnej, umożliwia ją jako „[...] ruch dialogicznej wymiany «wezwań» i «odpowiedzi»” (Siemek, 1998, s. 173–174).

Społeczny wymiar transcendentalizmu wywodzi Siemek z klasycznych wersji tego nurtu, w szczególności zaś z idealizmu transcendentalnego Johanna Gottlieba Fichtego, który „[...] wyraźnie rozpoznał i opisał dialogiczną strukturę [...] źródłowej intersubiektywności [...]” (Siemek, 1998, s. 173–174). Intersubiektywność, niezbędna dla zaistnienia procesu komunikacji, jest tutaj zarazem warunkiem podmiotowości, która kształtuje się tylko wobec innej podmiotowości. Tak ukształtowane „ja” jest – jak pisze Siemek – napięciem między samodzielnym określeniem siebie a sytuacją bycia określanym:

Transcendentalnie syntetycznym „zjednoczeniem” obu biegunów tego napięcia – a więc jedynym dającym się pomyśleć „punktem, do którego można dowieść nic samowiedzy” – jest właśnie relacja dialogicznej wzajemności. Tylko ona bowiem zadowalająco tłumaczy sytuację, w której oddziaływanie z zewnątrz określa podmiot w taki sposób, że powoduje jego wolne samookreślenie się.

Ludzkie doświadczenie – poznanie, które jednak jest niemożliwe do oddzielenia od sfery bytu i wartości – wyznaczone jest przez intersubiektywność, przez „reguły wolnej wzajemności”, które nabierają powszechnej ważności w procesie dialogu (Siemek, 1998, s. 181).

Transcendentalizm kulturowy to podejście badawcze, w którym poszukuje się w kulturze szczególnej postaci inwariantów niesprzecznych z cechami właściwymi tejże kulturze, tzn. z pluralizmem i zróżnicowaniem. Postacią takich inwariantów (badanych przez Claude’a Lévi-Straussa) są formalne struktury języka (jak np. reguły gramatyczne) oraz powtarzające się w różnych kręgach kulturowych wzorce mitów czy upodobań. Struktury te są trwałe, lecz jest to trwałość względna. Jako skonstruowane społecznie i będące częścią żywych kultur mogą podlegać powolnym zmianom.

Klasyk dla antropologii prace Claude’a Lévi-Straussa prezentują perspektywę, w ramach której wyjaśnienie dla procesów i zjawisk zachodzących w kulturze szuka się w dużej mierze w języku. Badacz poszukuje (bardzo szczególnych) inwariantów w pierwszej kolejności właśnie tam, pragnąc z lingwistów uczynić przewodników swoich dociekań. Badanie języków jest bowiem – jak dostrzega Lévi-Strauss – obcowaniem z materią, która (jak chyba żadna inna) łączy w sobie (zasadną) nadzieję na dotarcie do uniwersaliów z praktyką ogromnej różnorodności. Antycypowane uniwersalia nie są czymś, co miałyby stać w sprzeczności z ową wielością i zróżnicowaniem, skoro – według Lévi-Straussa – nie będą już one przypominać uniwersaliów, o status których spierano się przez wieki, lecz mieć będą

[...] formę struktur otwartych: zawsze znajdzie się w nich miejsce na nowe definicje, na uzupełnianie, rozwijanie, korygowanie tych określeń, które już się tam znalazły (Lévi-Strauss, 1970, s. 177).

Relacja, jaka zachodzi pomiędzy np. strukturami gramatycznymi a treścią językową, która je wypełnia, nie przypomina po prostu wypełniania zmienną cieczą jakiegoś twardego, niezmiennego naczynia: struktury te mogą również podlegać zmianom, które jednak będą miały charakter ewolucyjny. W tym sensie uniwersalia te są otwarte czy też względne, modyfikowalne kulturowo.

Wspomniana niesprzeczność pomiędzy „otwartymi uniwersaliami” a naturalnymi językami wyraża zresztą szerszy pogląd francuskiego

strukturalisty na dualizm w filozofii, który uważa on za stanowisko przebrzmiałe (Lévi-Strauss, 1993, s. 202), uznając zarazem za podstawową zasadę strukturalizującą język (a zarazem za ogólną zasadę percepcji zmysłowej) opozycje binarne. Mogłoby się to wydawać wewnątrznie sprzeczne, jednak przekroczenie tej sprzeczności dokonuje się w samej percepcji zmysłowej. Percypowane dane („bezpośrednie dane świadomości”) są niesprowadzalne do binarnych struktur, takich jak „idealne”– „rzeczywiste”, „abstrakcyjne–konkretne” itp., lecz

[...] kodowane od razu przez narządy zmysłów i mózg w formie tekstu, który, jak każdy tekst, powinien być dekodowany, by następnie podlegać przekładowi na język innych tekstów (Lévi-Strauss, 1993, s. 202).

W tekście wspomniane opozycje ulegają niejako stopieniu, a język jako całość (wraz ze swoją wewnętrzną binarnością) pozostaje sferą „pustki”, która czeka na wypełnienie treścią. Język jako taki jawi się wtedy jako trwała struktura, oparta na binarnych opozycjach, oczekujących na wypełnienie treścią. Językowe struktury o charakterze formalnym są niezbędne, by ująć zmienność treści, a jednocześnie te dwie strony zagadnienia są niemożliwe do oddzielenia od siebie – stąd myślenie francuskiego strukturalisty jest czymś wychodzącym poza dualizm.

Strukturalistyczne i antropologiczne badanie uniwersalnych warunków możliwości poznania prowadzi też do refleksji nad logiką mitu i nauki. Czy wewnętrzne prawidłowości rządzące mitem, to coś zupełnie odmiennego od ścisłej, naukowej logiki? Dla Lévi-Straussa mit nie jest dowolną, bezkształtną, swobodną opowieścią, lecz całością ustrukturalizowaną według zasad logiki, która „wydaje się nam równie wymagająca co ta, na której opiera się myślenie pozytywne, i w istocie mało od niej różna” (Lévi-Strauss, 1970, s. 313). Podobne wnioski pojawiają się w badaniach innych antropologów. Edward Evans-Pritchard wskazuje, że logika, przy pomocy której Azande wplatają czary do wyjaśniania wydarzeń ze swojego życia, nie różni się w istotny sposób od „naukowej” logiki (Evans-Pritchard, 2008, s. 20–21). Również antropologia bardziej współczesna (w wydaniu Clifforda Geertza) wpisuje się w nurt, który tutaj nazywamy transcendentalizmem kulturowym.

Wraz z rozwojem antropologii jako nauki jej wizja świata staje się coraz bardziej oparta na takich kategoriach, jak lokalność, perspektywa, miejsce czy pejzaż. Budują one siatkę pojęć charakterystycznych

dla epistemologii złożoności, inności czy różnicy. Geertz wypowiada się stanowczo przeciwko „nielokalnej taktyce poznawczej”, opartej na poszukiwaniu uogólnień i praw, wszelkiego rodzaju „uniwersaliów”. Jednocześnie postrzega on taktykę poznawczą opartą na lokalności jako wszechobecną, a właściwie jako jedyną możliwą dla ludzkich umysłów, z konieczności ograniczonych do pewnego miejsca, z którego dokonywać mogą obserwacji. My wszyscy, jak powiada Geertz, jesteśmy obserwatorami usytuowanymi na pewnej pozycji. Refleksja antropologiczna przynosi tutaj konsekwencje epistemologiczne: obserwowana wielość, różnorodność i lokalność ludzkiego świata owocuje postawą – w określonym sensie – relatywistyczną, nie pociągającą jednak za sobą skrajnie relatywistycznych wniosków, jako że antropolog szuka sposobu uniknięcia i „nierozsądnego relatywizmu”, i „transcendentalnego dogmatyzmu”. Dostrzegając możliwość uniknięcia obu skrajności, Geertz stosuje pojęcie „anty-antyrelatywizm”, by przez użycie podwójnego przeczenia ujawnić trzecie wyjście, wskazać unikającą skrajności „drogą środkową”, odrzucić coś „bez wiązania się z tym, co przeciwne” (Geertz, 2000, s. 43). Wybierając taką środkową i unikającą skrajności drogę, Geertz przyjmuje postawę, którą moglibyśmy zasadnie nazwać transcendentalizmem kulturowym, niemającym nic wspólnego z odrzucanym przez niego „transcendentalnym dogmatyzmem”. Jest to bowiem stanowisko badacza, który

[...] uwikłany w różnorodność kultur – „widzi” zarazem tożsamość świata kultury symbolicznej. Jego zadaniem nie jest zachwalanie lub potępienie konwencji, które podlegają wartościującemu oglądowi, ale namysł nad podstawowym paradoksem antropologii: jednością myśli symbolicznej jako procesu i różnorodnością efektów owej myśli w postaci odmiennych czynności i obiektów kulturowych (Burszta, 1995, s. 199).

Warunkiem możliwości poznania, który daje się dostrzec w takim podejściu, jest umiejętność godzenia tego, co odmierne, różne, lokalne – z tym, co (mimo wszystko) uniwersalne. Grzechem postaw uniwersalistycznych (w tym – transcendentalizmu) wydaje się przede wszystkim tendencja do tego, co Geertz nazywa „zaciemnianiem różnic”. Tymczasem nie popadając w skrajny relatywizm, możemy przecież zarazem owe różnice dostrzegać i doceniać.

Nie ma opozycji – powie Geertz – pomiędzy pięknie ziarnistą pracą, odsłaniającą różnorodność i ogólną charakterystyką, określającą pokrewieństwa (Geertz, 2000, s. 227).

Zarówno empirysta, jak i filozof decydujący się ujmować rzeczywistość w (nazwanych tak przez siebie lub nie) kategoriach transcendentalizmu kulturowego skazani są na nieustanną, poznawczą oscylację pomiędzy skrajnościami. Jest to jednak cena, jaką warto (jak się wydaje) zapłacić za przybliżenie się do (szczególnego, niedogmatycznego) obiektywizmu.

Koncepcją nie do przecenienia dla sformułowania pojęcia transcendentalizmu kulturowego jest pragmatyka mowy Karla-Otto Appla. Potrzeba współczesnej „retranscendentalizacji” pojawia się w jego pismach od spotkania z Richardem Rortym i jego postulatem „detranscendentalizacji”. Apel odczytuje roszczenie do ważności zawarte w owym postulatcie raczej jako założenie transcendentalnego *a priori* (mówiąc w skrócie) umożliwiającego dyskurs. Kluczowe jest tutaj pojęcie „roszczeń do ważności” (do sensu, prawdy szczerości i słuszności), które są – według Appla – uniwersalnymi, formalnymi strukturami umożliwiającymi dyskurs. Są to struktury trwałe, uniwersalne, niewykluczające jednak historycznego zakorzenienia wszelkiej wiedzy i np. „przed-rozumień” poprzedzających rozumienie tekstów (Apel, 1998, s. 167). Apel dąży do przekształcenia transcendentalizmu w taki sposób, by uniwersalne warunki możliwości doświadczenia umieścić w języku, pojąc je jako warunki ważności argumentowania. Dyskurs bowiem przebiega w określonych ramach, w regułach obowiązujących w samej czynności mowy, których musimy przestrzegać, abyśmy mogli skutecznie posługiwać się językiem. Jeżeli pominiemy te ramy – roszczenia do sensu, prawdy, szczerości i słuszności – to, według Appla, zniweczymy dyskurs jako taki.

Uprawomocnienia dla transcendentalnych warunków możliwości doświadczenia poszukuje Apel w czymś, co nazywa transcendentalną wspólnotą komunikacyjną. Jest ona przez niego rozumiana jako zespół zobiektywizowanych, formalnych reguł pragmatyczno-semantycznych określających (a tym samym umożliwiających) postrzeganie rzeczywistości. Różnica i *novum* w stosunku do transcendentalizmu Kanta polega na zastąpieniu apercpcji interpretacją:

Ustanowienie sensu w komunikacyjnej syntezie interpretacji (a nie w syntezie apercpcji) uzasadnia „najwyższy punkt” semiotycznie przekształconej filozofii transcendentalnej (Apel, 1992, s. 362).

„Interpretacja” w tym wypadku jest jednak daleka od kojarzonej z tym pojęciem dowolności czy chwilowości; jest ona przede wszystkim pracą wspólnoty, poza tym musi to być praca długotrwała. W ten sposób reguły, o których mówi Apel, mogą być pojmowane jako kulturowe. „Transcendentalna jedność interpretacji”, zakorzeniona we wspólnocie komunikacyjnej, zastępuje tutaj Kantowską „transcendentalną jedność apercepcji” (Sierocka, 2003, s. 141). Wspólnota komunikacyjna dąży do „ostatecznego konsensu”, który jest wprawdzie czymś kontrfaktycznym w danym momencie, zakładanym jako cel w zasadzie nieosiągalny, jednak droga do niego prowadzi przez realnie osiągnane, niejako pomniejsze konsensy, które się nań składają.

Transcendentalna pragmatyka mowy Apla może być odczytana jako podejście niezwykle ważne dla filozofii, ponieważ przełamuje „nastawienie teoretyczne”, opiera się na praktyce komunikacyjnej i poszukuje źródeł wiedzy (i w ogóle myślenia) w praktyce dyskursu (Sierocka, 2003, s. 246). Wynika z tego dość szczególna konsekwencja: otóż (mówiąc w skrócie), opierając myślenie na strukturze aktu językowego, nie możemy uniknąć wpisanej w nią antynomiczności. Źródłem tej antynomiczności jest performatywno-propozycjonalna struktura aktu językowego. Założenie o dwoistej, performatywno-propozycjonalnej strukturze aktów mowy ma swoje źródło w koncepcji Johna L. Austina, w myśl której język ma w określonych przypadkach (obok funkcji oznajmniającej) również funkcję sprawczą, gdy określonym aktem mowy powołujemy do życia jakiś stan rzeczy (np. „biorę sobie ciebie za żonę”, „przepraszam”). Jak powiada Austin, „wypowiedzieć takie zdanie to zrobić owo coś”. „Stwierdzanie, przypuszczanie, wątpienie, kwestionowanie, pytanie, prośenie, rozkazywanie, obiecywanie etc. – to użycia językowe, poprzez które zawsze – choć z różnym stopniem jawności – dokonana zostaje pewna czynność” (Austin, 1993, s. 554). Dalsze analizy Austina przynoszą wprawdzie efekt w postaci zakwestionowania ścisłej odrębności owych performatywów od zdań konstatających jakiś stan rzeczy, ale to samozaprzeczenie stanie się bodaj najpłodniejszą poznawczo stroną zagadnienia, da bowiem asumpt do refleksji nad obecnością performatywności w wypowiedziach na pozór wyłącznie konstatających. Apel, korzystając z tej koncepcji, formułuje tezę, że każdy akt językowy ma dwie splecione ze sobą warstwy: propozycjonalną, która ma określać, „jak się rzeczy mają”, oraz performatywną, która ma pewną moc

sprawczą, coś zmienia, wnosi do zastanej rzeczywistości. Oczywiście, owe performatywy jedynie wtedy spełniają swoją funkcję, gdy są odniesione do transcendentalnej wspólnoty komunikacyjnej nadającej ważność poszczególnym aktom komunikacyjnym.

W tym punkcie koncepcja Apla wnosi coś bardzo cennego do filozofii, zwraca bowiem uwagę na „czynną”, „działającą” stronę języka i na jej ścisły splot ze stroną „sprawozdawczą”. Wydaje się jednak, że niedopowiedziana pozostaje tutaj istotna kwestia roli wartości w użyciu języka. Przyjmując warstwę performatywną wypowiedzi za jej niezbywalny składnik, Apel niejako „wpuszcza tylnymi drzwiami” wartościowanie, nieuchronnie z tą warstwą związane. W ten sposób w każdej wypowiedzi uczestniczymy w procesie wartościowania. Stąd wartościowanie zdaje się mieć charakter bardziej podstawowy, bardziej prymarny aniżeli fakt samego użycia języka.

Wyrażone powyżej przekonanie, że z warstwą performatywną związane jest wartościowanie, wymaga bardziej szczegółowej argumentacji. Otóż wyróżnienie warstwy performatywnej – jak wskazuje Apel – to filozoficzne dziedzictwo oddzielenia *logosu* od innym typów wypowiedzi, które do tego królestwa nie pasowały, tj. od *eposu* i *mythosu*. W toku dziejów ów podział utrwalił się także pod inną postacią – jako rozdzielenie semantycznej i pragmatycznej funkcji języka. To, co w języku „pragmatyczne”, obdarzone „mocą sprawczą”, musi się wiązać z aspektem wartościującym. Sama „performatywność”, jak to ma miejsce w koncepcji Apla, pozostawia kwestię (społecznej czy indywidualnej) motywacji do działania sprawą niejasną, tworzy swego rodzaju próżnię pomiędzy językiem a jego „sprawstwem”.

Wskazanie na ścisły związek propozycjonalnej i performatywnej warstwy wypowiedzi prowadzi do dwóch ważkich sfer kultury, do których odnosimy transcendentalne warunki możliwości poznania: działania i wartości. Szczególną postać transcendentalizmu związaną z pierwszą sferą działania („czynu”) odnajdziemy w filozofii Stanisława Brzozowskiego. Czyn, czyli zmienna historycznie i różnorodna praktyka ludzkiego życia, stanowi dla niego istotę filozofii, której głównym zadaniem jest wyposażenie myśli ludzkiej w symboliczne narzędzia umożliwiające poznanie i efektywne działanie. Jak powiada:

Istotę filozofii stanowiło zawsze wysnuć z własnego ja takiego poglądu na świat, który by temu ja najbardziej odpowiadał, który by stanowił podstawę dla

jego najpotężniejszego, najgłębszego rozwoju, który by mu dawał możliwość najbardziej jednolitego, skupionego czynu (Brzozowski, 1999, s. 107).

Tak ujęta filozofia jest swego rodzaju dawczynią wartości i celów, nadających światu znaczenie, dostarczycielką swoistych apriorycznych kategorii pozwalających na orientację w świecie wartości, podobnie jak w kantowskim apiryzmie formy zmysłowości umożliwiając orientację w rzeczywistości fizycznej. Pisze dalej Brzozowski:

Jeśli pozostawimy na stronie to, co w filozofii dotychczasowej było stającą się nauką, spostrzeżemy i zrozumiemy, że każdy systemat filozofii był właściwie systematem wartości, systematem celów, jakie dany filozof ludzkości stawiał lub narzucał. Świat nie przedstawia dla nas znaczenia, póki go weń nie włożymy. Każdy filozof, o ile był filozofem, nadawał światu znaczenie (Brzozowski, 1999, s. 125; podkr. w oryginale).

Wyłaniająca się z koncepcji Brzozowskiego zależność pomiędzy czynem a filozofią jest więc dwustronna: czyn stanowi podstawę filozofii, ta zaś – na innym poziomie – staje się podstawą czynu. Podkreślana wielokrotnie przez filozofa zmienność i niegotowość ludzkiego świata zdaje się wciąż odnajdywać wyraz w tym ciągłym, niejako dialektycznym ruchu pomiędzy czynem a filozofią. W jego ujęciu ludzki świat ciągle się staje, zaś jedyne dostępne mu „jest” to stan chwiejnej równowagi. Filozofia jest tym obszarem rzeczywistości, który ów stan równowagi chwytta, niejako wypychając na powierzchnię to, co powstaje w wyniku gry między różnymi czynnikami kulturowymi, historycznymi, cywilizacyjnymi i jednostkowymi.

„Czyn” jest więc przez Brzozowskiego pojmowany transcendentalnie, jako uniwersalna wartość ujawniająca się w konkretnych „aktach czynnych”, w jednostkowych działaniach. Ów imperatyw czynu wiąże on *implicite* z językiem filozofii; wyraża się to w dialogowym stylu uprawiania refleksji i w metafizycznym wskazaniu, byśmy nauczyli się rozumieć pytania oraz pytania umiejętnie stawiali. W tym zaleceniu – przynajmniej jeżeli idzie o język filozofii – możemy dostrzec swoiste antycypowanie wagi performatywnej strony wypowiedzi, za jaką należy uznać pytanie.

W koncepcji Brzozowskiego – akcentującej czyn, działanie – istotną rolę odgrywa również pierwiastek aksjologiczny. Polski filozof rozumie

ów czyn jako pewną uniwersalną wartość. Namysł nad wartościami stanowi również punkt wyjścia, a zarazem aspekt przenikający całą myśl Floriana Znanieckiego, zarówno w czasie, gdy jego pisma klasyfikowane są jako „filozoficzne”, jak i później, gdy staje się on bardziej „socjologiem”. Znaniecki widzi ludzki świat jako świat kultury, w którym podstawową kategorią opisu ludzkiej rzeczywistości są wartości. Mają one tutaj sens podstawowej kategorii opisu rzeczywistości, a jednocześnie są wszystkim tym, co oceniamy lub możemy ocenić. W takim podejściu kryje się, jak to określa Stanisław Borzym, „zakamufLOWany transcendentalizm” (Borzym, 1993, s. 194), w którym wartości pełnią funkcję warunków możliwości doświadczenia. Wszystko, co nam poznawczo dostępne, ujmujemy przez ich pryzmat.

Wartościom towarzyszą znaczenia, powiada Znaniecki, przekonany, że aby coś miało znaczenie, to musi temu towarzyszyć element, który zwie „aksjologiczną ważnością” nadaną ze względu na użycie wartości „do realizacji jakiegoś czynnego zamiaru” (Znaniecki, 1991, s. 99). Co istotne, Znaniecki podkreśla, że może to być użycie „myślowne”, „próbne”: nazywanie jest już jakąś postacią działania, „czynu”. Tak nadana ważność, będąca warunkiem znaczenia, staje się czymś w rodzaju przyczyny celowej, wyznaczającej kierunek dążenia, działania, myślenia, wychwytywania informacji o czymś. Ów „czyn” odniesiony do języka przejawia uderzające podobieństwo do Aplowsko-Austinowskich „performatywów”. Różnica polega na tym, że, najogólniej rzecz ujmując, jest on, przez pierwiastek ważności, powiązany z wartościami. Kwestia mocy sprawczej języka nabiera w tym świetle pełniejszego sensu, próżnia pomiędzy sprawozdawczą stroną wypowiedzi językowej a jej czynnym aspektem zostaje wypełniona.

Nie idzie o nadawanie koncepcjom Znanieckiego czy Brzozowskiego większej wartości niż Aplowskiej transcendentalnej pragmatyce mowy. Jako znacznie wcześniejsze nie mogą one uwzględniać wielu istotnych, późniejszych dokonań filozoficznych; nie mają za sobą doświadczenia charakterystycznych dla drugiej połowy XX wieku filozoficznych „zwrotów” (lingwistycznego, pragmatycznego, hermeneutycznego itd.). Nie zmienia to jednak faktu, że są to przekonania prekursorskie. Warto wskazać, że te nie najmłodsze już koncepcje filozoficzne niosą ogromny potencjał interpretacyjny, mogący przyczynić się do dopełnienia obrazu, nakreślonego przez autorów bardziej współczesnych, w tym

Apla. Jest niepomernie cenne uwidocznienie przez niego performatywnej warstwy wypowiedzi językowej, ścisłego spłotu tego, co w języku „sprawcze”, z tym, co „znaczące” – opisujące. Taki obraz zdaje się jednak niedopełniony i zaciemniony przez nieuwzględnienie pierwiastka wartościującego. Być może w tym tkwi przyczyna przedstawienia związku wymienionych warstw językowych jako zbyt luźnego, gdy tymczasem – jak sądzę – wartościowania należałoby szukać jeszcze głębiej, w jeszcze ściślejszym splocie warstw lub też – inaczej rzecz ujmując – w samym wnętrzu warstwy propozycjonalnej: w znaczeniu.

Takie ujęcie ma wiele inspiracji i źródeł. Na tym etapie pozostajmy jednak przy wniosku (wspomnianym) z badań Austina, iż nie da się ściśle rozgraniczyć performatywów od wypowiedzi „ściśle opisowych”. Pośrednio wynika stąd, że ani wypowiedzi czysto performatywne, ani też wypowiedzi ściśle opisowe – o ile istnieją – nie są nam dostępne. Możemy jedynie przybliżać się do jednej lub drugiej postaci wypowiedzi. Jeśli uznamy, zgodnie z tym, co powiedziano, że warstwa performatywna to również nośnik wartości, to należałoby wnioskować, że aksjologiczna neutralność to stan, który dostępny być może chyba tylko sztucznym językiem.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Różnorodne sprzeczności, nieuchronnie wpisane w ludzką kondycję, często bywają punktem wyjścia dla refleksji filozoficznej. Każdemu adeptowi wiedzy z zakresu historii filozofii znana jest starożytna ontologiczna kontrowersja pomiędzy wariabilistyczną koncepcją Heraklita z Efezu a przekonaniem o nieruchomości i niezmienności bytu bronionym przez eleatów. Opozycja ta, co oczywiste, znajduje też swój wyraz w poszukiwaniach dotyczących poznania rzeczywistości. Pomiedzy naszym powszednim doświadczeniem, które każe nam postrzegać świat jako przesycony zmiennością, jako nietrwały konglomerat różnorodnych, względnych rzeczy i zjawisk, a głęboką, kulturową potrzebą (i poznawczą intuicją) odnalezienia trwalszych fundamentów istnieje rozdział, który (choć w różnym stopniu) daje o sobie znać na przestrzeni dziejów refleksji filozoficznej i z którym na różne sposoby usiłujemy sobie poradzić.

Doświadczenie rozziwu pomiędzy nieuchronnym „rozbiciem” naszego świata a potrzebą oparcia się o pewniejsze podstawy (czy to w sferze ontologicznej, czy epistemologicznej) zdaje się nabierać w ostatnich dziesięcioleciach szczególnej wagi, ponieważ zglobalizowana rzeczywistość cywilizacyjno-kulturowa skłania coraz bardziej do przyjęcia wizji świata względnego i tak zróżnicowanego, że w zasadzie niepoddającego się racjonalnemu poznaniu. Nie mając nadziei na prawomocne poznanie, wielu badaczy (z kręgu zbiorczo określanego mianem postmodernizmu) przyjęło postawę, zgodnie z którą możemy właściwie jedynie podejmować dyskurs, interpretować teksty kultury. I w zasadzie na tym poprzestać. Po drugiej stronie sytuują się badacze, którzy (jakby na przekór doświadczeniu) obstają przy „twardych”, uniwersalistycznych koncepcjach bytu i poznania.

Współczesny świat kultury wydaje się jednak potrzebować opisu i interpretacji, które byłyby zdolne do przekroczenia tej opozycji, do ujęcia rzeczywistości w sposób, który ani nie przeczyłby doświadczeniu różnorodności (czy wręcz, mówiąc antropologicznym językiem Geertza – „pokawałkowania”), ani nie negował potrzeby jaśniejszego określenia możliwości poznania. Koncepcja transcendentalizmu kulturowego nie pretenduje do roli zamkniętego systemu czy nawet twardo dookreślonego ujęcia. Jest ona czymś otwartym, poszukującym inspiracji i egzemplifikacji w różnorodnych obszarach filozofii i nauk społecznych. Jest – w zasadzie – w dalszym ciągu bardziej zbiorem pytań. Dzieje się tak mniej z powodu braku teoretycznego dopracowania, bardziej ze świadomie przyjętej postawy: bardziej pytającej niż twierdzącej. Pytanie o transcendentalizm kulturowy nieprzypadkowo pozostaje pytaniem. Z jednej strony jest ono kontynuacją klasycznego transcendentalnego pytania (czy metapytania) o „[...] możliwą poznawalność, o warunki i konieczną strukturę samej relacji poznawczej jako takiej (czyli relacji między poznaniem a rzeczywistością)” (por. Siemek 1994, s. 283–284). Z drugiej zaś strony jest ono próbą włączenia w zakres zagadnień wyznaczony przez klasyczny transcendentalizm również tych kwestii, które wiążą się wprost z różnymi obszarami żywej i zmiennej (a tym samym nieunikającej też jakichś postaci względności) ludzkiej kultury. Przede wszystkim jednak transcendentalizm kulturowy jest koncepcją, która wskazuje możliwość opisu kultury, który byłby zdolny wyjść poza nawykowe myślenie w kategoriach nieprzekraczalnych opozycji.

BIBLIOGRAFIA

- Apel, K.-O. (1998). *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester: Manchester University Press.
- Austin, J.L. (1993). *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Borzym, St. (1993). *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brzozowski, St. (1999). *Idee*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Burszta, W. (1995). Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane. W: A. Szahaj (red.). *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego* (s. 189–207). Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Evans-Pritchard, E. (2008). *Czary, wyrocznia i magia u Azande*. Tłum. S. Szymański. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Geertz, C. (2000). *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Komendziński, T. (1996). *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C. S. Peirce'a między precepcją a recepcją*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Lenartowicz-Podbielska, A. (2003). *Między nadmiarem a niedomiarem relatywizmu. Pytanie o transcendentalizm kulturowy*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Antropologia strukturalna*. Tłum. K. Pomian. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Spojrzenie z oddali*. Tłum. W. Grajewski i in. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Siemek, M. (1998). *Hegel i filozofia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek, M. (1977). *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sierocka, B. (2003). *Krytyka i dyskurs*. Kraków: Aureus.
- Szacka, B. (2003). *Socjologia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Znaniński, F. (1991). *Pisma filozoficzne*. T. 2: „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne. Tłum. J. Wocial. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Sebastian Sykuna

Uniwersytet Gdański

<https://orcid.org/0000-0002-2582-612X>

Anna Podolska

Uniwersytet Gdański

<https://orcid.org/0000-0002-5380-9570>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.234>

Wielokulturowość a prawa człowieka

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Pojęcia wielokulturowości i praw człowieka powiązane są z wieloma zagadnieniami społecznymi, relacja między nimi jest zatem złożona, aczkolwiek niezwykle istotna.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Śledząc różne koncepcje praw człowieka, dostrzegalny jest brak wspólnej definicji czy używanej terminologii. Skłania to do refleksji o oddziaływaniu kultury na postrzeganie praw człowieka: ewolucja podejścia do praw jednostki, ale także zbiorowości potwierdza wpływ kultury na ich rozwój.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Istnienie i wspieranie różnorodności kulturowej jest samo w sobie prawem człowieka i gwarancją poszanowania niezwykle istotnej sfery życia człowieka. Silny pluralizm i relatywizm kulturowy może jednak powodować naruszenia praw człowieka w zakresie, w jakim nie dopuszcza ona postaw ugruntowanych w innej kulturze.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Zarówno prawa człowieka, jak i różnorodność kulturowa są nieodłącznymi elementami życia społecznego; rozwój obu sfer będzie następował, a wybór optymalnej drogi pomiędzy korzyściami i zagrożeniami stąd wpływającymi jest nieuniknionym wyzwaniem.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, uniwersalizm, relatywizm kulturowy, absolutyzm kulturowy

Definicja pojęcia

Współcześnie niemożliwa wydaje się kompleksowa analiza wielokulturowości bez odniesienia do praw człowieka. Prawdopodobnie ta ma również charakter zwrotny – każda próba badania problematyki praw człowieka musi uwzględniać istniejącą różnorodność kulturową i związaną z nią wielokulturowość (Barczewski, 2010, s. 419). Relacje między wielokulturowością a prawami człowieka są wielopłaszczyznowe, zarówno pod względem deskryptywnym, normatywnym, jak i praktycznym.

Po pierwsze, kultura, z której się wywodzimy, określa postrzeganie praw człowieka. Istnieje pogląd, że idea praw człowieka jest wspólna, natomiast wypełnienie jej realną treścią uzależnione jest od czynników związanych z tradycją, religią, świadomością społeczną, mówiąc szerzej: kulturą. Dostrzec można też stanowisko krytyczne, podważające nie tylko jednolitość rozumienia praw człowieka, ale i ich obowiązywania (Bała & Wielomski, 2016, s. 125–126). W tym kontekście pojawia się pytanie o rozumienie praw człowieka i ich uniwersalność. Czy możliwe jest znalezienie wspólnych wartości, a co za tym idzie konkretnych praw i ich jednolitej interpretacji wobec pogłębiającej się wielokulturowości?

Po drugie, rozwój wielokulturowości, a więc możliwość funkcjonowania i pogłębiania poszczególnych tożsamości etnicznych, narodowych, religijnych, a zatem i kulturowych, jest elementarnym prawem człowieka. Prawo do samostanowienia narodów, kultywowania tradycji czy zwyczajów są przykładami praw trzeciej generacji. Wolność wyznania, swoboda myśli i sumienia traktowane są jako podstawowe prawa jednostki, których zagwarantowanie warunkuje istnienie wielokulturowości.

Nie można jednak pominąć faktu, że istnienie społeczeństw wielokulturowych może zagrażać realizacji poszczególnych praw człowieka. Wszędzie tam, gdzie pojawiają się różnice, powstają też płaszczyzny potencjalnego konfliktu. Jeżeli do tego uwzględnić okoliczność, że odmienności dotyczą bardzo wrażliwych obszarów, takich jak kształtowanie zasad życia prywatnego, możliwość wyrażania określonych opinii czy kultywowania zwyczajów, to potencjał sporu niebezpiecznie wzrasta.

Wedle dominującego poglądu prawa człowieka są powszechne i uniwersalne, co oznacza, że przynależą one wszystkim istotom ludzkim w jednakowym stopniu, bez względu na jakiegokolwiek cechy różnicujące,

takie jak płeć, narodowość, wyznanie czy kolor skóry. Przysługują one każdemu co najmniej od urodzenia do śmierci, są nienaruszalne, nie można ich człowieka pozbawić ani się ich zrzec, podlegają bezwzględnej ochronie i są niepodzielne. Cechy te wspólnie decydują o uniwersalności praw człowieka, która została normatywnie zaakcentowana w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka [dalej: PDPC] (Sykuna, 2010, s. 331–337), a następnie potwierdzana była w wielu regulacjach.

Każda ze wskazanych powyżej cech może jednak budzić pewne obiekcje. Wątpliwości powstają nawet w związku z samym terminem „prawa człowieka”, a także jego definicją. Spotkać się można z różnymi określeniami, choćby takimi jak „prawa jednostki” czy „prawa podstawowe” (Podolska, 2019, s. 61). Ta różnorodność niesie za sobą również dyskusje o zakresach poszczególnych pojęć i ich wzajemnych relacjach. Nie należy ograniczać praw człowieka do uprawnień zatomożwanego podmiotu, prawa te mogą być bowiem realizowana indywidualnie, ale też kolektywnie, ponadto takie ujęcie marginalizuje złożoność problematyki praw człowieka, która powinna być relatywizowana społecznie. Rozbieżności poglądów są znaczne w kontekście używania terminów „prawa człowieka” i „prawa podstawowe”. Przykładowo Robert Alexy uznaje, że prawa człowieka dotyczą praw I generacji, zaś prawa podstawowe obejmują przede wszystkim prawa II generacji (Alexy, 2006, s. 17–18). Ze względu na terminologię przyjętą w Unii Europejskiej (kluczowym aktem w tym zakresie jest Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej) prawa podstawowe utożsamia się przez niektórych z regionalnym, unijnym systemem ochrony praw jednostki, zaś prawa człowieka mają odzwierciedlenie przede wszystkim w systemie uniwersalnym Organizacji Narodów Zjednoczonych. Ciekawy podział przyjmuje Krzysztof Przybyszewski, który uważa, że prawa człowieka mają charakter naturalny, prawa podstawowe są zaś zawarte w prawodawstwie (Przybyszewski, 2010, s. 167). Stanowisko to nawiązuje do kolejnego podziału dotyczącego pochodzenia praw człowieka, a oś rozróżnienia nawiązuje do koncepcji prawnonaturalnej i ujęcia prawnopozytywnego.

Kolejnym problemem jest definicja praw człowieka. W tym obszarze równie trudno o jednomyślność, a nawet znalezienie stanowiska dominującego. Jedynie dla przykładu wskazać można, że zdaniem Cezarego Mika prawa człowieka to „specyficznje rozwarstwione, naturalne możliwości ludzkie, co do istoty indywidualne, ale społecznie

zeterminowane, równe, niezbywalne, czasowo trwałe, uniwersalne podmiotowo, przedmiotowo i terytorialnie (a do pewnego stopnia także kulturowo), konieczne (wymuszające ochronę prawną), zawsze wpływające z przyrodzonej każdemu człowiekowi godności osobowej” (Mik, 1994, s. 17–18). *Encyclopedia of Public International Law* określa prawa człowieka jako „wolności, środki ochrony oraz świadczenia, których respektowania jako praw, zgodnie ze współcześnie akceptowanymi wolnościami, powinni domagać się wszyscy ludzie od społeczeństwa, w którym żyją”. Z kolei zdaniem Wiktora Osiatyńskiego są to „powszechne prawa moralne o charakterze podstawowym, przynależne każdej jednostce w kontaktach z państwem” (Osiatyński, 1996, s. 14).

Różnice w definiowaniu praw człowieka koncentrują się zazwyczaj na odmiennym akcentowaniu ich pochodzenia (prawo naturalne, godność, moralność, prawodawca), wskazywaniu podmiotów zobowiązanych do ich zapewnienia (państwo, społeczeństwo, inne jednostki) czy odróżnieniu praw i wolności (Brzozowski, Krzywoń & Wiącek, 2018, s. 25–27). Odmienności już na tym poziomie pokazują, że problematyka praw człowieka jest uniwersalna jeżeli chodzi o zakres oddziaływania i powszechność stosowania, lecz bardzo indywidualna, co sprawia, że jest zależna od wpływów, chociażby kulturowych, w odniesieniu do precyzowania treści. Jest to obszar, w którym łączy się uniwersalność z indywidualnością. Uniwersalność wymaga tolerancji dla indywidualności, indywidualność musi respektować uniwersalność, aby zapewnić pokojowe współistnienie. Pogodzenie różnych koncepcji zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, jest niezwykle trudne.

Analiza historyczna pojęcia

To, w jaki sposób aspekt kulturowy wpływa na prawa człowieka dostrzec można, przedstawiając proces ich ewolucji. Zważywszy na fakt, że termin „prawa człowieka” użyto po raz pierwszy w 1776 roku w Deklaracji Wirginii (niektórzy wskazują rok 1537; [Bała & Wielomski, 2016, s. 27]), a pierwszym aktem dotyczącym praw człowieka jako praw powszechnych była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta 10 grudnia 1948 roku (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych 217/III A z 10 grudnia 1948 r.), uznać można, że prawa te

są relatywnie nowym fragmentem porządku prawnego. Początków idei praw człowieka doszukiwać się można jednak w odległej przeszłości.

Pierwsze wzmianki, które w jakiś sposób można połączyć z prawami jednostki, odnaleziono w Persji. Prawo Cyrusa Wielkiego z 539 roku p.n.e. uwolniło niewolników, ustanowiło równość rasową oraz przyznało swobodę wyznania. Również w starożytnej Grecji czy Rzymie poruszano problem praw jednostki, zwłaszcza na gruncie filozofii stoików i sceptyków. Nie można jednak w żaden sposób mówić o powszechności praw w tym okresie, przysługiwały one jedynie wybranym grupom, co najczęściej łączone było z obywatelstwem. Powiązanie takie istniało zwłaszcza w antycznej Grecji, gdzie jedynie obywatele uważani byli za podmioty praw. Zważywszy, że choćby kobiety, dzieci czy niewolnicy nie mogli uzyskać obywatelstwa, zasięg praw był ograniczony. Podobnie było w Rzymie i dopiero pod koniec Imperium zaczęto rozważać powszechność praw jednostki. Za podstawowe w tym okresie uważano prawo do życia, wolności i własności. Prawa człowieka miały ograniczony zakres zarówno pod względem przedmiotowym, jak i podmiotowym.

Okres średniowiecza był z jednej strony kontynuacją myśli antycznej, z drugiej strony duży wpływ miało chrześcijaństwo. Człowiek postrzegany był jako dziecko boże, stworzony był na kształt i podobieństwo Boga. Chociaż myśl ta była daleka od współczesnego antropocentryzmu, to jednak uznawano, że stworzeniu boskiemu nadać należy pewne prawa. Istotne znaczenie miała myśl św. Tomasza z Akwinu czy interpretujących ją przedstawicieli Szkoły z Salamanki. W tym okresie powstały także pierwsze akty normatywne poświęcone zapewnieniu praw jednostki: Wielka Karta Swobód z 1215, *Habeas Corpus Act* z 1679 oraz *Bill of Rights* z 1689 roku. W Polsce podobne znaczenie miały poszczególne przywileje nadawane przez władcę szlachcie. Kanon uznanych praw był jednak znacznie ograniczony, tak samo ich postrzeganie, co związane było choćby ze stanową strukturą społeczną i sposobem sprawowania władzy.

Znaczące zmiany przyniosła rewolucja przemysłowa i oświeceniowa myśl filozoficzna. Jednostkę zaczęto uważać za byt autonomiczny, myślący, kreatywny i z tej racji wartościowy. Ponadto wielu myślicieli oświecenia łączyło koncepcję umowy społecznej z koniecznością zagwarantowania podstawowych praw jednostki (z zastrzeżeniem różnic w uzasadnianiu takiej konstrukcji prezentowanych przez poszczególnych

filozofów). Podkreślano także godność człowieka, jako nieodłączny element człowieczeństwa wymagający poszanowania (przykładowo myśl filozoficzna: Hugo Grocjusza, Thomasa Hobbesa, Immanuela Kanta, Johna Locke'a czy Thomasa Paine'a).

Przypieczętowaniem zmian w podejściu do jednostki i jej praw były rewolucje amerykańska oraz francuska. Pierwsza doprowadziła do powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki i proklamowania pierwszej na świecie konstytucji, a w ślad za nią uchwalenia dziesięciu poprawek z 1791 roku – Karty Praw (ang. *The Bill of Rights*) – gwarantujących przykładowo wolność osobistą jednostki, prawo do prywatności, nietykalności mieszkania i innego mienia, zapewniających szereg gwarancji składających się na prawo do sądu czy dostęp do broni (Hołda, Hołda, Ostrowska & Rybczyńska, 2014, s. 17–23). Poprawki te w niezmiennym formie obowiązują do dzisiaj.

W kontynentalnej części Europy efektem walki z absolutyzmem było z kolei powstanie 26 sierpnia 1789 roku Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, w której uznano równość wszystkich ludzi oraz zapewniono wolność (w tym wolność przekonań, także w sferze religijnej, oraz wolność ekspresji), własność, bezpieczeństwo i możliwość oporu przeciwko uciskowi. Hasła rewolucji francuskiej wzywały do wolności, równości oraz braterstwa, co spowodowało, że oprócz praw osobistych zaczęto także regulować prawa socjalne czy pracownicze.

Rozwój praw człowieka przebiegał nieco inaczej w czasach porewolucyjnych w Stanach Zjednoczonych i w Europie. W Ameryce, gdzie sytuacja była względnie stabilna, a możliwości rozwoju większe, skupiano się na prawach wolnościowych, państwo było jedynie stróżem, zapewniającym ramy działania. Kontynent europejski był skonfliktowany, było relatywnie mało ziemi do zagospodarowania, a groźba głodu była niebezpiecznie realna, z tego powodu oczekiwano, że państwo wykaże się bardziej aktywną postawą (Hołda, Hołda, Ostrowska, & Rybczyńska, s. 2014, s. 26–27). Pokłosie odmiennych modeli widoczne jest do dnia dzisiejszego. Mimo ustawienia jednostki w centrum koncepcja amerykańska jest bardziej liberalna i akcentuje wolność, podczas gdy w Europie zdecydowano się na państwo opiekuńcze, oczywiście w różnej formie.

Kluczowy dla rozwoju praw człowieka był wiek XX. Współczesny system zrodził się na zgliszczach tragedii pierwszej, a przede wszystkim

drugiej wojny światowej. Hasło „nigdy więcej” pchnęło społeczność międzynarodową do zjednoczenia i stworzenia organizacji służących ochronie praw człowieka. Doszło do przewartościowania i ostatecznego uznania, że praw tych nie należy traktować jako wyłącznie suwerennej sprawy poszczególnych państw. Zarówno globalnie, jak i na szczeblu regionalnym dostrzeżono bezpośrednią relację między ochroną praw człowieka a pokojem, bezpieczeństwem i rozwojem.

Konsekwencją takiego myślenia było powstanie w 1945 roku Organizacji Narodów Zjednoczonych, podmiotu o charakterze uniwersalnym, zarówno terytorialnie, przedmiotowo, jak i podmiotowo. Co prawda, w Karcie Narodów Zjednoczonych, będącej podstawą działalności organizacji, nie zawarto katalogu praw jednostki, problematyka ta znalazła się jednak w centrum zainteresowania ONZ, a wyrazem tego było powołanie do życia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – pierwszego aktu, zawierającego trzydzieści praw, które z założenia mają mieć charakter powszechny. Ideą było zapewnienie wszystkim ludziom jednakowych praw. Z czasem coraz więcej państw przystępowało do współpracy i z początkowej liczby 51 krajów założycielskich obecnie w ramach organizacji zrzeszone są 193 państwa. Podejmowano też nowe inicjatywy w przestrzeni prawnej (kolejne umowy międzynarodowe), strukturalnej (nowe instytucje i fundusze powiązane rozwijające system ONZ) i organizacyjnej (pomoc w zakresie rozwiązywania konfliktów, reagowania na klęski żywiołowe czy edukowania w zakresie ochrony praw człowieka).

Odpowiedzią na inicjatywę globalną było powstanie organizacji regionalnych. W 1948 roku proklamowano powstanie Organizacji Państw Amerykańskich, która w 1968 roku przyjęła Amerykańską Konwencję Praw Człowieka. W 1963 roku powołano do życia Organizację Jedności Afrykańskiej, która w 1981 roku uchwaliła Afrykańską Kartę Praw Człowieka i Ludów (po zakończeniu działalności organizacji w 2002 roku jej sukcesorem została Unia Afrykańska). W ramach działalności Organizacji Konferencji Islamskiej w 1990 roku powstała Kairska Deklaracja o Prawach Człowieka w Islamie, dostosowująca prawa człowieka do wymagań szariatu. Budzi ona jednak wiele kontrowersji ze względu na jawne pogwałcenie praw zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

Uważa się, że najbardziej prężnym i najlepiej rozwiniętym jest system europejski, oparty na aktywności powstałej w 1948 roku Rady Europy, Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (przekształconej

w 1993 r. z Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy) oraz Unii Europejskiej, której działalność w tym obszarze znacznie ewaluowała od powstania w 1951 roku Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali.

Systemy regionalne powstały dla wdrażania idei proklamowanych na forum ONZ w sposób bliższy danemu obszarowi zbliżonemu kulturowo. Celem było dostosowanie wymagań uniwersalnych do potrzeb regionalnych. Oczywistym było, że istnieją znaczne różnice kulturowe, a efektywna ochrona praw człowieka wymaga działań i uniwersalnych, i regionalnych. Żaden z systemów nie powinien być traktowany jako priorytetowy, lecz raczej jako subsydiarny względem siebie.

Należy jednak podkreślić, że różnice w ramach poszczególnych systemów regionalnych jak w soczewce pokazują, jaki wpływ na podejście do praw człowieka mają zaszczości historyczne, wpływ czynników kulturowych, filozofii czy religii. System międzyamerykański stawia w centrum jednostkę i jej wolność, marginalizując choćby obowiązki człowieka. System afrykański w dużo większym stopniu skupia się na kolektywnych „prawach ludów”. Jednostka jest raczej zobowiązana niż uprawniona, dając prym tożsamości i rozwojowi grupy. Gwarantuje się również szeroki margines oceny, dając możliwości do dyskrejonalnego ograniczania praw przez państwo. Równie kontrowersyjne są rozwiązania arabsko-muzułmańskiego systemu. Opiera się on przede wszystkim na dogmatach religijnych. Silny wpływ szariatu stoi w sprzeczności z założeniami Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, jest również źródłem dyskryminacji wobec mniejszości, w tym religijnych czy etnicznych. Jeżeli można w jakiś sposób generalizować podejście azjatyckie, podkreślić należy wpływ wartości konfucjańskich. Uznaniu uniwersalności praw człowieka towarzyszy respektowanie wartości azjatyckich. Dotyczą one przede wszystkim hierarchii społecznej, roli rodziny i znaczenia kolektywizmu, obowiązków jednostki wobec społeczeństwa czy poszanowania pracy (Orzeszyna, Skwarzyński & Tabaszewski, 2020, s. 92–103).

Podkreślić należy, że w okresie powojennym skupiono się na zagwarantowaniu i rozpowszechnieniu praw człowieka jako praw uniwersalnych, ruchy te spowodowały, że drugą połowę XX wieku określa się mianem „ery godności”. Duże znaczenie miała w tym także katolicka nauka społeczna (Orzeszyna, Skwarzyński & Tabaszewski, 2020, s. 10–11). Nie zmienia to jednak faktu, że nadal dochodziło, co prawda na mniejszą

skalę niż w 1914 i 1939 roku, do konfliktów zbrojnych, a rzeczywistość pokazywała, jak wiele w zakresie ochrony praw człowieka jest jeszcze do zrobienia. Także XXI stulecie stawia wiele wyzwań w tej dziedzinie: rozwój nowych technologii, pandemia, eskalacja konfliktów, w tym wojna w Ukrainie, coraz większe rozwarstwienie społeczne – to tylko kilka problemów, z którymi społeczności lokalne, regionalne i globalna muszą się zmierzyć.

Równocześnie rozwijają się różne ruchy, zarówno globalizacyjne, jak i glokalizacyjne, migracyjne o różnym charakterze, powodujące mieszanie się grup, co prowadzi do otwartości, ale i wzrostu aktywności ruchów radykalnych o wydźwięku narodowościowym. Z jednej strony migracje wymuszają stykanie się różnych kultur, globalizacja nie prowadzi do prymatu jednej kultury, ale bardziej mieszania się istniejących i tworzenia niejednorodnego konglomeratu z ewentualnym wyszczególnieniem pewnych charakterystycznych elementów wywodzących się z poszczególnych kultur. Z drugiej strony dostrzec można środowiska niezasymilowane, nietolerancyjne, broniące swojej kultury od obcych wpływów i widzące w wielokulturowości zagrożenie dla wyznawanych przez nie wartości.

Problemowe ujęcie pojęcia

W obliczu powyższych zjawisk zastanowić się należy nad znaczeniem uniwersalności praw człowieka. Ze względu na wielowymiarowość podejścia do praw człowieka także ich uniwersalizm można rozważać w kontekście obowiązywania, przestrzegania, rozumienia i uzasadnienia (Zajadło-Węglarz, 2010, s. 494). Każda przestrzeń wpływa jednak na pozostałe, zwłaszcza w kontekście wyjaśniania istoty i ideowych podstaw, które następnie rezonują na powszechność i przestrzeganie.

Początek idei uniwersalizmu łączy się z przyjęciem PDPC, która podkreśla powszechność praw człowieka, wywodząc je z samego człowieczeństwa. Deklaracja wskazuje ponadto, że „jednakowe rozumienie (ang. *common understanding*; fr. *une conception commune*) tych praw i wolności ma najwyższe znaczenie dla pełnego zrealizowania tego zobowiązania”, co odnosi się nie tylko do uzasadnienia, ale także uniwersalnej treści praw człowieka. Etap ten określa się mianem

„uproszczonego aprioryzmu”. Później, w latach 80.–90., rozwinął się relatywizm kulturowy kontestujący uniwersalizm. Wypadkową obu etapów jest skupienie się nad poszukiwaniem konsensu pomiędzy dwoma wcześniejszymi podejściami z równoczesną refleksją nad istotą praw człowieka, co trwa od lat 90. do chwili obecnej (Zajadło, 2007, s. 93–112).

Wciąż nie wypracowano jednolitego stanowiska. Zarówno relatywizm kulturowy, jak i uniwersalizm mają swoich zwolenników. Z czasem jednak wypełniła się przestrzeń pomiędzy nimi i nawet zadeklarowani przedstawiciele określonego biegunu tonowali swój radykalizm. Zgodnie z polityką ONZ uniwersalność ujawnia się w sferze określenia, uznania oraz ochrony (Przybyszewski, 2010, s. 48). Treść aktów międzynarodowych dotyczących praw człowieka stanowi zdaniem niektórych wypadkową różnych koncepcji, w związku z tym uniwersalność jest konstruktem umownym, natomiast nie można mówić o jednolitym ujęciu praw człowieka (Przybyszewski, 2010, s. 178).

Czy koncepcja uniwersalizmu ma i czy kiedykolwiek miała szansę na sukces w obliczu tak wielu różnic istniejących nie tylko na poziomie globalnym, ale także regionalnym czy lokalnym? Przyglądając się historii praw człowieka i widząc, jaki wpływ na nie miały myśli filozoficzne, religia czy uwarunkowania społeczno-polityczne, może to budzić zastrzeżenia.

Analizując podstawowe cechy praw człowieka, jak powszechność, przyrodzoność, nienaruszalność, niepodzielność, również pojawiają się wątpliwości. Jeżeli prawa człowieka są powszechne, to dlaczego różnie ocenia się stosowanie kary śmierci czy dostęp do eutanazji? Nie ma jednolitego podejścia nawet co do momentu początkowego, od którego mówimy o ochronie jednostki (Niemiec, 2018, s. 191–202).

Istnieje wiele czynników, które oddziałują na uniwersalizm praw człowieka. Niektóre z nich mają mniejszy, a niektóre większy wpływ, niż mogłoby się wydawać. Badania dotyczące panującej w państwie doktryny politycznej wykazały, że na przykład ideologia nie ma wpływu na uniwersalizm: analiza aktywności w sferze ratyfikacji konwencji ONZ w ponad 130 państwach w okresie 1966–1999 roku wykazała, że tak kraje demokratyczne, jak i komunistyczne przyjmowały z taką samą intensywnością zobowiązania w zakresie praw człowieka (Hryniewicz, 2012, s. 222). Badania te na pierwszy rzut oka wydają się mało miarodajne,

zważywszy na rzeczywisty stan przestrzegania praw człowieka we wskazanym okresie. Z kolei analiza komparatystyczna obejmująca odpowiedzi respondentów z 70 krajów, prowadzona w latach 1995–1996 oraz 2000–2002, pokazuje, że uznanie pewnych wartości, w tym wypadku demokratycznego ustroju władzy, są pożądaną bez względu na przynależność do kultury państw zachodnich czy krajów islamskich. Natomiast w odniesieniu do praw człowieka ujawnia, że zarówno ich istota, jak i konieczność ich zabezpieczenia, są inaczej rozumiane w różnych kręgach kulturowych (Hryniewicz, 2012, s. 224–225). Można uznać, że z samego założenia wielokulturowość stanowi sprzeciw wobec hegemonii jednego uniwersalnego modelu (Jedlecka, 2011, s. 84). Różnorodność kulturowa stanowi argument przeciwko uniwersalności praw człowieka, które są wytworem kultury zachodniej i tylko tam są przyjęte (Przybyszewski, 2010, s. 14).

W literaturze podnosi się zarzuty wobec idei uniwersalności odnoszące się do legitymizacji, kultury i koherencji. Dla niektórych idea praw człowieka jest próbą promowania partykularnych interesów (najczęściej wspomina się o hegemonii kultury zachodniej). To kontynent europejski uznawany jest za kolebkę praw człowieka, dostrzegane są tendencje do uznania go najlepszy w tej dziedzinie, a nawet próby westernizacji innych obszarów. Takie działania usilnie dążące do uniwersalizacji stają się niebezpieczne dla wielokulturowości, ale też dla praw człowieka (Przybyszewski, 2010, s. 13, 14, 178).

Różnice w podejściu do praw człowieka widoczne są na poziomie jednostkowym, lokalnym i globalnym. Na wyższym poziomie umożliwia to wyodrębnienie różnych koncepcji praw człowieka (Przybyszewski, 2010, s. 23–24, 182). Różnice dotyczą ich pochodzenia, a także tego, czy mają one podłoże naturalne, czy są wytworem kultury, dyskursu wewnątrz wspólnoty i samego charakteru praw.

Prawa człowieka wymagają bezwzględnej ochrony, aczkolwiek istota pewnych sytuacji nieuchronnie wiąże się z ograniczeniem określonych praw (np. odbywanie kary pozbawienia wolności). Ponadto istnieje możliwość wyłączenia stosowania (klauzule derogacyjne) czy ograniczania poszczególnych praw w określonych sytuacjach (klauzule limitacyjne). Uzasadnieniem mogą być kwestie porządku publicznego czy moralności, co pozwala na relatywizację praw człowieka także ze względów kulturowych (np. art. 10 ust. 2 EKPCz).

Powyższe przykłady pokazują, jak labilne jest podejście do praw człowieka w zależności od panującej kultury. Wydawać by się mogło, że w tym kontekście wielokulturowość podważa uniwersalność praw człowieka i *vice versa* – tylko jednolite podejście do praw człowieka umożliwia ich uniwersalność.

Zarówno skrajny relatywizm, jak i absolutyzm kulturowy nie są rozwiązaniami pożądanymi. Stanowisko pośrednie, dostrzegające tak potencjał, jak i zagrożenia niesione przez wielokulturowość, zapowiada rozwiązywanie możliwych konfliktów przez zapewnianie minimum kulturowego obowiązującego wszystkich. Wioletta Jedlecka wskazuje, że takim kodem powinny być podstawowe prawa człowieka. Autorka nie precyzuje, o jakie konkretnie prawa człowieka chodzi, odnosząc się jedynie do obligatoryjnego dla wszystkich obowiązku walki ze zbrodniami ludobójstwa. Jest to dość kłopotliwe, nawet przyjmując za autorką wąską koncepcję praw człowieka. Dookreślenie takiego minimum wydaje się słuszne, ale wobec różnic w podejściu do praw człowieka i odrębności międzykulturowych jest zadaniem wymagającym. Jedlecka traktuje wielokulturowość jako „próbę ochrony praw człowieka” (2011, s. 95). Dodać jednak należy, że prawa człowieka jako minimum kulturowe zabezpieczają wielokulturowość.

Trudno wyobrazić sobie realizację praw człowieka bez umożliwienia jednostce życia w zgodzie z jej przekonaniami, odrębnościami, które wynikają także z jej kultury. Jest to również ważne także z punktu widzenia kolektywu, który może kultywować i rozwijać swoją tożsamość. Współcześnie odrzuca się szowinizm, skłaniając się ku kulturowemu relatywizmowi, gwarantującemu równość praw każdej kultury do tworzenia własnego systemu wartości (Jedlecka, 2011, s. 96). Podejście takie widoczne jest także w aktach dotyczących ochrony praw człowieka.

Rozwój wielokulturowości jest zabezpieczony różnorodnymi gwarancjami, które znajdziemy w niemal wszystkich konwencjach dotyczących praw człowieka. W wymiarze indywidualnym będzie to przede wszystkim poszanowanie godności jednostki, a więc także jej pochodzenia, wolności myśli, sumienia i religii. Równie istotne są zakaz dyskryminacji oraz przysługujące prawa o charakterze kulturalnym. Emanacją tego wymiaru jest przyznanie wszystkim równych praw. W wymiarze kolektywnym wielokulturowość zabezpieczają choćby prawo do samostanowienia

narodu czy możliwość kultywowania tożsamości danej mniejszości. Zgodnie z Preambułą Karty Praw Podstawowych UE

Unia przyczynia się do ochrony i rozwoju tych wspólnych wartości, szanując przy tym różnorodność kultur i tradycji narodów Europy, jak również tożsamość narodową Państw Członkowskich i organizację ich władz publicznych na poziomach: krajowym, regionalnym i lokalnym [...].

Zostało to następnie odzwierciedlone w art. 22 Karty, zapewniającym dbałość o różnorodność kulturową, religijną i językową.

W ramach Rady Europy opracowano Konwencję Ramową o wartości dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa (umowa zwana Konwencją z Faro weszła w życie 1 czerwca 2011 roku, a Polska podpisała ją 10 maja 2021 r.). Aktem, który tworzy podstawy właściwego rozwoju wielokulturowości jest uchwalona 20 października 2005 roku Konwencja UNESCO w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego. Wieloaspektowo podchodzi ona do potencjału, którą poprzedza Powszechna Deklaracja o Różnorodności Kulturowej z 2 listopada 2001 r. Dokumenty te kompleksowo przedstawiają różne aspekty pluralizmu kultur i sfery, które muszą być zabezpieczone dla rozwoju różnorodności, skupiając się przede wszystkim na prawach o charakterze kulturalnym i dopuszczalnych formach wyrazu odrębności kulturowej.

Polski prawodawca zapewnia z jednej strony gwarancje wspierające zachowanie rodzimej kultury, a z drugiej zaś respektuje podobne roszczenia innych kultur. W rozdziale I Konstytucji (Dz.U. 1997, Nr 78 poz. 483 z późn. zm.) za jedną z podstawowych zasad funkcjonowania państwa uznaje się stwarzanie możliwości upowszechniania oraz zapewniania równego dostępu do dóbr kultury oraz podkreśla wagę budowania w ten sposób tożsamości narodu polskiego (art. 6 Konstytucji). W ustawie zasadniczej zapewniono też odpowiedni status mniejszościom narodowym. Uznano, że językiem urzędowym jest język polski, co nie powinno naruszać praw mniejszości, wynikających z umów międzynarodowych (art. 27 Konstytucji), jak m.in. Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych, sporządzonej w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 roku (Dz.U. z 2002 r., Nr 22, poz. 209) czy podpisanej przez Polskę w dniu 12 maja 2003 roku Europejskiej karty języków regionalnych lub mniejszościowych z dnia 5 listopada 1992 roku (Dz.U. z 2009 r., Nr 137, poz. 1121). W art. 35 Konstytucji wprost zagwarantowano, że

„Rzeczpospolita Polska zapewnia obywatelom polskim należącym do mniejszości narodowych i etnicznych wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury. Mniejszości narodowe i etniczne mają prawo do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej oraz do uczestnictwa w rozstrzyganiu spraw dotyczących ich tożsamości kulturowej”. Zasadnicze prawa dotyczące statusu mniejszości etnicznych i narodowych zawiera ustawa z dnia 6 stycznia 2005 roku o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz.U. Nr 17, poz. 141, z późn. zm.). Prawodawca zabezpiecza różnorodność społeczeństwa także przez zasadę wolności religijnej (art. 25 Konstytucji), wolności sumienia i religii (art. 53), uwzględniania odrębności kulturowej przy podziale terytorialnym państwa (art. 15), jak i przez zasadę równości (art. 32).

Odrębność kulturowa kreować może roszczenia dotyczące wyłączenia sankcjonowania praktyk kulturowych, wsparcia w działaniach, które przedstawiciele innych grup wykonują w większości samodzielnie czy możliwości samoorganizowania się, w tym ograniczania praw członków danej wspólnoty i uznanie tradycyjnych norm za obowiązujące wewnątrz. Żądania mogą także dotyczyć publicznego wyrażania przynależności do danej kultury i reprezentacji mniejszości w organach władzy, ale także możliwości ograniczania praw innych dla ochrony praw członków danej grupy (Jedlecka, 2011, s. 87).

Sama uniwersalność i powszechność praw człowieka ma dość przewrotny charakter. Z jednej strony zapewnia wszystkim równe prawa, z drugiej strony fundamentalne znaczenie ma wspieranie indywidualności i odrębności autonomicznych jednostek, poszanowanie ich odmienności przy nałożeniu zunifikowanych praw. Pojawia się ponadto kolejny problem charakterystyczny dla sfery praw człowieka: co robić w sytuacji kolizji praw mniejszości z prawami większości lub też praw mniejszości wobec jeszcze innych mniejszości? W społeczeństwie wielokulturowym są to sytuacje nieuniknione.

Elementy, które w danej kulturze stanowią „normalność”, a ich kulturowanie oznacza dbałość o zachowanie wypracowanych w danej grupie tradycji, mogą być zupełnie sprzeczne z pojmowaniem praw człowieka w innej zbiorowości. Przykładem są rytualne okaleczania dziewczynek, które dla świata zachodniego są wyrazem barbarzyństwa, narażaniem

na cierpienie i utratę zdrowia, a dla ludności plemiennej oznaczają troskę o przyszłość dziecka. Różnic na tym polu jest wiele, jak choćby małżeństwa aranżowane, w tym dzieci, bigamia czy negowanie zabiegów medycznych takich, jak transfuzja krwi.

Zaznaczyć przy tym należy różnorodność ewentualnych sytuacji. Dane zachowania mogą stać w sprzeczności z poglądami innej osoby, mogą być niezrozumiałe i nieaprobowane, ale nie będą wpływać na tę jednostkę, np. korzystanie z zabiegu eutanazji czy pozostawanie w małżeństwach jednopłciowych. Oczywiście, może być w takiej sytuacji podniesiony argument konieczności ochrony porządku publicznego czy wyrażana obawa kształtowania nowych norm społecznych, ale indywidualne wybory nie wpływają w takim wypadku bezpośrednio na prawo innej osoby. Są jednak sytuacje, gdy postawy, u podstaw których leżą uwarunkowania kulturowe, wpływają na osoby trzecie, które z racji swojej zależności nie mogą protestować. Tak będzie w przypadku rytualnego okaleczania dzieci czy aborcji. Osoby sprzeciwiające się takim praktykom występują w roli rzeczników cudzych interesów i obrońców porządku społecznego. W końcu są też sytuacje, gdy realizacja praw jednych podmiotów bezpośrednio wpływa na prawa innych, które walczą o zachowanie swojej sfery praw. Przykładem mogą być spory o granice wolności ekspresji w zderzeniu z wolnością wyznania. Wrażliwe z punktu widzenia ochrony praw człowieka kwestie związane są niekiedy silnie z wierzeniami religijnymi (Hryniewicz, 2012, s. 220). To na tym polu rodzą się gruntowne różnice. Inaczej kwestie szacunku i tolerancji postrzega się zgodnie z dogmatami chrześcijaństwa, islamu, buddyzmu czy hinduizmu (Przybyszewski, 2010, s. 119–179). Jeszcze większe różnice mogą pojawić się między osobami wierzącymi a osobami niezdeklarowanymi czy ateistami, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnień praw osób nieheteronormatywnych, dostępu do aborcji czy eutanazji.

Wierzenia religijne silnie oddziałują na kwestie światopoglądowe. Wolność sumienia, myśli, wyznania to podstawowe prawa jednostki. Problemem jest więc rozwiązywanie kwestii kolizyjnych, ustalanie dozwolonych granic. Podejście państw zachodnich bazuje przede wszystkim na tolerancji, uwzględnia prawa poszczególnych jednostek, grup i korzyści płynące z różnorodnego kulturowo społeczeństwa. W praktyce zdarzają się przypadki, kiedy grupy pochodzące z innych kręgów kulturowych oceniane są zgodnie z tradycyjnymi normami, z pominięciem

powszechnie obowiązujących w danym państwie przepisów. Przykładem jest decyzja francuskiego Sądu Najwyższego, który w 1980 roku zezwolił na łączenie rodzin poligamicznych, mimo że wielożeństwo było we Francji zakazane. Sąd wskazał, że należy uznawać odmienne wzorce kulturowe cudzoziemców (Hryniewicz, 2012, s. 221). Także w innych państwach sądy decydowały się na stosowanie w imię wielokulturowości obcego prawa, w tym szariatu, zezwalając na zachowania sprzeczne z wiodącymi w danym kraju normami (zob. np. sprawę Molla Sali przeciwko Grecji, wyrok ETPCz z 19 grudnia 2018 r., skarga nr 20452/14).

Koncentracja na wielokulturowości może przynieść negatywne skutki w zakresie równości. Podkreślanie odrębności i koncentrowanie się na przynależności do określonej grupy, wyodrębnionej choćby ze względu na kulturę, spycha na margines pojęcia ogólne, do których zalicza się przykładowo wolność. Decydujące staje się członkostwo w danej grupie, a nie fakt człowieczeństwa. Sprzyja to też dyskryminacji członków spoza grupy, często aktualnej większości. Przyczynia się do tego koncepcja równoważności, uniemożliwiająca dominację jednej grupy, co powoduje zmarginalizowanie większości, chociażby poprzez kampanie osłabiające daną kulturę (Jedlecka, 2011, s. 93–94).

Wielokulturowość nie powinna także oznaczać akceptacji wszelkich wzorców. Największa konsolidacja stanowisk dotyczy zachowań wprost krzywdzących grupy szczególnie chronione, np. dzieci, kobiety. Próbą wyznaczenia takiej granicy była Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, sporządzona w Stambule dnia 11 maja 2011 roku, Dz.U. z 8 lipca 2015 roku, poz. 961 (dalej: Konwencja stambulska). W przepisie art. 12 czytamy w ust. 1: „Strony podejmą działania niezbędne do promowania zmian wzorców społecznych i kulturowych dotyczących zachowania kobiet i mężczyzn w celu wykorzenienia uprzedzeń, zwyczajów, tradycji oraz innych praktyk opartych na idei niższości kobiet lub na stereotypowym modelu roli kobiet i mężczyzn”, zaś w ust. 5.: „Strony gwarantują, że kultura, zwyczaje, religia, tradycja czy tzw. «honor» nie będą uznawane za usprawiedliwienie dla wszelkich aktów przemocy objętych zakresem niniejszej Konwencji”. Konwencja zmierza do zapewnienia penalizacji wymuszania małżeństw, genitalnego okaleczania kobiet, zmuszania do aborcji czy sterylizacji (art. 37–39). Istotnym aspektem jest także zakaz usprawiedliwiania czynów zabronionych określonych w Konwencji

stambulskiej względami kulturowymi, zwyczajowymi, religijnymi, tradycyjnymi ani tzw. względami „honoru” (art. 42). Niedopuszczalne powinno być uzasadnianie czynu zabronionego zachowaniem ofiary sprzecznym z normami kulturowymi, religijnymi, społecznymi, tradycją lub zwyczajem. Wprowadzenie w życie Konwencji wiązało się jednak z wieloma kontrowersjami, które upatrywano także w powołanych przepisach, obawiając się, że uderzą one wprost w możliwość kultywowania wierzeń religijnych (z tych względów odstąpiła od umowy Turcja). Przepisy te należy jednak interpretować w kontekście braku akceptacji dla jakichkolwiek form przemocy względem kobiet i dzieci, nawet kosztem ugruntowanych kulturowo wzorców.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Trudno osadzić relacje między prawami człowieka a wielokulturowością w jednolitych i prostych ramach. Wynika to ze złożoności zjawiska wielokulturowości, ale także ze specyfiki praw człowieka. Historia praw człowieka, brak wspólnego podejścia do terminologii i definicji tych praw pokazują, że aspekt kulturowy ma bardzo silny wpływ na postrzeganie, a zatem realizację praw człowieka. Różnorodność może wzbogacać horyzonty światopoglądowe, ale także powodować konflikty, które jako nacechowane emocjonalnie są trudne do rozstrzygnięcia. Prymat jednego podejścia czy jego narzucenie nie jest rozsądnym, a przede wszystkim trudnym do przyjęcia scenariuszem. Jediną drogą jest szukanie delikatnej granicy między istniejącymi różnicami, co zapewni pokojowe współistnienie.

Rozwiązania takiego poszukiwano w idei multikulturalizmu, która zakłada istnienie jednej kultury ogólnej, centralnej jako platformy komunikacji pomiędzy różnymi kulturami. Dla nieskonfliktowanego rozwoju niezbędna jest przynależność do kultury ogólnej i ewentualnie drugiej, subsydiarnej (Przybyszewski, 2010, s. 225). Jest to konstrukt teoretyczny, można bowiem stwierdzić, że dla pokojowego współistnienia konieczne są zmiany i dostosowania tak w obrębie kultury centralnej, jak i kultur mniejszości oznaczających rezygnację z pewnych wzorców czy wartości. Powstaje pytanie o gotowość do odstępstw i powracają

wątpliwości co do trzonu wartości możliwych do zaakceptowania przez wszystkich. Podobne podejście prezentuje w kontekście „obywatelstwa wielokulturowego” Will Kymlicka, który określił to mianem „sprawiedliwości etnokulturowej” (Przybyszewski, 2010, s. 233).

Jedna wizja praw człowieka nie jest realną perspektywą najbliższych lat. Dlatego idąc tropem myśli Charles’a Taylora, za wartą uwagi uznać należy trzecią drogę między indywidualizmem a komunitaryzmem. Oznacza ona współistnienie, przenikanie się stanowisk, nieuniknione konflikty, ale także pokojowe ich rozwiązywanie. Idea Taylora dotyczyła konceptu multikulturalizmu, ponieważ jednak wielokulturowość (jako stan faktyczny) rezonuje na odmienne postrzeganie miejsca i praw jednostki w relacji do siebie oraz społeczeństwa, a także na pozycję podmiotów kolektywnych, to jest równie aktualna na polu praw człowieka (Jedlecka, 2011, s. 85). Wskazane podejście może być wyjściem dla międzykulturowości, która podkreśla przede wszystkim otwartość kultur i wyjście naprzeciw „inności”, szukanie elementów wspólnych i akceptacji. Docelowo powinno ugruntować miejsce dla transkulturowości, w której podkreśla się hybrydowość struktur i formacji kulturowych (Nikitorowicz & Guzik-Tkacz, 2021, s. 26–28). Z drugiej strony warto problem ten rozpatrywać z perspektywy bezpieczeństwa kulturowego, które uwzględnia szerszy kontekst ochrony tożsamości kulturowej (Korporowicz, 2018, s. 32–56).

Zdaniem Przybyszewskiego

ideę praw człowieka należy postrzegać jako dorobek całej ludzkości, ze względu na jej doniosłość i powszechność przekonania, że każda władza ma charakter ograniczony, czyli żadna władza nie jest absolutna. W tym sensie idea praw człowieka należy do społeczności międzynarodowej (cywilizacji), zaś poszczególne koncepcje praw człowieka będące konkretyzacją tej idei są dorobkiem danej kultury. Istota danej koncepcji praw człowieka uzależniona jest od aktualnego „horyzontu aksjologicznego” danej kultury i świadomości aksjologicznej człowieka żyjącego w tej kulturze. „Filozofia praw człowieka” uwzględnia zróżnicowanie w pojmowaniu praw konkretnych i pewnych wartości między społeczeństwami, jak i wewnątrz danego społeczeństwa (Przybyszewski, 2010, s. 242).

Świadomość aksjologiczna budowana jest względem danego społeczeństwa, ale także pod jego wpływem. Zasadami uniwersalnymi mogłyby być godność i szacunek, który rozciąga się na osobę i kulturę tej osoby jako element tworzący jej tożsamość. Podobnie jak w przypadku

relatywizmu kulturowego uniwersalizm przyjmuje godność, szacunek i tolerancję jako centralne wartości, co otwiera społeczeństwo na różne, czasem sprzeczne ze sobą postawy.

BIBLIOGRAFIA

- Alexy, R. (2006). Discourse Theory and Fundamental Rights. W: A.J. Menéndez, & E.O. Eriksen (red.), *Arguing Fundamental Rights*. Dordrecht: Springer.
- Bała, P. & Wielomski, A. (2016). *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*. Warszawa: Fijorr Publishing Company.
- Barczewski, M. (2010). Różnorodność kulturowa a prawa człowieka. W: M. Balcerzak, & S. Sykuna (red.), *Leksykon ochrony praw człowieka. 100 podstawowych pojęć*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Brzozowski, W., Krzywoń, A. & Wiącek M. (2018). *Prawa człowieka*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Hołda, J., Hołda, Z., Ostrowska, D. & Rybczyńska, J.A. (2014). *Prawa człowieka. Zarys wykładu*. Warszawa: Lex a Wolters Kluwer Business.
- Hryniewicz, J.T. (2012). Wielokulturowość a prawa człowieka. W: R. Dopierała, & K. Kaźmierska (red.), *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy*, (s. 218–229). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Jedlecka, W. (2011). Wielokulturowość w procesie integracji europejskiej. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji*, 86, 83–98).
- Korporowicz, L. (2018). Bezpieczeństwo kulturowe w rozwoju zrównoważonym. *Edukacja Międzykulturowa*, 2(9).
- Mik, C. (1994). *Koncepcja normatywna europejskiego prawa praw człowieka*. Toruń: Comer.
- Niemiec, E. (2018). Nieostrość pojęcia człowieka w kontekście filozoficznym i empirycznym jako problem prawny. W: M. Malczyńska-Biały, & K. Żarna (red.), *Prawa człowieka i ich ochrona*. (s. 191–206). Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Nikitorowicz, J. & Guzik-Tkacz, M. (2021). Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w kontekście pedagogicznym. *Edukacja Międzykulturowa*, 2(15), 23–36.
- Orzeszyna, K., Skwarzyński, M. & Tabaszewski, R. (2020). *Prawo międzynarodowe praw człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.

- Osiatyński, W. (1996). Wprowadzenie do pojęcia praw człowieka. W: *Szkoła Praw Człowieka. Teksty wykładów*, (s. 1–10). Warszawa: Helsińska Fundacja Praw Człowieka.
- Podolska, A. (2019). *Zasada wzajemnego zaufania państw członkowskich UE do swoich wymiarów sprawiedliwości*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Przybyszewski, K. (2010). *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Sykuna, S. (2010). *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. W: M. Balcerzak, S. Sykuna (red.), *Leksykon ochrony praw człowieka. 100 podstawowych pojęć*, (s. 331–337). Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Zajadło, J. (2007). Uniwersalizm praw człowieka w konstytucji – bezpieczne i niebezpieczne relatywizacje. *Przegląd Sejmowy*, 4, 93–112.
- Zajadło-Węglarz, P. (2010). Uniwersalizm praw człowieka. W: M. Balcerzak, S. Sykuna (red.), *Leksykon ochrony praw człowieka. 100 podstawowych pojęć*, (s. 49–499). Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.

Bartosz Wojciechowski

Uniwersytet Łódzki

<https://orcid.org/0000-0002-4271-7056>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.201>

Prawo do tożsamości kulturowej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Prawo do tożsamości kulturowej to niepisane prawo przysługujące każdej jednostce ludzkiej ugruntowane w idei godności człowieka. Tożsamość kulturowa pozwala przeciwstawiać się procesom rozpadu wspólnot, zjawiskom wykorzenia czy utraty poczucia przynależności.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Uzasadnienia prawa do tożsamości kulturowej pojawiały się w różnych okresach historycznych. Kluczowe znaczenie miały jednak propozycje sformułowane w XVII wieku przez myślicieli liberalnych, otwierające nową uniwersalistyczną perspektywę naznaczoną i namysłem nad uprawnieniami jednostek („praw człowieka”) bez względu na ich zakorzenienie kulturowe, i refleksją o „racjonalnych” normach je chroniących.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Walka o uznanie podmiotu jako jednostki wolnej i równej wyraża się we wszechobecnym języku tożsamości. Punktem wyjścia w dzisiejszej dyskusji o prawie do tożsamości kulturowej jest przekonanie, że wartość pewnej kultury wraz z jej swoistą koncepcją właściwego życia jest względna i że nie ma w istocie kultur lepszych i gorszych w aspekcie moralnym.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Prawo do tożsamości kulturowej pełni funkcję instytucji gwarantującej, że odmienne sposoby życia będą traktowane z szacunkiem, ale bez popadania w tym zakresie w skrajność.

Słowa kluczowe: tożsamość, godność człowieka, teoria uznania, prawa człowieka, kultura

Definicja pojęcia

Treść prawa do tożsamości kulturowej uwarunkowana jest wieloma czynnikami wpływającymi na jego rozumienie, istotę i potrzebę wyodrębnienia takich pojęć, jak tożsamość, kultura, tożsamość kulturowa, godność człowieka, wzajemne uznanie czy miejsce prawa do tożsamości kulturowej w ogólnym systemie praw człowieka. Tożsamość jest bowiem pojęciem złożonym i wielopłaszczyznowym, którego sens odsyła do wielu kontekstów społecznych i kulturowych.

Punkt wyjścia dla rozważań na temat prawa do tożsamości, a dalej prawa do tożsamości kulturowej, stanowi rozumienie koncepcji praw człowieka w sposób niezależny od tego, jakie prawa zostały skatalogowane w krajowych czy międzynarodowych aktach prawnych. Oczywiście wydaje się, że niektóre niepisane prawa człowieka zasługują na ochronę, a „odkrywanie” nowych praw człowieka jest czymś naturalnym (np. prawa socjalne czy prawo do ochrony danych osobowych). W orzecnictwie i literaturze identyfikuje się luki w skodyfikowanych prawach człowieka. Wymagają one uzupełnienia nowym i niepisanym prawem, które nazywamy właśnie „prawem do tożsamości” (Tiedemann, 2016, s. 11). Inter-American Court of Human Rights (dalej jako: IACourtHR) w wyroku Gelman przeciwko Urugwajowi z 24 lutego 2011 roku, 12.607 (IACHR, 2011) wyraźnie wskazał, że możemy zidentyfikować taką lukę tylko wtedy, gdy można odnaleźć w skodyfikowanym prawie ogólną i podstawową ideę, która może zostać zastosowana do faktów nie zabezpieczonym zakresem ochrony praw spisanych. W tym kontekście IACourtHR wskazał na związek z godnością człowieka, podkreślając, że prawo do tożsamości jest „konsubstancjalne do atrybutów godności człowieka” (pkt 123). Zauważył, że jest to podstawowe prawo wykonalne *erga omnes* jako wyraz kolektywnego interesu całej wspólnoty międzynarodowej. W dekodowaniu prawa do tożsamości bardzo istotne jest ujmowanie podmiotu jako istoty społecznej, co oznacza odnoszenie siebie do struktur społecznych pojmowanych jako relacje i zależności o charakterze aksjologicznym i instytucjonalnym. Oprócz tego istotny jest dostęp do różnorodnych dóbr podlegających redystrybucji (Sztompka, 2012). Z relacyjnego charakteru tożsamości kulturowej wynika, że jednostka odnajduje i identyfikuje siebie właśnie w kontaktach z innymi oraz z otoczeniem społecznym, w którym funkcjonuje.

Potrzeba refleksyjnego spojrzenia na problematykę tożsamości wiąże się z różnorodnymi zjawiskami, takimi jak kryzys tożsamości, poczucie alienacji, dekompozycji i fragmentaryzacji życia społecznego. Obok procesów negatywnych pojawiają się również te pozytywne, które służą kształtowaniu się, uszczegóławianiu i nowoczesnemu odczytywaniu składników służących budowaniu indywidualnej tożsamości oraz konkretyzowaniu nowych tożsamości zbiorowych, co stanowi wyraz pluralistycznego spojrzenia na otaczającą nas rzeczywistość społeczną. Pojęcie tożsamości jest niezwykle istotne dla określenia człowieka w kontekście dwóch najważniejszych relacji: stosunku do siebie samego, które uosabia się w pytaniu „kim jestem?”, oraz stosunku do innego człowieka – w pytaniu „za kogo mnie uważają?”. Brak własnej tożsamości czyni jednostkę obiektem chaotycznym, nieuporządkowanym, przedmiotem łatwym do manipulacji dla innych. Stąd też lęk przed utratą tożsamości jest czymś naturalnym, obejmującym nie tylko tożsamość osobową, ale również narodową, kulturową czy etniczną. Z punktu widzenia prawnego najistotniejsze jest uznanie, że występuje relatywnie symetryczna współzależność jednostki ze społeczeństwem. Wynika stąd, że to jednostka dokonuje analizy swojej sytuacji społecznej (w tym sytuacji prawnej) i dla jej zrozumienia stosuje kryteria kulturowe, biorąc pod uwagę wspólnotowo wytworzone i stosowane kategorie odnajdywania sensu społecznego okoliczności interakcji (stosunków prawnych), co w kategoriach prawnych może oznaczać określone rozumienie takich pojęć, jak rodzina, małżeństwo, umowa itp. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że jednostka nie stosuje się bezrefleksyjnie do społecznych i kulturowych wzorców, lecz wzory takie poddaje analizie z punktu widzenia uświadamianych konsekwencji praktycznych i ze względu na antycypowane zachowania interlokutorów oraz uczestników sytuacji społecznej (Machaj, 2017, s. 19).

Analiza historyczna pojęcia

Pojęcie prawa do tożsamości kulturowej należy łączyć z rozwojem praw człowieka rozumianych jako zbiór podstawowych praw i swobód przysługujących każdemu człowiekowi bez względu na czas, miejsce, płeć, narodowość, pochodzenie społeczne, wyznanie religijne, światopogląd

i inne kryteria, które mogłyby stanowić źródło podziału na „swoich” i „obcych”.

Najbardziej przydatne dla zrozumienia prawa do tożsamości kulturowej stały się poglądy filozofów XVII wieku, w szczególności Johna Locke’a, według którego prospołeczna natura człowieka sprawia, że właściwy stan natury to ludzie żyjący zgodnie z wytycznymi rozumu i wchodzący w skomplikowane stosunki społeczne. Lock był pionierem liberalizmu. Sformułował wyrażającą prymat praw jednostki zasadę indywidualizmu oraz ograniczał zadania państwa do zabezpieczenia życia i własności obywateli, zakazując wkraczania władzy państwowej do życia religijnego, kulturalnego i społecznego. Na gruncie głoszonej przez Locke’a zasady wolności w okresie francuskiego oświecenia rozwinęła się koncepcja praw człowieka. Nastąpiło to głównie za sprawą Jeana Jacques’a Rousseau, który podkreślał wartość takich praw, jak równość i wolność.

Idee równości i wolności, w szczególności prawa do życia i własności, stały się podstawą bardziej szczegółowych praw zawartych w aktach dotyczących praw człowieka. W tym kontekście istotne jest ich wyrażenie w aktach prawnych o charakterze krajowym (Rozdział II Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, ustawa z dnia 15 lipca 1987 r. o Rzeczniku Praw Obywatelskich [tekst jednolity Dz. U. z 2001 r. nr 14, poz. 147, ustawa z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka]) lub międzynarodowym (m.in. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.; Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 4 listopada 1950 r.; Europejska karta społeczna z 18 października 1961 r.; Konwencja o prawach dziecka z 20 listopada 1989 r.; Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych z 19 grudnia 1966 r.; Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych z 19 grudnia 1966 r.; Amerykańska Konwencja Praw Człowieka z 1969 r.; Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów z 27 czerwca 1981 r.; Arabska Karta Praw Człowieka z 1994 r.). Prawo do tożsamości kulturowej będzie związane z wykształceniem się praw drugiej generacji, do których należą wolności i prawa społeczne, ekonomiczne i kulturalne, przy czym wyodrębnienie ich w formule osobnej kategorii jest osiągnięciem ostatnich lat.

Przyjmuje się dzisiaj powszechnie, że prawa człowieka wynikają z przyrodzonej godności człowieka. Stanowi ona wartość samoistną,

podstawową i uniwersalną. W kontekście prawa do tożsamości kulturowej istotne jest uznanie, że godność człowieka jest niezależna nie tylko od przynależności społecznej, etnicznej czy płciowej, ale również od jakości moralnych lub od fizycznych zdolności jednostki. W preambule do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku czytamy zatem, że chodzi o „uznanie przyrodzonej godności [...] wszystkich członków wspólnoty ludzkiej”, a w Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku odnajdujemy stwierdzenie, że „prawa te wynikają z przyrodzonej godności człowieka”. Również w preambule do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej znalazło się nawiązanie do tej wartości; autorzy pisali ją, jednocześnie „dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka”. Z kolei art. 1 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 2000 roku stanowi, że „wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować wobec siebie w duchu braterstwa”. Warto w tym miejscu zauważyć, że potraktowanie godności jako pierwszej wartości to osiągnięcie dopiero nowoczesnych czasów.

Problemowe ujęcie pojęcia

Ludzie, żyjąc w określonej wspólnocie, są przez nią kształtowani. Formuje ona ich sposób postrzegania rzeczywistości. W konsekwencji przynależność wspólnotowa w znacznej mierze przesądza o strategiach działania społecznego, a więc o realizowanym przez jej członków sposobie życia. Ludzie odnoszą się do siebie i oceniają wzajemnie na podstawie charakterystycznych dla określonej wspólnoty regulacji normatywnych, systemów wartości i ideologii. Komunitaryści trafnie podnoszą, że poprawny opis relacji społecznych musi uwzględniać społeczną identyfikację jednostki. Błędne jest zatem traktowanie człowieka jako czysto racjonalnej, intelligibilnej istoty. Komunitaryści kładą nacisk na to, co wspólnotowe, co pozwala rozumieć jednostkę jako zbiór kulturowo wytworzonych kompetencji. Andrzej Szahaj trafnie zauważa, że perspektywa jednostka–społeczeństwo jest fałszywa. W jego przekonaniu należy raczej mówić o sporze zogniskowanym wokół relacji tego, co jednostkowe, oraz tego, co wspólnotowe, i *vice versa*. (Szahaj, 2000, s. 168). Zdaniem natomiast Charlesa Taylora człowiek w procesie

samouświadamiania i samointerpretacji musi odnieść się do koncepcji dobra zawartej we wzorze językowym wspólnoty, której jest członkiem (Taylor, 1983, s. 86–89). Poczucie przynależności do tej bądź innej wspólnoty nie ogranicza się jedynie do rozpoznania powiązań, ale również wartości i poglądów, dla których podstawowym źródłem odkrycia i identyfikacji jest właśnie język. Taylor w ślad za Georgiem W.F. Heglem zauważa, że poznanie samego siebie jest powiązane z procesem doskonalenia języka:

Moja autodefinicja rozumiana jest jako odpowiedź na pytanie „Kim jestem?”. To pytanie zaś czerpie swe pierwotne znaczenie z rozmowy między ludźmi. Określam to, kim jestem, poprzez określenie miejsca, z którego mówię, miejsca w drzewie genealogicznym, w przestrzeni społecznej, geografii społecznych pozycji i funkcji, w intymnych związkach z ludźmi, których kocham, oraz, co nie mniej ważne, w przestrzeni moralnej i duchowej orientacji, wewnątrz której wchodzi w najistotniejsze dla określenia mojego życia związki (Taylor, 2001, s. 68).

W ramach pewnego konwencjonalnego ujęcia tożsamości kulturowej można wyróżnić za Tadeuszem Palecznym następującą typologię grup kulturowych i łączących je tożsamości. Autor wyróżnia trzy rodzaje wspólnot kulturowych: realne, symboliczne i wyobrażone, zwracając uwagę, że pomimo postrzegania cywilizacji jako największych całości kulturowych stanowią one w większym stopniu wspólnoty wyobrażone na gruncie ideologii, religii, nauki. Warto rozpisać i omówić je kolejno:

1. Jako pierwsze warto wyróżnić tzw. wspólnoty realne, do których należą grupy krewniacze, połączone rzeczywistym pokrewieństwem biologicznym, na które składają się proste, kilkupokoleniowe rody oraz klany totemiczne. Charakterystyczna jest dla nich tożsamość prenarodowa, lokalna, unikatowa, primordialna, a więc rodzaj tożsamości realnej; są to wspólnoty małe, ekskluzywne, które cechuje izolacja, entocentryzm, etnofobia, monocentryzm i monowalencja.
2. Drugi typ to wspólnoty symboliczne, do których należą naród czy grupy etniczne o ukształtowanym języku, więzi terytorialnej, solidarności obywatelskiej czy religijnej, wspólnym dziedzictwie i świadomości odrębności, aczkolwiek nie posiadające państwa. Z punktu widzenia tożsamości grupy symboliczne opierają się na wspólnej tradycji, języku, symbolach, dominującej religii, wspólnie podzielanych wartościach i normach; w tym ujęciu naród stanowi

największą, aksjonormatywną i symboliczną wspólnotę kulturową. Są to więc wspólnoty o kulturze złożonej, duże, otwarte, charakteryzujące się homogenizacją kulturową, nacjonalizmem czy innymi ideologiami grup kulturowych, biwalencją oraz podwójną tożsamością kulturową.

3. Trzecim rodzajem są wspólnoty wyobrażone, które opierają się nie tyle na wspólnym zespole symboli czy jednorodnym języku bądź wspólnej religii, ile na wyobrażeniu, że łączy je podobieństwo w szerszym układzie kręgu kulturowego. Wspólnoty te tworzą międzyetniczne, międzynarodowe struktury społeczeństw politycznych. Przykładami takich skupisk ludzkich są np. kultura amerykańska, europejska czy brytyjska. Stanowią one związki i konfiguracje kultur narodowych, rasowych, religijnych i etnicznych, czyli wspólnot symbolicznych. Paleczny zalicza do nich w szczególności cywilizacje, które funkcjonują jako względnie odrębne przestrzenie kulturowe o najszerszym zakresie terytorialnym i obejmującym najbardziej uniwersalne układy integracji oraz tożsamości. Można tutaj zatem mówić o tożsamości cywilizacyjnej, wyodrębnionej w przeważającym stopniu na podstawie kryteriów kulturowych: wspólna religia (np. kultura chrześcijańska, prawosławna, islamska, buddyjska czy hinduska), podobieństwo rasowe oraz położenie terytorialne w wymiarze kontynentalnym (np. cywilizacja europejska, amerykańska, latynoamerykańska, arabska) lub subregionalnym (np. śródziemnomorska, skandynawska czy bliskowschodnia). Jak zauważa Paleczny, tożsamość typu cywilizacyjnego to swoisty projekt, czyli proces tworzenia nowych form integracji, więzi i świadomości kulturowej. Są to wspólnoty wielokulturowe, wielkie, wręcz globalne, inkluzywne, charakteryzujące się procesami asymilacji i akulturacji, pluralizmem wartości, hybrydalizmem, poliwalencją czy wielokrotną tożsamością kulturową (Paleczny, 2012, s. 30–35).

Wśród wielości koncepcji teoretycznych tożsamości kulturowej wyodrębnia się dwa rodzaje ujęć tego tematu z punktu widzenia przyjmowanych założeń (Machaj, 2017, s. 19). W pierwszym wyróżnia się rozumienie tożsamości w kategoriach zobiektywizowanych, a więc pozwalających się ująć i opisać przez zewnętrznego obserwatora – niezależnie od podmiotu i jego świadomości. Tożsamość podmiotu

charakteryzowana jest na podstawie sposobu życia, aplikowanych wzorów zachowań, nawyków czy oczekiwań kierowanych wobec podmiotu ze strony otoczenia. Drugie ujęcie skupia uwagę na świadomości jednostki, dotyczy zatem samoświadomości, samowiedzy, poznawczego ujmowania siebie, zwłaszcza w kontekście postrzegania przez innych ludzi oraz otoczenie społeczne, w którym jednostka się odnajduje i z którym się identyfikuje.

W tym miejscu należy zatem przejść do oceny wartości tożsamości kulturowej i potrzeby jej ochrony. Tożsamość kulturowa pozwala przeciwstawiać się procesom rozpadu wspólnot, zjawiskom wykorzenia czy utraty poczucia przynależności kulturowej. Z drugiej strony warto pamiętać, że tożsamość kulturowa jest także problemem życia osobowego i nie można jej redukować do wymiaru wspólnotowego. Trzeba mieć świadomość, że współcześnie pojawiają się nowe zjawiska kulturowe, które lokują się na pogranicznych dwóch lub większej liczby kultur płynnych, ulegających stałym przemianom przestrzeni międzykulturowych (Paleczny, 2012, s. 24). Tożsamość kulturowa nie oznacza zatem przynależności do jakiejś homogenicznej struktury kulturowej i społecznej. Definiujemy ją raczej poprzez uczestniczenie w różnych wspólnotach i grupach: narodowych, etnicznych, religijnych, płciowych, społecznych, zawodowych, językowych, wykształcenia itp. Mogą one wpływać na siebie wzajemnie, modyfikując postrzeganie świata i przestrzeni społecznej otaczającej jednostkę. Tożsamość jest bowiem ściśle powiązana z przynależnością jednostki do wielu grup społecznych, które mogą w sposób istotny różnić się od siebie, a niekiedy pozostawać ze sobą w konflikcie (Szacki, 2004, s. 36–38). Warto również zastrzec, że różnorodność kręgów uczestnictwa społecznego nie musi powodować konkurencyjności czy sprzeczności tożsamościowych, ponieważ bardzo często mamy do czynienia z różnymi wymiarami czy płaszczyznami życia, które przekładają się na wieloaspektowość tożsamości. Doświadczenie tożsamości zawodowej, edukacyjnej czy społecznej może wpływać na tożsamość religijną czy etniczną. Dodatkowo w różnych okresach życia określonej jednostki jej cechy tożsamościowe mogą ulegać zmianie, np. poprzez ustępowanie tożsamości dominującej (np. religijnej) na rzecz tożsamości zróżnicowanych bądź rozproszonych (politycznej, zawodowej, narodowej itp.).

Oczywiście pojawia się problem z rozumieniem samej przydawki „kulturowa”. W wielości definicji kultury najbardziej przydatne dla potrzeb

niniejszego opracowania zdaje się być ujęcie normatywne, w ramach którego Alfred L. Kroeber i Talcott Parsons definiowali kulturę jako wytworzone oraz przekazywane treści i wzory wartości, idei i symboli (znaków) kształtujących ludzkie zachowania oraz wytwory tychże zachowań (Kłoskowska, 1981, s. 24). Społeczeństwo jest tu ujmowane jako system interakcji jego członków, poprzez które są przekazywane wartości, oceny, wierzenia, przekonania i wzorce działania. Wielość możliwych definicji kultury jest skutkiem przyjęcia globalnego, antropologicznego podejścia do niej, odnoszącego się do ukształtowania w pewien sposób stylu życia jednostek i zbiorowości. Społeczeństwo funkcjonuje poprzez system międzyosobowych interakcji i komunikacji. Każde społeczeństwo tworzy charakterystyczny dla siebie system znaków, symboli, wzorców, idei, wartości, które dla ludzi spoza grupy są mało czytelne lub niezrozumiałe. W tym ujęciu pojęcie kultury należy odnosić bardziej do życia zbiorowego aniżeli do indywidualnej świadomości i rozumieć jako system znaczeń. W kontekście tożsamości kulturowej doniosłe jest traktowanie kultury jako kategorii społecznej, a więc jako całościowego sposobu życia. Jest to pluralistyczny i potencjalnie demokratyczny sens tego pojęcia. Pamiętać należy, że współcześnie ludzie nie przedstawiają jedynie kultur czy cywilizacji, ale również reprezentują określone systemy wartości, umiejscowione ponad albo nawet poza podziałami ideologicznymi. Ważne jest zastrzeżenie, że uczestnicy nowych globalnych przestrzeni kulturowych rzadziej i w ograniczonym stopniu odwołują się do swojej narodowej, rasowej czy religijnej przynależności, tworząc nowe zuniwersalizowane systemy wartości (Palczny, 2012, s. 26). Zaliczyć tutaj można przykładowo ekologów, obrońców praw zwierząt czy po prostu osoby lubiące podróże. Wzrasta znaczenie nieformalnych układów międzyludzkich ugruntowanych na przynależności do wspólnoty opartej na wartościach odczuwanych i przeżywanych, a nie deklarowanych i narzucanych przez grupę.

Oczywiście rodzi się tutaj pytanie, czy tworzą się w takim razie nowe przestrzenie kulturowe, czy to jedynie stare modele podlegają prywatyzacji i subiektywizacji, będąc bardziej atrybutem jednostki niż grupy kulturowej? Palczny wskazuje na subiektywizację, oznaczającą

nie tyle słabnięcie wpływu czynników strukturalnych, związanych z pochodzeniem etnicznym, rasowym, wyznawaną religią czy ze statusem, prestiżem, pozycją społeczną jednostki, ile z ich innym usytuowaniem oraz dekompozycją

na poziomie tożsamości oraz osobistych preferencji jednostek (Paleczny, 2012, s. 27).

W tym znaczeniu subiektywizacja stanowi konsekwencję indywidualizmu i demokratyzacji uczestnictwa w kulturze. Wzrasta znaczenie więzi mniej sformalizowanych niż tych formowanych przez organizacje publiczne czy państwowe. Chodzi m.in. o stowarzyszenia, fundacje, więzi prywatne oparte na przyjaźni czy sąsiedztwie, co sytuuje tożsamość podmiotu w wielokulturowej sieci komunikacji interpersonalnej.

Wynika stąd, że prawo do tożsamości kulturowej, rozumiane jako niepisane prawo człowieka, ma wieloaspektową i wielopłaszczyznową strukturę, opierającą się na szerokim i nowoczesnym rozumieniu zarówno tożsamości, jak i kultury. Pojęcie kultury powinno być używane w znaczeniu niewartościującym w tym sensie, że nie można deprecjonować dokonań jakiegoś społeczeństwa, odmawiając im miana działań o charakterze kulturowym. Wtedy bowiem pojęcie kultury stanie się wyznacznikiem imperializmu kulturowego i podstawą negatywnego oceniania wszystkiego, co inne. Kultura musi obejmować wszystkie zjawiska związane z rozwojem człowieczeństwa. Nie znaczy to oczywiście, że nie możemy ich oceniać. Możemy, a nawet musimy to robić, ale już w ramach kategorii kulturowych, stosując jasne i dyskursywnie uzasadnialne kryteria. Jak pisze Herbert Schnädelbach, to, że prawo istnienia mają również inne kultury, które rządzą się innymi normami niż nasze i dlatego wymagają podejścia odrzucającego wartościowanie, tzn. nie mogą być od razu oceniane lub potępiane w świetle naszych wyobrażeń o wartości, jest nie tylko rezultatem unaukowienia pojmowania kultury, ale także wynikiem liberalnych przekonań naszej kultury, których inne kultury nie podzielają (Schnädelbach, 1995, s. 550). Właśnie w tym znaczeniu należy przyjmować założenie niewartościującego pojęcia kultury.

W tym kontekście niezwykle ważna jest ochrona tożsamości kulturowej. Punktem wyjścia w dzisiejszej dyskusji o prawie do tożsamości kulturowej jest przekonanie większości współczesnych etyków i filozofów politycznych, że wartość pewnej kultury wraz z jej swoistą koncepcją właściwego życia jest względna. Ija Lazari-Pawłowska trafnie zauważa przy tym, że trudno byłoby wymagać, abyśmy wbrew własnej strukturze własności uznali za dobry zwyczaj zgodny z normami innej

kultury, ale sprzeczny z naszymi w taki sposób, że nie możemy go zaakceptować (Lazari-Pawłowska, 1992, s. 118). Idea tolerancji wynikająca z praw człowieka oznacza zatem uszanowanie praw innych, a więc nie chodzi o jakąkolwiek czy „dowolną” tolerancję, ale o tolerancję bezpośrednio związaną z prawami i wolnościami posiadanymi przez innych.

Autorzy *Deklaracji o zasadach tolerancji* UNESCO w art. 1 tego dokumentu podejmują próbę definicji pojęcia tolerancji:

Tolerancja oznacza respekt, akceptację i uznanie dla kultur naszego świata, dla sposobów i form, w jakich manifestuje się nasze człowieczeństwo w całym ich bogactwie i różnorodności. Należy ją wspierać poprzez wiedzę, otwartość, komunikację międzyludzką oraz wolność myślenia, sumienia i wyznania. Tolerancja jest harmonią ponad różnicami. Nie jest ona tylko obowiązkiem moralnym, lecz także koniecznością polityczną i prawną. Cnota tolerancji jest szansą dla pokoju, przyczynia się bowiem do przewyciężenia kultu wojny na rzecz kultury pokoju (UNESCO, 1996).

W Deklaracji państwa członkowskie podkreślają nie tylko konieczność walki z nietolerancją i rasizmem, lecz nadto znaczenie różnorodności kulturowej. W rezultacie właściwe wydaje się rozumienie tolerancji wywodzące się od Isaiaha Berlina, który akceptując różnorodność stylów życia, traktuje ją jako rozwiązanie problemu pokojowej koegzystencji. Tolerancja stanowi dla niego ogniwo łączące pluralizm z liberalizmem, stanowi ona bowiem przejaw „praktykowania” empatycznego rozumienia innych.

Należy zatem opierać się na założeniu, że „inni” mają takie same prawa, nawet jeżeli korzystają z tych praw w sposób, który nie budzi naszej sympatii (Walzer, 1999, s. 22). Michael Walzer zauważa przy tym, że nie chodzi o nieograniczoną tolerancję, albowiem nie do pomyslenia dla niego byłaby sytuacja, w której miałyby być akceptowane wszelkie formy odmienności, ponieważ nie jest dozwolone łamanie zasad „humanitarnej tolerancji”. Innymi słowy, granicą tolerancji powinna być tolerancja dla nietolerancji, a więc akceptujemy i uznajemy za dopuszczalne takie reguły życia innych ludzi, które nie są szkodliwe dla innych. Takie rozumienie tolerancji i praw człowieka prowadzi do stworzenia kulturowo, światopoglądowo i religijnie pluralistycznego społeczeństwa. Pamiętać przy tym należy, że właśnie heteronomia wartości charakteryzuje istotę takiego społeczeństwa, a utrwalają ją różnice światopoglądów. Chodzi zatem o tolerancję pozbawioną paternalistycznego wydzwiku,

co – zdaniem Jürgena Habermasa – jest możliwe poprzez osadzenie jej w kontekście społeczeństwa demokratycznego. Warto przytoczyć następującą wypowiedź niemieckiego filozofa: „Wewnątrz demokratycznej wspólnoty, której obywatele wzajemnie przyznają jeden drugiemu równe prawa, nie ma miejsca na to, by władzy wolno było jednostronnie ustalić granice tego, co ma być tolerowane. W świetle równych praw obywatelskich i wzajemnego szacunku dla siebie nikt nie ma przywileju ustanawiania granic tolerancji z punktu widzenia własnych preferencji i uznanych wartości” (Borradori, 2008, s. 70–71). Transkulturowe, wielonarodowe i heterogeniczne społeczeństwo jest w stanie pokojowo funkcjonować dzięki przestrzeni komunikacyjnej, mającej charakter inkluzywnej płaszczyzny dla rozmowy o otaczającej nas rzeczywistości społecznej i prawnej. W wielokulturowym społeczeństwie, w ramach którego konfrontowane są poglądy reprezentantów radykalnie niekiedy odmiennych kultur, relacja tolerancji jest nieunikniona. Mówiąc inaczej, przemawia to za koniecznością akceptacji kultury politycznej i rozwiązań instytucjonalnych liberalnej demokracji, jak również za przyjęciem maksymalnie życzliwego etnocentryzmu. Tolerowanie innych ludzi bez akceptowania wyznawanej przez nich prawdy i tolerowanie innych stylów życia bez uznawania ich wewnętrznej wartości wymaga wspólnej podstawy. Habermas jako taką wspólną podstawę wskazuje zasady konstytucyjne czy prawa człowieka. Należy jednocześnie pamiętać, że dzisiaj także zachodnie, liberalne państwa starają się artykułować i chronić zarówno indywidualne prawa, jak również podkreślają obowiązki każdej jednostki wobec wspólnoty i społeczeństwa. Można wymieniać prawa, które tylko pozornie mają charakter indywidualny, tak jak wolność wyrażania poglądów i wolność wyznania, albowiem w dużej mierze dotyczą wspólnot (partii politycznych, wspólnot religijnych), a więc tożsamości zbiorowej.

Jak już wcześniej zaznaczono, prawo do tożsamości kulturowej wymaga ugruntowania w koncepcji godności człowieka. W tym kontekście należy wskazać, że omawiane prawo dotyczy osobowego ujęcia tożsamości. Oczywiście zbiorowy wymiar tożsamości kulturowej jest również istotny, albowiem jednostka nie może być zredukowana do wymiaru indywidualistycznego.

W celu przeciwdziałania praktykom godzącym w godność człowieka i szeroko pojęty humanitaryzm konieczne jest odnalezienie wspólnego

mianownika – esencji człowieczeństwa, czyli tego, co Francis Fukuyama nazywa czynnikiem X i co warte jest minimalnego szacunku (Fukuyama, 2004, s. 198). Czynnikiem X to najbardziej podstawowy sens bycia człowiekiem i jeżeli wszystkie istoty ludzkie są obdarzone równą godnością, to czynnik X musi być ich wspólną, powszechną cechą. Konsekwencją posiadania czynnika X jest przyznanie nie tylko praw człowieka (podmiotowości prawnej), ale również, jeśli jest się dorosłym, praw politycznych (szeroko rozumianej zdolności do czynności prawnych). Oczywiście, najświetniejszą bodajże próbę stworzenia filozoficznej podstawy godności ludzkiej podjął Immanuel Kant, który twierdził, że „czynnik” godności wywodzi się z ludzkiej zdolności dokonywania wyborów moralnych. Kant definiuje osobowość jako „wolność i niezależność od mechanizmu całej przyrody, rozważane jednak zarazem jako władza istoty, która podlega swoistym, mianowicie danym jej przez jej własny rozum czystym prawom praktycznym” (Kant, 1984, s. 143). Godność ludzka jest przyrodzona, a więc stanowi wartość samoistną, podstawową i uniwersalną. Przyrodzoność godności oznacza jej niezbywalność. Wynika z tego, że posiada ją każdy człowiek niezależnie od posiadanych cech indywidualnych, czyli bez względu na rasę, wyznanie, narodowość, wzrost tudzież tuszę, uzdolnienia bądź pochodzenie itp. Ma więc ona charakter niestopniowalny i niezbywalny, ponieważ jeżeli ktoś jest człowiekiem, to jest nim w tej samej mierze, co jakkolwiek inny człowiek.

Uniwersalne i egalitarystyczne pojęcie godności zakłada, że wszyscy ludzie zasługują na to, aby traktować ich z respektem. Innymi słowy, pojęcie godności przybrało formę żądań uznania statusu równości całych kultur oraz zniesienia nierówności płci, pochodzenia czy rasy. Opiera się to na fundamentalnym przekonaniu, że jako istoty ludzkie jesteśmy osobami i w tym aspekcie jesteśmy równi, nawet gdybyśmy byli różni pod każdym innym względem. Godność stanowi zatem kryterium pozwalające stwierdzić, czy określone prawo jest sprawiedliwe, albowiem sprawiedliwe prawo chroni godność, a naruszenie takiego prawa pozostaje w sprzeczności z przyrodzoną godnością. Trafne jest w tych okolicznościach stwierdzenie, że nie wolno traktować nikogo za moralnie gorszego na podstawie takich cech fizycznych, rasowych czy innych, na których posiadanie nie ma on żadnego wpływu.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Prawo do tożsamości kulturowej opiera się na relacyjnym rozumieniu tożsamości jednostki. Mogą mieć one charakter realny (substancjalny) – i w tym znaczeniu wiążą jednostkę z innymi – lub wyobrażony, gdy relacje są przez nią „świadomościowo konstruowane” (Machaj, 2017, s. 21). Niezwykle ważne jest jednak budowanie szacunku wobec siebie samego, co jest możliwe tylko poprzez identyfikację z odpowiednią grupą, która z jakichś powodów świadczy o naszym statusie społecznym. Przecież pragnienie bycia uznanym to podstawowy element życia ludzkiego, który rozpoczyna się od identyfikacji i uznania siebie samego, a kończy dialektyką wyrażającą wzajemną relację. Realizacja tego pragnienia wymaga zatem ciągłej walki o uznanie i jej instytucjonalizację, a na poziomie ogólnym także o przyznanie wzajemnego i równego uznania w stosunkach międzyludzkich różnym podmiotom wywodzącym się z różnorodnych kultur i grup społecznych, należących do mniejszości narodowych, rasowych czy etnicznych, wyznających odmienne religie, usytuowanych niżej z powodu sytuacji materialnej. Sprawiedliwe i słuszne ma być zatem takie ukształtowanie relacji wzajemnego uznania, które będzie umożliwiać uznanie każdego podmiotu w ramach interpersonalnych stosunków za równego i wolnego interlokutora, a także zapobiegać poniżeniom i dyskryminacji, a dalej – w dziedzinie stosunków ekonomicznych – prowadzić do takiej redystrybucji zasobów, by każdy uzyskiwał korzyści pozwalające mu poprawiać swoją pozycję i zyskiwać należne mu uznanie innych. Momentem poprzedzającym i zawierającym się w uznaniu jest zatem poczucie własnej wartości przejawiające się w utrwaleniu własnej, autentycznej tożsamości. Uznanie, o którym mowa, cechuje jednak wzajemność, przy czym nie chodzi o obopólną wzajemność, tzn. jako uczestnika jedynie binarnej relacji, lecz wzajemność w ramach większej grupy. Wzajemność odgrywa bowiem zasadniczą rolę w dobrze urządzonym społeczeństwie rozumianym jako system społecznej kooperacji, choć jako zasada uniwersalna funkcjonuje ona we wszystkich społeczeństwach, nawet w tych „źle urządzonych”. W społeczeństwie dobrze urządzonym uzyskuje ona swój najpełniejszy instytucjonalny wyraz, ponieważ obywatele są tutaj traktowani jako rozsądni tylko wówczas, gdy postrzegają siebie nawzajem jako wolnych

i równych. Kryterium wzajemności oznacza tutaj dalej, że warunki urzędzenia społeczeństwa są uważane za rozsądne przez wszystkich, którzy mogą je zaakceptować jako wolni i równi obywatele, a nie jako ludzie zdominowani i manipulowani, a ponadto zajmujący niższą pozycję społeczną.

Uznanie prawne oznacza ochronę sfery wolności jednostki oraz prawnie zapewnioną partycypację w publicznym procesie tworzenia woli, co przecież nie jest możliwe bez zapewnienia pewnej miary społecznego standardu życia. Posiadanie indywidualnych praw oznacza, że podmiot może podnosić społecznie akceptowane roszczenia, a więc prowadzić legitymowaną aktywność społeczną, będąc przekonanym przed sobą samym, że wszyscy inni członkowie społeczeństwa muszą odnosić się do niego z szacunkiem. Prawa służą zatem wykształceniu szacunku względem siebie samego, ponieważ wyposażają one jednostkę w symboliczny środek wyrazu, który pozwala jej zademonstrować na zewnątrz swoje społeczne działania i prowadzi do powszechnego uznania jej (także moralnego) jako pełnowartościowej i uzdolnionej osoby (Honneth, 1994, s. 194).

Brak szacunku godzi tymczasem w samą istotę człowieczeństwa, tzn. w godność człowieka, tworząc znane nam dramaty w postaci niewolnictwa, gwałtu, ludobójstwa kulturowego itp. Za brakiem szacunku idzie selekcjonowanie ludzi na mniej lub bardziej „ludzkich”, a więc na wartych lub niewartych życia. W tym kontekście poszanowanie praw człowieka oznacza poszanowanie pewnych wymagań, które są niezbędne dla szacunku dla człowieka, dla jego jestestwa. Szacunek oznacza przecież, że to, co myślimy, robimy lub planujemy zrobić, liczy się dla innych, że jesteśmy relatywnie kimś ważnym. Mówiąc inaczej, prawdziwa i słuszna postawa moralna polega na tym, aby uznawać każdego innego (obcego) za podmiot jednakowych praw, a dalej, że obowiązkom, które ciążą na nas względem innych, odpowiadają przyznane im prawa. Zadaniem nowoczesnego prawa jest ochrona relacji intersubiektywnego uznania za pomocą sankcji, pozwalających zredukować do jak najmniejszego stopnia naruszenia integralności pojedynczego podmiotu prawa. To kontekst, w którym nabiera znaczenia prawo do tożsamości kulturowej: naruszenie wzajemnego stosunku uznania, a więc naszych zobowiązań wobec innego, godzi w jego tożsamość. To zobowiązanie musi być jednak wzajemne, to znaczy odpowiedzialność za

i wobec innego musi zakładać pełną i równą jego odpowiedzialność. Niedopuszczalne jest uwolnienie innego od obowiązku przestrzegania praw wobec innych z powodu jego słabszej pozycji, obcości. Pozbawienie go prawa do bycia odpowiedzialnym dyskwalifikuje jego decyzje moralne i czyni go niepełnowartościowym, gorszym uczestnikiem interakcji społecznych, a tym samym wprowadza nierówność w stosunku wzajemnego uznania. Za taką nierównością zobowiązań i brakiem równowagi w sferze obligacyjnej kryje się niebezpieczeństwo odgórnego i patronizującego udzielania przywilejów wynikającego z przekonania o wyższości własnej wiedzy i moralności, co oznacza w konsekwencji brak szacunku i poniżanie innego.

Punktem wyjścia jest zatem określenie własnej tożsamości jako intersubiektywnego procesu uzasadnienia roszczenia wzajemnego uznania podmiotów interakcji społecznych. Francis Fukuyama, nawiązując do Platona, zauważa, że właśnie *thymos* jako „dumna strona ludzkiej osobowości” wymaga uznania przez innych naszej wartości i godności (Fukuyama, 2004, s. 68; 2019, s. 40). Nieudzielenie uznania, przybierające postać lekceważenia bądź pogardy, wywołuje poczucie wstydu lub złości, a to z kolei prowadzi do społecznej walki o uznanie. W szczególności dotkliwie odczuwane jest upokorzenie wywołane odmową przyznania praw obywatelskich, frustracja wynikająca z niemożności uczestniczenia w kształtowaniu woli publicznej i w końcu poczucie ekskluzji wywołane ubóstwem i w efekcie brakiem dostępu do podstawowych dóbr materialnych. Reasumując, odmowa czy utrata uznania wyraża się w każdorazowo innej formie i modalności uczuciowej (Wojciechowski, 2009, s. 251).

Różne wzory uznania przedstawiają intersubiektywne warunki, które musimy wydobyć, jeżeli chcemy opisać struktury pożądanego życia, przy czym antycypowany stan jest już zawarty we wspólnocie wartości, którą gwarantuje solidarność. Tymi wspólnymi wartościami są powszechne prawa człowieka uzasadnione jego godnością, które zapewniają pokojową koegzystencję różnych sposobów życia, w tym prawo do tożsamości kulturowej. Chodzi tu zatem o prawo fundujące akceptowalną przez wszystkich wspólnotę wartości, których posiadanie na etapie państwowości (solidarności) wydaje się być niezbędne. Pojawia się tu problem, czy ten wspólny horyzont wartości w interkulturowym kontekście jest zawsze dany bądź założony. Powoduje to skomplikowanie

interkulturowego dialogu zmierzającego do uznania odmienności każdego człowieka w jego szczególnej wartości. Dlatego też należy przyjąć pewien nieprzekraczalny kanon wartości ujęty w postaci uniwersalnych i nienaruszalnych praw człowieka. Warto zauważyć, że mowa o interkulturowym dialogu zawiera już u swych podstaw przekonanie o minimum wspólnych wartości pomimo kulturowej różnorodności, jak chociażby etos wolności i równości. Konieczny jest minimalny „konsens etyczny” zbliżony do Kantowskiego imperatywu, zgodnie z którym „nie powinienem inaczej postępować, jak tylko tak, żebym mógł także chcieć, aby максима moja stała się powszechnym prawem”. Bez takiego konsensu nie jest możliwa żadna sensowna międzykulturowa rozmowa mająca doprowadzić do jakiejś dyskursywnej zgody. Z drugiej strony heterogeniczność pewnych wartości czyni uznanie prawdziwym i pełnym. Chodzi bowiem właśnie o to, żeby uznać innego pomimo odmienności jego stylu życia, preferowanych przekonań i wartości. Innymi słowy, uznanie innego polega również na przekroczeniu i otwarciu własnego horyzontu wartości, czego przykładem może być otwarcie społeczeństw chrześcijańskich na wartości kultury muzułmańskiej. Warto zauważyć, że otwarcie na innego i przekroczenie granic wyznaczanych przez pochodzenie, płeć, religię oraz przynależność rasową czy etniczną jest najbardziej wyraźne w społeczeństwie opartym na idei godności osoby ludzkiej, w którym uznanie (w nawiązaniu do kooperacyjnego charakteru owej społeczności) zależy wyłącznie od aktywności jednostki. W tym znaczeniu walka o uznanie wyraża się we wszechobecnym języku tożsamości, o którym pisze Taylor.

Z perspektywy ponadkulturowego dialogu konieczne jest poznanie nie tylko wartości wyznawanych przez innego, ale również konkretnej sytuacji, w jakiej on żyje. Trudności z porozumieniem i zrozumieniem wymaga „fuzji horyzontów”, o których pisał Hans-Georg Gadamer. Osiągnięcie takiego stanu możliwe jest poprzez przyjęcie roli „mówiącego” bądź „słuchacza” (Habermas, 2008, s. 66). Zamiana dialogicznej perspektywy oznacza zaangażowanie w symetrię, która stanowi fundament każdego aktu mowy. Punktem wyjścia jest tutaj koncepcja uogólnionego innego, która pozwala nam traktować każde indywiduum jako racjonalną istotę i adresata praw i obowiązków takich samych, jak nasze. „Uogólniony inny” jest „ważnym” innym, czyli punktem odniesienia naszych działań. Wzajemność perspektyw pozwala wykształcić wspólny

horyzont podstawowych wartości, które są intersubiektywnie podzielane. Wychodzimy tutaj od przyznawania wszystkim podmiotom równej, przyrodzonej godności, a tym samym od uznania równych praw. Taka abstrakcyjna i formalna koncepcja nie zawsze gwarantuje sprawiedliwość postępowania w obcowaniu z konkretnym innym, albowiem rodzi niebezpieczeństwo niewłaściwego ujednociania występujących między różnymi podmiotami różnic czy odmienności. Na niebezpieczeństwo takie zwraca się uwagę w komunitarystycznej krytyce liberalizmu czy w feministycznej krytyce etyk normatywnych, której czołową dzisiaj przedstawicielką jest amerykańska filozof prawa Seyla Benhabib wzywająca do uzupełnienia teorii etycznych koncepcją „konkretnego innego” gwoili przybliżenia sprawiedliwych działań bardziej niż na to pozwala pojęcie „uogólnionego innego”. Chodzi o potraktowanie każdej racjonalnej istoty jako indywiduum posiadającego określoną historię, tożsamość i afektywno-emocjonalną strukturę. Autorka *Another Cosmopolitanism* zauważa, że taka perspektywa pozwoli nam lepiej zrozumieć potrzeby innego, jego motywy, cele lub życzenia (Benhabib, 1995, s. 176). Benhabib krytykuje w tym zakresie abstrakcyjność Rawlowskiej „zasłony niewiedzy”, uznając, że sprawiedliwe zachowanie względem innego może zostać dochowane tylko wówczas, gdy posiadamy wiedzę o jego potrzebach i życzeniach, jego własną historię czy wieloaspektowo rozumianą kulturę. Źródłem takiego poznania ma być przede wszystkim dialog (Benhabib, 1995, s. 180).

W interkulturowym dyskursie o prawach człowieka istotne jest zatem poznanie historii, kultury, języka i wartości różnych wspólnot uczestniczących w procesie argumentacyjnym. Dzięki temu antycypowany będzie antropologiczny i socjologiczny cel, że każdy człowiek jest osadzony, zakorzeniony w jakiejś kulturze lub „mieszance” kultur, będąc przez nią uwarunkowany. Co równie ważne, pojmowanie siebie przez jednostkę jest ściśle związane z jej sposobem percypowania innych oraz świata społecznego: wyobrażanie sobie otaczającego świata jest nierozzerwalnie połączone z umiejscawianiem siebie w ramach owego skonceptualizowanego obrazu świata społecznego (Machaj, 2017, s. 29).

Egalitaryzm praw człowieka zakłada, że w przyznawaniu praw umocowanych na prawach człowieka i ich różnicowaniu na poziomie ustawowym nie ma mowy o stosowaniu odrębnych kryteriów ani na poziomie naturalnym (biologicznym), ani na poziomie społecznym (sztucznym).

Pamiętać przy tym należy, że sprzeczne z prawami człowieka sposoby życia i traktowania innych nie zyskują legitymacji moralnej ani prawa do równych szans życiowych nawet wówczas, gdy stanowią integralny element praktyki kulturowej bądź systemu przekonań religijnych, z którymi utożsamiają się ludzie. Zasada neutralności daje wyraz egalitaryzmowi praw człowieka, a te uprawniają wszystkich na równi do życia we wspólnocie rządzącej się zasadami demokracji; neutralność ma wymiar etyczny i jako taka nie dopuszcza postawy obojętności wobec form kultury, które łamią prawa człowieka. Idea tolerancji (zasada neutralności) wynikająca z praw człowieka oznacza bowiem uszanowanie praw innych, a więc nie chodzi o jakąkolwiek tolerancję, ale o tolerancję bezpośrednio związaną z prawami i wolnościami posiadanymi przez innych.

Prawo do tożsamości kulturowej przejawia się zatem w uznaniu, że dobre życie może przybierać wiele form. Skłania to do uznania, że ideałem jest *modus vivendi* przejawiające się w akceptacji istnienia wielu form życia, poprzez które ludzie mogą się spełnić w równie wartościowy sposób, nie roszcząc sobie pretensji do uniwersalności, a dbając tylko o to, aby występujące między nimi różnice nie prowadziły do otwartego, zwłaszcza siłowego konfliktu. Innymi słowy, istnieje wiele rodzajów niewspółmiernych ze sobą wartościowo, jakkolwiek równie atrakcyjnych i akceptowalnych sposobów ludzkiej samorealizacji (Gray, 2001, s. 13). Prawa człowieka uznające prawo do tożsamości kulturowej sprzeciwiają się wszelkim przejawom totalitaryzmu i fundamentalizmu, uznając, że osiągnięcie *modus vivendi* nie jest możliwe w systemie, który neguje różnorodność dóbr uznawanych przez poszczególnych obywateli. Prawo do tożsamości kulturowej pełni więc funkcję instytucji gwarantującej, że odmienne sposoby życia będą traktowane z szacunkiem, ale bez popadania w tym zakresie w skrajność oznaczającą aprobatę dla wszystkiego, co inne, a co z gruntu jest złe (np. faszyzm czy rasizm). Prawa człowieka stanowią warunki pokoju, za sprawą których jednostki i społeczności wyznające sprzeczne wartości oraz mające konkurencyjne interesy mogą koegzystować. Prawa człowieka nie stanowią jednak niezmiennych, aksjomatycznych praw, nie są moralnymi absolutami, których treść jest oczywista sama przez się. Wręcz przeciwnie, wynikają z konwencji lub są konwencjami, których treść zależy od panujących warunków, oczekiwań społecznych i ludzkich interesów.

BIBLIOGRAFIA

- Benhabib, S. (1995). *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Tłum. I. König. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Borradori, G. (2008). *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*. Tłum. A. Karalus, & M. Kilanowski, B. Orlewski. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Fukuyama, F. (2004). *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Tłum. B. Pietrzyk. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Fukuyama, F. (2019). *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*. Tłum. J. Pyka. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Gray, J. (2001). *Dwie twarze liberalizmu*. Tłum. P. Rymarczyk. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Inter-American Court of Human Rights (IACHR). (2011). *Case Gelman v. Uruguay*. Pobrane z: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_221_ing.pdf (dostęp: 16.02.2022).
- Kant, I. (1984). *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kłoskowska, A. (1981). *Socjologia kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lazari-Pawłowska, I. (1992). *Etyka. Pisma wybrane*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 118.
- Machaj, I. (2017). Walory poznawcze kategorii tożsamości społecznej jednostki. *Człowiek i Społeczeństwo*, t. 44, 17–31.
- Paleczny, T. (2012). Przestrzenie kształtowania tożsamości międzykulturowej. *Politeja*, 2, 23–41.
- Szacki, J. (2004). O tożsamości (zwłaszcza narodowej). *Kultura i Społeczeństwo*, 3, 9–40.
- Szahaj, A. (2000). *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sztompka, P. (2012). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel*. Tłum. G. Fehn. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny nowej tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Tiedemann, P. (2016). Identity and Human Rights. Considerations on a Human Right to Identity. W: P. Tiedemann (red.), *Right to Identity*. (s. 11–42). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 147.
- UNESCO. (1996). *Records of the General Conference, 28th session, Paris, 25 October to 16 November 1995*, T. 1. *Resolutions*. Pobrane z: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000101803.page=75> (dostęp: 17.02.2022).
- Walzer, M. (1999). *O tolerancji*. Tłum. T. Baszniak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wojciechowski, B. (2009). *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Kamil Tomczyk

Uniwersytet Warszawski

<https://orcid.org/0000-0001-7896-1643>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.221>

Demokracja społeczeństwa wielokulturowego

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Zjawisko wielokulturowości stało się w ostatnich dekadach jednym z najpoważniejszych wyzwań dla demokracji liberalnej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Przejście od integracji ku uznaniu odmienności różnych kultur i ich równej wartości ujawniło konieczność przemyślenia nie tylko podstaw demokracji liberalnej, ale także miejsca w niej tak grup, jak i ich członków.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Podstawy uprawnień jednostek i neutralności państwa dyskutowane są w wielokulturowych społeczeństwach liberalno-demokratycznych. Szczególne spory toczą się zwłaszcza wokół projektów Rawlsa.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Poszukiwanie zasad współżycia przedstawicieli różnych kultur w ramach demokracji liberalnej wymaga krytycznej refleksji nad radykalną (skrajną) interpretacją ideologii wielokulturowości.

Słowa kluczowe: demokracja liberalna, liberalizm, wielokulturowość, uprawnienia naturalne, neutralne państwo

Definicja pojęcia

W ostatnich latach zjawisko wielokulturowości stało się jednym z najważniejszych problemów w demokracjach liberalnych. Wojna z terroryzmem i zamachy bombowe w wielu europejskich miastach, kontrowersje związane z publikacją karykatur Mahometa, zabójstwo holenderskiego reżysera Theo van Gogha czy też kryzys migracyjny w Unii Europejskiej pokazują, że obecny model społeczeństwa wielokulturowego przestał funkcjonować, skoro w miejsce harmonijnego współistnienia różnych grup kulturowych powstały odrębne i autonomiczne wspólnoty, których w zasadzie nic nie łączy. Powstawanie coraz liczniejszych, zamkniętych „gett” na przedmieściach europejskich miast i wciąż funkcjonujący model społeczeństwa konsumpcyjnego, w którym jednostka poddawana jest coraz silniejszej presji zaspokajania wciąż nowych potrzeb, nieuchronnie prowadzą do poczucia frustracji i bezsensu w kolejnym pokoleniu młodych – szczególnie imigrantów. Stanowi to podatny grunt dla takich zjawisk jak agresja, uzależnienia i depresja (Frankl, 2019, s. 174–175), budzi również niepokój badaczy („Porażka wielokulturowości, z jaką mamy dziś do czynienia, stanowi najwyższe zagrożenie dla pokoju społecznego”: Scheffer, 2002, s. 18). Zachowanie pokojowej egzystencji różniących się jednostek i grup społecznych wymaga nie tylko nowych rozwiązań instytucjonalnych, ale przede wszystkim odpowiedzi na pytania o tożsamość samego społeczeństwa liberalno-demokratycznego; o to, czy możliwe są nieograniczona akceptacja i tolerancja wszystkich roszczeń wysuwanych przez różnego rodzaju grupy kulturowe, religijne i etniczne, czy też większą szansę powodzenia posiada polityka wielokulturowości, szanująca odrębności kulturowe, przyznająca jednak prymat wartościom liberalnym.

Analiza historyczna pojęcia

Wielokulturowość mogła rozwinąć się tylko w państwie wieloetnicznym i wielowyznaniowym, w którym konieczność współżycia z przedstawicielami innych kultur wymusiła na obywatelach postawę tolerancji. Takim państwem były i nadal pozostają Stany Zjednoczone Ameryki, gdzie w XIX wieku termin ‘wielokulturowość’ kojarzono z asymilacją

nowo przybyłych emigrantów ze społeczeństwem. Jej symbolem stała się sztuka Israela Zangwilla z 1909 roku: *The Melting Pot*. Jej tytuł oznaczał mieszanie się w wielkim tyglu różnych składników: grup kulturowych i etnicznych, czego efektem końcowym miał być naród amerykański. Oczywiście, jak słusznie zauważył Andrzej Szahaj, bardzo szybko się okazało, że metafora *melting pot* nie tyle „wytapia” nowych Amerykanów, ile raczej dostosowuje masy imigranckie do wzorów dominującej kultury anglosaskiej (Szahaj, 2004, s. 15–16). Lata 70. XX wieku przyniosły pod tym względem istotną zmianę. Podejście *melting pot* zostało uznane za opresywne oraz niesprawiedliwe i w efekcie odrzucone. Społeczeństwo w kategoriach tygla zastąpiono metaforą *salad bowl* – półmiska z sałatkami, które leżą obok siebie, nie mieszają się ani nie łączą (Szahaj, 2004, s. 48). Nowy paradygmat opisywał społeczeństwo amerykańskie przede wszystkim przez pryzmat różnicy. Dla wielu obywateli amerykańskich od wspólnej tożsamości ważniejsze stało się utożsamianie z jakąś kulturą i tradycją etniczną. W ten sposób narodziła się nowoczesna ideologia wielokulturowości, którą Szahaj zdefiniował jako

zespół poglądów o charakterze politycznym, przywołującym na swoją obronę liczne argumenty ze sfery historii społecznej, teorii kultury, filozofii polityki, etnologii i historii sztuki, w myśl którego wartością godną aprobaty i pielęgnacji jest uznanie odrębności licznych kultur i szacunek dla grup będących ich nosicielami (Szahaj, 2008, s. 63–64).

Tolerancja i postulat równości kultur, które legły u podstaw ideologii wielokulturowości, mają w społeczeństwach liberalno-demokratycznych długą historię. Już w starożytnej Grecji cechą wyróżniającą ludów zamieszkujących Stary Kontynent było życzliwe zainteresowanie Innym oraz chęć poznania i zrozumienia obcych kultur. Ryszard Kapuściński odróżniał Europejczyków, ludzi Zachodu, białych, od nie-Europejczyków, niebiałych, czyli właśnie od Innych, których cechami mają być rasa, narodowość i religia (Kapuściński, 2006, s. 9 i 43–46). Źródła wielokulturowości znajdował on w epoce oświecenia i humanizmu, gdy nasilili się trwający od starożytności proces kształtujący unikatową zdolność kultury europejskiej do samokrytyki, autorefleksji, kwestionowania własnej wyższości i spoglądania na siebie oczami Innych. Taka postawa w dłuższej perspektywie zaowocowała uznaniem względności tego, co własne, zmianą postrzegania Innego, języka i słownictwa. W dziełach

m.in. Defoe, Rousseau, Woltera i Goethego Inni stawali się „braćmi w Chrystusie”, a określenie „dzikus” zyskało przymiotnik „dobry”. Nastąpiło przejście od wąskiego europocentryzmu do wizji bardziej uniwersalnych, nastawionych na zrozumienie Innego. Kolejnym istotnym momentem były narodziny antropologii. Dzięki pracom takich myślicieli jak Franz Boas, który przez wielu jest uznawany za twórcę antropologii kulturowej jako nauki, czy Ruth Benedict, autorki *Wzorów kultury*, za obowiązujący imperatyw przyjęto postulat równości kultur i relatywizm kulturowy, rezygnując tym samym z wszelkich prób generalizowania i oceniania, a ograniczając się jedynie do tolerancji i przyjęcia innych wzorów kulturowych za normę. Ostatni etap kształtowania się ideologii wielokulturowości dokonuje się w związku z przejściem od społeczeństwa masowego do społeczeństwa planetarnego, związanym z jednej strony z procesami globalizacyjnymi, rewolucją elektroniczną i komunikacyjną oraz masową migracją ludności, z drugiej zaś z rozwojem kultur lokalnych oraz ich nakierowaniem na obronę własnej wyjątkowości, niepowtarzalności i odmienności. Przynależność do lokalnych wspólnot zaczęła stawać się powodem siły i dumy dla ich członków.

Problemowe ujęcie pojęcia

Duch otwartości i tolerancji wynikający z relatywizmu kulturowego stanowił zarówno źródło siły, jak i słabości wielokulturowości. Rychło pojawiło się pytanie o zakres tolerancji w stosunku do praktyk i zachowań przedstawicieli innych kultur. Drastyczne opisy obcych kultur, epatujące obrazami krwawych i orgiastycznych praktyk, odznaczały się początkowo wyjątkową lakonicznością. Wiele zawstydzających szczegółów było przemilczanych lub przedstawianych jako nieistotne: takie zwyczaje jak okaleczanie kobiet, poligamia, piłowanie lub wybijanie zębów czy skaryfikacja można było badać i opisywać, ale już niekoniecznie naśladować. Antropolodzy woleli się skupić na opisach i analizie uwarunkowań i kontekstów kulturowych, traktując okaleczenie kobiet jako jeden z elementów odmiennej, ale zasługującej na szacunek kultury, niż odnieść się do samych praktyk. Poza tym wszystkie te „straszne i barbarzyńskie rzeczy” działały się przecież w odległych krajach. Jak ironicznie zauważył Ryszard Vorbrich: „tolerancja nic nie kosztowała” (Vorbrich, 2004, s. 155).

Na implikacje związane z tolerancją i relatywizmem kulturowym zwrócił uwagę Leszek Kołakowski, który rozpatrywał zasadę mówiącą, że wszystkie kultury są równe, na dwóch płaszczyznach: artystycznej oraz odnoszącej się do reguł moralnych i prawnych. O ile na obszarze sztuki tolerancja przychodzi nam bez zbyteńnego wysiłku, to zasada równości kultur staje się groźna w momencie zastosowania jej w obszarach, które dotyczą nas bezpośrednio, gdy wiąże się z opowiedzeniem się po jednej ze stron, a przez to eliminowaniem postawy przeciwnej. Próba zachowania własnej tradycji, a zarazem tolerowania innych kultur, prowadzi do „antynomii sceptycyzmu”:

Ktokolwiek powiada w Europie, że wszystkie kultury są równe, normalnie nie miałby ochoty, żeby mu odcinano rękę, kiedy oszukuje przy podatkach, albo by mu zaaplikowano biczowanie publiczne – czy ukamienowanie w wypadku kobiety – jeśli uprawia miłość z osobą, która nie jest jego żoną (lub mężem). Powiedzieć w takim przypadku: „takie jest prawo koraniczne, trzeba respektować inne tradycje”, to powiedzieć w gruncie rzeczy: „u nas to by było okropne, ale dla tych dzikusów to w sam raz”; tak więc wyrażamy nie tyle respekt, ile pogardę dla innych tradycji, a zdanie „wszystkie kultury są równe” najmniej się nadaje do tego, by tę postawę opisać (Kołakowski, 2006, s. 19–20).

Dopóki zakres praktyk (palenie wdów, kanibalizm, ofiary z ludzi itp.) nie wykraczał poza dany obszar kulturowy, dopóty tolerancja wydawała się możliwa do przyjęcia, gdy jednak imigranci pojawili się ze swoimi praktykami w europejskich miastach, wówczas stawała się dla części ich mieszkańców problematyczna.

Prawdziwą lekcją, jaką należy wyciągnąć z antropologii kulturowej, jest świadomość, że jeśli chce się ustalić, czy jedna kultura jest lepsza od innej, należy ustalić kryteria. Czym innym jest definicja kultury, a czym innym ustalenie kryteriów jej oceny. Kultura może być opisana w sposób dopuszczalnie obiektywny [...]. Kryteria oceny to już inna sprawa – zależą one od naszych korzeni, od naszych preferencji, od naszych przyzwyczajeń, od naszego systemu wartości [...]. Antropologia kulturowa nie rozstrzygnęła jednak problemu, co należy robić, kiedy reprezentant jakiejś kultury, której zasady nauczyliśmy się szanować, osiedla się w naszym kraju. W rzeczywistości większa część rasistowskich reakcji na Zachodzie nie wynika z tego, że w Mali mieszkają animiści (wystarczy, żeby siedzieli we własnym domu, jak mówi Liga Północna), lecz z tego, że animiści osiedlają się na naszych terenach. I machnijmy ręką na to, że wyznają animizm lub pragną się modlić zwróceniu w stronę Mekki – ale co robić, jeśli chcą nosić czarczafy, jeśli chcą poddawać swoje dziewczyny infibulacji [rodzaj obrzezania – przyp. K.T.], jeśli (jak to się dzieje w przypadku niektórych sekt

zachodnich) odmawiają transfuzji krwi swoim chorym dzieciom, jeśli ostatni ludożerca z Nowej Gwinei (zakładając, że tam jeszcze taki jest) chce do nas przyjechać i piec sobie co niedziela jednego młodzieńca? (Eco, 2001, s. 8).

Najpoważniejsze wyzwanie, jakie wyartykułowano w społeczeństwach zachodnich, związane jest z przyjętym w doktrynie liberalnej wyraźnym podziałem na sferę prywatną i publiczną oraz rolą państwa jako strażnika praw obywateli. Moralnie neutralne państwo, które z jednej strony jest gwarantem wolności jednostki, a z drugiej strony nie miesza się w spory światopoglądowe obywateli, ma – zdaniem liberałów – gwarantować wolność jednostki w spluralizowanym społeczeństwie, gdyż jego rolą

jest ochrona ludzi przed naruszeniem ich interesów, a nie narzucanie im wzorców moralnego postępowania. Wolność jednostkowa – mówią liberałowie – może być ograniczana tylko przez wzgląd na szkodliwość danego działania dla innych, a nie dlatego, że dane działanie jest niemoralne (Sadurski, 1992, s. 14).

Trudności pojawiają się w momencie, gdy przedstawiciele mniejszości kulturowych zechcą wykorzystać np. ubiór do zaimplementowania swoich poglądów politycznych, religijnych, orientacji seksualnej czy przynależności etnicznej lub rasowej. Jak zauważył Paweł Śpiewak:

Z jednej strony liberałowie uznają, że cała sfera polityczności jest wtórna wobec tego, co indywidualne, co jest wyrazem autentycznej ekspresji osobowości [...], a z drugiej strony, w imię walki z nierównościami, z niszczonej przez tradycję i obyczaje formami ekspresji, polityzują sferę prywatności. Tak zwana kwestia orientacji seksualnej czy szczególnych praw kobiet staje się kwestią domagającą się regulacji prawnych i interwencji państwa. [...] Szlachetny w intencjach radykalizm liberalny sprawia, że zasadniczy spór z polityki przenosi się do sfery szeroko pojętej kultury. Sprawia również, że radykalizm jednej strony umacnia i uzasadnia radykalizm strony przeciwnej (Śpiewak, 1998, s. 51–52).

Sprawę jeszcze bardziej komplikuje fakt, że ideologia wielokulturowości, która początkowo miała chronić wspólnoty i grupy mniejszościowe przed opresją większości, jest wykorzystywana do pogłębiania podziałów w społeczeństwie. Takie działanie zmusza do stawiania pytań o sens podziału między tym, co publiczne, a tym, co prywatne, o to, „jak zagwarantować jedność w wielości, jak pielęgnować liberalne cnoty i jak troszczyć się o instytucje społeczne [...], które umacniają ową jedność i owe cnoty” (Galston, 1999, s. 37).

Doktryna liberalna powstała w określonych warunkach społecznych i historycznych, a wpływ na jej kształt miały m.in. doświadczenia wojen religijnych na kontynencie europejskim w XVI wieku, teoria umowy społecznej i naturalnych uprawnień jednostki oraz rozwój społeczeństwa kapitalistycznego w XIX stuleciu. Liberalizm polityczny odpowiadał zatem „na sytuację głębokiego zróżnicowania społeczeństwa pod względem najpierw religijnym, potem zaś politycznym, klasowym, obyczajowym, a w niektórych krajach także etnicznym. Był [on] poszukiwaniem takiej formuły państwa, która umożliwiłaby wewnętrzny pokój bez narzucania nikomu obcego mu porządku moralnego i gwałcenia prawa do bycia sobą” (Szacki, 1994, s. 251). Był to jednak „liberalizm pierwszego stopnia”, zawierający apoteozę wolnej, autonomicznej i odpowiedzialnej jednostki, świadomie podejmującej decyzje i wybierającej własną drogę życia. Był to również liberalizm, który starał się odpowiedzieć przede wszystkim na pytanie, jak wyglądałoby społeczeństwo składające się wyłącznie z liberalnych jednostek (Sadurski, 2003, s. 58–59). W sferze politycznej największy wpływ na oblicze liberalizmu ostatnich dziesięcioleci wywarła jednak ideologia wielokulturowości, w której centralne miejsce zajmują tolerancja oraz równość i szacunek do różnych kultur, co sprawia, że „liberalizm drugiego stopnia” szuka odpowiedzi nie na pytanie, jak żyć, ale jakie przyjąć zasady, by osiągnąć kompromis w społeczeństwie znającym już także odmienne ideały, w tym postawy nieliberalne (Sadurski, 2005, s. 218). Jego zwolennicy zastanawiają się nade wszystko nad pojmowaniem naturalnych uprawnień jednostek, ich autonomią czy wolnością i stosunkiem do wszelkiego rodzaju wspólnot, z którymi wchodzi w różnorakie relacje i kontakty, oraz nad kwestią neutralnej sfery publicznej i modelem pokojowego współistnienia obywateli.

Koncepcja praw człowieka jest wyróżnikiem liberalizmu od ponad trzystu lat. W tym czasie stopniowo i z oporami wyłonił się byt rozumiany nie jako konkretna osoba, znana z imienia i nazwiska, ale jako konstrukt abstrakcyjny, który z racji swojego „człowieczeństwa” posiada określone prawa o charakterze ponad- i przedpaństwowym. Są to prawa, które swojego uzasadnienia poszukują w Bogu, naturze lub moralności, przynależą do każdego człowieka, niezależnie od jego statusu, urodzenia, płci czy wyznania, i gwarantują równość obywateli. „Punktem wyjścia liberalizmu było wyobrażenie suwerennego indywiduum obdarzonego z natury pewnymi uprawnieniami, których nie może się ono zrzec

i nie może zostać pozbawione na mocy arbitralnych decyzji politycznych podejmowanych w imię domniemanego dobra ogólnego. Uprawnienia te przysługują jednostce z tytułu jej przynależności do rodzaju ludzkiego, nie zaś dlatego, że należy ona do takiej, a nie innej zbiorowości lub zajmuje taką, a nie inną pozycję społeczną” (Szacki, 2004, s. 148).

Jeżeli istnieje liberalna filozofia społeczna, to jest to taka filozofia, która przemawia językiem uprawnień jednostki. Ta jednostka może być pojmowana różnie, a więc np. bardziej lub mniej „atomistycznie”, zawsze jednak chodzi właśnie o nią i uprawnienia przysługujące jej niejako z natury, czyli niezależnie od tego, jakie są obowiązujące tu czy ówdzie konwencje społeczne i przepisy prawa pozytywnego (Szacki, 1994, s. 40).

Pogląd na temat wolności indywidualnej wydaje się wspólny wszystkim liberałom, tak klasycznym, jak i współczesnym, począwszy od Locke’a, Hume’a, Kanta i Milla, aż po takich myślicieli współczesnych jak Berlin, Popper, Rawls czy Gray (Raz, 2003, s. 87–88).

Teza o neutralności państwa w liberalizmie również posiada wielowiekową tradycję, a zdaniem niektórych badaczy wręcz narodził się on w następstwie separacji polityki i religii (Galston, 1999, s. 29). Wolność w doktrynie liberalnej, rozumiana jako wolność od państwa, kształtowała się poprzez stopniową emancypację jednostki od państwa. W *Liście o tolerancji* Locke argumentował za oddzieleniem kwestii religijnych od zagadnień świeckich, uznając, że władza kościelna

musi zamykać się w granicach kościoła i w żaden sposób nie może się rozciągać na sprawy świeckie z tego powodu, że sam kościół jest całkowicie rozdzielony i odgraniczony od państwa i spraw państwowych. Tak jedna, jak druga instytucja ma utwierdzone dla siebie i niewzruszone granice. Niebo i ziemię, a więc rzeczy najodleglejsze od siebie, miesza ze sobą ten, kto te dwie społeczności [...] chciałby zespolić ze sobą w jedno (Locke, 1963, s. 21).

Rezultaty wojen religijnych skłoniły Thomasa Hobbesa do wysunięcia tezy, że konfliktów powstałych na gruncie religijnym lub moralnym nigdy nie uda się przewyciężyć, celem istnienia władzy politycznej nie jest zatem poszukiwanie wspólnego wszystkim moralnego dobra, ale zapewnienie pokoju i bezpieczeństwa, warunków, w których jednostki same i we własnym zakresie będą realizowały własne koncepcje dobra. Zadaniem liberalizmu politycznego, powiada nie bez racji Jerzy Szacki, jest ustalanie „zasad pokojowego współistnienia w ramach państwa

skłóconych ludzi i grup, mających takie samo prawo do uznania ich poglądów za racjonalne” (Szacki, 1994, s. 243).

Z kwestią pokojowego współistnienia różnych koncepcji udanego życia związany jest podział na sfery publiczną i prywatną. Zgodnie z tym podziałem sfera publiczna miała być przestrzenią tego, co uniwersalne (przede wszystkim idzie o naturę ludzką), w której jednostki byłyby traktowane jako byty pozbawione indywidualnych cech osobowościowych i, co ważniejsze, społecznych. Natomiast w sferze prywatnej znaleźć się miało wszystko to, co jednostkowe, odmienne, swoiste. To właśnie tam odbywać się miała ekspresja jednostkowości, kształtować podstawowe potrzeby, namiętności i interesy. Co bardziej istotne, w sferze publicznej miały obowiązywać neutralne procedury, w ramach których prywatne interesy przekute zostałyby w stosowne świadczenia i uprawnienia oraz byłyby przedmiotem negocjacji i kompromisu:

uznaniu bez zastrzeżeń naturalnych uprawnień jednostki towarzyszy odróżnienie rozległej sfery prywatnej, w której suwerenność jednostki nie może być w żaden sposób ograniczona, i możliwie niewielkiej sfery publicznej, w której występuje ona, teoretycznie z wolnego wyboru, jako częśćka całości (Szacki, 1994, s. 44).

W procesie rozpowszechniania idei neutralności światopoglądowej państwa miało swój udział oświecenie. Jeden z jego filarów osadzony został na abstrakcyjnym założeniu, że „wszyscy ludzie ze swojej natury są jednakowo wolni i równi”. Założenie to stanowiło podstawę poglądu Immanuela Kanta, że wszyscy ludzie, z racji swojego człowieczeństwa, są istotami racjonalnymi, wolnymi i autonomicznymi. Lecz nobilitacja pozycji człowieka wpłynęła na rolę państwa, które nie miało faworyzować żadnej koncepcji dobra ani też wychowywać obywateli ku cnocie, by nie stać się paternalistycznym. Pogwałcenie autonomicznego wyboru człowieka było dla Kanta złamaniem imperatywu nakazującego traktowanie ludzi zawsze jako celów samych w sobie, nigdy zaś jako środków do celu. „Kantowskie państwo liberalne było państwem neutralnym” (Rau, 2008, s. 19–20). Przekonanie o zdolności jednostki do dokonywania wyboru i jej chęci rozwoju, które było wspólnym przeświadczeniem wielu przedstawicieli klasycznego liberalizmu, ukształtowało również liberalną wizję neutralnego państwa jako pomocnego „w dążeniu jednostki do doskonałości” (Rau, 2008, s. 44).

„Liberalizm drugiego stopnia”, usiłujący godzić wartości liberalne, szczególnie indywidualizm i prawa jednostkowe, z kulturami, które tym wartościom otwarcie zaprzeczają, zmagają się z pytaniem, czy w imię tolerancji i neutralności państwowej należy zezwalać na praktyki, które w przypadku ich pomyślnej realizacji doprowadziłyby do zawieszenia wartości liberalnych? Na pytanie to jego zwolennicy sformułowali szereg interesujących odpowiedzi: K. Popper nakreślił koncepcję neutralnego społeczeństwa otwartego, I. Berlin koncepcję pluralizmu i konfliktu wartości (liberalizm agonistyczny), J. Gray koncepcję liberalizmu „*modus vivendi*”, M. Walzer koncepcję polityki uznania, a W. Kymlicka teorię obywatelską, jednak najoryginalniejszą próbę ujęcia wyzwania wielokulturowości w ramach liberalizmu zaproponował amerykański myśliciel J. Rawls w wydanej w 1971 roku *Teorii sprawiedliwości*. Główne zadanie, jakie sobie postawił, sprowadza się do próby wskazania

reguł, na których powinna się opierać organizacja życia społecznego, aby w możliwie największym stopniu można było realizować zasady sprawiedliwości dla wszystkich ludzi, którzy zechcieli wyrazić zgodę na zamieszkanie w projektowanym przez Rawlsa społeczeństwie (Chmielewski, 2001, s. 190).

Stąd też centralne miejsce w jego pracy zajmuje koncepcja hipotetycznej umowy społecznej i fikcyjnie skonstruowana sytuacja pierwotna, która była odpowiednikiem stanu natury w tradycyjnej teorii umowy społecznej. Umieszczając jednostki za swoistą zasłoną niewiedzy, Rawls chciał ustalić, jakie zasady sprawiedliwości wybiorą one jako równe, wolne i autonomiczne, nieznające ani swojego miejsca w społeczeństwie, ani własnych uzdolnień. Jednostki jako strony umowy miały wyznawać tylko „wąską teorię dobra”, na którą składają się pewne „dobra pierwotne”: prawa i wolności, możliwości i uprawnienia, dochód i bogactwo, poczucie własnej godności oraz brak zawiści (Rawls, 1994, s. 89 i in.). Wzorując własną koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności na myśli Kanta, Rawls przyjął dwa założenia: strony umowy powinny mieć zagwarantowane podstawowe wolności („wolność polityczna [prawo do głosowania i do piastowania urzędów publicznych] wraz ze swobodą wypowiedzi i stowarzyszania się, wolność sumienia i swoboda myśli, wolność osobista wraz z prawem do posiadania [osobistego] majątku oraz – określona pojęciem rządów prawa – ochrona przed arbitralnym aresztowaniem i uwięzieniem”), a nierówności społeczne

i ekonomiczne powinny być ułożone z korzyścią dla najbardziej upośledzonych w warunkach równych szans dla wszystkich. Dodatkowym czynnikiem wpływającym na wybór koncepcji sprawiedliwości miała być reguła maksyminu: alternatywne koncepcje sprawiedliwości należy oceniać „wedle ich najgorszych możliwych konsekwencji: mamy opowiedzieć się za wyborem, którego najgorsze konsekwencje są lepsze niż najgorsze konsekwencje pozostałych” (Rawls, 1994, s. 87–88 i 212). Dopełnieniem dwóch zasad sprawiedliwości są dwie reguły priorytetu (pierwsza zasada sprawiedliwości ma priorytet względem drugiej oraz mówi, że wolność może zostać ograniczona tylko w imię wolności). W filozofii Rawlsa jedną z cech podmiotu moralnego, który jest w pełni uformowany, samodzielny i racjonalny, jest jego autonomia wywiedziona z sytuacji pierwotnej i powiązana z koncepcją sprawiedliwości jako bezstronności. Amerykański myśliciel zdaje się zakładać, że każda jednostka będzie wysoko sobie cenić tę możliwość, nie traktować jej jako jedną z wielu wartości, lecz jako mającą pierwszorzędne znaczenie, a przy tym uznawać prymat prawa nad dobrem. W dobrze zarządzonym społeczeństwie Rawlsa można bowiem wyróżnić dwie sfery: pierwsza zawiera zasady pokojowego współżycia, co do których panuje powszechna zgoda i które nie podlegają relatywizacji (możliwy jest tedy konsens co do podstawowych zasad i wartości), zaś druga obejmuje swoim zasięgiem istniejące kwestie światopoglądowe, religijne i moralne. Rawls zdaje się zakładać, że ów pluralizm wartości i postaw jest nieodłączną cechą każdego społeczeństwa (co jest równoznaczne z przekonaniem o stałej niezgodzie ludzi w sprawach religii i moralności), a przy tym jest cenny i godny ochrony. Podział ten odnosi się do rozróżnienia między tym, co słuszne i wspólne (*right*), czyli do tego, co jest powszechnie akceptowane przez wszystkich członków społeczeństwa, a tym, co dobre, ale różnicujące (*good*), bo odpowiadające partykularnym interesom, wartościom i postawom. Dlatego też uznaje on, że zasady sprawiedliwości mają priorytet względem koncepcji dobra i że prawa składające się na koncepcję sprawiedliwości są niezależne od jakiegokolwiek koncepcji dobra czy moralności. Dzięki temu koncepcja sprawiedliwości nabiera cech neutralności, racjonalności i uniwersalności (Rawls, 1994, s. 48–49, 608–615).

Wiara w możliwość zbudowania dobrze zarządzanego społeczeństwa, w którym będą dominować zasady sprawiedliwości, była optymistyczna:

dzięki racjonalnej debacie i refleksji miał być w sferze publicznej osiągnięty powszechny konsens co do podstawowych zasad współpracy wśród różniących się między sobą jednostek. Co jednak należy uczynić, kiedy – wbrew temu założeniu – nie wszystkie jednostki opowiedzą się w sytuacji pierwotnej za podstawowymi zasadami sprawiedliwości lub – co gorsza – wybiorą inne zasady? Inaczej mówiąc, co zrobić w przypadku, kiedy mimo usilnych starań w społeczeństwie pozostaną jednostki i grupy ludzi, które będą wyznawać wartości i postawy nieliberalne? Odpowiedzi na tak postawione pytanie należy poszukać w liberalizmie drugiego stopnia, którego najlepszym wyrazem jest późniejsze dzieło Rawlsa *Liberalizm polityczny*. Tam znajdujemy już pytanie:

Jak to jest możliwe, że trwać może stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli, których głęboko dzielą rozumne, lecz dające się pogodzić doktryny religijne, filozoficzne i moralne? Inaczej rzecz ujmując: Jak to jest możliwe, że głęboko przeciwstawne, choć rozumne rozległe doktryny mogą ze sobą współżyć i wszystkie afirmować polityczną koncepcję reżimu konstytucyjnego? (Rawls, 1998, s. 9).

W późniejszym dziele Rawls uznaje rozsądny pluralizm postaw i wartości za nieodłączny stan społeczny, którego nie da się usunąć lub choćby zredukować, uznając tym samym tezę, że mogą istnieć rozumne doktryny, wśród których obok liberalnych – znajdują się także nieliberalne:

Nowoczesne społeczeństwo demokratyczne charakteryzuje nie po prostu pluralizm rozległych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych, lecz pluralizm rozległych doktryn, których nie da się ze sobą pogodzić, które jednak są rozumne (Rawls, 1998, s. 7).

Jednym z powodów istnienia takich „rozsądnych doktryn” jest tzw. baż umysłu, który sprawia, że pewne fakty i dowody można wieloznacznie interpretować, pojęcia bywają często nieostre i powodują, że rozumne osoby dochodzą do odmiennych wniosków.

Rawls zrewidował nie tylko koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności, ale także sposób jej uzasadnienia. Odszedł od pierwotnych, mających oświeceniowy rodowód założeń, jakoby możliwe było zbudowanie za pomocą racjonalistycznych zasad uniwersalnej, neutralnej światopoglądowo koncepcji sprawiedliwości pozwalającej rozwiązać każdy konflikt moralny. Wskazując na zakorzenienie źródeł racjonalizacji w istniejących

praktykach i tradycjach zachodniego świata, ograniczył on zasięg koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności do współczesnej liberalnej demokracji, jaką można zaobserwować w Stanach Zjednoczonych Ameryki (Rawls, 1980, s. 518). Tym, co gwarantuje stabilność i jedność głęboko podzielonego społeczeństwa, ma być tzw. publiczny rozum i sfera polityczności, co Rawls przedstawia w formie tak zwanego ząbwiącego się konsensu (*overlapping consensus*): warunkiem jego osiągnięcia jest odwoływanie się w publicznym dyskursie, a więc w dyskursie odnoszącym się do proponowanego prawa i decyzji politycznych, do konkluzji wynikających z naszych filozoficznych uzasadnień. Prawo, które powinno się opierać na racjonalnych i przejrzystych zasadach, nie może chronić jednej z wielu doktryn (moralno-religijne uzasadnienia będące powodem niekończących się sporów w społeczeństwie powinny znaleźć się poza publicznym dyskursem). Na treść ząbwiącego się konsensu składają się przekonania akceptujące ideę autonomii jednostki i obywatela jako podmiotu zdolnego do podejmowania decyzji politycznych:

Konsens sięga do podstawowych idei, w ramach których wypracowuje się sprawiedliwość jako bezstronność. Zakłada porozumienie dostatecznie głębokie, by sięgało takich idei, jak idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji i idea obywateli jako rozumnych i racjonalnych oraz wolnych i równych osób. Jeśli chodzi o jej szerokość, obejmuje ona zasady i wartości określonej koncepcji politycznej (w tym wypadku sprawiedliwości jako bezstronności) i stosuje się do struktury podstawowej jako całości (Rawls, 1980, s. 214).

Z pojęciem autonomii jednostki wiąże się jednak kwestia neutralności liberalizmu politycznego. Rawls przyznał, że także jego poprawiona bądź zmieniona idea wyraża pewną koncepcję dobra i faworyzuje ją kosztem innych. Na mniej przychylnie traktowanie wystawia wszak rozległe doktryny, które w specjalny sposób chcą realizować fundamentalne wartości. Liberalizm polityczny nie jest w stanie włączyć w swój obręb wszystkich doktryn światopoglądowych: owszem, pozwala tolerować nieliberalne doktryny, lecz dopóty, dopóki nie będą one naruszać obowiązującego systemu prawnego, ich wyznawcom nie pozwala jednak działać zgodnie z ich nieliberalnymi przekonaniem, gdyż „żadne społeczeństwo nie może w sobie zawrzeć wszystkich form życia” (Rawls, 1980, s. 274). Rawls nie wyklucza wspólnot nieliberalnych ze społeczeństwa, żywi jednak nadzieję, że dzięki wartościom liberalnym takim jak wolna i otwarta dyskusja, wolność sumienia, postawy i przekonania

liberalne, z czasem ich członkowie uznają liberalizm polityczny z jego ideą publicznego rozumu i deliberującej demokracji jako jedyne możliwe rozwiązanie. Rozwiązanie, którego nie przyjmą wprawdzie zwolennicy „fundamentalistycznych doktryn religijnych” ani ich „autokratyczni władcy i dyktatorzy”, jako prowadzącego do kultury sprzecznej z ich religią lub zaprzeczającego wartościom, „które ochronić może tylko władza dyktatorska albo autokratyczna”. Lecz ich uznanie, „że prawda religijna lub filozoficzna może ignorować polityczną racjonalność”, jest wyrazem „politycznego nierozsądku” takiej doktryny; niepodobna jest negocjować, używając przymusu, jednak w „liberalizmie politycznym nie da się powiedzieć nic więcej” (Rawls, 2001, s. 253).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Wielokulturowość rozumiana jako postawa propagująca istnienie różnic kulturowych poniosła klęskę. Okazało się, że samo uszanowanie odrębności to za mało, by można mówić o sukcesie integracji grup imigranckich w państwach liberalno-demokratycznych. Wiele wskazuje na to, że jedynymi efektami połączenia idei integracji z postulatem zachowania własnej tożsamości kulturowej są gettoizacja i powstanie zamkniętych wspólnot. Wypada zatem zgodzić się z Andrzejem Szahajem, który za fałszywe uznał przekonanie, że przy wystarczającym stopniu okazanego szacunku i uznania, które stanowią wyraz politycznej poprawności, każda grupa etniczna, religijna lub kulturowa z powodzeniem zostanie włączona w struktury społeczeństw zachodnich. „Uważam, że hurtowe odrzucanie tego, co zachodnie, i celebrowanie odrębności kulturowej w imię odrębności jako takiej jest nierozsądne” (Szahaj, 2005, s. 50). Nacisk, jaki polityka wielokulturowości kładzie na równe traktowanie wszystkich kultur i grup etnicznych, uniemożliwia wyjaśnienie różnic między nimi. Tolerancja stała się synonimem bierności i unikania dokonywania jakichkolwiek wyborów moralnych, nieosądzanie zaś i obojętność na los innych oznaczają ucieczkę przed wyzwaniem będącym udziałem społeczeństw wielokulturowych. „Konflikt to znak początku procesu integracji społecznej. Unikanie się nawzajem nigdy nie prowadzi do niczego dobrego” (Scheffer, 2011, s. 24).

Wydaje się, że z punktu widzenia wyzwań, jakie dla liberalnej demokracji niesie ideologia wielokulturowości, coraz większe znaczenie będzie zyskiwać kwestia wyznaczania granic tolerancji dla praktyk grup mniejszościowych. Pluralizm i różnorodność, choć należą w liberalizmie do wartości wysoko cenionych, nie oznaczają pełnej otwartości, w uzasadnionych przypadkach indywidualne wybory mogą być bowiem ograniczane wymaganiami „bezpieczeństwa społeczeństwa liberalnego” (Polanowska-Sygulska, 1998, s. 195). Absolutna tolerancja i bezkrytyczna akceptacja dla postaw zakładających nietolerancję i okazujących brak szacunku dla odmiennych sposobów życia prowadzi do samouniastwienia i likwidacji samej tolerancji:

Liberalna demokracja ma granice: nie wszystko, co jest inne, posiada wartość. Tolerancja powinna się bronić przed przejawami nietolerancji, tak więc tolerancja nigdy nie może oznaczać obojętności wobec wyrazów religijnego lub politycznego ekstremizmu (Scheffer, 2010, s. 55).

Ideologia wielokulturowości stanowi również odniesienie dla samego liberalizmu przez wskazanie na jego ograniczony zasięg. Chodzi mianowicie o przekonanie, podzielane przez wielu współczesnych teoretyków liberalizmu, iż możliwa jest całkowita neutralność państwa. Radykalna otwartość w tym przypadku oznaczałaby nie tylko neutralność religijną, ale także moralną i polityczną. Tym samym zakres tolerancji znacząco by się rozszerzył. Za równoprawne i godne aprobaty zostałyby uznane wszystkie jednostkowe koncepcje ludzkiego dobra, które dodatkowo nie podlegałyby krytyce. Zbyt daleko posunięta neutralność prowadzi jednak do swojego przeciwieństwa: jeśli odrzucamy całkowicie stronniczość i perfekcjonizm liberalizmu, to podważamy fundamenty, na których opiera się nasza wspólnota polityczna. Totalna neutralność jest nierealna.

Państwo radykalnie liberalne to utopia, która obraca się przeciw sobie. Państwo liberalne nie jest zdolne do przetrwania w wyniku samej bezwładności systemu nieinterwencji państwa neutralnego. [...] Doskonale neutralne państwo liberalne mogłoby żyć zaledwie chwilę (Kołakowski, 1996, s. 148).

Podobnie jak każda inna wspólnota polityczna, państwo takie odwołuje się wszak do konkretnej wizji dobra, sprzyja pewnym stylom życia i promuje je kosztem pozostałych, zarazem wykluczając koncepcje

przyzwalające na gwałcenie praw jednostek. Szacunek dla autonomicznych i równych jednostek, tolerancja i otwartość na różnorodność i odmienność, umiejętność nabierania dystansu do własnej kultury, wreszcie wyrzeczenie się stosowania przemocy na rzecz dialogu i pokojowego rozwiązywania wszelkich konfliktów społecznych świadczą o wyższości liberalnego uzasadnienia nad nieliberalnymi koncepcjami dobrego życia. Ideologia wielokulturowości, która akceptuje podstawowe zasady społeczeństwa liberalno-demokratycznego, w tym przede wszystkim priorytet praw jednostek i neutralną sferę publiczną, co w skrajnych przypadkach będzie się wiązać z utratą przez niektóre grupy części swojej tożsamości kulturowej, ma spore szanse powodzenia. Skutkiem przyjęcia radykalnej odmiany wielokulturowości, która opowiada się za nieograniczoną tolerancją dla wartości i praktyk kulturowych zasadniczo różniących się od naszych, byłoby natomiast powstanie na terenie państw zachodnich konkurencyjnego i – co ważniejsze – nieliberalnego porządku prawnego. Uznanie i wzajemny szacunek dla odmienności muszą zawsze iść w parze z możliwością konstruktywnej krytyki. Wypada się więc zgodzić z Szahajem, który nie wyrzeka się

pewnej etnocentryczności, jednak pojmując ją na sposób życzliwy, tzn. nieimplikujący przekonania, iż wyższość własnego punktu widzenia da się uzasadnić wedle jakichś standardów obiektywnych czy pozakulturowych [...]. Akceptuje ono różnice jako fakt, docenia ich wartość, nie uznaje jednak przekonania o wyższości odmienności i różnicy nad jednością za coś samo-przez-się-zrozumiałe i w każdych okolicznościach zasadne (Szahaj, 2004, s. 150).

W obliczu coraz bardziej różnicujących się społeczeństw zachodnich największe szanse powodzenia ma liberalizm polityczny zawierający koncepcję ząbwiącego się konsensu Rawlsa. Należy on także do „liberalizmu drugiego stopnia”, który szuka zasad umożliwiających osiągnięcie trwałego kompromisu w spluralizowanym społeczeństwie. Liberalizm polityczny stanowi przejście od tego, co filozoficznie pożądanego (sprawiedliwość jako bezstronność), do tego, co politycznie możliwe, rezygnując zarazem z uniwersalistycznych roszczeń na rzecz do-
rażnych i tymczasowych rozwiązań, których konkretny kształt i zakres byłyby uzależnione od lokalnych uwarunkowań kulturowo-społecznych. Jak podkreśla wielu znawców przedmiotu, żadna wspólnota polityczna, w tym także liberalna, nie przetrwa, jeśli będzie się opierać tylko

na różnorodności niewspółmiernych wartości i koncepcji dobrego życia. Niezbędne jest jakieś porozumienie, konsens w sprawie tego, co sprawiedliwe. Inaczej rzecz ujmując, liberalna sprawiedliwość, która zapewnia społeczeństwu moralność publiczną, musi zachować nadrzędność wobec roszczeń wysuwanych przez członków różnych mniejszości.

Zawiodła dotychczasowa polityka, kładąca nacisk na różnice kulturowe i zachęcająca do praktykowania własnej odmienności bez jasno sprecyzowanych granic tolerancji dla praktyk nieliberalnych. Kształtuje się dopiero polityka nowa, bazująca głównie na rozwoju instytucji społeczeństwa obywatelskiego i zakładająca, że obok przysługujących nam praw mamy także określone obowiązki względem wspólnoty politycznej. Problem jest istotny, ponieważ od tego, jakie rozwiązania zostaną przyjęte, zależeć będzie kondycja i pomyślność samego liberalizmu. Liberalna demokracja, choć nie jest w stanie rozwiązać wszystkich trudności wynikających z funkcjonowania społeczeństwa otwartego, w dalszym ciągu stanowi jednak ustrój najlepszy z istniejących. Konstatacja ta odnosi się także do zjawiska wielokulturowości.

BIBLIOGRAFIA

- Chmielewski, A. (2001). *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław: Wydawnictwo Arboretum.
- Eco, U. (2001). Święte wojny, pasja i rozum. *Gazeta Wyborcza*, nr 240.
- Frankl, V. (2019). *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Galston, W. (1999). *Cele liberalizmu*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Kołodkowski, L. (1996). Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej. W: K. Michalski (red.), *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*. (s. 148). Kraków: Znak.
- Kołodkowski, L. (2006). *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Kołodkowski, L. (2010). *Nasza wesoła apokalipsa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Locke, J. (1963). *List o tolerancji*. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Polanowska-Sygulska, B. (1998). *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*. Kraków: Wydawnictwo Żnak.
- Rau, Z. (2008). *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*. Tłum. M. Przychodzeń. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Rawls, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, nr 9, 214, 274, 518.
- Raz, J. (2003). Liberalizm w czasach konfliktu. W: B. Polanowska-Sygulska, *Oblicza liberalizmu. Isaiah Berlin, John Gray, Steven Lukes i Joseph Raz w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygulską*. (s. 87–88). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Sadurski, W. (1992). *Racje liberała. Eseje o państwie liberalno-demokratycznym*. Warszawa: Presspublica: przy współpr. Oficyny Wydawniczej Most.
- Sadurski, W. (2003). *Liberałów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996–2002*. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Sadurski, W. (2005). Teoretyczne podstawy liberalnego konstytucjonalizmu. W: B.P. Misztal (red.), *Aktualność wolności. Wybór tekstów*. (s. 218). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Scheffer, P. (2002). Uwaga, ta łódź jest pełna! *Gazeta Wyborcza*, nr 81.
- Scheffer, P. (2010). *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Scheffer, P. (2011). Kontener świata. *Tygodnik Powszechny*, nr 15.
- Szacki, J. (1994). *Liberalizm po komunizmie*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Żnak.
- Szacki, J. (2004). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szahaj, A. (2000). *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunistami a „sprawa polska”*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Szahaj, A. (2005). Kod tożsamości. *Odra*, nr 2, 50.
- Szahaj, A. (2008). *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Śpiewak, P. (1998). *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Vorbrich, R. (2004). Tolerancja racjonalna czy subiektywna? Europa wobec okaleczania narządów płciowych. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*. (s. 155). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie: Komitet Nauk Etnologicznych PAN.

Dorota Pietrzyk-Reeves

Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0002-7080-9169>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.233>

Normatywne projekty wielokulturowości formułowane we współczesnej filozofii politycznej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Jako kategoria normatywna wielokulturowość określa fundamentalne zasady, na jakich mogą współistnieć różne grupy etniczne i kulturowe w ramach państwa. Wiąże się z tym teza, iż różnorodność kulturowa jest wartością zasługującą na uznanie i ochronę.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Zjawisko wielokulturowości trwa od dawna, jednak normatywne i polityczne projekty wielokulturowości pojawiły się dopiero przed kilkoma dekadami, kiedy okazało się, że przymusowa asymilacja imigranckich grup kulturowych zaprzecza podstawowym zasadom liberalnym.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Omawiane projekty wielokulturowości formułowane są w oparciu o różne założenia teoretyczne, takie jak „polityka uznania”, liberalna równość oraz autonomia jednostki. Każde z nich jest przedmiotem sporu.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Spór, niekiedy zasadniczy, wokół norm wielokulturowości sugeruje, że potrzebna jest dalsza refleksja na temat modeli pozwalających ograniczyć wykluczenia i wzmocnić integrację grup kulturowych w ramach liberalnych demokracji.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, normatywne teorie wielokulturowości, polityka uznania, liberalna równość, filozofia polityki

Definicja pojęcia

Wielokulturowość jest zarówno pojęciem deskryptywnym, jak i normatywnym: jako pojęcie opisowe odnosi się do współistnienia grup posiadających odmienne tożsamości kulturowe w ramach jednego państwa czy społeczeństwa, a jako kategoria normatywna dotyczy fundamentalnych zasad, na jakich to współistnienie się opiera, oraz uzasadnienia tezy, iż różnorodność kulturowa jest wartością zasługującą na uznanie i ochronę. Gdy rozważamy to pojęcie wyłącznie jako normatywne z zakresu współczesnej filozofii politycznej i etyki polityki, zauważamy, że idea ta odnosi się do projektów, które odrzucają zasadę asymilacji grup kulturowych czy etnicznych w państwach liberalno-demokratycznych na rzecz ustanowienia prawnych i politycznych warunków umożliwiających zachowanie odmiennych tożsamości i praktyk kulturowych (Pietrzyk-Reeves & Kułakowska, 2010). Wielokulturowość jako koncepcja normatywna odrzuca zatem tezę, iż wspólna narodowość jest koniecznym warunkiem funkcjonowania wspólnoty politycznej.

Państwa narodowe, które nie są konstytuowane przez jeden tylko naród, lecz jako wspólnoty wielonarodowe, wieloetniczne czy wielokulturowe, istniały od dawna. Stosunkowo niedawno podjęto jednak dopiero wysiłek wypracowania normatywnych, filozoficznych założeń wielokulturowości jako projektu akomodacji różnorodności i uznania pluralizmu wartości kulturowych oraz współistnienia w jednym społeczeństwie nie tyle większości i mniejszości, ile wielości grup kulturowych, których odmiennosc kulturowa wymaga poszanowania. W sensie normatywnym, zarówno etycznym, jak i prawnym, projekty wielokulturowości dotyczą uznania różnorodności kulturowej za wartość, która może podlegać specjalnej ochronie. Wielokulturowość jest więc projektem sprzeciwiającym się przymusowej asymilacji czy integracji grup kulturowych i postulującym różne formy polityki uznania i akomodacji różnic kulturowych.

Analiza historyczna pojęcia

Zjawisko wielokulturowości nie jest nowe. Mniejszości kulturowe, mniejszości religijne, grupy etniczne współistniały ze sobą w ramach dużych wspólnot politycznych, jak choćby Rzeczpospolita Obojga Narodów, czy

imperiów, jak Imperium Osmańskie. Wiele państw w Europie ma od dawna charakter wielonarodowy lub wieloetniczny. Wielokulturowymi wspólnotami politycznym były też od początku Stany Zjednoczone Ameryki, Kanada czy Australia. Kwestia wieloetniczności jak i państwa wielonarodowego była też przedmiotem namysłu filozofów polityki, szczególnie w wieku XIX, gdy nie tylko skonsolidowały się państwa narodowe, ale w dużej mierze zwyciężyła liberalna demokracja oparta na suwerenności ludu realizowanej przez rząd przedstawicielski. Zaczęto wtedy stawiać pytanie, czy ustrój taki jak demokracja liberalna jest możliwy w państwie wielonarodowym. W toczącym się sporze John Stuart Mill uważał, że dla zaistnienia wolnych instytucji i wspólnej kultury politycznej konieczna jest homogeniczność narodowa, podczas gdy Lord Acton dostrzegał większą szansę na rozwój wolności w państwie wielonarodowym. Choć jednak nie formułowano jeszcze założeń, które dotyczyłyby szczególnych praw czy uznania i ochrony odmienności etnicznej, religijnej bądź narodowej w celu zapewnienia harmonijnego rozwoju wspólnoty politycznej, to już wówczas dostrzegano napięcie, jakie różnorodność stwarza dla ustrojów demokratycznych i państw narodowych.

Normatywne i polityczne projekty wielokulturowości pojawiły się dopiero przed kilkoma dekadami, kiedy okazało się, że przymusowa asymilacja imigranckich grup kulturowych jest i szkodliwa, i nierealna, zaprzecza też liberalnym ideałom tolerancji, równości, a nawet podstawowych wolności. W latach 60. i 70. XX wieku zaczęto więc powoli odchodzić od polityk wykluczających różnorodność (w rodzaju White Australian Policy czy modelu *'melting pot'* właściwego dla USA) na rzecz coraz szerszego otwarcia dla imigrantów, którzy mogą zachować swoją tożsamość kulturową pod warunkiem, że nie zakłóci to ich integracji z resztą społeczeństwa.

Obecnie, przynajmniej w debacie dotyczącej krajów europejskich, wielokulturowość jest traktowana jako już w dużej mierze nieadekwatny paradygmat w związku z narastaniem tzw. transnacionalizmu, zwielokrotnienia poziomów zróżnicowania społecznego, występowania coraz bardziej złożonych tożsamości oraz patrzenia na kwestię różnic kulturowych z perspektywy międzykulturowej (Zapata-Barrero, 2017, s. 6). Projekt wielokulturowy nie został jednak zarzucony i w niektórych krajach zachodnich funkcjonuje nawet jako norma konstytucyjna (Kanada). Do jego zaistnienia przyczyniła się poniekąd także debata filozoficzna

tocząca się co najmniej od późnych lat 80., której analiza jest głównym przedmiotem tego tekstu.

Problemowe ujęcie pojęcia

Zacznijmy od argumentacji filozoficznej i etycznej, która stanowiła istotny punkt odniesienia dla normatywnych teorii wielokulturowości. Myśląc o kulturze jako istotnej części zastanej rzeczywistości społecznej w każdej wspólnocie politycznej, od razu dostrzegamy jej różnorodność i fakt zakorzenienia osób w określonych wartościach i normach kulturowych, które stają się dla nich punktem odniesienia i źródłem tożsamości. Wartości kulturowe nie są uniwersalne, dlatego też stosowanie uniwersalnych norm, takich np. jak prawa człowieka, rodzi dzisiaj wiele problemów. Szanowanie osób ze względu na ich przyrodzoną godność nie wymaga już, by wyznawały one uniwersalne wartości moralne czy kulturowe. Dlatego też, jak zauważył Joseph Raz (1998, s. 197), nie powinniśmy traktować wielokulturowości jako przede wszystkim teorii etycznej czy politycznej, lecz jako wyraz szczególnej wrażliwości czy wyostrojonej świadomości w odniesieniu do pewnych kwestii oraz potrzeb osób, które stają się newralgiczne w dzisiejszej rzeczywistości politycznej. Raz uznał liberalną wielokulturowość za normatywną zasadę motywowaną troską o godność i dobrobyt wszystkich osób, niezależnie od ich indywidualnej czy grupowej tożsamości: moralne jej uzasadnienie wynika z faktu, iż „dobrobyt i godność osób uzyskują swoją konkretną formę w oparciu o katalog podzielanych społecznie znaczeń” (Raz, 1994, s. 177–178; zob. też Taylor, 1992; Kymlicka, 1995). Godność osób jest ściśle związana z ich tożsamością jako członków konkretnej wspólnoty kulturowej, zaś ich dobrobyt wiąże się ze sferą aktywności, jaka ma dla nich znaczenie i jest dla nich dostępna (np. edukacja, praktyki religijne, celebrowanie określonych tradycji, etc.). Celem projektu wielokulturowości, który jest z założenia antyuniwersalistyczny, nie jest znalezienie jakichś wspólnych, ponadkulturowych więzi, lecz konkretnych rozwiązań politycznych zmierzających do kulturowej akomodacji grup umożliwiającej w miarę harmonijne współistnienie wspólnot nieopresywnych i tolerancyjnych. Raz podkreślił jednak, że uznanie różnorodności kulturowej nie oznacza nieograniczonej tolerancji, istnieją bowiem praktyki

kulturowe, które same w sobie godzą w przyrodzoną godność człowieka (Raz, 1998, s. 199) – już to jako nietolerancyjne wobec przedstawicieli innych kultur, już to jako opresywne wobec członków własnej grupy. To sprawia, że grupy kulturowe winny zapewnić swoim członkom prawo ich opuszczenia (Kukathas, 2003; Raz, 1998) oraz adekwatne prawo udziału w życiu politycznym i gospodarczym państwa, które zamieszkują (Raz 1994, s. 157–158).

Zasadnicze pytanie stawiane przez filozofów polityki proponujących od kilku dekad normatywne teorie wielokulturowości dotyczy tego, w jaki sposób i w oparciu o jakie zasady zróżnicowane wspólnoty kulturowe, religijne i językowe mogą żyć razem w ramach tej samej wspólnoty polityczno-prawnej. O ile po II drugiej wojnie światowej dominowała dyskusja ogniskująca się wokół praw człowieka, ich niepodważalności i międzynarodowego uznania, o tyle w ostatnich dekadach zyskały na znaczeniu prawa grup, w tym mniejszości kulturowych. Pojawiła się też potrzeba stosowania przez państwa, w szczególności przez zachodnie liberalne demokracje, polityki wielokulturowości wychodzącej naprzeciw zarówno samemu zjawisku, które opisujemy, jak i potrzebie ustalenia zasad współistnienia różnych grup kulturowych oraz uznawania ich roszczeń i aspiracji do bycia uznanymi (*recognition*). Jeżeli punktem wyjścia badań nad wielokulturowością powinien być stan ludzkiej świadomości, a więc faktyczne poczucie odrębności kulturowej i tożsamościowej rodzące określone konsekwencje dla życia zbiorowego, to nadal nie jest jasne, jak od tego w dużej mierze indywidualnego poziomu przejść na poziom większej całości, jaką stanowi społeczeństwo zorganizowane politycznie. Wielokulturowość może więc być dzisiaj postrzegana jako wyzwanie dla teoretyków, w tym przede wszystkim dla filozofów polityki, którzy przyczynili się wręcz do wykształcenia całego nurtu refleksji filozoficzno-politycznej traktującego o różnorodności i wielokulturowości. Jest też ona wyzwaniem dla współczesnego państwa liberalno-demokratycznego, którego struktury instytucjonalno-prawne były do tej pory przystosowane raczej do potrzeb państwa narodowego, aniżeli społeczeństwa wielokulturowego.

Główne argumenty formułowane przez autorów normatywnych teorii, traktujących różnorodność kulturową jako wartość wymagającą ochrony, są formułowane albo ze względu na ideał uznania, albo ze względu na ideał równości, albo też ze względu na wartość autonomii jednostki.

Namysł nad aksjologią współczesnej demokracji, nad tym, jakie znaczenie dla współczesnego państwa może mieć zjawisko wielokulturowości, nad konfliktami kultur oraz nad polityką uznania dobrze oddaje napięcie między dawniejszym podejściem do mniejszości kulturowych, przypisującym uprawnienia jedynie jednostkom i usuwającym z pola widzenia kwestię odrębności etnicznych czy narodowych, a podejściem komunitarystycznym, które wskazuje na zakorzenienie każdej jednostki w szerszej całości, w określonej wspólnotie kulturowej, religijnej czy etnicznej, będącej dla niej głównym źródłem tożsamości. To napięcie było przedmiotem dyskusji już w latach 90., czego wyrazem była choćby praca zbiorowa pt. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (1994). W pracy tej komunitariańska koncepcja polityki uznania Charlesa Taylora została poddana krytycznej refleksji zwolenników liberalnego państwa konstytucyjnego, uznających, że wszystkie jednostki, niezależnie od ich tożsamości kulturowej, etnicznej czy religijnej, winny mieć zagwarantowane takie same prawa, w tym prawa politycznego obywatelstwa.

W dzisiejszym rozumieniu wielokulturowość jest nie tylko faktem społecznym, ale także projektem dotyczącym uznawania mocnego poczucia tożsamości – kulturowej, etnicznej, religijnej, językowej – odmiennych grup. Towarzyszy temu założenie, że to poczucie tożsamości stanowi istotny składnik autonomii osoby i wymaga szczególnej ochrony ze strony państwa liberalno-demokratycznego (Taylor, 1992). Początkowo spór na poziomie filozofii polityki toczył się pomiędzy stanowiskami liberalnymi „ślepych na różnice” pośród jednostek tworzących tę samą wspólnotę polityczną oraz stanowiskami komunitarystycznymi lub antyliberalnymi, domagającymi się stosowania polityki uznania dla mniejszości kulturowych. Z czasem jednak nastąpiło wyraźne zróżnicowanie także w ramach stanowisk liberalnych. Czy liberalna równość wymaga, by instytucje publiczne nie zważały na tożsamości kulturowe, tak jak do niedawna miało to miejsce we Francji, i traktowały wszystkich obywateli jako równych w sensie ich formalnego statusu? Czy też liberalna równość wymaga, by grupy o odmiennych tożsamościach kulturowych miały możliwość otrzymania pewnych przywilejów uzasadnianych szczególnymi okolicznościami, w jakich się znajdują? Oba stanowiska dotyczą pytania o podstawy ładu liberalno-demokratycznego i jego uzasadnienia, a także problemu, jakie społeczeństwo wspiera i chroni ten typ ładu.

Jako kategoria normatywna, wielokulturowość określa status kulturowej różnorodności (Parekh, 2006) oraz zakłada taki model rządzenia i decydowania politycznego, który te różnice bierze pod uwagę, a przez to jest przeciwieństwem polityki asymilacji i wykluczenia. W słabszej formie dotyczy akceptacji różnorodności kulturowej, w mocnej zaś uznania jej za podstawę do formułowania i artykułowania roszczeń dotyczących szczególnego statusu i ochrony wartości kulturowych oraz tożsamości, która jest do nich przypisana.

W 1989 roku ukazała się praca Willa Kymlicki pt. *Liberalism, Community and Culture*, która właściwie rozpoczęła debatę o prawach mniejszości kulturowych, wartościach wiążących się z uczestnictwem kulturowym oraz równości kultur, spotykając się z wieloma reakcjami wśród – w szczególności anglosaskich – filozofów polityki, otwierając nową perspektywę badawczą we współczesnej teorii politycznej i przynosząc różne stanowiska w obrębie liberalnego podejścia do wielokulturowości. W. Kymlicka zauważył, że dawne, nazwijmy je wolnościowo-tolerancyjne stanowisko liberalne w kwestii statusu praw grup etnokulturowych jest już niewystarczające, gdyż pluralistyczne społeczeństwa wielokulturowe winny zrozumieć samą ideę uczestnictwa kulturowego, to, co niesie ze sobą przynależność do określonej wspólnoty kulturowej, jakie wymogi stawia ona jednostkom, a jakie całemu społeczeństwu, które winno pojąć zasady sprawiedliwości, na jakich się opiera (Kymlicka, 1989, s. 3). Refleksja o relacji jednostka–wspólnota w państwie liberalnym i kluczowym dla niej zagadnieniu praw mniejszości kulturowych, zaniedbana przez wiodących współczesnych liberałów takich jak J. Rawls czy R. Dworkin, winna zostać również przeprowadzona. Wprawdzie nie wszystkie prawa, jakich domagają się mniejszości, należy uznać (np. roszczenia skierowane przeciwko ich członkom, które miałyby chronić daną grupę przed destabilizującym wpływem wewnętrznej niezgody i pozwalałyby np. zmuszać członka grupy do praktykowania jakiegoś zwyczaju czy obrzędu wbrew jego woli), należy jednak przyjąć prawa nakierowane na ochronę grup przed presją zewnętrzną, czyli przed decyzjami politycznymi i ekonomicznymi większości społeczeństwa (Kymlicka, 1989, s. 22). Liberalne stanowisko powinno więc odrzucać roszczenia grup wiążące się z ograniczaniem wolności indywidualnych i konstytucyjnych uprawnień ich członków w imię zachowania czystości tradycji czy autentycznych wartości kulturowych, wspierać

zaś, a nawet promować takie roszczenia, które są zgodne z liberalną teorią wielokulturowości, czyli zmniejszającą groźbę dominacji politycznej i ekonomicznej ze strony większości społeczeństwa i dominującej kultury oraz lepiej chronią wolność i autonomię członków takich grup (Kymlicka 1995). Kymlicka nie wychodzi poza perspektywę liberalną, lecz w ramach teorii liberalnej próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie o właściwą strukturę uprawnień w pluralistycznym społeczeństwie. Kwestia ta jest oczywiście przedmiotem wielopłaszczyznowego sporu sytuującego się na styku perspektyw filozoficznej, prawnej i politycznej.

W sporze z takim stanowiskiem, wspierającym mocny ideał wielokulturowości opartej np. na uznaniu wielokulturowego obywatelstwa, pozostają liberałowie, którzy są zwolennikami klasycznego liberalizmu lub politycznej koncepcji liberalizmu przywiązanej raczej do wartości tolerancji niż autonomii (uznawanej przez nich za jedną z „rozległych doktryn”). Uznają oni konieczność zapewnienia jednakowych praw wszystkim jednostkom w państwie liberalno-demokratycznym niezależnie od ich jednostkowych czy grupowych tożsamości. Są oni także skłonni uznać, że niektóre formy wewnętrznych restrykcji stosowanych przez grupy etnokulturowe mogą być zaakceptowane, o ile tylko członkowie tych grup mają prawo swobodnego ich opuszczania (Kuhathas, 2003).

Bardziej instrumentalne podejście głoszą ci teoretycy, którzy uczestnictwo w kulturze uznają za istotny warunek wolności indywidualnej i autonomii. Kultura wyznaczałaby tu zakres dostępnych opcji w procesie samorealizacji, a brak pełnego uczestnictwa we własnej kulturze przekładałby się na niepełną autonomię. Zgodnie z tym stanowiskiem, prawa mniejszości chronią kulturowy kontekst indywidualnych wyborów. W tym kierunku idzie np. Raz (1994), uznając, że autonomia jednostki, przez którą rozumie on zdolność dokonywania wyboru koncepcji dobrego życia, jest ściśle związana z dostępem do kultury: wybór jednostki dokonuje się w pewnym horyzoncie znaczeń i wartości, wiąże się tedy z możliwością rozwoju dzięki udziałowi w kulturze oraz uznaniu, jakie pochodzi od wspólnoty kulturowej.

Jeszcze inne podejście przypisuje niezbywalną wartość różnorodności kultur we współczesnych społeczeństwach: różne kultury postrzegane są jako źródło unikalnych form ludzkiej kreatywności i samorealizacji, a ochrona praw mniejszości jest konieczna, by mogły zostać zachowane wartościowe kultury (Kymlicka, 2001, s. 47–48). Jedno

z kluczowych pytań stawianych przez normatywne teorie wielokulturowości dotyczy więc tego, jak osoby postrzegają siebie. Czy widzą się jako samookreślające się autonomiczne jednostki, czy też jako osoby, które określają się przez przynależność do jakiejś większej całości: rodziny, wspólnoty etnicznej, religijnej, kulturowej, narodowej? Jak istotne jest przekonanie, że jako osoby przynależymy do pewnej tradycji, kultury, które nas kształtują i których nie wybraliśmy? Jeżeli dla zachodniej umysłowości bliższa jest pierwsza odpowiedź, to druga zdaje się być bliższa umysłowości niezachodniej, dlatego porozumienie między nimi jest tak trudne. Druga odpowiedź, słuszniejsza (jak stara się przekonać np. J. Gray), zakładająca, że w pierwszej kolejności jest się sikhem, buddystą, protestantem, Irlandczykiem, Francuzem, Indianinem, Meksykaninem czy Quebequois, wskazuje na inny model wielokulturowości, taki, który opiera się na zasadzie rzeczywistego uznania praw mniejszości kulturowych, a nie jedynie tolerowania ich odrębności. Postulat normatywny, na jakim opiera się ten model, nie jest do końca jasny. Czy taki model jest do zastosowania w państwie liberalno-demokratycznym, w którym wielokulturowość, jak we Francji, Holandii czy Szwecji, jest skutkiem imigracji spoza Europy, albo w państwie, które od początku wykluczyło taki model, czyli w USA? Michael Walzer (1994, s. 9) uznaje, że liberalizm zakłada „rozdział państwa i etniczności”, państwo liberalne odmawia bowiem wspierania różnorodnych grup etnicznych i narodowych, by zapewnić im w ten sposób kulturową i społeczną reprodukcję, jest zatem „neutralne” wobec ich języka, historii, kultury itd. W jego przekonaniu najlepszemu przykładowi takiej neutralności dostarczają Stany Zjednoczone Ameryki, czego dowodem jest choćby brak uznanego konstytucyjnie języka oficjalnego.

Normatywny projekt wielokulturowości formułowany przez brytyjskich badaczy, B. Parekha i T. Modooda w ramach tzw. Bristolskiej Szkoły Wielokulturowości, postuluje podejście metodologiczne, które postrzega dialog polityczny jako wyrastający z „operacyjnych wartości publicznych” danego społeczeństwa. Stanowią one stały punkt odniesienia, który pozwala odróżniać moralnie akceptowalne i nieakceptowalne praktyki kulturowe. Zwolennicy wielokulturowości mieliby, jak twierdzi Parekh, podzielać nie tyle wspólne założenia filozoficzne, ile przekonanie, że ich wspólnym wrogiem jest tendencja do społecznej uniformizacji i asymilacji, narzucająca jeden konkretny i jedynie słuszny sposób

rozumienia różnych sfer życia (Parekh, 2006, s. 3). Tym samym odrzuca on wszystkie „teorie monistyczne” zakładające jedną substancjalną wizję dobrego życia, do których zalicza także liberalizm jako teorię głoszącą określoną koncepcję człowieka i społeczeństwa, mającą mocne korzenie kulturowe. Normy wielokulturowości nie mogą, z konieczności, wyrastać z jednego kontekstu kulturowego, lecz są przedmiotem kompromisu i dialogu przedstawicieli różnych tradycji kulturowych (Parekh, 2006, s. 48). Projekt Parekha naraża się jednak na zarzut, iż otwarty dialog pomiędzy różnymi wspólnotami kulturowymi pozostaje pobożnym życzeniem, dopóki nie zostaną ustalone wspólne zasady sprawiedliwości dla danego społeczeństwa wielokulturowego, akceptowane przez wszystkie grupy uczestniczące w dialogu.

Pomimo tych nieco odmiennych uzasadnień, w ostatnich dwóch dekadach w ramach teorii liberalnej zarysował się wyraźny konsens w kwestii praw mniejszości etnokulturowych, głoszący, że uczestnictwo kulturowe oraz potrzeba uznania łączą się z wolnością i autonomią jednostki i dlatego zasługują na ochronę prawną. Nie bez znaczenia okazało się także to, co dosadnie wyraził A. Smith (1981, s. 7): „zanik etniczności, przekroczenie nacjonalizmu, internalizacja kultury to marzenia i oczekiwania liberałów i racjonalistów, które były obecne prawie w każdym kraju i które praktycznie w każdym kraju zakończyły się rozczarowaniem”. Dziś zarówno liberałowie, jak i socjaliści, konkludował, muszą działać dla i z państwem narodowym i jego kulturą mającą w coraz większym stopniu etniczny charakter. Choć liberałowie uznają wagę tych kwestii, to spór między stanowiskami Kymlicki i Ch. Kukathasa pokazuje, że nie są oni zgodni ani co do konieczności sięgania po język praw kulturowych czy praw mniejszości, ani co do zakresu ewentualnej ich ochrony jako praw grup, czyli tego, jakie faktycznie prawa mają podlegać ochronie, ani co do ich uzasadnienia.

Podjmując próbę reinterpretacji tradycji liberalnej, Kymlicka wykazuje, że specjalne prawa mniejszości, które Kukathas nazywa prawami kulturowymi, dadzą się pogodzić z liberalną równością i liberalnym przywiązaniem do autonomii indywidualnej, gdyż ich uznanie wynika z podstawowego faktu przynależności kulturowej jednostek i znaczenia, jakie odgrywa ona w ich życiu: ich zdolność formułowania i rewidowania koncepcji dobra jest wszak ściśle związana z ich uczestnictwem w kulturze, ponieważ kontekst indywidualnych wyborów wyznacza to, co im

przekazano w języku i kulturze. Aby to było możliwe, niektóre mniejszości kulturowe potrzebują specjalnych zabezpieczeń, np. w postaci prawa weta wobec niektórych decyzji większości dotyczących ich języka i kultury, jak to ma miejsce choćby w przypadku Kanadyjczyków pochodzenia francuskiego. To właśnie te szczególne prawa zapewniają równość polityczną wymaganą przez liberalną koncepcję sprawiedliwości, ponieważ korzystanie z nich wyrównuje szanse grup pozostających w mniejszości, w przeciwnym razie skazanych na gorsze, w porównaniu z większością, położenie w strukturze społecznej. Kymlicka (1995) przekonuje, że tożsamość kulturową, w tym narodową, należy postrzegać jako domenę wolności, wzajemnego uznania i zaufania, dlatego uznaje prawa chroniące tożsamość mniejszości kulturowych nie tylko za dające się pogodzić z liberalnymi wartościami, ale wręcz za wzmacniające je. Przykładem takiego specjalnego uprawnienia dla mniejszości jest prawo reprezentacji politycznej, które ma zapewniać grupom etnicznym i kulturowym większy udział w procesie demokratycznym niż to zwykle ma miejsce, zgodnie z zasadą równości wobec prawa. W odpowiedzi na oczywiste pytanie, co zrobić w sytuacji, gdy dana grupa domagająca się szczególnych praw nie akceptuje zasad i wartości liberalnych, czy nawet otwarcie je odrzuca, Kymlicka proponuje dialog i szukanie porozumienia między przedstawicielami liberalnej większości i nieliberalnej mniejszości, który pozwoli wypracować zasady społecznej koegzystencji, odrzucając zarazem prawo liberalnej większości do narzucenia swoich zasad mniejszościom, które ich nie uznają. Za takim stanowiskiem kryje się nie do końca uzasadnione przekonanie, że liberalne zasady wolności, równości i autonomii, jeżeli tylko przedstawi się je we właściwym świetle, muszą przekonać także tych, którzy nie uznają ich tylko „pozornie” lub „zrazu”.

Jakie argumenty uzasadniają przypisanie szczególnego znaczenia członkostwu w grupach etnicznych i kulturowych i wpływającym stąd potrzebom, w tym potrzebie zapewnienia szczególnych praw wynikających z tej przynależności etniczno-kulturowej? Niektórzy teoretycy odwołują się do pojęcia tożsamości i podkreślają, że kształtowana przez przynależność kulturową tożsamość osoby zasługuje na szacunek i uznanie ze strony innych. Prawa mniejszości należy więc postrzegać jako ją chroniące i zaspokajające potrzebę uznania: skoro tożsamość jednostek jest w głównej mierze kształtowana przez ich przynależność

do wspólnot, jeśli nie do pomyślenia jest dokonywanie autonomicznych wyborów wbrew czy obok tej wspólnotowej tożsamości, to niepodobna utrzymać liberalnego stanowiska krytycznego wobec wielokulturowości jako postulatu normatywnego.

Debata na temat wielokulturowości w filozofii polityki zaowocowała także wieloma krytykami odnoszącymi się do różnych uzasadnień, na jakich oparte są projekty teoretyczne. Pierwszy rodzaj krytyki, formułowany wobec normatywnych projektów wielokulturowości, wiąże się z zarzutem, że ich zwolennicy przyjmują mocne, esencjalne wręcz rozumienie kultury jako pełnej i odrębnej całości. A przecież wiele kultur ma charakter kosmopolityczny, niejako hybrydowy. Co więcej, każda osoba czy nawet całe społeczeństwo, choć może być związane ze swoją kulturą, może także dostrzegać wartości innych kultur i czerpać z nich (Waldron, 1995). Domaganie się więc specjalnej ochrony dla odrębności kulturowej nie wydaje się uzasadnione w sytuacji, gdy ta odrębność ma charakter płynny.

Zwolennicy ontologicznego i etycznego indywidualizmu, jak wspomniani wyżej Kukathas, nie podzielają założeń projektu wielokulturowości, który znacząco wykracza poza ów indywidualizm tradycji liberalnej. Specjalna ochrona praw kulturowych nie jest konieczna w sytuacji, gdy zagwarantowana została wolność stowarzyszania się i wolność sumienia. Zdaniem Kukathasa (2003, s. 15), państwo nie powinno zabiegać o integrację kultur i ich podtrzymywanie, lecz o „polityczną obojętność” (*political indifference*) wobec rozmaitych mniejszości. Stanowisko to jest o tyle niebezpieczne, iż pozostawia los wielu jednostek w rękach ich wspólnot kulturowych, czyniąc państwo liberalne niejako obojętnym wobec tego, do jakich praktyk osoby te mogą być przymuszane, co można sformułować także jako zarzut wobec mocnego projektu wielokulturowości, który tożsamość jednostek każe postrzegać niemal wyłącznie przez pryzmat ich przynależności kulturowej.

Problematyczność normatywnej wielokulturowości oraz opartej na niej polityki wiąże się także z kwestią uznania równości kultur. Andrzej Szahaj (2007, s. 71) przedstawił ten dylemat następująco: „albo uznamy, że wszystkie kultury są aksjologicznie równe i zapewnimy im ochronę w całej ich rozciągłości, albo utracimy własną tożsamość moralną, zmuszeni do powstrzymania się od ich oceny, albo uznamy, że kultury nie są równe, nasza jest lepsza i narazimy się na zarzut imperializmu

kulturowego; a zarzut jest to bolesny, ponieważ imperialistami kulturowymi już byliśmy wcześniej”. Znalezienie podstaw wspólnej kultury politycznej liberalnej demokracji również nie jest łatwe w sytuacji rozbieżnych, niekiedy niedających się pogodzić stanowisk w kwestiach aksjologicznych, np. dotyczących relacji między sferą świecką a sferą religijną (*sacrum*). Szahaj, opowiadając się za uznaniem racji wielokulturowości, acz podkreślając, że w ramach tego projektu trudno oczekiwać harmonijnego ułożenia w całość różnorodnych postaw, poglądów i wartości grup kulturowych, postuluje odrzucenie wielokulturowości w wersji skrajnej na rzecz wersji umiarkowanej czy realistycznej, dającej się realizować w demokracji liberalnej z właściwym dla niej katalogiem zasad.

Uznanie liberalnych zasad za fundamentalne podstawy ładu politycznego może się jednak wiązać ze stanowiskiem otwarcie krytycznym wobec polityki wielokulturowości, z przekonaniem, że liberalne państwo nie powinno tolerować żadnych nieliberalnych praktyk. Zwolennik liberalnego egalitaryzmu Brian Barry (2001, s. 199–210) podnosi, że państwo odpowiadać winno za ochronę dzieci przed niewłaściwymi przekonaniami przekazywanymi im przez wspólnoty kulturowe, stawać się tedy niejako cenzorem nieliberalnych poglądów na polu edukacji szkolnej; może ono przyzwalać na odchodzenie od liberalnych norm jedynie w dobrowolnych stowarzyszeniach osób dorosłych, lecz nie w rodzinie czy szkole. To wyraz jego sprzeciwu wobec „polityzacji tożsamości grupowych”, uznawania za ich podstawy kulturowych przynależności. Stanowisko to może się wydawać nie do pogodzenia z liberalnym ideałem tolerancji i pluralizmu, pokazuje jednak fundamentalny problem teorii liberalnych, czyli nie do końca rozstrzygniętą kwestię normatywnych, przede wszystkim moralnych podstaw ładu liberalnego.

Inna jeszcze krytyka normatywnych projektów wielokulturowości i polityki uznania została sformułowana przez teoretyków postkolonializmu, którzy twierdzą, że projekty te wciąż utwierdzają struktury kolonialnej dominacji wobec rdzennych mieszkańców, miast uzasadniać ich transformację. W szczególności polityka uznania miałaby zakładać swoistą walkę o uznanie w wyjściowej sytuacji nierówności, podobnie jak w erze kolonialnej (Coulthard, 2007, s. 438–456). Rdzenna ludność jest zdolna do wyzwolenia się spod dotychczasowej dominacji za pomocą samoafirmacji, a nie polegania na szczególnych warunkach przyznanych

jej przez państwo wcześniej opresyjne. Również w nurcie feministycznym zarysowała się mocna krytyka wielokulturowości jako projektu, który przyznając szczególne prawa grupom kulturowym, utwierdza opresję tych grup wobec niektórych ich członków, kreując w ten sposób problem uciskanych mniejszości wewnątrz mniejszości kulturowych. Wśród tych wrażliwych podgrup znajdują się szczególnie dysydenci religijni, mniejszości seksualne, kobiety i dzieci.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Przedstawiona analiza normatywnych projektów wielokulturowości formułowanych we współczesnej filozofii polityki pokazuje, iż są one uwikłane w spór dotyczący założeń o charakterze etycznym, ontologicznym i politycznym, w spór do pewnego stopnia nierozstrzygalny, jak wiele innych sporów dotyczących podstaw wspólnot politycznych. Również ten spór należy traktować jako odpowiedź na wyzwania, które do niedawna albo nie występowały w takiej skali jak obecnie, albo były ignorowane zarówno przez teoretyków polityki, jak i przez decydentów politycznych. Jak stara się wyjaśniać Kymlicka, domaganie się uznania i równości formalnej przez mniejszości kulturowe jest zgodne z normatywnymi zasadami porządku liberalnego, choć odmiennie interpretowanymi, wskazywanie konkretnego rozwiązania politycznego i prawnego, które dałoby się zastosować jako recepta na różnorodność kulturową we wszystkich państwach liberalno-demokratycznych, nie jest jednak celem teorii. Okazuje się, że na gruncie teorii trudno osiągnąć zgodę także (nawet) co do kwestii fundamentalnych, chciałoby się rzec podstawowych, co uznaje się niekiedy za właściwe „rzeczom politycznym”. Analiza problematyki praw kulturowych w kontekście wielokulturowości pokazuje, że klasyczne stanowisko liberalne właściwie jest nie do utrzymania, choć jego radykalnego przeformułowania nie domaga się dominująca obecnie liberalna teoria sprawiedliwości. Rozszerzenie myślenia o równym statusie osób na myślenie o równym statusie grup rodzi nowe problemy zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Od tego, jak będą one rozwiązywane, zależeć będzie także sama ewolucja w myśleniu o uprawnieniach oraz polityka, czy raczej polityki wielokulturowości.

Jednym z kluczowych rysów takiej polityki bądź polityk winno być podejście dialogiczne, deliberatywne, bowiem bez deliberacji, czyli rozmawiania o kluczowych dla mniejszości kulturowych kwestiach społeczeństwa, niepodobna rozwiązać w nim fundamentalnych sporów moralnych dotyczących sprawiedliwości społecznej. Samo uznanie praw kulturowych budzi wiele zastrzeżeń związanych nie tylko z założeniami konstytucyjno-prawnymi państwa liberalno-demokratycznego, ale także z utrzymaniem pewnej całości politycznej w oparciu o wspólną kulturę polityczną i wspólne instytucje oraz wzajemny szacunek osób. Projekt wielokulturowy eksponujący autonomię jednostki może wręcz prowadzić do tego, jak wskazywały niektóre przywołane krytyki, że

w grupie etnokulturowej może [ona] zostać zatracona, gdy przyjmimy, że jednak winna honorować reguły niesione przez tożsamość grupową interpretowane przez 'jakoś' legitymizowaną 'instancję grupową' (Szlachta, 2010, s. 22).

Dotychczasowe modele polityki wielokulturowości, przynajmniej na gruncie europejskim, nie sprostają założeniom przedstawionych teorii normatywnych. Każda polityka wielokulturowości musi się bowiem opierać na wspólnym i uznawanym przez wszystkich zainteresowanych fundamencie, jakim są zasady państwa liberalno-demokratycznego i wypracowane w ramach tych zasad reguły sprawiedliwości. Wszelkie próby modyfikacji tego fundamentu na rzecz uznania grup, które go nie podzielają, okazują się problematyczne. Nie znaczy to, że mniejszości kulturowe powinny być pozostawione samym sobie, wykluczane czy ograniczane w swoim rozwoju. Wypracowanie jednak spójnych zasad ich pełniejszego włączenia, a zarazem poszanowania ich odmienności, przynajmniej w Europie, wciąż wymaga szerszego namysłu.

BIBLIOGRAFIA

- Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Coulthard, G. (2007). Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition'. *Canada Contemporary Political Theory*, 6(4), 437–460.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (red.) (1995). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Kukathas, C. (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A. (1981). *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parekh, B. (2006). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Pietrzyk-Reeves, D., & Kułakowska M. (red.) (2010). *Studia nad wielokulturowością*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Raz, J. (1988). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Raz, J. (1994). *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon.
- Szahaj, A. (2007). Kilka uwag o idei wspólnotowości oraz ideologii wielokulturowości. W: D. Pietrzyk-Reeves (red.), *Pytania współczesnej filozofii polityki*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szlachta, B. (2010). Kłopoty z wielokulturowością. W: D. Pietrzyk-Reeves, & M. Kułakowska (red.), *Studia nad wielokulturowością* (s. 17–23). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Waldron, J. (1995). Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. W: W. Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, M. (1994). Comment. W: A. Gutmann (red.), *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"* (s. 100–101). Princeton: Princeton University Press.

Waldemar Bulira

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0002-9085-651X>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.186>

Liberalny kulturalizm i jego krytycy

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Liberalny kulturalizm jest projektem filozoficzno-politycznym, którego autorzy postulują uznanie oraz przyznanie specjalnych uprawnień dla mniejszości etnokulturowych funkcjonujących w ramach państwa demokratyczno-liberalnego.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Koncepcje liberalnego kulturalizmu pojawiły się pod koniec lat 80. XX wieku. Jako głosy w dyskusji wokół ideologii wielokulturowości, stanowiły one próbę odpowiedzi na pytania i wyzwania, jakie przed (po)nowoczesnymi społeczeństwami zachodnimi stawiały coraz częściej oraz liczniej budzące się w nich do życia tożsamości etniczne i/lub kulturowe. Główny postulat liberalnych kulturalistów dotyczy uznania i afirmacji tych tożsamości, co z kolei oznaczało rezygnację z zasady neutralności państwa.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Liberalny kulturalizm spotyka się z krytyką przede wszystkim ze strony bardziej zachowawczych zwolenników liberalizmu, broniących zwłaszcza uniwersalnego charakteru wolności oraz równości wszystkich członków wspólnoty. Przeciwnicy liberalnego kulturalizmu podkreślają jego potencjalnie destrukcyjny wpływ na jej spójność i kondycję.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Koncepcje liberalnego kulturalizmu, chociaż w dużej mierze słuszne, budzą rozmaite wątpliwości natury teoretycznej oraz praktycznej, co dobrze widać zwłaszcza w przypadku współczesnych ruchów tożsamościowych. Taki stan rzeczy skłania do ponownego namysłu nad omawianym zjawiskiem.

Słowa kluczowe: liberalny kulturalizm, wielokulturowość, polityka uznania, relatywizm, ponowoczesne ruchy tożsamościowe

Definicja pojęcia

Mianem liberalnego kulturalizmu określa się te stanowiska w debacie wokół ideologii wielokulturowości, których zwolennicy starają się wykazać, że uznanie (a nawet afirmacja przez przyznanie specjalnych uprawnień) interesów mniejszości etnokulturowych, wchodzących w skład współczesnego społeczeństwa demokratyczno-liberalnego, jest „w pełni zgodna z liberalnymi zasadami wolności i równości” (Kymlicka, 2009, s. 410). Teoretycy liberalnego kulturalizmu starają się znaleźć sposób, dzięki któremu funkcjonujące w tego rodzaju społeczeństwie mniejszości mogłyby koegzystować z grupą większościową i ze sobą w ramach jednej wspólnoty politycznej. Próbując zatem pogodzić klasyczne wartości liberalne z wartościami wspólnotowymi, nie tylko nie podzielają typowych dla wielu myślicieli i środowisk liberalnych obaw o to, że wolność jednostki może być zagrożona przez przyznanie specjalnych praw i autonomii podmiotom kolektywnym, lecz także wyraźnie podkreślają ogromne znaczenie tożsamości narodowej i/lub kulturowej jednostek dla ich indywidualnej wolności i możliwości samorealizacji. Albowiem to właśnie dzięki swobodnemu dostępowi do własnej, znajdującej się w dobrej kondycji i cieszącej się powszechnym szacunkiem i uznaniem kultury, identyfikujące się z nią jednostki mogą dokonywać słusznych wyborów i realizować wartościowe cele życiowe.

Liberalny kulturalizm reinterpretuje tradycję liberalną w sposób istotny. Jego protagoniści, stojąc na stanowisku konieczności rozpoznania i afirmacji (uprzywilejowania) praw kulturowych poszczególnych mniejszości wchodzących w skład społeczeństw zachodniej nowoczesności, twierdzą *de facto*, że to raczej grupa, a nie jednostka ma być chroniona przez państwo w sposób szczególny. Postulat wyjątkowego traktowania owych grup mniejszościowych bierze się przede wszystkim stąd, że – o czym już wcześniej wspomniano – ich właściwa kondycja wpływać ma pozytywnie na identyfikujące się z nimi jednostki. Jednocześnie, takie postawienie sprawy budzi pewne problemy i wątpliwości. Pytanie najistotniejsze w tym kontekście dotyczy granic wolności danej grupy. Chodzi tu nie tylko o wolność rozumianą w kategoriach negatywnych (od ingerencji państwa i innych podmiotów), lecz także pozytywnych (swoboda działań grupy względem jej własnych członków). Zwłaszcza ta druga kwestia wzbudza wątpliwości wielu współczesnych liberałów, o czym będzie jeszcze mowa.

Postulaty głoszone przez zwolenników omawianego stanowiska, a zwłaszcza ten, który wiąże się z koniecznością nie tylko rozpoznania, lecz także uprzywilejowania występujących w społeczeństwach nowoczesnych odmienności kulturowych, oznaczają również faktyczne zerwanie z preferowanym przez wielu liberałów uniwersalizmem, który zakładał formalną równość wszystkich obywateli danej wspólnoty, bez względu na to, do jakiej mniejszości (kulturowej, etnicznej,...) należą. Poprawnie zorganizowana i właściwie funkcjonująca demokracja liberalna powinna być bowiem ślepa na różnice etniczne i rasowe, co z kolei oznacza, że powinna traktować obywateli „zgodnie z zasadami sprawiedliwości proceduralnej” (Szahaj, 2004, s. 19). Wraz z pojawianiem się liberalnego kulturalizmu, pogląd ten został zrewidowany. Tego rodzaju wyraźna i bezpośrednia krytyka liberalnego uniwersalizmu każe zatem przyrzeć się dyskusji wokół liberalnego kulturalizmu również przez pryzmat sporu pomiędzy liberałami i komunitarystami.

Inny aspekt liberalnego kulturalizmu jest związany z funkcjonowaniem we współczesnej sferze publicznej ponowoczesnych ruchów tożsamościowych. Ich uczestnicy nieustannie multiplikują zbiór tożsamości kulturowych, które domagają się uznania. Preferują przy tym holistyczną ontologię społeczną i stoją na stanowisku maksymalizmu moralnego, co nierzadko skutkuje przyjmowaniem przez nich postaw fundamentalistycznych. Działania ruchów tożsamościowych wpisują się tym samym w paradygmat biopolityki, co w praktyce – zdaniem wielu liberałów – jest szczególnym zagrożeniem dla nowoczesnej konstelacji społeczno-politycznej.

Analiza historyczna pojęcia

Pojęcie „liberalnego kulturalizmu” pojawiło się w słowniku współczesnej filozofii polityki pod koniec XX wieku. Narodziło się ono w trakcie toczącej się w świecie zachodnim dyskusji wokół tzw. ideologii wielokulturowości. Wielokulturowość, zarówno w wymiarze praktycznym, tj. konkretnych zjawisk i procesów zachodzących w empirycznej rzeczywistości społeczeństw zachodnich, jak i na poziomie teoretycznego namysłu nad tymi zjawiskami, stała się z kolei palącym problemem społeczno-politycznym dla Zachodu już w latach 80. tegoż stulecia (Szahaj,

2004, s. 21). Chociaż wśród teoretyków liberalnego kulturalizmu można wskazać wielu ważnych i wpływowych myślicieli współczesnych (np. Joseph Raz czy Bhikhu Parekh), to wydaje się, że warto zwrócić szczególną uwagę przede wszystkim na dwóch z nich. Autorem, który bodaj najchętniej posługiwał się pojęciem liberalnego kulturalizmu, był Will Kymlicka. Innym myślicielem, który swą teoretyczną refleksją nad wielokulturowością wniósł wiele do dyskusji nad koniecznością rewizji współczesnego liberalizmu, był Charles Taylor. Wydaje się, że z filozoficznego punktu widzenia to właśnie ich wypowiedzi na ten temat są najciekawsze. Jest rzeczą znamionną, że obaj wymienieni filozofowie są Kanadyjczykami, a zatem obywatelami państwa, które na co dzień zmaga się ze stawianymi przed nim wyzwaniem wynikającymi z faktu funkcjonowania w jego ramach licznej mniejszości francuskojęzycznej zamieszkującej Quebec – największą, jeśli chodzi o obszar, oraz drugą w kolejności najliczniej zasiedloną prowincję Kanady. Fakt, że w ich filozofiach polityki problematyka związana z wielokulturowością zajmuje istotne miejsce, nie jest przypadkowy. Aktywność w tym zakresie pochodzącego właśnie z Quebecu Taylora wyszła zresztą daleko poza mury akademii i typowy dla filozofa namysł teoretyczny: jego publiczne zaangażowanie w życie rodzinnej prowincji zostało uhonorowane m.in. powołaniem go do na stanowisko wiceprzewodniczącego Komisji Konsultacyjnej do Spraw Uzgodnień Wynikających z Różnic Kulturowych (Abramowicz, 2012, s. 302).

Chociaż Kymlickę zwykło się zaliczać do grona myślicieli liberalnych, a Taylor od lat funkcjonuje jako zwolennik idei komunitarystycznych, to w sensie teoretyczno-politycznym więcej ich łączy niż dzieli. Jest tak choćby dlatego, że Taylora trudno postrzegać jako zacieklego wroga liberalizmu, jakim jawi się na przykład inny komunitarysta – Alasdair MacIntyre. To, co przede wszystkim łączy Taylora i Kymlickę, to świadomość, że nie wszystko w tradycji liberalnej godne jest zachowania, co nie zmienia faktu, że wiele wartości liberalnych wartych jest troski. W tym celu należy jednak liberalizm współczesny poprawić, odrzucając niektóre, siedemnastowieczne jeszcze, obciążające go idee (Kymlicka, 2004, s. 151). Proponowana przez nich korekta miałaby polegać przede wszystkim na odrzuceniu wspomnianego wcześniej uniwersalistycznego waloru liberalizmu. Warto w tym miejscu krótko przypomnieć, że liberalna filozofia polityki odrodziła się w ostatnim ćwierćwieczu minionego

stulecia za sprawą Johna Rawlsa, który w 1971 roku opublikował głośną pracę zatytułowaną *Teoria sprawiedliwości*. To właśnie w niej amerykański filozof prezentował pewien model sprawiedliwości, którego atrakcyjność miałyby polegać głównie na tym, iż jego reguły byłyby zaakceptowane przez każdą istotę ludzką. Miałby on opierać się na uniwersalnych zasadach, których uniwersalność brałaby się stąd właśnie, że zarówno ich treść, jak i sposób ich ustalenia wolne byłyby od ciężaru konkretnych okoliczności historyczno-politycznych. Przy ustalaniu owych reguł jednostki nie powinny podejmować wiążących wszystkie strony umowy decyzji w oparciu o preferowane idiosynkratyczne systemy aksjologiczne, świadomość swych własnych umiejętności i możliwości czy wiedzę na temat swej pozycji w strukturze społecznej. Taka procedura, niwelująca przygodne cechy jednostek biorących w niej udział, miałyby gwarantować to, że nie tylko podjęta w taki sposób decyzja byłaby sprawiedliwa, lecz także sprawiedliwy byłby zbudowany na podstawie poczynionych w ten sposób rozstrzygnięć system społeczny. Innymi słowy, Rawls zaproponował koncepcję sprawiedliwości, która miała charakter proceduralny – polegała przede wszystkim na wypracowaniu ogólnych reguł postępowania, a nie wskazywaniu konkretnych norm, których realizacja gwarantowałaby społeczeństwo sprawiedliwe. Można zatem powiedzieć, że sprawiedliwe społeczeństwo jest bezstronne: nikogo nie dyskryminuje, ale i w zasadzie nikogo też nie faworyzuje.

Jeśli zatem liberalny kulturalizm dokonał rewizji teorii liberalnej, to właśnie w zakresie tego rodzaju roszczeń uniwersalistycznych, o których tak zasadniczo wypowiedział się Rawls. Jak twierdzi Kymlicka, liberalny kulturalizm „stanowił pierwsze tak oczywiste odstępstwo od dominującego stanowiska liberalnego za przestrzeni wielu dekad”, dlatego też „wzbudził tak wielki odzew” (Kymlicka, 2009, s. 448). Jednocześnie sam kanadyjski filozof wyraźnie podkreśla, że zaproponowana przez niego (oraz innych zwolenników liberalnego kulturalizmu) rewizja stanowiska uniwersalistycznego nie jest jednoznaczna z odrzuceniem liberalizmu jako takiego. W jednej ze swych prac Kymlicka wyraźnie wskazuje na to, że liberalny kulturalizm, chociaż narodził się w wyniku poszukiwań odpowiedzi na pytanie o to, jak możliwe jest obecnie istnienie społeczeństwa wielokulturowego, to samego siebie nadal sytuuje w obrębie tradycji liberalnej. W odróżnieniu od np. propozycji komunitarystycznej, która zakładała wyraźny priorytet wartości wspólnotowych nad

jednostkowymi, zwolennicy liberalnego kulturalizmu nie opowiadają się przeciw za odrzuceniem porządku liberalnego. Ich korekta liberalizmu nie idzie ramię w ramię z postulatami reprezentantów obozu komunitarystycznego, zdaniem których państwo powinno aktywnie promować określoną wizję dobrego życia. W ich przypadku chodzi raczej o stworzenie w ramach demokracji liberalnej przestrzeni dla wielu egzystujących obok siebie wspólnot, których autonomię i prawa miałyby gwarantować instytucje i polityka państwa.

Punktem wyjścia teorii liberalnego kulturalizmu Kymlicki jest bardzo ogólny w swym brzmieniu postulat „konieczności szacunku i uznania dla innych kultur”, będącej

wyrazem częściowego przynajmniej zadośćuczynienia za wcześniejsze krzywdy, jakie wiązały się z koniecznością przystosowania się pewnych kultur do standardów kultury dominującej (Szahaj, 2004, s. 28).

Rzeczywista realizacja postulatu rozpoznania i uznania praw mniejszości mogłaby nie tylko ułożyć poprawnie stosunki pomiędzy nimi, lecz także wzbogacić samą wspólnotę, w ramach której owe mniejszości funkcjonują. Można chyba powiedzieć, że – zdaniem Kymlicki – postulat uznania i szacunku dla różnic kulturowych bierze się ze swego rodzaju rozpoznania istniejących w życiu jednostkowym i społecznym konieczności. W jednej ze swych późniejszych wypowiedzi na ten temat oznajmia on, że

rodzimy język i kulturę należy postrzegać nie jako obiekty dobrowolnego wyboru, lecz jako okoliczności, na które nie mamy wpływu. W istocie rzeczy, dostęp do własnego języka i kultury stanowi czasem konieczny warunek możliwości dokonywania sensownych wyborów. Porzucenie własnego języka i kultury na rzecz innych bywa oczywiście koniecznością, ale proces ten jest często bardzo trudny i kosztowny; a zatem oczekiwanie, że mniejszości będą ponosić te koszty, podczas gdy od większości nie wymaga się porównywalnych wyrzeczeń, jest nieracjonalne (Kymlicka, 2009, s. 411).

A zatem, z jednej strony, wsparcie dla rzeczywiście istniejących we współczesnych społeczeństwach różnic (mniejszości) kulturowych stanowi w istocie znak godzenia się z istniejącym już stanem rzeczy. Z drugiej strony, ten swoisty akt uznania ma nie tylko ogromne znaczenie polityczno-społeczne, lecz także moralne, ponieważ Kymlicka kładzie

nacisk na fakt, że kultura odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu, rozwoju i funkcjonowaniu jednostki. Powiada:

czyjeś wychowanie nie jest czymś, co może być po prostu wymazane, jest ono i pozostanie konstytutywną częścią tego, kim dana osoba jest. Członkostwo w kulturze oddziałuje na samo nasze poczucie tożsamości osobowej i godności (Kymlicka, 1989, s. 175; Szahaj, 2004, s. 29).

I to właśnie uczestnictwo jednostki w danej kulturze – właśnie tej konkretnej, która ją ukształtowała – daje jej możliwość dokonania odpowiedniego dla niej wyboru własnego sposobu życia.

Powyższy argument za liberalnym kulturalizmem kładzie zatem akcent na jednostkowe (indywidualne) profity wynikające z uznania i realizacji przez wspólnotę demokratyczno-liberalną głównych postulatów głoszonych przez zwolenników wielokulturowości. Nie jest to jedyny aspekt omawianego zagadnienia, na który wskazuje Kymlicka. Powiada on bowiem również, że – wbrew obawom wielu krytyków ideologii wielokulturowości – wzmocnienie pozycji mniejszości, które funkcjonują w ramach danego państwa, wcale nie zagraża jego spójności i integralności. Wprost przeciwnie, przyznanie mniejszościom specjalnych praw i autonomii może sprawić, że od tego momentu będą one jeszcze wyraźniej sprzyjać integracji społecznej, ponieważ przedstawiciele owych mniejszości, dowartościowani przez państwo realizujące projekt liberalnego kulturalizmu, mogą w końcu poczuć się jego pełnoprawnymi obywatelami. Dzięki temu ich przywiązanie do wspólnoty wzrośnie. Zamiast zatem obawiać się, że przyznanie specjalnych praw mniejszościom będzie skutkowało „bałkanizacją” wspólnoty, należy akcentować pozytywny wymiar realizacji postulatów liberalizmu kulturowego – ich wspólnototwórczy potencjał. Temu mają służyć różne działania demokratyczno-liberalnego państwa: od polityki edukacyjnej, która winna propagować treści związane z wielokulturowością, po zapewnienie mniejszościom właściwej reprezentacji politycznej (Kymlicka, 2001, s. 42).

Z kolei Taylor swą teorię wielokulturowości i związaną z nią krytykę doktryny liberalnej formułuje na fundamentach genealogicznej analizy głównych idei, które ukształtowały klimat intelektualno-polityczny epoki nowożytnej. W *Źródłach podmiotowości: narodzinach tożsamości nowoczesnej* (Taylor, 2001) niejako oskarża on nowoczesność o to, że, z jednej strony, pozbawiła ona jednostki oraz społeczności trwałości,

pewności i oparcia, z drugiej zaś, że w tym samym czasie wprowadziła ona do dyskursu kategorię tożsamości, która z miejsca stała się problematyczna. Grzech pierworodny epoki nowoczesnej wiąże się z narodzinami kultury liberalnej, która stała się naturalnym środowiskiem życia liberalnych jednostek jako politycznych i społecznych atomów. Nie ma w nich poczucia stałości i nie znają one uczucia przywiązania do kontekstu swojej egzystencji; są wytworami kultury, która nakazuje im patrzeć na siebie nie tylko w kategoriach kreatorów istniejącego ładu społeczno-politycznego, lecz także jako twórców samych siebie.

Zdaniem Taylora, podstawowy błąd liberalnej wizji świata polega na tym, że jednostka nigdy w dziejach sama siebie nie tworzyła – *selfmade man* jest mitem świata zachodniego. Nasza tożsamość, a co za tym idzie: stosunek do świata, a nawet i kształt tego świata – Taylor zdradza tu, jak się wydaje, pewne inklinacje konstruktywistyczne – jest zakorzeniony w naszej wiedzy o świecie, której źródła są wcześniejsze od nas samych. Ta wiedza nie wzięła się znikąd, ma ona kulturowy charakter; jest rezultatem wzajemnego oddziaływania na siebie teorii i praktyki społecznej, te zaś szeroko czerpią z zasobów tego, co kanadyjski myśliciel określa mianem imaginariów społecznych. Jak sam wyjaśnia:

Imaginarium społeczne to coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej w sposób oderwany. Chodzi mi raczej o sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy, leżące u ich podstaw (Taylor, 2010, s. 37).

W przekonaniu Taylora, również dominujące w świecie zachodnim doktryna i kultura liberalna zakorzenione są w określonym imaginariu społecznym i jako takie nie mogą mieć waloru uniwersalnego, do którego roszczą sobie prawo, co świadczy zarazem o ich „imperialnych” skłonnościach. Jako takie mają one charakter historyczny – ich czas i miejsce narodzin, a zapewne również trwanie, są ściśle określone. Grzechem liberalizmu jest swoista ślepotą jego zwolenników na to, że oprócz kultury, z której on wyrasta, istnieją jeszcze inne kultury, których systemy aksjologiczne mogą zasadniczo różnić się od preferowanego przez liberałów. Sam fakt istnienia tego rodzaju pluralizmu kultur ujawnia złudność i bezzasadność pretensji liberalizmu, zwłaszcza w wydaniu

proceduralnym, do własnej neutralności i uniwersalności. Dobitnie pokazuje to stan faktyczny społeczeństw zachodnich, które wcale nie są jednolite kulturowo (aksjologicznie). Jednocześnie Taylor nie stoi na stanowisku całkowitego odrzucenia i potępienia liberalizmu, lecz proponuje jego rewizję. Zdaje się optować za taką jego wersją, która nie tylko dostrzegłaby istniejącą różnorodność, lecz także aktywnie działałaby na jej rzecz. Zaistnienie takiego liberalizmu musiałoby jednak wiązać się z przewartościowaniem katalogu jego najważniejszych wartości, miałby on bowiem przede wszystkim zacząć „honorować kolektywne cele różnych grup kulturowych”, a także dopuszczać „interwencj[ę] na rzecz kultur zagrożonych zniknięciem” (Szahaj, 2004, s. 26). Taka zmiana wiąże się z aktywnym wyjściem poza działania ograniczane przez proceduralne (formalne) rozumienie i praktykowanie równości i sprawiedliwości. Uznanie oraz troska o poszczególne mniejszości jest bowiem również działaniem na rzecz jednostki, która swą tożsamość kształtuje przecież w kontekście wspólnotowym.

Taylor opowiada się tedy po stronie polityki uznania, która w istocie stanowi „praktyczny wyraz idei wielokulturowości” (Barnat, 2010, s. 94). Uznanie wartości konkretnych kultur lub jego brak ma bowiem być jednym z kluczowych elementów kształtujących tożsamość jednostki. Brak lub odmowa uznania mogą być nawet źródłem opresji (Taylor, 1995, s. 225). Realizacja założeń polityki uznania może się w praktyce przejawiać np. wprowadzeniem do programów nauczania treści zaczerpniętych z ideologii wielokulturowości. Jest to o tyle ważne, że uwzględniając dorobek tych kultur, które do tej pory były spychane na margines życia danej wspólnoty, daje się szansę na to, aby członkowie tych mniejszości zyskali poczucie własnej godności (Barnat, 2010, s. 96). Jednocześnie jest to krok w stronę wypracowania płaszczyzny porozumienia pomiędzy kulturami egzystującymi obok siebie w ramach liberalnego społeczeństwa, umożliwiającej im nie tylko zwykłe przetrwanie, lecz także aktywne wsparcie. Jest to zadanie trudne, czasochłonne i wymagające dobrej woli ze strony przedstawicieli wszystkich kultur. Taylorowi chodzi o to, by wypracować takie mechanizmy relacji między kulturami, które umożliwią dokonanie się „fuzji horyzontów” (kultury własnej z kulturą obcą), zakładającej również częściową „transformację naszych własnych standardów” (Taylor, 1995, s. 252–253). Właściwie realizowana polityka uznania ma gwarantować poprawne funkcjonowanie wspólnoty

politycznej, której wszyscy członkowie mają świadomość tego, że rzeczywiście uczestniczą w niej na równych prawach. Nie ma bowiem większego zagrożenia dla społeczeństwa wielokulturowego (oraz stworzonych przez nie instytucji politycznych), niż brak poczucia wspólnoty i utrata więzi łączących przedstawicieli funkcjonujących w nim poszczególnych mniejszości etnokulturowych.

Problemowe ujęcie pojęcia

W zasadzie już od momentu swych narodzin liberalny kulturalizm spotkał się z krytyką, która – jak się wydaje – wpisuje się w spektrum możliwych stanowisk wobec wielokulturowości. Z reguły uznaje się, że istnieją cztery główne podejścia do zjawiska wielokulturowości. Pierwsze z nich zakłada całkowite odrzucenie postulatów jakiegokolwiek uznania na gruncie kultury dominującej istniejących odmienności. Zgodnie z drugim stanowiskiem postuluje się tolerancję dla różnorodności wynikającą nie tyle z pobudek aksjologicznych czy moralnych, ile z praktycznej konieczności: tolerowanie odmienności stanowi przykrą, acz konieczną i jedyną w zasadzie alternatywę dla przemocy lub walki pomiędzy przedstawicielami mniejszości etnokulturowych, do jakich może prowadzić brak tolerancji. Trzecie stanowisko wiąże się z akceptacją i uznaniem dla różnic, których występowanie w danym systemie społeczno-kulturowym uznaje się za cenne, z jednoczesnym zastrzeżeniem, że nie wszystkie różnice zasługują na akceptację, co z kolei ma związek z poglądem, iż nie ma nic złego w tym, że określone wartości kultury dominującej uznaje się za lepsze od analogicznych wartości kultur słabszych. Wreszcie zwolennicy czwartego stanowiska uznają wszelką homogeniczność wartości kulturowych za opresyjną, dlatego też euforycznie celebrują wszelkie odmienności i różnice, aktywnie działają na ich rzecz, a także z radością witają każdą nową odmienność, która domaga się dla siebie uznania ze strony pozostałych członków danego społeczeństwa. Taka bezkrytyczna (i nierzadko też bezrefleksyjna) akceptacja różnorodności skutkuje jednocześnie wyraźnym odrzuceniem wszelkich wartości uniwersalnych, które mogłyby stanowić podstawę do hierarchizowania czy nawet oceny poszczególnych kultur (Szahaj, 2004, s. 149).

Przedstawiona tu gama postaw względem wielokulturowości zdaje się pomocna przy próbie uporządkowania krytyki, jaka spadła na projekt liberalnego kulturalizmu, którego zwolennicy, jak się wydaje, przynajmniej do pewnego stopnia reprezentują czwarte stanowisko. Najbardziej wyrafinowane teoretycznie i wartościowe poznawczo krytyki tego podejścia podnosili z kolei ci myśliciele liberalni, których wypadałoby zaliczyć do grupy trzeciej. Krytycy ci wprost odrzucają postulat omówionej powyżej, inspirowanej ideologią wielokulturowości korekty liberalizmu, bądź też wskazują na jej teoretyczne problemy i sprzeczności wewnętrzne, a często też na skutki negatywne praktycznej realizacji tego projektu. Jednocześnie, o czym warto pamiętać, w pewnym stopniu jest to wciąż spór pomiędzy członkami tej samej wielkiej, liberalnej rodziny: antagonistów łączy akceptacja szeroko rozumianego demokratyczno-liberalnego porządku społeczno-politycznego.

Liberalna krytyka projektu liberalnego kulturalizmu koncentruje swą uwagę na czterech głównych zagadnieniach: (1) odrzuceniu kluczowego dla liberalizmu założenia o uniwersalnym charakterze kluczowych dla tej doktryny wartości wolności i równości, w wyniku czego nie tylko rozmywa się treść samego liberalizmu, lecz także traci on w istocie (w sferze praktyki społeczno-politycznej) swój potencjał emancypacyjny; (2) odrzuceniu przez zwolenników tej koncepcji tradycyjnych postulatów lewicowych, przyjętych wszak przez główny nurt liberalizmu zachodniego, na rzecz walki o uznanie i roszczenia tożsamościowe różnych mniejszości; (3) zwrocie współczesnego liberalizmu w stronę nowej wersji biopolityki i ruchów tożsamościowych; (4) przesadnej krytyce kultury zachodniej.

Pierwszy rodzaj krytyki dotyczy kwestii teoretycznych i w tym sensie jego znaczenie zdaje się być zasadnicze. Głównym celem tej krytyki jest jedno z najważniejszych założeń liberalnego kulturalizmu – rezygnacja jego zwolenników z liberalnego dogmatu uniwersalnego charakteru wartości wolności i równości jednostki oraz wynikających z nich takich samych uprawnień dla wszystkich jednostek przynależących do danej wspólnoty politycznej. W tym przypadku podkreśla się, że konsekwencje takiego przewartościowania uderzają w kluczową dla liberalizmu kategorię – jednostkę, która traci tu swoją uprzywilejowaną pozycję. W ramach projektu liberalnego kulturalizmu zostaje ona niejako zepchnięta z piedestału: naturalne uprawnienia jednostki okazują się

czymś wtórnym i zależnym od analogicznych uprawnień przypisanych teraz grupom i/lub mniejszościom etnokulturowym. Tego rodzaju zabieg w świetle doktryny liberalnej okazuje się kontrowersyjny i trudny do zaakceptowania. Jeśli bowiem zgodzimy się z założeniami liberalnych projektów wielokulturowych, że państwo powinno gwarantować wolność nie tyle jednostce, ile grupie, która dzięki temu dysponuje możliwością samostanowienia o sobie, to wydaje się, że jest to postulat, który jest wyraźnie (a przynajmniej: potencjalnie) sprzeczny z aksjologią liberalną. Można bowiem wyobrazić sobie sytuację – mowa tu oczywiście o sytuacji modelowej – kiedy to grupa, w imię zachowania własnej spójności i dalszego trwania, wymusza na jednostce dostosowanie się do obowiązującego w niej (grupie) systemu wartości, co w praktyce może oznaczać ograniczenie wolności jednostki do samostanowienia o sobie (Szlachta, 2012, s. 133). Takie rozwiązanie zdaje się być bliższe tradycji demokratycznej – rozumianej w duchu Rousseauowskiej woli powszechnej – niż tradycji liberalnej, i to nawet pomimo jej wewnętrznej różnorodności. Rezygnacja z liberalnego uniwersalizmu sprawia również, że erozji ulega sama wspólnota liberalno-demokratyczna. Odrzucenie klasycznego już dla liberałów założenia, zgodnie z którym państwo powinno być „ślepe na różnice”, co ma być gwarancją realizacji idei sprawiedliwości społecznej, generuje poważne problemy społeczne i *de facto* utrudnia osiągnięcie stanu pożądanego (sprawiedliwości). Takiego zdania jest np. Brian Barry, który wprost mówi o tym, że ideologia multikulturalizmu nakazująca zaangażowanie się instytucji państwa w działania na rzecz kolejnych mniejszości osłabia to państwo; nie może już ono wspierać tych grup społecznych i jednostek, które takiego wsparcia rzeczywiście wymagają, a bez odpowiednich działań systemowych wymagających dużych nakładów finansowych, ich realna sytuacja nie ulegnie poprawie (Barry, 2001).

Jeden z błędów polityki wielokulturowości polega, zdaniem Barry’ego, na tym, że nie tylko odwraca ona uwagę od tych kwestii, ale przyczynia się też do przesunięcia środków finansowych i innych zasobów w kierunku programów służących rozwiązywaniu problemów wydumanych (Aksiuto, 2017, s. 86).

Rezultatem tego rodzaju oddziaływania ideologii wielokulturowości na realne (praktyczne) działania państwa demokratyczno-liberalnego jest zatem osłabienie jego potencjału emancypacyjnego.

Drugi z wyróżnionych powyżej rodzajów krytyki liberalnego kulturalizmu koresponduje w pewnym stopniu z przywoływanymi przed chwilą uwagami Barry'ego. W tym przypadku zwolennikom liberalnego kulturalizmu stawia się bowiem zarzut, że koncentrując nadmiernie uwagę na kwestiach związanych z żądaniami uznania rozmaitych tożsamości kulturowych, nie dostrzegają oni tego, że „tradycyjne” postulaty szeroko rozumianej lewicy liberalnej nie zostały spełnione. Jeśli postulat realizacji idei sprawiedliwości zostanie zredukowany do żądań uznania odmienności kolejnych grup społecznych, a ruchy liberalne poświęcą się tej misji bez reszty, jak to ma obecnie często miejsce, to oznaczać to będzie zaniechanie np. walki o poprawę sytuacji bytowej milionów członków danego społeczeństwa. Tacy myśliciele liberalni, jak np. Richard Rorty – komentując specyfikę swoistego zwrotu kulturowego, jaki dokonuje się w doktrynie społeczno-politycznej amerykańskich liberałów – wyraźnie podkreślają, że współcześni liberałowie stali się obojętni wobec zjawiska nierówności ekonomicznych i pochodnych im niesprawiedliwości społecznych (tj. nierówna dystrybucja władzy, strukturalna marginalizacja niektórych grup społecznych itp.), które przecież nie znikły jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki tylko dlatego, że zainteresowali się oni (lewicowi liberałowie) głównie kwestiami kulturowymi i tożsamościowymi (Rorty, 2010). Co więcej, tego rodzaju zwrot amerykańskiej lewicy liberalnej ku problematyce związanej z kwestiami tożsamości i uznania przyczynia się do fragmentaryzacji społeczeństwa, co z kolei jeszcze bardziej utrudnia (a w praktyce wręcz uniemożliwia) rozwiązanie jakichkolwiek poważnych problemów nękających owo społeczeństwo. Tego rodzaju działania liberalnych ruchów tożsamościowych skutkują bowiem – w tym przypadku wtórują Rorty'emu Mark Lilla oraz Francis Fukuyama – zniszczeniem poczucia solidarności społecznej. W rezultacie raczej dzielą one społeczeństwo niż je łączą wokół wspólnych wartości i celów. W dalszej perspektywie konsekwencją takiego stanu rzeczy może być erozja instytucji państwa, a bez ich sprawnego działania niepodobna skutecznie radzić sobie z sygnalizowanymi problemami. W tym kontekście Fukuyama powiada, że liberalne demokracje powinny powrócić do bardziej uniwersalnych sposobów rozumienia ludzkiej godności, w przeciwnym bowiem razie będzie je trawił nieustający konflikt (Fukuyama, 2019). Lilla podkreśla zaś, że rezygnując z tego, co wspólne, na rzecz tego, co partykularne, a także podkreślając

to, co różni, zamiast akcentować to, co łączy, lewicowo-liberalne ruchy tożsamościowe w praktyce uświadamiają członkom tej samej wspólnoty, że powinni oni skoncentrować swą uwagę na tym, co dotyczy tylko ich – na tym, co sprzyja budowaniu i kultywowaniu ich własnej tożsamości bądź utrudnia takie działania. W przekonaniu amerykańskiego autora, skutkuje to poczuciem niewspółmierności doświadczeń poszczególnych grup społecznych, a to z kolei rodzi obojętność wobec tych krzywd i niesprawiedliwości, które dotyczą kogoś innego (Lilla, 2018, s. 155). Jednocześnie, co wypada podkreślić, liberałowie krytykujący w tym duchu liberalny kulturalizm nie tyle nie dostrzegają palących problemów, których rozwiązania szukają Kymlicka czy Taylor, ile niepokoją się takim, a nie innym rozkładem akcentów w wypowiedziach jego zwolenników.

Trzeci rodzaj krytyki liberalnego kulturalizmu podejmują autorzy identyfikujący ten projekt z nowymi zjawiskami występującymi w społeczeństwach zachodnich, które z kolei zwykło się utożsamiać z narodzinami ponowoczesnej kondycji politycznej (Fehér & Heller, 1989). Jednym z symptomów sygnalizowanej tym pojęciem transformacji współczesnej sfery publicznej jest pojawienie się w niej tzw. nowych ruchów społecznych, które, właśnie wraz z rozwojem i próbami realizacji projektów opartych na ideologii wielokulturowości, zaczęły przybierać postać ruchów tożsamościowych. Ich wyróżnikiem było budowanie nowych – biopolitycznych – tożsamości kolektywnych konstruowanych w oparciu o wybrane cechy fizyczne (cielesne, biologiczne) swych członków. Ruchy te wprowadziły do debaty publicznej problemy związane np. z dysponowaniem przez ich zwolenników określoną płcią, kolorem skóry czy preferencjami seksualnymi, domagając się ich odgórnego (prawno-politycznego) rozwiązania. Jak powiadają w tym kontekście np. Ágnes Heller i Ferenc Fehér, wraz z narodzinami takich ruchów tak rozumiana biopolityka stała się jednym z nieodłącznych elementów polityki ponowoczesnej. Z jednej strony, stała się ona przez to bardziej otwarta, ponieważ dokonano się jej poszerzenie w wymiarach podmiotowym (nowe ruchy społeczne) oraz przedmiotowym (nowe zagadnienia, które zostały upolitycznione). Z drugiej jednak strony, zaczęła też ona nierzadko sprzyjać przyjmowaniu postaw fundamentalistycznych. Wydaje się, że zjawisko to jest ściśle związane z projektami liberalnego kulturalizmu, którego zwolennicy aktywnie opowiadają się *de facto* po stronie tzw. polityki tożsamości mającej potencjalnie negatywny

wpływ na kondycję społeczeństwa demokratyczno-liberalnego. Podnoszone argumenty krytyczne wobec omawianego fenomenu mają charakter teoretyczny (filozoficzny), odnoszą się jednak także do kwestii praktycznych, uzasadniają bowiem krytyczną ocenę konkretnych procesów zachodzących w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich. W pierwszym przypadku chodzi przede wszystkim o preferowaną przez zwolenników ruchów tożsamościowych holistyczną ontologię społeczną oraz wynikającą z niej antropologię polityczną, w świetle której tożsamości grupowe, a także potrzeby oraz interesy podmiotów kolektywnych górują nad tożsamościami, potrzebami i interesami jednostek, a nadto podmiotem działań politycznych czyni się jakąś partykularną mniejszość, która w danych uwarunkowaniach społeczno-politycznych doświadcza jakiejś formy represji i/lub wykluczenia. W tym kontekście pojawia się również pytanie o to, kto właściwie miałby decydować o poprawności/prawdziwości potrzeb i celów życiowych jednostek należących do tych mniejszości, a także o słuszności podejmowanych przez nie decyzji i działań. W tym sensie działania emancypacyjne podejmowane przez ruchy tożsamościowe, które jednocześnie cechuje manicheizm i maksymalizm moralny, odnoszą się nie tyle do jednostek, ile do ucieleśniających ich potrzeby i cele bytów kolektywnych. Ruchy te dążą do przesunięcia lub likwidacji granicy między tym, co publiczne, a tym, co prywatne; w celach skutecznej walki z nierównościami i niesprawiedliwościami, chcą mieć możliwość daleko idącej ingerencji w życie jednostek – również w ich przestrzeń intymną. Inna płaszczyzna liberalnej krytyki funkcjonowania współczesnych ruchów tożsamościowych związana jest z ich konkretnymi poczynaniami – ich wpływem na kondycję współczesnej sfery publicznej. W tym aspekcie krytyka ta jest zbliżona do tego, o czym mówił Barry. Wspomniany manicheizm ruchów tożsamościowych nadaje ich działaniom politycznym charakter radykalny, co z kolei skutkuje faktycznym rozbięciem wspólnoty politycznej. Składające się od teraz na nią poszczególne tożsamości, z jednej strony, domagają się od pozostałych członków danego społeczeństwa uznania i afirmacji, z drugiej zaś – akcentują skrajną wyjątkowość własnych doświadczeń. W rezultacie podejmowanie w ramach tej nowej, fragmentarycznej wspólnoty skutecznych działań, które miałyby na celu przeciwdziałanie rzeczywistym niesprawiedliwościom, okazuje się trudne lub wręcz niemożliwe. Debata publiczna, w której każda zamknięta

we własnej partykularności, ale domagająca się jednocześnie uznania mniejszość mówi własnym językiem, formułując przy tym nierzadko kolejne oskarżenia przeciwko innym mniejszościom, raczej dzieli, niż łączy (Fukuyama, 2019; Lilla, 2018).

Czwarty rodzaj krytyki projektu liberalnego kulturalizmu dotyczy skłonności jego zwolenników do nadmiernego, zdaniem wielu bardziej zachowawczych myślicieli i komentatorów, relatywizowania wartości i założeń kultury zachodniej. Popularność ideologii wielokulturowości zrodziła bowiem klimat intelektualny, w ramach którego kultura zachodnia niezwykle często bywa postrzegana jako dominująca, hegemoniczna czy wręcz opresyjna wobec istniejących na całym świecie kultur słabszych, które – właśnie z uwagi na swą słabszą pozycję – były i są przez nią kolonizowane i/lub uciskane. Jednocześnie ta często słuszna historycznie diagnoza pozycji kultury zachodniej równie często bywa przerysowana – krytyczni wobec kultury zachodniej zwolennicy wielokulturowości odrzucają kolejne osiągnięcia i wartości Zachodu, bezkrytycznie i bezrefleksyjnie nadając wartość („romantyzując” por. Szahaj, 2004, s. 71) wszystkiemu temu, co niezachodnie. Pascal Bruckner, francuski konserwatywny pisarz i publicysta, określił tę postawę mianem „samo-biczowania Zachodu”, który staje się w tej sytuacji winny każdego zła, jakie wydarzyło się (lub wydarza się aktualnie) na świecie (Bruckner, 2019, s. 12–13). W przypadku omawianego aspektu funkcjonowania ideologii wielokulturowości i projektu liberalnego kulturalizmu mamy do czynienia z ciekawym paradoksem: ideologia ta, nieznaną innym kulturom poza zachodnią, przyczynia się do osłabiania akurat tej właśnie kultury, która jako jedyna spośród wszystkich innych na świecie umożliwiła jej zaistnienie, a także nadal utrzymuje ją przy życiu (Szlachta, 2012, s. 166).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Koncepcja liberalnego kulturalizmu zrodziła się z potrzeby chwili. Stanowiła ona konkretną odpowiedź na liczne i zasadnicze pytania oraz problemy, jakie przed zachodnimi społeczeństwami demokratyczno-liberalnymi stawały zachodzące w nich coraz szybciej procesy wielokulturowe.

I chociaż społeczeństwa zachodnie nigdy nie były absolutnie jednolite etnicznie czy kulturowo – tego rodzaju różnice występowały w nich przecież „od zawsze” – to w ostatnich dekadach XX wieku okazało się, że skala artykulacji potrzeby uznania przez kolejne mniejszości etniczne i kulturowe oraz znaczenie tego zjawiska są na tyle ogromne, że wymagają rozwiązań systemowych. Zwolennicy liberalnego kulturalizmu uznali, że dotychczasowy sposób zagospodarowywania różnorodności wewnętrznej społeczeństw zachodnich nie był zadowalający – oto podstawowa przyczyna narodzin tytułowego projektu.

Intencje twórców i zwolenników liberalnego kulturalizmu wydają się oczywiste i w dużym stopniu słuszne. Trudno nie zgodzić się postulatami uznania i szacunku dla tożsamości odmiennych od tej, która dominuje w danej wspólnoty. Krytycy tego projektu w większości przypadków nie tyle odrzucają go w całości, ile starają się wskazać tkwiące w nim ambiwalencje i sprzeczności teoretyczne, a także zniuansować nieco podnoszone przez jego twórców postulaty radykalnych niekiedy zmian funkcjonowania istniejących już społeczeństw. Nade wszystko pragną też akcentować te rezultaty ich praktycznych realizacji, które okazały się niebezpieczne. Wydaje się, że zwłaszcza liberalni oponenti liberalnego kulturalizmu celnie wskazują zagrożenia związane z bezrefleksyjną afirmacją istniejących w danym społeczeństwie różnic kulturowych. Z jednej strony mówią o groźbie relatywizmu i permissywizmu, którego źródłem byłaby realizacja głoszonych przez zwolenników liberalnego kulturalizmu postulatów odrzucenia kluczowego w tradycji liberalnej uniwersalizmu, w świetle którego wszyscy ludzie, rozumiani tu przede wszystkim w kategoriach moralnych, są równie wolni, wartościowi i godni szacunku, bez względu na to, jaki jest ich kolor skóry, język, którym się posługują, czy kultura, z którą się identyfikują. Jeśli liberalizm otwóży oczy i zacznie dostrzegać tego rodzaju różnice, jak tego chcą liberalni kulturaliści, to wspólnota organizowana przez instytucje liberalne utraci ostatni punkt odniesienia, dzięki któremu jej członkowie mogą odróżniać dobro od zła, a tym samym podejmować działania mające na celu korektę istniejących w niej (wspólnoty) niesprawiedliwości społecznych. W konsekwencji tego stanu rzeczy – to druga część tej samej opowieści – we wspólnoty odartej w ten sposób z pierwiastków uniwersalności może dokonać się jej bałkanizacja. Stąd zaś już prosta droga do eskalacji postaw fundamentalistycznych. Bezrefleksyjna realizacja

projektu liberalnego kulturalizmu, zwłaszcza w jego radykalnej, ponowoczesnej wersji, może zatem zaowocować przekształceniem się istniejącej wspólnoty w konglomerat wrogo do siebie nastawionych fundamentalistycznych tożsamości kulturowych, które nie tylko będą się nawzajem zwalczać, lecz także mogą w ogóle nie dostrzegać potrzeby rozmowy. Z tych też powodów wydaje się, że sam projekt liberalnego kulturalizmu, pomimo słuszności wielu zawartych w nim postulatów, wymaga korekty, która zostałaby przeprowadzona w duchu być może nieco już zapomnianej kategorii zdrowego rozsądku.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz, M. (2012). Od teorii filozoficznej do praktyki społecznej. Komisja Konsultacyjna do Spraw Uzgodnień Wynikających z Różnic Kulturowych. W: C. Grabowski, J.P. Hudzik, & J. Kłós (red.), *Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje* (s. 301–313). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Aksiuto, K. (2017). Liberalna krytyka wielokulturowości. Brian Barry w obronie uniwersalizmu. W: M. Marczevska-Rytko, & D. Maj (red.), *Nowe ruchy społeczne* (s. 83–98). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Barnat, D. (2010). Problemy wielokulturowości i polityki uznania. W: D. Pietrzyk-Reeves, & M. Kułakowska (red.), *Studia nad wielokulturowością* (s. 93–108). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Barry, B. (2001). *Culture and Equality. An Equalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Bruckner, P. (2019). *Tyrania skruchy. Rozważania na temat samobiczowania zachodu*. tłum. A. Szeptycki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fehér, F., & Heller, Á. (1989). *The Postmodern Political Condition*. Cambridge: Polity Press.
- Fukuyama, F. (2019). *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*. Tłum. J. Pyka. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2004). Liberalizm a komunitarianizm. Tłum. P. Rymarczyk. W: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów* (s. 151–178). Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Kymlicka, W. (2009). *Współczesna filozofia polityczna*. Tłum. A. Pawelec. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lilla, M. (2018). *Koniec liberalizmu, jaki znamy. Requiem dla polityki tożsamości*, tłum. Ł. Pawłowski. Warszawa: Biblioteka Kultury Liberalnej.
- Rorty, R. (2010). *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*. Tłum. A. Szahaj, A. Karalus. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Szahaj, A. (2004). *E pluribus unum?: Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków: Universitas.
- Szlachta, B. (2012). *Faktyczność, normatywność, wielokulturowość. Szkice filozoficzno-polityczne*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Taylor, C. (1995). The Politics of Recognition. W: *Philosophical Arguments* (s. 225–256). Harvard: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor, C. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puczejda, K. Szymaniak. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Daria Łucka

Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0001-6861-5122>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.152>

Naród o wielu kulturach? Etniczność *versus* obywatelskość i systemy obywatelstwa

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: W artykule podejmuję analizę podstawowych warunków koegzystencji różnych grup kulturowych w ramach jednej wspólnoty narodowo-politycznej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: W pierwszej płaszczyźnie granice wielokulturowości są określane przez etniczny lub obywatelski charakter narodu, tzn. historycznie ukształtowane kulturowe ramy organizacyjne.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: W drugiej płaszczyźnie zakres możliwej wielokulturowości jest określany poprzez systemy obywatelstwa: reguły prawne definiujące mniej lub bardziej inkluzywne zasady włączania jednostek do zorganizowanego w państwo narodu, a zatem mające również zbliżony do etnicznego lub obywatelskiego charakter.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Granice wielokulturowości są wyznaczone przez otwarcie lub zamknięcie narodu: etniczny typ kultury i systemu obywatelstwa przyczynia się do ograniczania wielokulturowości, sprzyja jej natomiast obywatelski charakter kultury narodowej oraz reguł członkostwa we wspólnocie narodowo-politycznej.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, etniczność, obywatelskość, systemy obywatelstwa

Definicja pojęcia

Wielokulturowość można poddawać analizie w dwóch podstawowych wymiarach. Po pierwsze, w wymiarze społecznym (opisowym) oznacza ona wielość kultur etnicznych – różnorodność kulturową – w ramach jednego społeczeństwa (Śliz i Szczepański, 2021, s. 16). Relacje między nimi są często złożone; współwystępowanie różnic kulturowych oznacza zazwyczaj sąsiedztwo odmiennych systemów wartości, co komplikuje wzajemne stosunki grup i często jest przyczyną rozmaitych trudności. Dlatego, po drugie, możliwy jest także polityczny (normatywny) wymiar wielokulturowości, który odnosi się do polityki wewnętrznej danego kraju, mającej zapewnić ideały poszanowania i równości wszystkich mniejszości kulturowych. Wielokulturowość oznacza tu rodzaj polityki państwa, której celem jest zapewnienie i wspomaganie istnienia oraz rozwoju różnych kultur w obrębie jednego społeczeństwa. Choć całkowite wyeliminowanie konfliktów i napięć między nimi jest zazwyczaj niemożliwe, można ograniczać je właśnie poprzez politykę wielokulturowości.

Łącząc zatem w jednej definicji dwa powyższe wymiary, stwierdzić można, że

wielokulturowość [...] określa przestrzeń społeczną, w której razem żyją ludzie wyznający odmienne systemy aksjologiczne, normatywne, religijne czy obyczajowe i będący tych różnic świadomi, a polityka państwa dąży do włączania ich wszystkich w modyfikowany pod wpływem różnorodności kulturowej porządek społeczny, którego naczelną zasadą powinna stać się równość wszystkich (Śliz i Szczepański, 2021, s. 20).

Do lat 70. XX wieku jako przykłady struktur wielokulturowych przywoływano najczęściej społeczeństwa Kanady i Australii (Kymlicka, 1995; Smolicz, 1997). W kolejnych dwóch dekadach o wielokulturowości zaczęto mówić również w krajach Europy Zachodniej, w związku ze wzrostem poziomu różnorodności kulturowej w wielu społeczeństwach (Pietrzyk-Reeves & Kułakowska, 2010; Śliz i Szczepański, 2021). Przyczyniły się do tego wcześniejsze procesy: z jednej strony dekolonizacja i napływ imigrantów z krajów Afryki Północnej, z drugiej zaś – rekrutacja siły roboczej potrzebnej do odbudowy zniszczonej przez drugą wojnę światową europejskiej gospodarki. To właśnie powojenne dziesięciolecia

w dużym stopniu ukształtowały krajobraz etniczny takich krajów, jak Niemcy, Wielka Brytania czy Holandia, które przed wojną były niemal homogeniczne kulturowo (Śliz & Szczepański, 2021, s. 22). Imigranci i ich rodziny wzbogacali zatem kultury poszczególnych społeczeństw; jednocześnie ich sytuacja społeczna, ekonomiczna czy polityczna powodowała liczne pytania i problemy, często wymagając rozwiązań instytucjonalnych w płaszczyźnie politycznej. Ponadto w niektórych krajach Europy Zachodniej następowało „rozbudzanie świadomości” rozmaitych grup etnicznych i narodowych (np. Basków, Bretończyków czy Katalończyków), a w krajach Europy Wschodniej, w związku z transformacją ustrojową i demokratyzacją, problematyka mniejszości była coraz częściej dostrzegana i dyskutowana (Śliz & Szczepański, 2011, s. 8). Współcześnie zagadnienie wielokulturowości ponownie zyskuje na znaczeniu przede wszystkim w związku z rewolucją migracyjną, która miała miejsce w drugiej dekadzie XXI wieku, a więc milionami uchodźców i imigrantów z państw Maghrebu, Syrii czy Libanu, przybywających do Europy.

Interesować mnie będzie pierwszy, społeczny wymiar wielokulturowości, gdy jest ona rozumiana dosłownie, tj. jako „wiele kultur” (ich współwystępowanie na poziomie społeczeństwa), a nie polityczne tego konsekwencje. O tak rozumianej wielokulturowości można mówić już w odniesieniu do czasów starożytnych: wielokulturowe były dwory faraonów czy greckie *polis* (Śliz & Szczepański, 2011, s. 7). Współczesne społeczeństwa charakteryzują się różnym jej zakresem. Można uporządkować je od całkowicie homogenicznych (np. małe wyspiarskie społeczności oceaniczne, obecnie wymierające) do tych o wysokim stopniu heterogeniczności (jak przykładowo wspomniane wcześniej społeczeństwo kanadyjskie czy australijskie). Wielokulturowość w społecznym wymiarze będę odnosić wyłącznie do określonej, historycznej formy społeczeństwa, tj. społeczeństwa nowoczesnego, które – jako nośnik wielokulturowości – jest powiązane z kategorią narodu. To właśnie naród stanowi makrostrukturę, która zorganizowana w państwo¹ tworzy społeczeństwo w jego nowoczesnej formie. Podejmę refleksję nad historyczno-kulturowymi i instytucjonalnymi (prawnymi) czynnikami, które

1 Naród nie zawsze „mieści się” w granicach danego państwa i często wykracza poza daną strukturę polityczną. W artykule koncentruję się jednak na wspólnocie narodowo-politycznej: narodzie (lub jego części) zorganizowanym w państwo.

mogą wpływać na to, że w danym społeczeństwie jest możliwa – lub nie jest możliwa – koegzystencja grup zróżnicowanych pod względem kulturowym. Po przedstawieniu socjologicznego rozumienia narodu omówię modele narodu etnicznego i obywatelskiego, pokazując, w jaki sposób odmienne, historycznie utrwalone rozumienie kultury – jako ich organizacyjnego centrum – wpływa na kategorię wielokulturowości. Następnie przeanalizuję formalno-prawne kryteria członkostwa we wspólnocie narodowo-politycznej i instytucjonalne mechanizmy tworzone dla ułatwiania (lub utrudniania) „dołączania” do niej. W postaci bardziej lub mniej inkluzywnych systemów obywatelstwa mogą one sprzyjać wielokulturowości lub ją osłabiać.

Analiza historyczna pojęcia

W rozumieniu socjologicznym kategoria narodu odnosi się do struktur powstałych i rozwijających się w czasach nowoczesnych. Można i należy w okresie przednowoczesnym poszukiwać „załączków” narodu, a także mówić o stopniowym, historycznym rozwoju świadomości narodowej, o ujednoczaniu narodowej kultury na przestrzeni stuleci itp. Takie procesy należy jednak uznać za „proto-narodowe”, poprzedzające (w większym lub mniejszym zakresie) powstanie narodu w jego nowoczesnej formie i w nowoczesnych czasach. Naród jest zatem rezultatem wielkiej transformacji: przejścia od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa nowoczesnego. Rewolucyjne zmiany, które miały miejsce w XVIII i XIX wieku w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych Ameryki, obejmowały różne dziedziny życia. W obszarze filozoficzno-ideologicznym rewolucja związana z Oświeceniem gruntownie zmieniła sposób myślenia o jednostce, która została „wyzwolona” z rozmaitych partykularnych tożsamości i zobowiązań (stanowych, etnicznych, religijnych itp.) oraz umiejscowiona w centrum, jako autonomiczny podmiot. W aspekcie politycznym autonomia i podmiotowość jednostki miały być realizowane poprzez wpływ na władzę, samorządność i polityczną suwerenność. Rewolucja w tym obszarze przyniosła zatem narodziny nowoczesnego *demos* i powstanie demokracji.

W tym rozwijającym się nowoczesnym społeczeństwie naród – jako jego organizacyjna „rama” – okazał się bardzo potrzebny, przede

wszystkim właśnie dla systemu demokratycznego (Łucka, 2006; Sza-cki, 1997, s. 38–46). Przynależność narodowa wskazywała, kto należy do *demos*, naród stanowił zatem wspólną kategorię dla „my, obywatele”. W związku z zanikiem lub ograniczeniem znaczenia tożsamości stanowych, lokalnych, religijnych itp. tożsamość jednostki zaczęła koncentrować się wokół narodu. Wypełniał on identyfikacyjną lukę, dając poczucie grupowej przynależności i wspólnoty. Polityczna podmiotowość stała się zatem możliwa dzięki temu, że jednostki czuły się zjednoczone i wzajemnie za siebie odpowiedzialne w ramach tej samej wspólnoty narodowej. Naród stanowił podstawę dla *demos*: poczucie wspólnoty, wynikające z faktu bycia jednym narodem, zapewniało chęć do działania i aktywności politycznej (głosowania, współdecydowania itp.).

„Uwalnianie” poszczególnych krajów z władzy feudalnej oznaczało zatem tworzenie nowego porządku, który można określić jako demokratyczno-narodowy. Państwo stało się państwem narodowym, zorganizowanym w ramach wspólnoty narodowej wokół idei podmiotowości *demos*. Naród, będąc dużą grupą społeczną, w obrębie której jednostki jedynie w ograniczonym stopniu znają się osobiście i wchodzą w relacje *face-to-face*, wymagał jednak pewnego stopnia kulturowej homogenizacji. Jednolity system edukacyjny miał zapewniać wspólny język, wzorce zachowań, symbole, wartości itp., stanowiące „spoiwo”, które umożliwiało funkcjonowanie narodu jako całości. Dzięki wspólnej kulturze stawał się on strukturą bardziej spójną niż zwykły „agregat” jednostek, którym jedynie „przydarzyło się” należeć do tej samej struktury politycznej (Brubaker, 1992, s. 21). Wspólne kulturowe „wyposażenie” było potrzebne, aby na przykład móc konkurować o pracę w warunkach społecznej mobilności (Łucka, 2006, s. 229).

Pewien stopień kulturowej homogenizacji jest zatem niezbędny dla funkcjonowania nowoczesnego narodu. Społeczeństwo nowoczesne to

społeczeństwo wymagające zmiennego podziału pracy oraz ciągłego, częstego i precyzyjnego komunikowania się ludzi obcych, które musi się odbywać za pomocą wspólnych znaczeń, przekazywanych przez jednolity język i w razie potrzeby przez pismo (Gellner, 1991, s. 46).

Jednak zarówno zakres takiej homogenizacji, jak i treści kulturowe, włączane do pojęcia narodu (uznawane za narodowe), mogą być różne. Niektóre narody (np. amerykański) definiują się w sposób węższy,

przede wszystkim w oparciu o wspólne wartości polityczne i język, rozumiany głównie jako narzędzie komunikacji. Inne (np. naród polski) określają się za pomocą szerszych kodów kulturowych, gdzie znaczenie ma wspólne pochodzenie i historia, wielowiekowa tradycja, często religia, a język jest postrzegany jako część tego dziedzictwa (jako tzw. *mother tongue*). Tak duże różnice dotyczące zakresu i charakteru kultury, jaka jest włączana do pojęcia narodu, nie są kluczowe dla jego definiowania, będą jednak ważne dla zagadnienia wielokulturowości.

Oprócz wspólnej kulturowej podstawy za istotne kryterium istnienia narodu uważa się kryterium terytorialne. Posiadanie własnego terytorium (bądź dążenie do jego posiadania) łączy pojęcie narodu z kategorią państwa: naród jest strukturą zorganizowaną w państwo i istnieje na określonym obszarze (lub dąży do stworzenia własnej państwowości na danym terytorium). Przyjęte dla potrzeb tego artykułu rozumienie narodu można zatem podsumować w następujący sposób: naród to duża grupa społeczna, powstała w czasach nowoczesnych wraz z narodzinami systemu demokratycznego, posiadająca wspólną bazę kulturową o różnym charakterze i zasięgu, a także mająca własną państwowość (lub dążąca do jej posiadania).

Jaka zatem może być kultura narodowa? Czy zgodnie ze wspomnianym powyżej założeniem o homogeniczności oznacza ona „monolit” i jest nie do pogodzenia z wielokulturowością? Jednej z możliwych odpowiedzi na te pytania dostarcza dychotomia: naród etniczny *versus* naród obywatelski, nawiązująca do klasycznego przeciwstawienia Hansa Kohna (1944, 1962): nacjonalizm etniczny *versus* nacjonalizm obywatelski. Narody obywatelskie i narody etniczne w „czystej”, modelowej postaci istniały bądź istnieją wyłącznie w krótkich okresach historycznych i w określonych okolicznościach. Kategorie te należy zatem interpretować jako skrajne punkty kontinuum, co umożliwia analizowanie poszczególnych narodów jako stanowiących „konglomeraty” elementów etnicznych i obywatelskich w rozmaitych proporcjach.

Etniczny lub obywatelski charakter narodów wiązał się przede wszystkim z ich historycznym rozwojem. W okresie formowania się narodów, obywatelska ścieżka rozwoju była typowa dla krajów Europy Zachodniej, cieszących się wielowiekową, utrwaloną państwowością. Utożsamianie podziału etniczny/obywatelski z podziałem Wschód/Zachód jest niekiedy uważane za uproszczenie. Potwierdzają to zarówno

historyczne, jak i współczesne przykłady. Wykluczanie pewnych grup etnicznych (*Native Americans, African Americans*) z narodu amerykańskiego przez większość XIX wieku, przemoc na bazie etnicznej w wielu krajach Zachodu (np. w Irlandii Północnej), ale także „obywatelska” Czechosłowacja w latach 30. XX wieku (jedyne demokratyczny kraj Europy Wschodniej w tamtym czasie) przełamują upraszczające myślenie. Według innych interpretacji dychotomia etniczny *versus* obywatelski nie powinna być wiązana z podziałem Wschód–Zachód, lecz z charakterem i historią danego kraju. Koncepcja narodu obywatelskiego częściej odnosi się do krajów imigranckich oraz tych, których państwowość nie była przerywana w wyniku agresji innych krajów, podczas gdy model etniczny był zazwyczaj przyjmowany w tych wspólnotach, które musiały walczyć o zjednoczenie lub stworzenie (ewentualnie ponowne ustanowienie) własnego państwa (Kubiak, 2007, s. 35). Często uznaje się jednak, że to właśnie na Zachodzie świadomość narodowa powstawała jako świadomość polityczna: naród obywatelski rozwijał się w oparciu o celowe działania elit politycznych, które pod wspólnym kulturowym „parasolem” tworzyły państwa o charakterze narodowym. Naród tworzony był zatem na bazie jedności politycznej i terytorialnej, a wyrażany poprzez jedność kulturową. W tym przypadku kulturowy „parasol” był jednak stosunkowo wąski; obejmował przede wszystkim wspólne wartości polityczne (jak demokracja, indywidualizm, wolność, suwerenność itp.). Wiązał się również zazwyczaj z unifikacją językową, mającą charakter instrumentalny: wspólny język nie był postrzegany jako część historycznego dziedzictwa, lecz miał przede wszystkim umożliwiać komunikację w ramach tworzonego narodu. W taki właśnie sposób następowało „tworzenie” narodu francuskiego, polegające na jednoczeniu, w imię politycznych ideałów, poszczególnych prowincji, przy upowszechnianiu języka Paryża jako „oficjalnej” i „właściwej” formy języka francuskiego. Nie oznaczało to jednak niszczenia lokalnych tożsamości; lokalne obyczaje wykraczały poza „uwspólnianą” kulturową bazę. Również w przypadku narodu amerykańskiego płaszczyzną jednoczącą Amerykanów był etos polityczny, obejmujący takie wartości jak niepodległość, indywidualizm, wolny rynek itp. Od kolejnych fal imigrantów, przybywających do Stanów Zjednoczonych w celu realizacji „amerykańskiego mitu”, nie wymagano jednak porzucania ich kulturowych tożsamości. Prowadziło to do powstawania podwójnych ram identyfikacyjnych (*Polish*

Americans, Chinese Americans itp.), gdzie tożsamość etniczna mogła współistnieć z identyfikacją narodową, a używaniu „etnicznego” języka w sferze prywatnej towarzyszyło posługiwanie się językiem angielskim w sferze publicznej.

W odróżnieniu od narodów politycznych narody etniczne, typowe dla Europy Wschodniej, powstawały zgodnie z kierunkiem: od narodu do państwa. Świadomość narodowa kształtowała się tu zatem przed powstaniem państwa; narody były tworzone zazwyczaj w warunkach braku państwowości, gdy elity o charakterze intelektualnym (ideology, uczeni, artyści itp. – w związku z brakiem klasy średniej) „postanawiały” powołać naród do istnienia. Wykorzystywały przy tym nie wąską bazę kulturową, lecz szeroko rozumianą kulturę: tradycje, obyczaje, wspólne mity, legendy, wspólne pochodzenie i przodków, język. Zatem w tym przypadku to jedność kulturowa tworzyła naród, który wyrażany był poprzez jedność polityczną (lub poprzez dążenia do takiej jedności). Bazując na określonych podstawach kulturowych, działacze narodotwórczy ujednotocali je i upraszczali, niejednokrotnie „koloryzując” przeszłość i podkreślając wspólną mitologię dotyczącą pochodzenia. Język nie miał tu znaczenia wyłącznie instrumentalnego, umożliwiającego komunikację, lecz przede wszystkim pełnił rolę symboliczną, jako język odwiecznej wspólnoty, jednoczący ją przez kolejne pokolenia. Klasyczny przykład powstawania narodu etnicznego to społeczeństwo polskie w trakcie zaborów (1795–1918), gdy naród tworzył się wokół historii i dziedzictwa kraju, religii i języka. Polska kultura, a szczególnie język polski, miały siłę unifikującą, ponad podziałami spowodowanymi przez zabory; w ten sposób kształtował się jeden naród połączony wspólną kulturą (pomimo różnic) i pragnieniem zachowania tożsamości. W skrajnej wersji narodu etnicznego za najważniejsze kryterium przynależności uważa się więzy krwi i pochodzenie, niezależnie od afiliacji kulturowej danej jednostki (Łucka, 2006, s. 232). Naród może „wykraczać” poza obszar danego kraju; o przynależności do niego decydują bowiem przodkowie, nie zaś terytorialna koegzystencja czy wspólnota kulturowa. W takiej interpretacji za członków narodu polskiego mogą być uważani np. potomkowie polskich zesańców, mający polskie pochodzenie i zamieszkujący kraje na obszarze byłego Związku Radzieckiego.

Kategoria wielokulturowości, rozumiana jako współwystępowanie różnych grup kulturowych w obrębie jednego społeczeństwa, ma różne

znaczenie w przypadku narodów obywatelskich i narodów etnicznych. W narodzie obywatelskim, dzięki wąskiemu zakresowi wspólnej kultury, wielokulturowość jest możliwa, a wręcz oczywista. Na poziomie przynależności państwowej członków narodu, tj. obywateli, łączą przede wszystkim oficjalny język i wspólne wartości polityczne; jednak na poziomie społecznym mogą oni mieć najróżniejsze tożsamości kulturowe, wyznawać różne religie, systemy wartości itp. (o ile nie są one sprzeczne z podstawowymi wartościami, przyjętymi w społeczeństwie). Tożsamość polityczna jest tutaj oddzielona od tożsamości kulturowej (etnicznej), dzięki czemu możliwe jest współistnienie obok siebie różnych kultur (choć owo współistnienie zazwyczaj rodzi rozmaite trudności).

W przypadku narodów etnicznych sytuacja jest odmienna. Tożsamość polityczna wynika tu z tożsamości etnicznej: przynależność do wspólnoty kulturowej przekłada się na przynależność do wspólnoty politycznej. Zatem bycie członkiem narodu i obywatelem wiąże się z koniecznością przyswojenia szerokiego zakresu silnie ujednoczonej kultury. Może to wykluczać poza obręb narodu osoby, które nie uległy pełnej asymilacji kulturowej. Mówić tu należy o kulturze dominującej, obejmującej większość członków narodu; choć istnienie tzw. mniejszości etnicznych w ramach narodu etycznego jest możliwe, wielokulturowość jako taka może pozostawać w sprzeczności z samym rozumieniem narodu jako całości silnie zunifikowanej kulturowo (a często także odwołującej się do wspólnego pochodzenia). Nie wyklucza to możliwości funkcjonowania w obrębie społeczeństwa grup kulturowo odmiennych od grupy dominującej, jednak często pozostają one – formalnie i/lub w świadomości społecznej – wykluczone, poza obrębem narodu „dominującego”.

Problemowe ujęcie pojęcia

Granice wielokulturowości nie są jednak wyznaczone wyłącznie w płaszczyźnie historyczno-kulturowej, poprzez etniczny lub obywatelski charakter narodu. Decydują o nich również mechanizmy instytucjonalne: formułowane przez poszczególne państwa reguły prawne „dołączania” jednostek do wspólnot narodowo-politycznych. Reguły te mogą wiązać się z opisanym powyżej kulturowym „wyposażeniem” narodów, gdy przykładowo etniczny typ narodu determinuje ustawodawstwo o podobnym

charakterze; mogą jednak także zależeć od innych czynników, np. od politycznej orientacji ludzi sprawujących władzę (partie prawicowe miałyby popierać ustawodawstwo o charakterze bardziej „zamkniętym”, a lewicowe – „otwartym”). Zagadnienia te wymagają szczegółowej, empirycznej weryfikacji; w tym miejscu chciałabym skoncentrować się na systematyzacji kwestii teoretycznych.

Każdy naród zorganizowany w państwo określa kryteria członkostwa we wspólnocie narodowo-politycznej. Od strony formalno-prawnej członkostwo to jest definiowane poprzez nadawanie obywatelstwa. Państwa mają monopol na „rozdzielanie” statusu obywatela poprzez regulacje prawne, tzw. systemy obywatelstwa (*citizenship regimes*), które określają zasady „dołączania” do wspólnoty narodowo-politycznej („rozdzielanie” statusu obywatela odbywa się także poprzez politykę kontrolowania i regulowania migracji, umożliwiającej zarządzanie przepływami ludzi). Posiadanie statusu obywatela wiąże się z szeregiem praw i obowiązków (takich jak uprawnienia wyborcze, konieczność przestrzegania prawa itp.); ma też ogromne znaczenie symboliczne, potwierdzające członkostwo w narodzie (Bartasevicius, 2021). Reguły prawne dotyczące obywatelstwa stanowią zatem narzędzie, za pomocą którego określa się, kto może stać się członkiem wspólnoty narodowo-politycznej. Wpływają także na zakres zróżnicowania kulturowego w jej obrębie, albowiem, jak wykażę poniżej, mogą być bardziej lub mniej otwarte na taką różnorodność, co bezpośrednio wiąże je z kategorią wielokulturowości.

Regulowany przez system obywatelstwa „dostęp do narodowości” ma znaczenie w dwóch rodzajach przypadków. Po pierwsze, w przypadku nowonarodzonego potomstwa, które „dołącza” do narodu niezależnie od swojej woli. Oznacza to nadawanie obywatelstwa „przypisanego” w związku z narodzinami (*at birth*). Po drugie, w przypadku jednostek, które z różnych powodów, świadomie i na podstawie własnej decyzji, chcą stać się członkami danego narodu. Jest to zatem obywatelstwo „woluntarystyczne”, nadawane z woli osoby zainteresowanej (*after birth*). Takie sytuacje dotyczyły często imigrantów (np. pracowników zapraszanych do krajów Europy Zachodniej w powojennych dekadach, imigrantów z krajów postkolonialnych itp.) – i dotyczą ich również współcześnie na skutek powszechności migracji na przełomie XX i XXI wieku. W przypadku jednostek osiedlających się w danych społeczeństwach, a także kolejnych pokoleń ich potomków, kwestie kulturowe

są niezmiernie istotne: imigranci przybywają z bagażem własnej kultury, którą zazwyczaj przekazują swoim dzieciom, nawet jeśli równocześnie wychowują się one w obrębie kultury kraju przyjmującego.

Obywatelstwo „przypisane” jest nadawane dziecku w związku z jego narodzinami. W przyznawaniu statusu obywatela brane są pod uwagę dwa podstawowe kryteria: miejsce urodzenia potomka oraz to, czy rodzice (lub przynajmniej jedno z nich) są obywatelami danego kraju. Poprzez skrzyżowanie tych dwóch kryteriów uzyskuje się kilka możliwych sytuacji, skrótowo przedstawionych w Tabeli 1. Z każdym wariantem wiążą się odmienne rozwiązania prawne, dotyczące nadawania obywatelstwa.

Tabela 1. Obywatelstwo *at birth*: podstawy prawne

	Rodzice posiadający obywatelstwo danego kraju	Rodzice nieposiadający obywatelstwa danego kraju
Dziecko urodzone na terytorium danego kraju	<ul style="list-style-type: none"> • prawo krwi • bezwarunkowe prawo ziemi 	<ul style="list-style-type: none"> • bezwarunkowe prawo ziemi • odmiany prawa ziemi (warunkowe i podwójne prawo ziemi)
Dziecko urodzone poza terytorium danego kraju	<ul style="list-style-type: none"> • prawo krwi 	–

Źródło: opracowanie własne.

Jeśli przyznanie obywatelstwa dziecku jest konsekwencją posiadania obywatelstwa przez jego rodziców, oznacza to, że członkostwo w narodzie jest oparte o prawo krwi (*ius sanguinis*). Najprostsza i najbardziej oczywista jest sytuacja, gdy rodzice są obywatelami danego kraju, a dziecko urodzone jest na jego terytorium. Również wtedy, gdy dziecko rodzi się z rodziców-obywateli poza granicami kraju, obywatelstwo jest zazwyczaj przyznawane mu automatycznie. W tych dwóch przypadkach istotne jest zatem pochodzenie dziecka i więzy krwi: to one decydują o nabyciu obywatelstwa przy narodzinach. Zasada *ius sanguinis* obowiązuje obecnie w większości krajów europejskich; również w Polsce obywatelstwo przyznawane jest na podstawie automatycznego prawa krwi, zarówno w odniesieniu do dzieci urodzonych w kraju, jak i poza nim.

Członkostwo w narodzie może być także oparte o tzw. bezwarunkowe prawo ziemi (*ius soli*), które oznacza, że obywatelstwo jest nadawane

każdemu, kto urodzi się na obszarze danego kraju. Jest to niezależne od obywatelstwa rodziców, którzy oczywiście mogą, ale nie muszą być obywatelami tego państwa. Narodziny dziecka na określonym terytorium uważa się zatem za wystarczające, aby uznać je za członka danej wspólnoty politycznej, tożsamej z narodem. Członkostwo w narodzie ma w pełni otwarty charakter i nie wiąże się z pochodzeniem ani z tożsamością kulturową rodziców. Takie zasady obowiązują przede wszystkim w tradycyjnych krajach imigranckich, np. w Stanach Zjednoczonych czy Australii; w Europie jedynym krajem, który akceptuje bezwarunkowe prawo ziemi, jest Mołdawia.

W większości systemów prawnych Europy Zachodniej, niezależnie od dominującego prawa krwi, istnieje także ustawodawstwo, określane jako odmiany prawa ziemi. Wynika to ze specyficznych tradycji prawnych niektórych krajów (np. Irlandii czy Wielkiej Brytanii); w innych przypadkach (np. Francji czy Niemiec) – stanowi odpowiedź na nową lub starą imigrację (Dumbrava, 2017, s. 17). Różne wersje prawa ziemi pozwalają nadawać obywatelstwo dzieciom niemającym rodziców-obywateli i urodzonym na danym terytorium, jednak wyłącznie po spełnieniu określonych warunków. Regulacje tego rodzaju są zróżnicowane pod względem stopnia inkluzywności i formułują bardziej lub mniej restrykcyjne warunki uzyskiwania obywatelstwa. Najbardziej inkluzywne jest warunkowe prawo ziemi (tzw. *second generation ius soli*), obowiązujące na przykład w Belgii, Niemczech czy Portugalii. W tym przypadku, aby dziecko otrzymało obywatelstwo przy narodzinach, konieczne jest, żeby jego rodzice (bez obywatelstwa) mieszkali w danym kraju przez określony czas przed przyjściem na świat potomka. Z kolei podwójne prawo ziemi (tzw. *third generation ius soli*) oznacza, że obywatelstwo może być przyznane dziecku urodzonemu na danym terytorium, jeśli jego rodzice również przyszli tam na świat. Ten typ legislacji występuje w dwóch odmianach: automatycznej oraz wymagającej spełnienia dodatkowych warunków. Automatyczne podwójne prawo ziemi jest typowe dla np. Francji czy Hiszpanii; warunkowe podwójne prawo ziemi obowiązuje na przykład w Grecji czy Belgii. Ta ostatnia odmiana prawa ziemi jest jego najmniej inkluzywną formą; definiuje ona dodatkowe wymogi, jakie muszą być spełnione, aby dziecko mogło otrzymać obywatelstwo przy narodzinach. Przykładowo, niezależnie od urodzenia rodziców na terytorium danego kraju muszą oni mieszkać w nim przez określony

czas (*ius domicilii*) lub muszą mieć określony status dotyczący pobytu w danym kraju (Calchi Novati, 2021; Erdilmen & Honohan, 2020); w danym kraju mogą jednak współwystępować różne odmiany prawa ziemi.

Nadawanie obywatelstwa przy narodzinach nie jest jedynym sposobem uzyskiwania członkostwa w narodzie; uzyskanie statusu obywatela możliwe jest też później. Wymaga to jednak spełnienia określonych warunków i realizacji określonej procedury. Może ona dotyczyć dwóch rodzajów przypadków. Po pierwsze, standardowa naturalizacja oznacza, że obywatelstwo jest nadawane na prośbę aplikanta, po spełnieniu przez niego określonych wymogów. Na przykład, aby wystąpić o przyznanie obywatelstwa w Polsce, cudzoziemiec powinien spełniać następujące warunki: musi od co najmniej trzech lat, bez przerwy i legalnie przebywać w Polsce, mieć stabilne i regularne źródło dochodu oraz prawo do zajmowania lokalu mieszkalnego, a także wykazać się znajomością języka polskiego (na poziomie co najmniej B1). Po drugie, w niektórych krajach dopuszczane są szczególne przypadki naturalizacji w oparciu o inne podstawy, takie jak więzy rodzinne, powiązania etno-kulturowe, wyjątkowe zasługi itp. Przykładowo, uproszczone procedury nadawania obywatelstwa osobom, których przodkowie pochodzili z danego kraju, są typowe dla wielu państw Europy Wschodniej; w Polsce obywatelstwo jest nadawane automatycznie repatriantom, gdy przekraczają granicę państwa z zamiarem osiedlenia się, na podstawie wizy repatriacyjnej, którą można otrzymać po wykazaniu polskiego pochodzenia.

Zasady standardowej naturalizacji mogą być bardziej lub mniej inkluzywne, ułatwiając lub utrudniając uzyskanie obywatelstwa. W najbardziej liberalnych przypadkach zasadniczym kryterium jest odpowiednia liczba lat zamieszkiwania w danym kraju. Taka procedura nie uzależnia możliwości uzyskania obywatelstwa od kulturowej asymilacji aplikanta ze społeczeństwem przyjmującym i sprzyja wielokulturowości na poziomie społecznym. Kilkuletni pobyt w danym kraju uznaje się tu za wystarczającą gwarancję integracji jednostki: przyswojenia przez nią kultury społeczeństwa przyjmującego w stopniu umożliwiającym swobodne funkcjonowanie. Szczegółowe kwestie kultury są uznawane za sprawę prywatną i w tym obszarze powinny być pozostawione. Aby zachęcić do uzyskiwania obywatelstwa, procedura naturalizacji jest szybka i prosta, a także przewidywalna i niearbitralna: spełnienie zdefiniowanych kryteriów oznacza przyznanie obywatelstwa. Przykład stanowi tutaj Szwecja,

gdzie od kandydatów na obywateli wymaga się 5-letniego okresu zamieszkania (a także przestrzegania prawa i płacenia podatków), nie formułując żadnych innych zasad.

Już jednak zwiększanie liczby lat pobytu w danym kraju wymaganej do uzyskania obywatelstwa zmniejsza stopień inkluzywności zasad naturalizacji. Ponadto poza wymaganym czasem pobytu zasady te zazwyczaj obejmują także inne warunki. W niektórych krajach wprowadza się testy językowe, w innych – sprawdza się znajomość kultury (historii, prawa, wartości) danego społeczeństwa (tzw. *integration tests*). Kolejne możliwe wymogi to, przykładowo, rezygnacja aplikanta z wcześniejszego obywatelstwa, deklaracja lojalności wobec „nowego” kraju, respektowanie jego porządku prawnego, niezależność finansowa itp. Ograniczanie inkluzywności zasad naturalizacji może także oznaczać, że jednostki są „zniechęcane” do składania wniosków o przyznanie obywatelstwa poprzez skomplikowanie procedur, wysokie koszty rozpatrywania aplikacji czy arbitralność ostatecznego rozstrzygnięcia (nie ma możliwości odwołania się od niego). W trakcie podejmowania decyzji o przyznaniu (lub nieprzyznaniu) obywatelstwa nie bierze się pod uwagę jednoznacznie określonych kryteriów, lecz rozważa się przede wszystkim, czy nadanie obywatelstwa jest w interesie państwa i czy jest słuszne ze względów bezpieczeństwa.

Poziom inkluzywności zasad naturalizacji w krajach Europy jest zróżnicowany; mówić wręcz można o przeciwstawnych tendencjach. Z jednej strony około połowa państw Unii Europejskiej stosuje *integration tests* (np. Austria, Niemcy, Grecja, Litwa, Łotwa, Węgry) (Calchi Novati, 2021). Z drugiej strony w niektórych krajach procedury naturalizacji są łagodzone poprzez skracanie długości wymaganego pobytu (np. Belgia, Niemcy). W wielu krajach kryterium asymilacji kulturowej jest zastępowane przez kryterium znajomości języka (testy językowe są uważane za bardziej obiektywne).

Podsumowując, reguły dostępu do obywatelstwa, a tym samym członkostwa w narodzie, mogą mieć różny stopień inkluzywności. Inkluzywne zasady naturalizacji obejmują: krótki minimalny czas pobytu aplikanta w danym kraju, jasno zdefiniowane i niearbitralne procedury, a także możliwość zachowania wcześniejszego obywatelstwa (obywatelstwo wielokrotne). W tym przypadku jednostki są instytucjonalnie „zachęcane” do naturalizacji, a ich członkostwo w narodzie nie wiąże się z koniecznością asymilacji, co sprzyja wielokulturowości. Na drugim

biegunie znajdują się rozwiązania nieinkluzywne, obejmujące przede wszystkim: długi minimalny czas pobytu, arbitralne i kosztowne procedury, wymagające testy językowe i dotyczące kultury oraz konieczność rezygnacji z wcześniejszego obywatelstwa. Jednostki są zatem instytucjonalnie „zniechęcane” do naturalizacji, a ich członkostwo w narodzie – w większym lub mniejszym stopniu – wiąże się z koniecznością asymilacji. Takie rozwiązania nie sprzyjają zatem wielokulturowości na poziomie społecznym.

Różne konfiguracje dwóch opisanych powyżej sposobów uzyskiwania obywatelstwa (*at birth* i *after birth*) prowadzą do stworzenia różnych rodzajów systemów obywatelstwa. Tabela 2 stanowi próbę ich uporządkowania z uwzględnieniem różnego stopnia ich inkluzywności. Jest ona jednak pewnym uproszczeniem i powinna być interpretowana jak mapa; w rzeczywistości liczba możliwych wariantów systemów obywatelstwa jest bowiem znacznie większa niż liczba „komórek” w Tabeli. Poszczególne kraje przyjmują różne systemy obywatelstwa; wiele krajów stosuje zasady mieszane, funkcjonując jako systemy pośrednie.

Tabela 2. Systemy obywatelstwa

		Zasady naturalizacji (<i>after birth</i>)	
		nieinkluzywne	inkluzywne
Zasady przypisania obywatelstwa (<i>at birth</i>)	Prawo ziemi	System pośredni	System obywatelski, otwarty (najwyższy stopień inkluzywności)
	Prawo krwi i odmiany prawa ziemi	System pośredni	System pośredni
	Prawo krwi	System etniczny, zamknięty (najniższy stopień inkluzywności)	System pośredni

Źródło: opracowanie własne.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W zależności od kontekstu politycznego i geograficznego możliwe są różne rodzaje dyskursu na temat wielokulturowości. W Stanach Zjednoczonych, Kanadzie czy Australii – tradycyjnych krajach

imigranckich – dyskurs ten dotyczy przede wszystkim pojęcia państwa i społeczeństwa wielokulturowego oraz tworzenia wspólnej podstawy identyfikacji dla odmiennych kulturowo grup. W krajach Europy Zachodniej debata związana z wielokulturowością ma inny charakter i wiąże się zazwyczaj z zakresem praw przynależnych społecznościom imigranckim.

Wielokulturowość krajów europejskich nigdy nie była tworzona przez eliminację rdzennej ludności i jej kultury. Wielokulturowość rodziła się tutaj, i rodzi, w obrębie państw narodowych, gdzie w ramach utrwalonej kultury narodowej pojawiają się mniejszości etniczne i narodowe (Śliz & Szczepański, 2011, s. 18).

Wielość rozwiązań, dotyczących możliwości „dołączania” do wspólnoty narodowo-politycznej oraz bardziej lub mniej inkluzywnych zasad dostępu do obywatelstwa, jest zatem szczególnie istotna w tym kontekście.

Jak argumentowałam powyżej, granice wielokulturowości są wyznaczone przez otwarcie lub zamknięcie narodu: etniczny typ kultury i systemu obywatelstwa przyczynia się do ograniczania wielokulturowości, sprzyja jej natomiast obywatelski charakter kultury narodowej oraz reguł członkostwa we wspólnocie narodowo-politycznej. Dalszej empirycznej analizy wymaga przede wszystkim relacja między tymi dwiema płaszczyznami: czy dominacja etnicznej lub obywatelskiej koncepcji determinuje wprowadzane regulacje prawne dotyczące członkostwa w narodzie, decydując o stopniu ich inkluzywności? Czy zmiany tych regulacji mogą być powiązane z przekształceniami rozumienia narodu? Jakie inne czynniki wpływają na przyjmowanie określonych typów ustawodawstwa dotyczącego obywatelstwa? Innych możliwości badań dostarcza także rozszerzenie rozumienia wielokulturowości o płaszczyznę polityczną i analiza, jak dany kraj radzi sobie z kulturową różnorodnością: czy jego polityka sprzyja kulturowemu pluralizmowi czy monizmowi; czy następuje uznanie grup mniejszościowych i przyznawanie im praw – czy oczekiwanie ich pełnej asymilacji.

BIBLIOGRAFIA

- Bartasevičius, V. (2021). Explaining Access to Citizenship in Central and Eastern Europe. *Communist and Post-Communist Studies*, 54(3), 27–50.
- Brubaker, R. (1992). *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- Calchi Novati, A. (2021). *The Battle for the ius soli*. Pobrane z: <https://pathforeurope.eu/the-battle-for-the-jus-soli/> (dostęp: 28.02.2021).
- Dumbrava, C. (2017). *Comparative Report: Citizenship in Central and Eastern Europe*. GLOBALCIT, Comparative Reports.
- Erdilmen, M. & Honohan, I. (2020). *Trends in Birthright Citizenship in EU 28 2013–2020*. GLOBALCIT, Comparative Reports.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Kohn, H. (1961). *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background*. New York: The Macmillan Company.
- Kubiak, H. (2007). *U progu ery postwestfalskiej. Szkice z teorii narodu*. Kraków: Universitas.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Łucka, D. (2006). Naród a społeczeństwo obywatelskie. Rozważania teoretyczne. W: A. Flis (red.), *Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce a okazji 40-lecia pracy naukowej* (s. 225–244). Kraków: Universitas.
- Pietrzyk-Reeves, D. & Kułakowska, M. (red.). (2010). *Studia nad wielokulturowością*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Smolicz, J.J. (1997). Australia: From Migrant Country to Multicultural Nation. *The International Migration Review*, 31(1), 171–186.
- Szacki, J. (1997). O narodzie i nacjonalizmie. *Znak*, 3, 4–31.
- Śliz, A. & Szczepański, M. (2011). Wielokulturowość i jej socjologiczny sens. Festival Caravan czy wielokulturowe street party?. *Studia Socjologiczne*, 4(203), 7–25.
- Śliz, A. & Szczepański, M. (2021). Różnorodność a równość. Projekty wielokulturowości w perspektywie socjologicznej. *Studia Socjologiczne*, 2(241), 13–44.
- Vink, M. (2017). Comparing Citizenship Regimes. W: A. Shachar, R. Bauböck, I. Bloemraad, & M. Vink (red.). *The Oxford Handbook of Citizenship* (s. 221–244). Oxford: Oxford University Press.

Marcin Galent

Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0001-8072-0101>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.119>

Religia obywatelska: sekularyzm i laickość

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Przedmiotem zainteresowania niniejszej pracy są relacje pomiędzy religią a państwem w społeczeństwach wielokulturowych, widziane przez pryzmat koncepcji religii obywatelskiej. Główna uwaga poświęcona zostanie procesom sekularyzacji w sferze politycznej i publicznej, ze szczególnym uwzględnieniem francuskiego modelu ukształtowanego w oparciu o zasadę laickości.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Początki sekularyzacji w sferze politycznej i publicznej umiejscowić można już co najmniej w epoce Oświecenia, ale trudno mówić o jakimś zuniformizowanym charakterze tego procesu. W każdym państwie posiadał on swoją własną dynamikę i charakterystykę, nierzadko podlegającą idiomatycznej dialektyce odzwierciedlającej szerszy kontekst społeczny i polityczny.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Głównym problemem przedstawionym w tekście będą wyzwania, jakie stawia współcześnie kondycja społeczeństwa wielokulturowego sekularyzm, a szczególnie jego najbardziej zaawansowana forma w świecie Zachodu, jakim jest francuska laickość.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Rozważania skupią się na konkretnych problemach, na jakie napotyka zasada laickości w kontekście nowych wyzwań związanych z obecnością islamu we Francji.

Słowa kluczowe: religia publiczna, laickość, sekularyzacja, islam, wielokulturowość

Definicja pojęcia

Źródeł współczesnego zjawiska religii obywatelskiej należy szukać we francuskiej myśli oświeceniowej i tradycji rewolucyjnej. Po raz pierwszy koncepcja je opisująca została sformułowana przez Jeana-Jacques'a Rousseau w *Umowie społecznej*, w której stwierdził on kategorycznie, że „*żadne państwo nie jest w stanie przetrwać bez religii leżącej u jego podstaw*” (cyt. za: Rosenblatt, 2007, s. 1), uznając tym samym, że likwidacja religii jako takiej nie jest możliwa. Nie wykluczył on jednak zastąpienia jednej religii inną, bardziej pożądaną przez wzgląd na wymagania rozumu, jak ta, którą przedstawił w ostatnim rozdziale wspomnianego dzieła. Wprowadzenie religii projektowanej przez Rousseau miało wyeliminować nietolerancję religijną, a tym samym przyczynić się do pokoju społecznego. Nowa, uniwersalna religia była wprowadzana w życie na różne sposoby przez następne dekady we Francji, Ameryce i Brazylii. Pierwsze próby podejmowano już w związku z załamaniem się ładu społecznego w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej: ponieważ Kościół katolicki postrzegany był jako integralna część i podpora *ancien regime*'u, rewolucjoniści postanowili zastąpić właściwą mu religię religią nową. Najpierw był to Kult Rozumu, ateistyczna religia utworzona przez najbardziej radykalnych rewolucjonistów. Następnie Kult Istoty Najwyższej, w której ateistyczny radykalizm został stępiony deizmem. Dzieje obu religii nie były długie. W 1802 roku Napoleon Bonaparte przywrócił katolicyzm i zakazał rewolucyjnych kultów. Sama idea nowej religii i uniwersalnego kultu nie została jednak pogrzebana. Ożywił ją m.in. August Comte, twórca filozofii pozytywnej i socjologii, który podjął się w XIX wieku systematycznego opracowania nowej Religii Ludzkości (Domaradzki, 2005). W samej Francji i na Starym Kontynencie projekt Comte'a nie odniósł znaczących sukcesów, przyjął się natomiast w Brazylii, gdzie w nowo powstałym Kościele Pozytywistycznym Brazylii znaleźli się wybitni intelektualiści, jak Benjamin Constant i Raimundo Mendes. Kościół ten działa do dzisiaj, chociaż szybko utracił istotny wpływ na główny nurt życia kulturowego Brazylii. Ostatecznie ustanowienie religii obywatelskiej rozumianej jako zaprojektowany ogólnie konstrukt okazało się nierealistyczne.

Analiza historyczna pojęcia

Religia obywatelska zaczęła się rozwijać w sposób bardziej naturalny i spontaniczny jako fenomen będący efektem przenikania się nowych form organizacji społecznej i legitymizacji władzy spowodowanych procesami modernizacyjnymi i narodotwórczymi w XIX wieku. Wydaje się, że za najważniejszych świadków i teoretyków tych procesów uznać należy francuskich myślicieli Alexisa de Tocqueville'a i Emile'a Durkheima. Pierwszy z nich odbył podróż po Ameryce, żeby zobaczyć kraj, w którym wprowadzono rozdział religii od państwa już w 1791 roku, drugi zaś analizował pierwotne formy wierzeń religijnych rdzennych ludów australijskich po to, żeby zrozumieć ich istotę w złożonych społeczeństwach przemysłowych. Z perspektywy XXI wieku można chyba uznać, nieco upraszczając, że najważniejszą spuścizną Tocqueville'a było w tym kontekście przekonanie Europejczyków, że rozdzielenie religii od polityki może przynieść tej pierwszej więcej korzyści niż strat (Czernecki, 2020). Z kolei spuścizną Durkheima było uświadomienie sobie, że religia jest immanentną cechą kondycji każdej formy uspołecznienia (Durkheim, 2010). Efektem syntezy ich poglądów było dokonanie rozdziału Kościoła od państwa, przy równoczesnym włączeniu w politykę i sferę publiczną różnych form życia religijnego. Państwo uległo sekularyzacji, czyli stało się suwerenne i uzyskało autonomię względem religii, chociaż wciąż pozostało otwarte na religijne treści lub formy.

Istotą nowej formy religii obywatelskiej stało się publiczne praktykowanie wiary we wspólnotę przy wykorzystywaniu formalnych atrybutów postrzeganych wcześniej jako przynależne „religiom transcendentnym” (Bellah & Hammond, 1980). Nowoczesne wspólnoty polityczne, wzorem tradycyjnych religii, ustanowiły własne święta, własnych męczenników i bohaterów, ojców założycieli i mesjaszy, własne miejsca święte, np. w postaci grobów nieznanego żołnierza, święte księgi w postaci spisanych umów, praw i konstytucji. W zbiorowej wyobraźni podtrzymywana jest przez edukację i rytuały publiczne zmitologizowana historia, na którą często składają się mity założycielskie, przesłania o posłannictwie i opowieści o ofiarach złożonych w imię wspólnoty. Tak pojęta religia obywatelska posiada swoich wiernych i wyznawców w postaci obywateli i obywaterek, dla których zobowiązania wobec wspólnoty często dostarczają więcej poczucia sensu niż zobowiązania wobec tradycyjnej

religii. Co różni poszczególne państwa, to stopień otwarcia *imaginarium* państwowego i narodowego na treści religii transcendentnych (Beiner, 2010). Na jednym biegunie mamy przykłady krajów wielokulturowych, jak Stany Zjednoczone czy Wielka Brytania. W Stanach Zjednoczonych pomimo formalnego rozdziału religii od państwa jest ona obecna niemal w każdym aspekcie życia politycznego, a politycy chętnie powołują się na Boga i religię. Prezydenci przysięgają na Boga i Biblię albo – w wersji świeckiej – bez Boga, a na Konstytucję; podobnie czynią kongresmeni. W brytyjskim Parlamencie, w kraju, w którym Kościół anglikański wciąż posiada status religii oficjalnej, również dopuszczalny jest pluralizm. Składano już przysięgi na Biblię, Torę, Koran i Bhagavadgitę. Państwo zostało zsekularyzowane, ale nie zlaicyzowane; jego neutralność polega na otwarciu na wszelkie religie wyznawane przez obywateli.

Na przeciwległym biegunie leży model francuski, w którym religia obywatelska nie dopuszcza, by w *imaginarium* państwa znalazły się jakiegokolwiek symbole religijne. Nie ma przysięg ani odwołań do Boga, nie jest akceptowana obecność treści zaczerpniętej z jakiegokolwiek religii w sferze władzy państwowej i dużej części sfery publicznej. Francuski model religii obywatelskiej jest nie tylko efektem sekularyzacji państwa, a więc uzyskania autonomii i suwerenności wobec religii, ale także jego laicyzacji, polegającej na wykluczeniu obecności „religii transcendentnych” ze świata polityki i sfery publicznej. Osoby religijne nie mają zatem problemu z identyfikacją *sacrum* we wspólnocie politycznej dopuszczającej treści religijne w sferze politycznej, bo jest ona na nie otwarta, dzięki czemu jej siła symboliczna dla osób religijnych jest większa. W modelu francuskim wyznawcom tradycyjnych religii religia obywatelska może się jawić jako tego *sacrum* pozbawiona, a więc jako bardziej obca i przez to mniej efektywna dla obywatelskiej socjalizacji.

Zasada laickości stanowi wyzwanie dla społeczeństwa wielokulturowego również dlatego, że francuski model tożsamości narodowej oparty na koncepcji jedności i niepodzielności laickiej Republiki nie tylko utrudnia obecność religii w sferze publicznej, ale także nie uznaje zbiorowych tożsamości etnicznych i narodowych innych od Republiki. Zasada ta wielokrotnie potwierdzana była przez głowy francuskiego państwa i nominalnie realizowana jest w różnych kontekstach polityki społecznej. Ostatni spis powszechny, w którym pojawiało się pytanie o przynależność religijną, odbył się we Francji w 1872 roku. Ponad sto lat później,

w 1978 roku Francja wprowadziła prawny zakaz zbierania przez instytucje państwowe jakichkolwiek danych o pochodzeniu rasowym i etnicznym (Galent, 2010). W 2003 roku, kiedy wybuchł skandal związany z próbą wprowadzenia takich pytań przez jedną z agend rządowych, prezydent Jacques Chirac dobitnie potwierdził obowiązującą regułę:

Republika nie bierze pod uwagę pochodzenia ludzi. Jest się Francuzem, a Francuzi pochodzą z najprzeróżniejszych grup etnicznych. Pomysł, żeby określać czyjąś tożsamość etniczną, jest skandaliczny i sprzeczny z zasadami Republiki. Jest to nielegalne i niemoralne (Laurence & Vaisse, 2006, s. 176).

We Francji prawo dostrzega zatem tylko obywateli; ich pochodzenie jest bez znaczenia lub takim być powinno, bo w realiach życia codziennego kolor skóry, nazwisko i wyznawana religia mają olbrzymie znaczenie dla szans życiowych nominalnie równych Francuzów (obywateli Francji).

W krajach, w których istnieje rozdział Kościoła od państwa, uznanie mniejszości etnicznych i narodowych stwarza pewne ramy dla polityki integrowania imigrantów i mniejszości postimigracyjnych. Państwo może adresować pewne programy i wprowadzać pewne narzędzia integracji w oparciu o inne kryteria niż afiliacje religijne, jak w Stanach Zjednoczonych czy Wielkiej Brytanii, gdzie etniczne tożsamości imigrantów i mniejszości postimigracyjnych są uznane w przestrzeni publicznej, symbolicznie waloryzowane i chronione przed dyskryminacją, co często wspomaga procesy integracyjne niektórych mniejszości. W tych i im podobnych krajach nie tylko uznaje się wiele form tożsamości zbiorowych, ale wręcz się je promuje, dzięki czemu linie podziałów społeczno-kulturowo-religijnych są znacznie bardziej rozproszone, złożone i sfragmentaryzowane. Wydaje się, że we współczesnej Francji fragmentaryzacja będąca efektem początkowego pluralizmu imigrantów zaczyna zanikać, a relacje międzykulturowe ulegają coraz większej polaryzacji, w której najważniejszymi aktorami zajmującymi miejsca na przeciwległych biegunach stały się idea *Laïcité* z jednej strony i islam z drugiej.

Chociaż wprowadzona w 1905 roku we Francji zasada laickości ustawowo wprowadziła rozdział religii od państwa, to rozwiązanie to nie miało absolutnego charakteru i uwzględniało wcześniejsze relacje państwa z religiami katolicką i protestancką oraz z judaizmem. Francja wciąż pozostaje „najstarszą córką Kościoła”, co potwierdzone jest zarówno w warstwie symbolicznej, jak i w organizacji życia publicznego.

Podczas wizyty w 1996 roku w Watykanie francuski premier Jacques Chirac potwierdził wierność chrześcijańskiemu dziedzictwu, które stanowi źródło współczesnej kultury i cywilizacji. Rząd francuski nie zaważał się również zaznaczyć w wymiarze państwowym swoich związków z Watykanem i Kościołem katolickim w chwili śmierci papieża Jana XXIII i Jana Pawła II opuszczeniem na znak żałoby flag państwowych do połowy masztu (symboliczny gest zarezerwowany tylko dla tych byłych głów państw, które mają specjalne relacje z Francją). Połowa oficjalnych świąt z dniem wolnym od pracy to święta katolickie, niedziele to oczywiście święta chrześcijańskie, acz już w 1967 roku ministerstwo pracy nakazało usprawiedliwiać nieobecność pracowników ze względu na święta niechrześcijańskie.

Pomimo formalnego zakazu finansowania przez państwo instytucji religijnych, wprowadzono od niego liczne wyjątki. Znaczna część nieruchomości Kościoła katolickiego została uznana przez państwo francuskie za kulturowe dziedzictwo, dzięki czemu z wydatków publicznych finansowana jest konserwacja i utrzymanie wielu zabytków. Ministerstwo Kultury podejmuje też często decyzje o subsydiowaniu przedsięwzięć o charakterze religijnym i kulturowym. Tak było choćby w przypadku utworzenia Muzeum Sztuki Sakralnej, które powstało w latach 80. XX wieku w sfinansowanej w pełni przez państwo katedrze w Evry. Poza tym ten relatywnie sztywny zakaz wspierania związków wyznaniowych przez państwo nie dotyczy funduszy zbieranych i wydatkowanych na poziomie lokalnym. Władze wielu miast i departamentów korzystają z tych możliwości i często zdarza się, że przekazują za pół darmo grunty pod budowę nowych świątyń lub udzielają symbolicznie oprocentowanych długoterminowych pożyczek na renowacje i utrzymanie miejsc kultu religijnego. Rząd bierze na siebie również utrzymanie kapłanów katolickich, protestanckich i muzułmańskich we wszystkich instytucjach, w których formalne ograniczenia utrudniają obywatelom udział w życiu religijnym oraz dostęp do rytuałów i sakramentów. Dotyczy to przede wszystkim żołnierzy, więźniów i pacjentów szpitali publicznych. Oprócz tego z ogólnych podatków finansowane są pensje i ubezpieczenie społeczne nauczycieli we wszystkich szkołach religijnych, które podpisały z rządem stosowną umowę. Finansowanie przez państwo edukacji w szkołach prowadzonych przez związki wyznaniowe na poziomie podstawowym i średnim zostało przywrócone w 1959 roku przez premiera

i ministra edukacji Michela Debre i w niemal niezmienionej formie funkcjonuje do dzisiaj. Szacuje się, że ok. 10 procent wszystkich uczniów we Francji uczęszcza do takich szkół. Mają one status szkół prywatnych, pobierają na ogół czesne od rodziców i postrzegane są jako szkoły elitarne. Co prawda, nie zawsze przekłada się to na jakość kształcenia, ale sam fakt pobierania opłat za możliwość uczęszczania do takiej szkoły powoduje, że wprowadzana jest selekcja o podłożu klasowym. Szacowano, że w 2020 roku w całej Francji działało ponad 7 500 szkół katolickich podstawowych i średnich, ponad 300 judaistycznych, ponad 30 protestanckich i ponad 70 muzułmańskich (Ferrara, 2020).

Współcześnie rzadko krytykuje się ideę prowadzenia szkół przez związki wyznaniowe i ich finansowanie z publicznych pieniędzy, znacznie częściej wspomina się o inkluzywności i prawdziwej powszechności nauczania. Biorąc pod uwagę domniemany egalitaryzm francuskiej idei republikańskiej, model edukacji powszechnej, w którym dopuszcza się w szkołach selekcję ze względu na status materialny rodziców, jest dosyć jaskrawym odstępstwem. W tym kontekście bardzo często podnosi się jako przykład najlepsze modele edukacji z krajów skandynawskich, jak Finlandia czy Dania, gdzie obowiązuje pełna rejonizacja i brak hierarchizacji w placówkach edukacyjnych. Co prawda, w obu krajach nie brakuje również szkół prywatnych, ale uczęszczanie do nich nie jest uzależnione od materialnego statusu rodziców. Katolickie szkoły we Francji pełnią w XXI wieku podobną funkcję, jaką pełniły amerykańskie szkoły podmiejskie: dają możliwość zapewnienia pobytu w szkole wolnej od imigrantów i mniejszości rasowych lub etnicznych, których obecność postrzegana jest często jako wskaźnik niskiego poziomu danej placówki edukacyjnej. Zgodnie z „ustawą Debre” i późniejszymi regulacjami szkoły religijne nie mają prawa odmawiać przyjęcia uczniów należących do innych religii lub zgoła niereligijnych. Krytyka już nie obecności religii w powszechnej edukacji, ale wzmacniania i reprodukcji nierówności społecznych nie wiąże się wyłącznie z francuską zasadą laickości, skoro z podobnymi problemami mierzy się również społeczeństwo brytyjskie, jeszcze bardziej wielokulturowe, ale z uprzywilejowaną pozycją Kościoła anglikańskiego, który *de facto* jest częścią państwa. Tam również szkoły religijne mają często charakter elitarny i stosują selekcyjne kryteria naboru, chociaż teoretycznie, podobnie jak w Finlandii, obowiązuje zasada rejonizacji. Rodzice nie wahają się przed zmianą

miejsca zamieszkania, a nawet zmianą religii, byle tylko zapewnić swoim pociechom najlepsze warunki. W Wielkiej Brytanii liczy się jednak wyłącznie poziom zamożności danej dzielnicy. Londyn uległ pod tym względem tak daleko idącej segregacji, że miejsce zamieszkania jest niemal wprost powiązane ze statusem klasowym. Kwestie etniczne, rasowe czy kulturowe przestały odgrywać istotną rolę. Liczy się przede wszystkim status majątkowy.

Ustawa rozdzielająca Kościół od państwa, wprowadzona we Francji w 1905 roku, brała pod uwagę istniejące relacje instytucjonalne pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi. Należały do nich Konferencja Biskupów Francji reprezentująca katolicyzm, Francuska Federacja Protestantów i Centralny Konsystorz Francji reprezentujący judaizm. Chrześcijańskie wyznania zagwarantowały sobie prawo otwarcia uniwersytetów i ich współfinansowanie przez państwo na mocy ustawy z 1875 roku. Obecnie istnieje pięć katolickich i pięć protestanckich uczelni współfinansowanych przez państwo, które kształcą ponad 25 tysięcy księży i teologów (Laurence & Vaisse, 2006, s. 121). Do końca XX wieku w relacjach pomiędzy państwem a religiami utrzymywała się głęboka asymetria z niekorzyścią dla islamu wynikającą przede wszystkim z uwarunkowań historycznych.

Francuski republikanizm przez długi czas legitymizował indyferentny stosunek klasy rządzącej do imigrantów przybywających do Francji po II wojnie światowej. Na kwestię ich obecności patrzono raczej w kategoriach wymogów socjoekonomicznej praktycznej akomodacji niż przez pryzmat wymogów kulturowej integracji i ewentualnych koncesji na tym polu. Imigranci, szczególnie pozaeuropejscy, byli traktowani jako zjawisko marginalne i przejściowe, wierzono bowiem, że z czasem wrócą oni do krajów pochodzenia. Pomysły na dobrowolną repatriację gości we francuskich elitach władzy pojawiały się relatywnie długo. Jeszcze na początku lat 80. XX wieku rząd próbował stymulować powroty imigrantów, zachęcając ich między innymi wypłatą swoistych odszkodowań. Obecność islamu była traktowana przez francuskie władze długo jako kwestia zupełnie prywatna i przez dekady rządy wykazywały indyferentną postawę wobec islamu i potrzeb muzułmanów. Z czasem jednak w kręgach władzy uświadomiono sobie, że ten typ polityki o charakterze *laissez-faire*, chociaż w pełni zgodny z ideą państwa laickiego, prowadzi do wielu problemów i zagrożeń. Zaczęto sobie zdawać sprawę, że na

terenie Francji powstaje cała infrastruktura edukacyjna, religijna i w niewielkim stopniu polityczna, nad którą nikt nie ma kontroli, a już na pewno nie sprawuje jej rząd. Okazało się, że surowe przestrzeganie zasady laickości w stosunku do islamu powoduje tworzenie się społecznych enklaw, nisz, a nawet gett, co w efekcie zaprzecza idei jedności i niepodzielności Republiki.

Kwestia muzułmańskich kapłanów (imamów) odstąpiła napięcie pomiędzy jednością a laickością Republiki. Zasada świeckości pozwalała nie ingerować w sprawy muzułmańskich związków wyznaniowych. Przez dekady francuski rząd komunikował się z muzułmanami pochodzącymi z północnej Afryki przy pomocy kanałów dyplomatycznych z Marokiem, Algierią, Tunezją czy Libią. Na początku XXI wieku okazało się, że niemal wszyscy spośród ponad tysiąca aktywnych imamów we Francji pochodzą z zagranicy, a tylko jedna piąta posiada francuskie obywatelstwo. Biorąc pod uwagę fakt, że tylko jedna trzecia z nich znała biegle język francuski, pojawiła się obawa, że większość imamów niewiele ma wspólnego z kulturą i tożsamością francuską, przez co ich nauczanie może utrudniać integrację społeczności muzułmańskiej. Obecność imamów z niektórych krajów Środkowego (Bliskiego) Wschodu stawała się również coraz bardziej kwestią bezpieczeństwa narodowego. Niektóre rodziny arabskie wzbogacone petrodolarami zaangażowały się w finansowanie fundamentalistycznych i radykalnych nurtów w islamie, co przy olbrzymim wsparciu finansowym zwiększyło ich atrakcyjność i zdolność przyciągania szczególnie młodych Francuzów. Wszystko to skłoniło ministra spraw wewnętrznych Nicolasa Sarkozy'ego do uznania, że

imamowie nie zaadaptowali się do realiów francuskiego społeczeństwa i potrzeb muzułmanów. [...] Taka sytuacja prowadzi do utajnionych zachowań, które stwarzają przestrzeń dla ekstremizmu (Antoine, 2003).

Te obawy doprowadziły do zwrotu w postawie francuskiego rządu, który postanowił rozpocząć politykę współpracy z religijnymi liderami muzułmańskimi tak, żeby odejść od zasady tolerowania „islam w Francji” i doprowadzić do „francuskiego islamu”. Efektem tego zwrotu było zaangażowanie państwa w stworzenie ogólnofrancuskiej organizacji zrzeszającej i reprezentującej najróżniejsze środowiska skupiające muzułmanów: w 2003 roku ustanowiono Francuską Radę Kultu Muzułmańskiego, której władze – powoływane w demokratycznych

wyborach – stały się głównym ciałem reprezentującym islam we Francji. W tym samym roku rząd zgodził się utworzyć państwowe Islamskie Seminarium Teologiczne na Uniwersytecie Paryskim w Sorbonie i Assas. Był to pierwszy ruch zrównujący możliwości kształcenia religijnego muzułmanów z możliwościami katolików i protestantów. Wkrótce potem rząd wydał zgodę na otwarcie muzułmańskich szkół średnich w metropolii (Laurence & Vaisse, 2006, s. 122–124).

Wielkim osiągnięciem w dialogu pomiędzy francuskimi władzami a władzami Rady było przyjęcie przez nią Karty Zasad Islamu we Francji w styczniu 2021 roku. Karta mająca chronić przed politycznym islamizmem i fundamentalizmem otwiera drogę do powołania Narodowej Rady Imamów, instytucji, która w całości wzięłaby na siebie odpowiedzialność za powoływanie i działalność imamów. W tekście Karty zawarte jest m.in. pełne wsparcie dla zasady laickości (*laïcité*), pełne potwierdzenie równości płci, a także odrzucenie „pewnych praktyk kulturowych, które tylko pozornie należą do islamu” (Birmingham, 2021). Wyrażono także gotowość do stopniowego wyeliminowania ingerencji krajów pochodzenia muzułmanów w ich życie we Francji. Wydaje się zatem, że ten zwrot od indyferencji do konstruktywnego dialogu przyniósł po dwóch dekadach, przynajmniej częściowo, oczekiwane efekty.

Wyjściu naprzeciw religii muzułmańskiej na początku XXI wieku towarzyszył jednak zwrot w dotychczasowym, relatywnie pragmatycznym i elastycznym, podejściu państwa do wyznaczania granicy pomiędzy sferą publiczną a prywatną w edukacji i życiu codziennym. Punktem spornym stała się obecność w szkołach publicznych uczennic zakrywających głowy tradycyjnymi chustami. W 1989 roku zaczęli przeciwko obecności takiej symboliki religijnej protestować liczni nauczyciele francuscy, podnosząc, że zwyczaj noszenia chust powinien być zakazany w szkołach, gdyż zgodnie z zasadami republikanizmu każdy obywatel powinien być chroniony nie tylko przed zakazem i utrudnianiem praktykowania religii, ale także przed przymusem przynależenia do jakiegokolwiek religii i jej praktykowania (oczywiście poza religią obywatelską określającą państwową tożsamość narodową). Żądania nauczycieli domagających się wprowadzenia zakazu noszenia chust w szkołach oparte były na przeświadczeniu, że taki zakaz chroniłby uczennice przed presją ze strony konserwatywnych i na ogół męskich członków rodziny. Zwracano uwagę, że dziewczynki nienoszące chust w szkołach często

padały ofiarami dokuczliwego zachowania ze strony chłopców, co bardziej tradycyjnych sąsiadów czy nawet członków rodzin, w których młodzi muzułmanie, często odkrywając islam jako nowy sposób identyfikacji, wymuszali na matkach i siostrach manifestowanie religijności. Zakaz ma nie tylko chronić uczennice przed religijną presją, ale także zapewniać konstytucyjnie gwarantowaną wolność wyznania. Wiązało się to z szerszą zmianą generacyjną w społecznościach postimigracyjnych: w życiu pierwszego pokolenia imigrantów z Afryki Północnej islam odgrywał raczej marginalną rolę, bo identyfikowały imigrantów jako grupę bardziej płaszczyzny zawodowe lub mobilizacja antyrasistowska. To się zaczęło zmieniać pod koniec lat 80., gdy dla kolejnych pokoleń potomków imigrantów islam stawał się coraz istotniejszym elementem tożsamości społecznej, wypierając starsze identyfikacje narodowe, etniczne, klasowe i rasowe (Scott, 2007).

Było to również konsekwencją bierności państwa francuskiego wobec różnorodnych form prozelityzmu prowadzonego we Francji przez przeróżne, często konkurujące ze sobą nurty nierzadko radykalizującego się islamu. Odpowiedzią na proces re-islamizacji mniejszości postimigracyjnych był powrót do aktywnej ofensywy wymierzonej przez państwo w rosnącą aktywność religijną islamu. Uznano, że dotychczasowe ramy prawne i utarte praktyki nie są już w stanie wystarczająco skutecznie bronić zasady laickości państwa i konieczna jest adekwatna do nowych okoliczności instytucjonalna odpowiedź. Przybrała ona formę analogiczną do tej, która została wprowadzona pod koniec XIX wieku przez rząd w obszarze edukacji. Uznano, że miejscem o najwyższej wadze dla socjalizacji obywateli i obywaterek Republiki jest szkoła, która winna się stać przedmiotem szczególnej ochrony, choć już nie przed roszczeniami Kościoła katolickiego, ale przed rosnącymi wśród nowych pokoleń wpływami islamu.

W 2003 roku, równoległe z ukonstytuowaniem się pierwszej Francuskiej Rady Kultu Islamu, prezydent Jacques Chirac powołał do życia specjalną komisję, której celem było wypracowanie nowych narzędzi dla ochrony konstytucyjnej zasady laickości/świeckości. Na czele komisji stanął Bernard Stasi, pełniący wcześniej funkcję rzecznika praw obywatelskich. Do najważniejszych rekomendacji komisji należy wprowadzenie zakazu noszenia w szkołach publicznych ostentacyjnych symboli religijnych. Zakaz ten dotyczył symboli wszystkich religii, ale

w oczywisty sposób jego konsekwencje dotyczyły najbardziej uczennice muzułmańskie. Z tego też względu zakaz głęboko podzielił Francuzów, nie tylko ze względu na wyznanie, ale też z powodu różnych interpretacji zakresu interwencji państwa podejmowanych dla ochrony zasady świeckości. Ostatecznie jednak idea zakazu została przekuta w projekt ustawy i w 2004 roku przyjęta przez francuski parlament (Akan, 2009). Warto tutaj zwrócić uwagę na fakt, że zakaz noszenia chust w szkołach był w zasadniczej części zgodny z tą częścią politycznej teorii wielokulturowości, która została rozwinięta przez jednego z najbardziej wpływowych teoretyków multikulturalizmu na świecie, a mianowicie kanadyjskiego filozofa politycznego Willa Kymlickę. Rozwinął on koncepcję liberalnego kulturalizmu, w ramach której twierdził, że prawa ustanowione dla ochrony mniejszości nie zawsze muszą służyć większej wolności i indywidualnej autonomii członków tych mniejszości. Dlatego też dowodził, że wartość praw mniejszości nie może być oceniana tylko pod kątem równości większości i mniejszości, ale winna być oceniana także pod kątem zdolności ochrony wolności jednostek w ramach tych grup (Kymlicka, 2001, s. 21–23).

Koncepcja Kymlicki eksponuje wolność jednostki i wymaga stworzenia jej warunków dla wyboru wartości i norm w ramach społeczeństw wielokulturowych. Przeciwno niej zwracają się jednak inni teoretycy multikulturalizmu, którzy – jak wybitny i wpływowy filozof brytyjski Bihu Parekh – przekonują, że w razie kolizji pomiędzy prawami jednostki a prawami grupowymi istotniejsze są te drugie. Zdaniem Parekha kultury posiadają wartość autonomiczną większą od poszczególnych jednostek, dlatego polityki wielokulturowości powinny kierować się przede wszystkim „dobrem kultur” nawet za cenę reprodukcji tradycyjnych hierarchii, norm i praktyk sprzecznych ze współczesnym zachodnim rozumieniem praw człowieka (Parekh, 2002). Te dwie perspektywy dobrze oddają specyfikę filozofii integracji we Francji i Wielkiej Brytanii. Wizja Parekha jest kontynuacją teorii społeczeństwa twórcy nowoczesnego konserwatyzmu Edmunda Burke’a, zdaniem którego społeczeństwa i narody składają się z tzw. małych plutonów, czyli grup pierwotnych, religijnych, etnicznych i innych stanowiących naturalne środowisko codziennego życia toczącego się w tradycyjnych instytucjach, honorującego ustalone hierarchie władzy strzegące norm i wartości leżących u podstaw tych kulturowych „miniojczyzn”. Perspektywa Kymlicki to filozofia

republiki francuskiej, która świadomie nie dopuszcza do istnienia żadnych ciał pośredniczących pomiędzy Republiką a obywatelem. Jeśli jakieś normy i reguły „miniojczyzn” stoją w sprzeczności z republikańskim ideałem, to powinny zostać ograniczone lub wyeliminowane. W tym modelu liczy się przede wszystkim relacja pomiędzy jednostką a republiką. Dla Parekha, dla którego kultura stanowią wartość autoteliczną, liczy się kondycja kultury w społeczeństwie, nawet jeśli dbanie o nią miałyby się odbywać kosztem praw jednostek.

Jednak kontrowersje wokół obecności żeńskiego ubioru w przestrzeni publicznej nie ustały. O ile w kontekście edukacji publicznej wydaje się, że osiągnięto porozumienie, o tyle dalsze próby wykluczania niechcianego stroju osób dorosłych z przestrzeni publicznej spotkały się ze zdecydowanym oporem. W 2011 roku Francja, jako pierwszy kraj w Europie, wprowadziła zakaz zakrywania twarzy w przestrzeni publicznej. Podobnie jak w przypadku symboli religijnych zakaz nie dotyczy tylko muzułmanek, ale intencje ustawodawców były czytelne: chodziło o wykazanie, że taki strój to znak braku integracji z wartościami republikańskimi. Nowe prawo wywołało liczne protesty: Europejski Trybunał Praw Człowieka ostatecznie uznał, że rządy mają prawo określać zasady „wspólnego życia” (Willsher, 2014). Czarę goryczy przełały natomiast zakazy wprowadzone przez władze lokalne w 2016 roku dotyczące noszenia tzw. burkini, czyli strojów kąpielowych zakrywających ciała kobiet. Tym razem wprowadzenie zakazu motywowano wprost sprzecznością stroju z zasadą świeckości. Jego dyskryminacyjny charakter był jednak zbyt oczywisty i w tym samym roku został uchylony przez francuską Radę Stanu.

Istnieje szeroko podzielany pogląd, że w ostatnich dwóch dekadach idea laickości we Francji została przekształcona w narzędzie mające reprezentować determinację rządu w walce z islamizmem i muzułmańskim radykalizmem. Tendencja ta stała się odpowiedzią na zamachy terrorystyczne motywowane religijnie. Prekursorem tej strategii był prezydent Nicolas Sarkozy, który przebudował w tym celu istniejącą od końca lat 80. Wysoką Radę ds. Integracji, główne ciało zajmujące się monitorowaniem i doradzaniem w sprawach integracji imigrantów. Sekularyzacyjny ferwor Wysokiej Rady spotkał się jednak z dużym oporem zwłaszcza w środowiskach akademickich reprezentowanych przez Konferencję Rektorów Francji, którzy krytykowali niektóre jej postulaty

jako zapowiadające zbyt dużą ingerencję w autonomię szkół wyższych, a nawet jako wyraz islamofobii. Rozciągnięcie zakazu eksponowania symboliki religijnej na szkoły wyższe uznano za problematyczne, gdyż – w odróżnieniu od szkół podstawowych i średnich – uczą się w nich i studiują osoby dorosłe, mające pełne prawo do identyfikacji religijnej.

Aktywność Wysokiej Rady ds. Integracji na rzecz laickości doprowadziła w końcu do jej likwidacji. Zdecydował o tym prezydent François Hollande, który uznał, że tak pojęty sekularyzm stał się zbyt jednostronnym i zbyt asymilacyjnym narzędziem integracji, co w dużym stopniu uderzało w jego własny elektorat i elektorat Partii Socjalistycznej. Likwidacja instytucji będącej najważniejszym ciałem monitorującym i ingerującym w procesy i polityki integracji imigrantów i mniejszości postimigracyjnych wynikało w znacznej mierze ze zwrotu w strategii ideologicznej i politycznej francuskich socjalistów, którzy uznali, że wobec kresu polityki klasowej w następstwie dokonującej się deindustrializacji erozji uległy już społeczne podstawy partii bazującej niegdyś na wielkoprzemysłowej klasie robotniczej. Szukając oparcia w nowych kategoriach społecznych, socjaliści uznali, że powinni lepiej reprezentować interesy mniejszości etnicznych i religijnych, z których często rekrutowali się „nowi robotnicy” współczesnego prekariatu. Stąd niechęć do kontynuowania polityki agresywnego sekularyzmu, która uderzała właśnie w największą mniejszość, czyli pochodzących z krajów Afryki Północnej Francuzów wyznających islam. Jej instytucjonalną manifestacją stało się powołane w 2007 roku ciało o nazwie Obserwatorium Laickości, w którego skład weszli przede wszystkim parlamentarzyści z ugrupowania rządzącego i partii opozycyjnych, a także wysocy urzędnicy państwowi i autorytety społeczne. W 2013 roku instytucja ta została objęta patronatem prezydenta i premiera, a w 2017 roku dekretem premiera jej działalność przedłużono na kolejne 5 lat. Zaplecze administracyjne Obserwatorium jest ulokowane przy prezesie rady ministrów, ale związek z rządem ma charakter formalny: instytucja, która cieszy się pełną autonomią, ma doradzać w sprawach świeckości i religijności rządowi i parlamentowi, a także organizować w całej Francji szkolenia dotyczące zasad rozdziału Kościoła od państwa, idei świeckości i obecności religii w sferze publicznej. Od początku swojej działalności Obserwatorium wywołuje wiele emocji i kontrowersji: dla jednych opinie prezentowane przez nie są zbyt uległe wobec ekspansji religii, przede wszystkim

islam, inni oskarżają je o zbyt dużą ingerencję w regulowanie obecności religii w życiu codziennym Francuzów (doradztwo nie ogranicza się do opiniowania projektów aktów normatywnych, ale dotyczy też konkretnych praktyk i to nie tylko w odniesieniu do instytucji państwa czy samorządów lokalnych, ale niemal każdej sfery życia społecznego, od sektora publicznego, usług zdrowotnych, edukacji powszechnej, sportu, kultury i sztuki, aż po gospodarkę, w tym przedsiębiorstwa prywatne).

Obserwatorium prowadzi również aktywną działalność w promowaniu idei laickości. Od maja 2020 roku wydało 1100 indywidualnych analiz prawnych, zorganizowało setki szkoleń, odczytów i prelekcji, w których wzięło udział 300 tys. osób, w tym 80 tys. bezpośrednio. Szkoleni są urzędnicy lokalni, urzędnicy państwowi, lokalni liderzy polityczni, liderzy i działacze stowarzyszeń i organizacji pozarządowych, działacze sportowi, nauczyciele i właściwie wszyscy obywatele aktywni w życiu politycznym, samorządowym i społecznym. Opublikowało pięć praktycznych przewodników dotyczących obecności religii w życiu publicznym, zorganizowało prawie tysiąc wycieczek terenowych, co roku organizuje się wielkie konferencje w rocznicę wprowadzenia ustawy o laickości w 1905 roku; strona internetowa Obserwatorium stała się najczęściej odwiedzaną stroną rządową. Efektem jego działania jest również wprowadzenie obowiązkowego kursu na studiach wyższych dla przyszłych teologów i kapłanów, a także obowiązek odbycia takich kursów przez wszystkich kapłanów pochodzenia zagranicznego, szczególnie imamów będących urzędnikami w krajach pochodzenia, oddelegowanych do posługi religijnej we Francji. Ta sama zasada dotyczy również księży katolickich oraz wszystkich innych religii i wyznań. Obserwatorium wprowadziło również do kalendarza tzw. Narodowy Dzień Sekularyzmu (od 2013 r. obchodzony 9 grudnia), a w 2015 roku ustanowiło narodową nagrodę laickości Republiki Francuskiej (przyznawaną w „dniu laickości”). Pierwsza taka nagroda, ogłoszona z wielką pompą w 110. rocznicę wprowadzenia ustawy o laickości w obecności premiera Francji Manuela Vallsa, ministra edukacji i ministra spraw wewnętrznych, przyznana została szkole artystycznej w Tours za projekt serii plakatów promujących ideę świeckości i obywatelstwa. Rok później Obserwatorium sporządziło i jednogłośnie przyjęło „Deklarację o świeckości”, której celem było przypomnienie i odnowienie świadomości wagi świeckości w życiu Republiki, w której to świeckość w drugiej dekadzie XXI wieku

bywa krytykowana. Obserwatorium wpłynęło również na uchylene karalności czynów polegających na obrazie uczuć religijnych w regionie Alzacji-Mozeli i wystandaryzowanie modułu edukacyjnego na temat świeckości we wszystkich szkołach i uczelniach pedagogicznych. Prawo o karalności obrazy uczuć religijnych pochodziło jeszcze z okresu gdy Alzacja-Mozela była częścią państwa niemieckiego. W tym regionie relacje pomiędzy państwem i kościołem różniły się od prawa obowiązującego na pozostałym obszarze Francji i różnice te przetrwały do czasów współczesnych. Jednocześnie jednak Obserwatorium zajmowało krytyczne stanowiska w sprawach, w których zasadę świeckości próbowano narzucać w sferach wymagających zachowania minimum autonomii: najgłośniejszym przykładem był regulamin Zgromadzenia Narodowego Francji z 2018 roku, którego celem było wprowadzenie zakazu jakichkolwiek identyfikacji religijnych przez jego członków i członkinie, co w oczywisty sposób wymierzone było w reprezentantki noszące chusty na głowach. Obserwatorium potępiło to rozwiązanie, wskazując, że osoby wybierane w demokratycznych wyborach z zasady nie są i nie mogą być neutralne, w związku z czym regulamin nie powinien interweniować w ich religijne identyfikacje. Nadto podkreślono, że czynienie z zasady laickości oręża wymierzonego tylko w jedną kategorię obywateli może stać się przeciwskuteczne i przyczynić do wytwarzania i pielęgnowania poczucia dyskryminacji, a przez to wspierania wzorów osobowych opartych na roli ofiary będącej w konflikcie ze stronnictwem i niechętnym państwem, któremu bliżej do tradycji judeochrześcijańskiej. Powściągliwość większości członków Obserwatorium we wsparciu rządowej ofensywy świeckości doprowadziło w końcu do poważnego konfliktu z rządem, który znalazł się „między młotem a kowadłem”: z jednej strony nasilała się krytyka ze strony Marine Le Pen, która atakowała władze za zbyt dużą uległość w stosunku do obecności we Francji muzułmanów, ich religii i kultur, a z drugiej liderzy Obserwatorium – korzystając z autonomii i niezależności – niechętnie reagowali na zachęty rządu, by zaostrzyć retorykę. W konflikcie górę wzięły interesy rządu, który doprowadził do zlikwidowania Obserwatorium Sekularyzmu. Jednak 15 lipca 2021 roku powołano nową instytucję o nazwie Międzyresortowy Komitet ds. Sekularyzmu, który – podporządkowany premierowi – stał się w gruncie rzeczy agendą rządową. Zmiana ta jeszcze bardziej wzmocniła politykę sekularyzmu, oddając Komitetowi nieporównywalnie większe zasoby, ale

także wprowadziła komponent *stricte* polityczny. Sądząc po pierwszych efektach jego prac, nie ma wątpliwości, że zasada laickości na nowo otrzymała najwyższy priorytet w wewnętrznej polityce państwa.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W 2019 i 2020 roku opublikowano badania społeczne na temat roli i miejsca laickości we współczesnej Francji. Ich wyniki zdecydowanie potwierdzają wagę, jaką świeckość odgrywa w życiu społecznym, skoro niemal trzy czwarte respondentów uznało, że są przywiązani do zasady sekularyzmu, a jeszcze więcej, bo 78 procent, stwierdziło, że laickość jest częścią tożsamości Francji. Dokładnie 45 procent uznało, że aktualny model jest właściwy, 24 procent chciałoby uczynić go bardziej restrykcyjnym, a tylko 10 procent, że wolałaby go złagodzić. Ujawniono też inne różnice: przywiązanie do zasady świeckości deklarowało aż 83 procent osób zajmujących stanowiska kierownicze i tylko 60 procent ich podwładnych. Różnie też postrzegają laickość wyznawcy poszczególnych religii. Nie wszyscy są zgodni co do tego, że prawo chroni wszystkie religie w ten sam sposób. W przypadku protestantów zgoda jest pod tym względem największa (aż 72 procent z nich podziela taki pogląd); nieco mniej, bo tylko 60 procent katolików zgadza się z tą opinią, natomiast tylko co druga osoba wyznania islamskiego skłonna jest przyznać, że ramy prawne regulujące zasadę laickości w ten sam sposób traktują wszystkie religie.

Wydaje się, że ta asymetria jest dzisiaj największym wyzwaniem dla kondycji wielokulturowości we Francji. Zaostrzenie polityki sekularyzmu jako odpowiedź na radykalizację religijną jest odwołaniem się do pamięci instytucjonalnej francuskiej republiki w zmaganiach z Kościołem katolickim w XIX wieku. Problem jednak w tym, że ta reakcja – przez swój automatyzm i pomijanie współczesnych uwarunkowań – może nie tylko nie przynieść pożądaných rezultatów, ale także przyczynić się do generowania nowych problemów. Kościół katolicki był potężną i uprzywilejowaną pod wieloma względami instytucją, cieszącą się powszechnym autorytetem i ogólnonarodowym poparciem. Decyzja o ograniczeniu jego wpływów brała się głównie z politycznego i kulturowego

zaangażowania Kościoła w poparcie dla tradycyjnych form władzy i hierarchii społecznych, wraz ze swoją prominentną rolą. Zmagania pomiędzy monarchią i republiką doprowadziły do niemal stu lat bratobójczej wojny domowej. Ograniczenie władzy Kościoła zdefiniowano jako warunek, bez którego republikańska Francja nie stworzy jedności narodowej i suwerenności państwowej. Ostrze dzisiejszego sekularyzmu wymierzone jest w przeciwnika o zupełnie innym charakterze. Islam nigdy nie był przecież wyznaniem nawet części elity. Wręcz przeciwnie, muzułmanie przez dziesięciolecia traktowani byli jako członkowie ludów kulturowo niższych. We francuskich koloniach Afryki Północnej Francja wprowadzała coś w rodzaju segregacji religijnej, w której pełne obywatelstwo przyznawano tylko osobom rezygnującym z islamu. Jest to więc raczej religia słabych i wykluczonych, traktujących islam jako dziedzictwo nie tylko religijne, ale także etniczne i kulturowe. Katolicyzm był tego podłoża kulturowego i etnicznego pozbawiony. Redukcja obecności katolicyzmu w przestrzeni publicznej nie ograniczała w istotny sposób praw etnicznych Francuzów, którzy swoją zbiorową tożsamość mogli realizować na równych prawach w wielu innych kontekstach społecznych. Wprowadzenie rozdziału Kościoła od państwa odbiło się najmocniej na hierarchach tego pierwszego. Dla wiernych niewiele się pod tym względem zmieniło. W społeczeństwie istniało wystarczająco dużo zasobów, by odtworzyć życie religijne poza instytucjami państwa.

W przypadku muzułmanów sytuacja jest bardziej złożona. Imigranci z Północnej Afryki to mniejszość społeczna, charakteryzowana przez pochodzenie, kolor skóry i religię. Ta ostatnia nie tylko jest źródłem odmienności kulturowej, ale także wyznacza ramy tożsamości zbiorowej. Co więcej, wszystkie badania potwierdzają, że w środowiskach postmigracyjnych znaczenie religii dla identyfikacji zbiorowej i indywidualnej rośnie. Islam we Francji był przez dekady mocno heterogeniczny i sfragmentaryzowany. Narodowe i etniczne korzenie, pozycja klasowa, nurt religijny i stopień sekularyzacji składały się na tysiąc i jeden sposobów bycia muzułmaninem. Ta różnorodność zaczęła jednak ulegać uniformizacji w drugim i trzecim pokoleniu migrantów. Ich kraje pochodzenia i tradycje kulturowo-etniczne traciły moc „znaczącego Innego” w negocjowaniu tożsamości. Tę funkcję przejęło społeczeństwo francuskie, które w zupełnie inny sposób przyczynia się do autodefinicji tych mniejszości. Zerwanie z islamem to często zerwanie z kulturą, światem,

do którego się przynależy, a nawet utrata tożsamości. Postkolonialna świadomość nadaje islamowi status godnościowy, a w indywidualnym aspekcie honorowy. Muzułmanie chcą być uznani takimi, jakimi są, i jak niemal każda mniejszość domagają się szacunku. Możliwość inności jest dla nich potwierdzeniem bycia sobą w asymetrycznych relacjach władzy. Zaostrzenie polityki sekularyzacji na pewno prowadzi do wzrostu znaczenia tożsamości religijnej we wcześniej heterogenicznej społeczności imigrantów i postimigrantów. To wzmacnianie społecznej polaryzacji jest systemowo wymuszane przez model republikańskiej tożsamości narodowej Francuzów.

Podczas gdy w innych państwach wielokulturowych, w których wprowadzono rozdział Kościoła od państwa, rządy prowadzą politykę integracji w oparciu o tożsamości rasowe, etniczne i narodowe, dzięki czemu mniejszości postimigracyjne mogą liczyć na publiczne wsparcie rozwoju ich życia społecznego i kulturowego, we Francji jest to niemożliwe. Republika widzi tylko Francuzów, a Francuzi nie różnią się ze względu na rasę, etniczność czy pochodzenie narodowe. Dlatego też, inaczej niż gdzie indziej, tożsamość zbiorowa mniejszości ma ograniczone pole dla ekspresji i kulturowej kooperacji. Stąd islam stał się nie tylko religią, ale także kulturą, wskaźnikiem położenia klasowego i totemem godnościowym. Pytanie, czy jest to po prostu naturalny stan islamu, będący w krajach pochodzenia holistycznym sposobem życia rekonstruowanym we francuskich realiach, czy też odpowiedź na nieustępliwą politykę laickości prowadzonej przez państwo?

BIBLIOGRAFIA

- Akan, M. (2009). Laïcité and Multiculturalism. The Stasi Report in Context. *The British Journal of Sociology*, 60, 237–256.
- Antoine, F. (2003). Sarkozy a la rencontre des imams au Mureaux, *Le Courrier de Mantes*. Pobrane z: <http://www.aredam.net/rencontre-sarkozy-imam-mureaux.html> (dostęp: 20.12.2021).
- Beiner, R. (2010). *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, R.N. & Hammond, P.E. (1980). *Varieties of Civil Religion*. Oregon: Wipf and Stock.

- Bermingham, P.-P. (2021). *France issues charter for imams meant to fight 'political Islam'*. Pobrane z: <https://www.politico.eu/article/france-political-islam-charter-imams-fight/> (dostęp: 26.01.2022).
- Czernecki, I. (2020). *Znaczenie religii dla demokracji u Alexisa de Tocqueville'a*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Domaradzki, J. (2005). *Religia ludzkości. Augusta Comte'a socjologiczna wizja religii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Durkheim, E. (2010). *Elementarne formy życia religijnego*. Tłum. A. Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ferrara, C. (2020). *Muslim schools are allies in France's fight against radicalization – not the cause*. Pobrane z: <https://theconversation.com/muslim-schools-are-allies-in-frances-fight-against-radicalization-not-the-cause-149802> (dostęp: 23.12.2021).
- Galent, M. (2010). Polityka wielokulturowości a republikański model obywatelstwa we Francji. W: D. Pietrzyk-Reeves, & M. Kułakowska (red.), *Studia nad wielokulturowością* (s. 213–226). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Laurence, J., & Vaisse, J. (2006). *Integrating Islam. Political and Religious Challenges in Contemporary France*. Waszyngton: Brookings Institution Press.
- Mazanka, P. (2003). *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Parekh, B. (2002). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosenblatt, H. (2007). On the Intellectual Sources of *Laïcité*. Rousseau, Constant, and the Debates about a National Religion. *French Politics, Culture & Society*, 25(3), 1–18.
- Scott, J.W. (2007). Symptomatic Politics. The Banning of Islamic Head Scarves in French Public Schools. *French Politics, Culture & Society*, 23(3), 106–127.
- Willsher, K. (2014). France's burqa ban upheld by human rights court. *The Guardian*. Pobrane z: <https://www.theguardian.com/world/2014/jul/01/france-burqa-ban-upheld-human-rights-court> (dostęp: 17.01.2022).
- Zielińska, K. (2009). *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Tomasz Homa

Akademia Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-4430-2591>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.139>

Wielokulturowe społeczeństwo europejskie?

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Istnienie społeczeństwa europejskiego, jednego, a obejmującego uczestników wielu różnych kultur, jest wysoce problematyczne. Już tytuł eseju ujawnia tę problematyczność, kierując uwagę na złożoność analizowanych zagadnień: nie jedna kultura funduje „społeczeństwo europejskie”, lecz do wielu odwołują się poszczególne jego części.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Poniższe studium analizuje wielodyscyplinarnie zagadnienie społeczeństwa europejskiego oraz jego wielokulturowości, starając się preferować filozoficzny punkt widzenia. Podejmuje ono jednak również refleksję z perspektywy politologicznej, uwzględniając społeczną myśl Kościoła katolickiego w zakresie, w jakim staje się ono przedmiotem jej zainteresowań, a wreszcie przedstawia dawne i współczesne debaty o podstawach integracji społeczeństwa europejskiego i jej zasadniczych kłopotach. Punkt wyjścia analiz stanowią dwa polityczne projekty zjednoczenia Europy: Coudenhove-Kalergiego oraz Schumana, i zarysowywane w nich kształty europejskiego wielokulturowego społeczeństwa.

PROBLEMOVY UJĘCIE POJĘCIA: Filozoficznie fenomenologiczna krytyka sformułowana wobec obu projektów zjednoczenia Europy przez Ericha Przywarę wprowadza w wielozakończony namysł filozoficzny nad Europą, europejskością i europejskim społeczeństwem oraz jego wielokulturowością z pozycji idealistycznych, realistycznych i fenomenologicznych. Społeczna myśl Kościoła katolickiego drugiej połowy XX i pierwszych dekad XXI wieku poszerza ten filozoficzny namysł o jej fenomenologicznie teologiczną refleksję nad Europą i jej kulturowym bogactwem, unaoczniając stojące przed jej społeczeństwem zadania i wyzwania w tym obszarze.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Prawno-polityczny ekskurs nie wyczerpuje zagadnienia europejskiego społeczeństwa, stawia natomiast w centrum uwagi krytykę tezy przyjmującej jego istnienie. Namysł nad kilkoma zasadniczymi kwestiami pozwala formułować ogólne wnioski dotyczące aktualnego stanu wielokulturowości tak rozumianego społeczeństwa, jego integracji i problemów z tym związanych.

Słowa kluczowe: fenomenologia Europy, pan-Europa, społeczeństwo narodowe, społeczeństwo europejskie, wielokulturowość

Definicja pojęcia

Problem istnienia i natury społeczeństwa europejskiego rozpatrywany przez pryzmat jego wielokulturowej naoczności, a także, na ile pozwalają na to badane poglądy, istoty tej wielokulturowości oraz jej społecznego i/lub politycznego znaczenia zarówno dla samej Europy, jak i dla świata, jest niezwykle złożony. Niemniej wielość idei, koncepcji i teorii występujących w powyższych kwestiach w literaturze przedmiotu, a także poglądów wybrzmiewających w przestrzeni publicznej, pomimo swojej różnorodności pozwala podjąć próbę ich systematyzacji. Jedną z nich – nie roszcząc sobie praw do jej kompletności – formułuję poniżej, zarysowując, typologicznie, trzy znaczące stanowiska w tej materii.

Według zwolenników pierwszego z nich, podzielanego między innymi przez Richarda Coudenhove-Kalergiego, Jeana Monneta, Roberta Schumana czy Václava Havla, społeczeństwo europejskie istnieje w jakiejś rezydualno-aktualnej postaci, jest w trakcie przeobrażania się i konsolidowania albo też przed tym wyzwaniem stoi (Jacques Maritain). Wspólnota podzielanych – przynajmniej formalnie – wartości i wzorców kulturowych oraz ponadnarodowych związków i procedur w zakresie pracy, wymiany, współzawodnictwa, czyli sieci stosunków społecznych w postaci tzw. horyzontalnej europeizacji – to niektóre z konstytutywnych przejawów tak esencjalistycznie i/lub proceduralistycznie rozumianego społeczeństwa europejskiego.

Istnieje zatem społeczeństwo rozumiane jako pewna kulturowo i cywilizacyjnie dynamiczna rzeczywistość współzależnych egzystencjalnie i/lub funkcjonalnie zarówno grup, społeczności i wspólnot narodowych, jak i ich indywidualnych aktorów, która charakteryzuje się określonymi, mniej lub bardziej abstrakcyjnymi stosunkami o zasięgu ponadnarodowym, które są regulowane przez określone zasady oraz zrozumiałe dla ogółu kody i zdolności komunikacyjne, a także możliwe do zrozumienia i podzielania interesy i cele. Jest to jednak zarazem społeczeństwo, w którym występują niekiedy znaczące braki w różnych jego sferach, między innymi: (a) uświadomionej europejskości, (b) więzi emocjonalnych i aksjologicznych między poszczególnymi aktorami życia społecznego w wymiarze ponadnarodowym, (c) poczucia właściwej mu sprawczości, (d) odpowiadającej tej wielowymiarowej całości stosownej przestrzeni publicznego wyrazu jej ducha i woli.

Zdaniem przedstawicieli stanowiska typologicznie drugiego, którego reprezentatywnym wyrazicielem zdaje się być uprawiający filozofię społeczną Johannes Heinrichs, społeczeństwo europejskie wprawdzie istnieje, ale znajduje się w procesie bycia obezwładnianym czy wręcz ubezwłasnowolnianym przez partio- i biurokrację, oligarchizujące i zawłaszczające życie publiczne, zniechęcając obywateli do aktywnego w nim uczestniczenia. Obserwowana od lat w społeczeństwach państw zachodnich *Politikverdrossenheit*, czyli niezadowolenie z polityki i zniechęcenie do niej wśród tych społeczeństw, a także od lat zgłaszany deficyt demokracji, należałyby do ewidentnych przejawów takiego stanu rzeczy.

Natomiast reprezentanci stanowiska trzeciego, (jak choćby Peter Graf Kielmansegg czy Ernst-Wolfgang Böckenförde), analizując zagadnienie społeczeństwa europejskiego z perspektywy prawno-politycznej, konstatują w sposób radykalny lub zniuansowany brak tego rodzaju społeczeństwa w Europie.

Te silnie zróżnicowane w swojej wymowie stanowiska, możliwe do uchwycenia w przestrzeni publicznej, a tutaj jedynie typologicznie przywołane, nie wyczerpując ich sformułowań, wyznaczają kierunki analiz tego studium, które chciałoby wnieść pewien przyczynek do namysłu nad badanym zagadnieniem.

Analiza historyczna pojęcia

Richard Coudenhove-Kalergi w opublikowanej w 1923 roku rozprawie *Pan-Europa* wyrażając przekonanie, że: „wszystkie narodowe kultury Europy są ściśle i nierozzerwalnie związanymi ze sobą składnikami wielkiej i jednolitej kultury europejskiej” (Coudenhove-Kalergi, 1923, s. 142), konkluduje swój namysł nad kulturowym wymiarem Europy, twierdząc:

zachodnia jedność kulturowa daje nam prawo mówić o narodzie europejskim, podzielonym językowo i politycznie na różne grupy. Jeśli to ogólnoeuropejskie poczucie kultury zdoła się przebić, to każdy dobry Niemiec, Francuz, Polak i Włoch będzie również dobrym Europejczykiem (Coudenhove-Kalergi, 1923, s. 144).

W świetle tych stwierdzeń, formułowanych w ramach propagowanego przez Coudenhove-Kalergiego projektu paneuropejskiego

zjednoczenia Starego Kontynentu, istnienie pewnej europejskiej wspólnotowości transcendującej granice państw narodowych i przejawiającej się w istnieniu *europäischer Nation* (europejskiej nacji, narodu – w synonimicznym znaczeniu obu tych terminów) nie podlega raczej wątpliwości. Europejska nacja, mająca według *Pan-Europy* swoje zespalające ją zakorzenienie w kulturowej jedności Zachodu [*abendländische Kultureinheit*], a także w chrześcijańskiej religii oraz europejskiej nauce i sztuce (zob. tamże, s. 143), stanowi, mimo jej językowego i politycznego zróżnicowania, które jednak nie unieważnia owych spoiw, „jedną europejską całość” spajaną konstytutywnie więziotwórczymi powiązaniemiami o charakterze narodowym i ponadnarodowym. „Całość”, która według Coudenhove-Kalergiego może być zasadnie rozumiana jako wielokulturowy europejski naród, co można wywnioskować z przywołanej już konkluzji w kwestii jednoczącej funkcji kultury. Natomiast ogólnoeuropejskie poczucie kultury [*paneuropäische Kulturgefühl*] czy też raczej kulturowej wspólnoty, będące jednym z konstytutywnie ważnych czynników sprawczych tego rodzaju jedności, to zdaniem Coudenhove-Kalergiego rzeczywistość, która z jednej strony współkształtuje, począwszy już od hellenistyczno-chrześcijańskiego zarania Europy, postać jej nacji, natomiast z drugiej, musi współcześnie ponownie więziotwórczo „przebić się” do świadomości Europejczyków. Innymi słowy musi dotrzeć do nich w sposób znajdujący ukonkretnienie w transcendowaniu tego, co częściowe, i/lub szczegółowe czy też odróżniające, jak dobry Francuz, Niemiec, Polak czy Włoch – ku temu, co im wspólne, łączące, to znaczy ku byciu każdego z nich dobrym Europejczykiem.

Tak rozumiana *europäische Nation*, jak twierdzi autor *Pan-Europy*, istnieje, lecz w świetle powyższych rozważań, jest to istnienie bardziej retrospektywne niż aktualno-prospektywne. To ostatnie trzeba dopiero ukonstytuować, jak zdaje się sugerować sam Coudenhove-Kalergi, wskazując na konieczność ponownego „przebicia się” do serc i umysłów Europejczyków tego wzmiankowanego przez niego ogólnoeuropejskiego poczucia kultury.

Idea społeczeństwa europejskiego zdaje się być obecna, jakkolwiek jedynie w bardzo ogólnym zarysie, również w myśli Roberta Schumana. Swoje przemyślenia dotyczące przyszłej, zjednoczonej Europy zawarł on, wręcz programowo, w tekście zatytułowanym *Zanim Europa będzie przymierzem obronnym lub jednością ekonomiczną, musi stać*

się wspólnotą kulturową, w najbardziej podniosłym znaczeniu tego słowa (Schuman, 2005, s. 25–31). W świetle tych przemyśleń zjednoczona Europa to nowa wspólnota państw wcześniej ze sobą rywalizujących (Schuman, 2020, s. 28), a dokładniej – jak można wnioskować z szeregu jego stwierdzeń zawartych w tym tekście – to „wspólnota europejskich narodów”. Wspólnota, która, jak twierdził, ucząc się na nowo chrześcijańskiego braterstwa po latach rozdarcia i konfliktów, „opierać się będzie na demokratycznej równości podniesionej do poziomu stosunków między narodami” (Schuman, 2005, s. 29), przyjmując zasadę decyzji większościowych i wykluczając dyktatorskie wykorzystywanie przewagi materialnej (zob. Schuman, 2005, s. 29). Będzie to zarazem wspólnota charakteryzująca się przyjęciem „rozstrzygnięć europejskich” (Schuman, 2005, s. 28), a mianowicie rozwiązań z jednej strony z walczących zarówno „pretensje do hegemonii i przekonanie o wyższości” (Schuman, 2005, s. 28), jak i polityczny nacjonalizm, samowystarczalny protekcjonizm i kulturowy izolacjonizm (zob. Schuman, 2005, s. 28–29), natomiast z drugiej, rozwijających zaufanie, wzajemne porozumienie i współpracę, których fundamentem będzie „rozwój myśli i poczucia solidarności” (Schuman, 2005, s. 29).

Jest to zatem Europa przyszłości jako polityczny projekt i zarazem wizja, którą ponadnarodowo należy dopiero ukształtować, biorąc pod uwagę podzielaną przez Schumana zasadę rozwoju Europy zawartą w tekście *Podział Europy stał się absurdalnym anachronizmem* (Schuman, 2005, s. 17–22), według której „to, co narodowe, rozwija się w ponadnarodowe” (Schuman, 2020, s. 21). Niemniej jest to również wizja, która uwzględnia nie tylko polityczną, ponadnarodowo rozumianą formułę Europy, ale i aktualną jej faktyczność w jej stawianiu się, której szczególnie ważnym wyrazem jest dla Schumana fakt, że już „zakorzeniła się idea europejska oraz duch wspólnotowej solidarności” (Schuman, 2005, s. 15).

Koncypowana przez Schumana europejska wspólnota narodów ma w jego przekonaniu swój historycznie wykrystalizowany fundament w faktycznej wspólnotocie „idei i dążeń, która zawsze istniała między narodami w rozmaitych wymiarach, lecz była tłumiona przez wzniecane i wykorzystywane namiętności” (Schuman, 2005, s. 30). Jest to wspólnota, której rudymet stanowią wymagające ponownego ujawnienia „wspólne podstawy naszej cywilizacji” (Schuman, 2005, s. 15). Jest to zarazem wspólnota, w której pomimo politycznych i ekonomicznych

podziałów i rywalizacji, „istnieją zbieżności i wspólnota interesów, które musimy odnaleźć w przeszłości jako zapowiedź perspektyw na przyszłość” (Schuman, 2005, s. 31).

W świetle powyższych założeń, oczekiwań i wizji dotyczących przyszłej wspólnej Europy, której pierwsze podwaliny kładła powstała w roku 1951 Europejska Wspólnota Węgla i Stali, wielokulturowość europejskiego społeczeństwa rozumiana jest przez Schumana głównie, jeśli nie wręcz jedynie, wewnątrz europejsko, a więc jako istniejąca wielokulturowość europejskich narodów, odsłaniająca się pod wpływem „rozstrzygnięć europejskich”, dzięki wychodzeniu tych narodów z kulturowych izolacjonizmów w sposób niepodlegający regułom politycznej z natury ponadnarodowości [*supranationalité*], lecz niezależnej względem niej kultury (zob. Schuman, 2020, s. 29). Twierdzi on bowiem, że ponadnarodowość nie może „odnosić się do dziedziny kultury, respektującej wszystkie odrębności” (Schuman, 2005, s. 29). Tego rodzaju wielokulturowość, zważywszy na owe „wspólne podstawy naszej cywilizacji”, to wielokulturowość źródłowo tylko europejska.

Interesujący przyczynek do próby dookreślenia europejskiego społeczeństwa, jego istoty i właściwych mu historycznych przejawów zdaje się wносить Erich Przywara swoim fenomenologicznym namysłem nad ideą europejskości, prowadzonym w ramach rozwijanej przez siebie fenomenologii Europy [*Phänomenologie Europas*] (Przywara, 1956, s. 6). Twierdzi on, że „aby uchwycić rzeczywistą ideę europejskości, należy dotrzeć do Europy «matek» i «korzeni» i «początków»” (Przywara, 1956, s. 6), podążając drogą fenomenologicznej redukcji [*epoché*], by z perspektywy tych jej „matek”, „korzeni” i „początków” dokonać jej oglądu, tego, jak ona się w nich jawi, a tym samym umożliwić prawdziwą debatę na jej temat, taką, która brałaby pod uwagę jej rzeczywistą istotę. Przywara uważa bowiem, że te debaty i namysły, które dotąd odnotowała historia, a wśród nich również przemyślenia zarówno Coudenhove-Kalergiego, jak i Schumana, posiadają istotną wadę polegającą na tym, że „we wszystkich tych próbach siłą napędową jest to, co praktycznie czysto polityczne, bez prawdziwej dyskusji o «idei Europy»” (Przywara, 1956, s. 5).

Inspirując się tym fenomenologicznym podejściem Przywary do idei Europy, sądzę, że zarówno zagadnienie europejskości, jak i zagadnienie społeczeństwa europejskiego można poddać fenomenologicznej analizie, uwzględniając zarówno perspektywy, z których Przywara

dokonuje wglądu w ideę Europy, mianowicie: filozoficzną, głównie platońską i arystotelesowską, polityczną, duchową i chrześcijańską – Chrystusową, jak i przyjętą przez niego, a przeze mnie zaadaptowaną na użytek tego studium z a s a d ę, zgodnie z którą nie tylko idea europejskości, ale też idea europejskiego społeczeństwa „musi zostać wyprowadzona z jakiejś istoty Europy” (Przywara, 1956, s. 9).

Problemowe ujęcie pojęcia

Sygnalizowany przez Przywarę filozoficzny wgląd w istotę Europy, inspirowany myślą Platona, to perspektywa spojrzenia na społeczeństwo europejskie przez pryzmat jego jakiejś wzorczej idei, dzięki której miałyby się ono fenomenalnie realizować, uczestnicząc w niej, podobnie jak platoński świat fenomenalny urzeczywistnia się przez uczestniczenie w świecie idei umożliwiających jego zaistnienie. Co się tyczy idei Europy, a pośrednio być może także europejskiego społeczeństwa jako jej istotnego derywatu, według Przywary

w przypadku platońskiej „idei Europy” chodzi o ‘bosko twórczy pierwowzór „Europy”, tzn. o pierwowzór, który przedstawia się w mimie: [...]. Mity bowiem nigdy nie są rzeczywistością dostępną dla prawdziwych badań ani poddaną ich osądowi. Mity są „niebiańskimi pierwowzorami”, które mają swoje prawdziwe miejsce tylko w głębi duszy ludu. Takim „mitem Europy”, będącym esencją platońskiej „idei Europy”, jest rzymski mit o porwaniu Europy, córki fenickiego króla, przez Jowisza, rzymskiego naczelnego boga państwa, który przemienia się w byka, aby ją unieść na swym grzbiecie (Przywara, 1956, s. 10).

Tak rozumiane społeczeństwo europejskie to społeczeństwo rodzące się z „idei-mitu”, budowane wokół tego, co lud nosi w głębi swej duszy (Przywara, 1956, s. 10), do czego aspiruje i co go motywuje. Jest to społeczeństwo wyrastające z tak czy inaczej rozumianej „idealności”, przejawiającej się w postaci podzielanych przez zbiorowość choćby założycielskich mitów, więziotwórczych narracji, objawianych przez bóstwa prawodawstw czy też wizji jej autorytetów – konceptualizacji, będących przejawem idealistycznego myślenia znajdującego wyraz w idealistycznie-konstruktywistycznych koncepcjach, do których być może należałoby zaliczyć również wszelkie utopijne koncepcje Europy i europejskiego społeczeństwa. Jest to zatem społeczeństwo, którego

realność potrzebuje żywotnie „idealności” jakiejś natury: społecznej, politycznej, kulturowej, religijnej itp., jako koniecznego warunku jego ukonstytuowania i istnienia. Jeden z przykładów takiej „idealności” stanowi namysł Jacques’a Maritaina nad przyszłym społeczeństwem chrześcijańskim jako wspólnotą budowaną na fundamencie godności osoby ludzkiej, jej duchowego powołania oraz miłości braterskiej. Namysł, w którym reflektując nad braterską przyjaźnią stwierdza:

Tak więc przyjaźń braterska zjawiałaby się jako istotna zasada dynamiczna naszego nowego świata chrześcijańskiego najpierw, jeśli można użyć tego wyrazu w charakterze „mitu” pierwotnego, kierującego życiem wspólnym, idei heroicznej do realizowania, celu do osiągnięcia, tematu pobudzającego wspólny entuzjazm, wprawiającego w ruch głębokie energie mas (Maritain, 1960, s. 147).

W przeciwieństwie do tej filozoficznie idealistycznej perspektywy platońskiej Europy, zakładającej, iż

„Idea Europy” byłaby takim „niebiańskim pierwowzorem”, który zatapiałby się w „czystej materii”, tak że prawdziwa Europa powstałaby dzięki „uczestnictwu” w „czystej idei Europy” (Przywara, 1956, s. 9),

jej perspektywa arystotelesowska polega na tym, że

„Ideę Europy” można [...] rozumieć jedynie jako „formę Europy”, która znajduje się w rzeczywistym byciu Europy i z niego musi zostać wydobyta, czyli „wy-abstrahowana”, „oddzielona” (Przywara, 1956, s. 9).

Innymi słowy, polega ona na wzięciu pod uwagę „realności” bycia Europy, a nie jej „idealności”. „Realności”, która nadawana Europie przez jej formę w arystotelesowskim znaczeniu tego terminu, unaocznia się „zasadniczo w «geografii Europy»” (Przywara, 1956, s. 12) rozumianej jako „«geo-opis» Europy” zawierający w sobie

pewną „geo-metafizykę” Europy: pewne „meta” w „fizyczności” Europy, to znaczy, głębię istotową *physis*, fizycznej natury Europy (Przywara, 1956, s. 12).

Owa geo-metafizyka Europy, jak twierdzi Przywara,

jest, ostatecznie, „mediatorem” pomiędzy czysto empiryczną, to znaczy, doświadczalną geografiją Europy, i tym, co od wieków określane jest mianem

„geo-polityki”, mianowicie polityki, która nie wynika z teoretycznych partyjnych programów, tylko z *physis*, z fizycznej natury „*gê*”, czyli Europy jako „ziemi” [...] (Przywara, 1956, s. 12).

W odniesieniu do zagadnienia wielokulturowości społeczeństwa europejskiego namysł Przywary nad europejskością z perspektywy filozoficznej zdaje się wnosić kilka interesujących wskazań. Mianowicie, z perspektywy platońskiej zwraca on uwagę na konieczność odnalezienia „idei”, pod wpływem których tworzyła się Europa, w celu uchwycenia jej istoty, a tym samym i istoty jej społeczeństwa. Natomiast uwzględniając podejście arystotelesowskie, unaocznia, gdzie tej istoty Europy należałoby szukać, twierdząc: „Ta wszystko dookreślająca geo-istota Europy dana jest w jej geograficznym usytuowaniu” (Przywara, 1956, s. 12), w jej geograficznie euro-azjatyckiej przynależności i bliskim euro-afrykańskim sąsiedztwie. Ponadto uwypukla też ważność tak rozumianego usytuowania Europy dla jej kultury, stwierdzając: „ta czysta geograficzność wpłynęła na pewną ściśle określoną geo-kulturę Europy, na kulturę europejską, która jest właściwa dla Europy” (Przywara, 1956, s. 12).

Stwierdzenie to zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ w odróżnieniu od wewnątrzeuropejskiego rozumienia kultury oraz jej źródeł, prezentowanego zarówno przez Coudenhove-Kalergiego, jak i Schumana, Przywara wykracza poza ich „europejskie” rozpatrywanie, wskazując na konstytutywnie ważne „euro-azjatyckie i euro-afrykańskie związki naszej zachodniej, europejskiej kultury” (Przywara, 1956, s. 14) oraz następstwa tego stanu rzeczy. Te zaś, mając na uwadze językoznawcze ustalenia w kwestii nazw własnych Europy i Azji, sformułuje on w swoim filozoficznie fenomenologicznym rozumieniu istoty Europy, podkreślając:

w związku z tym Azja (wraz z Afryką jako kontynentem „żaru”) jest owocującą pełnią lata ludzkiej kultury, podczas gdy Europa jest zimowym bezruchem, w którym owoce azjatycko-afrykańskiej „pełni lata” w odpowiednich oporzędzonych spichlerzach dobrze przechowywane „przezimowują”. Owocami azjatycko-afrykańskiej pełni lata są owoce I Ging, Lao-Tse, Kung-Tse, Bhagavadgity, Heraklita, Orygenesesa, św. Augustyna, które w europejskich spichlerzach „przezimowują” do systemów wysokiej scholastyki i nowożytnych filozofów aż po dziś dzień. Europa jest owocująca jako Euro-Azja i Euro-Afryka. Jako Europa, jest ona użytecznym spichlerzem zbiorów (Przywara, 1956, s. 15–16).

Gdy chodzi o polityczne rozumienie Europy, Przywara, wychodząc od greckiego rozmiennia polityki – jako zaangażowania obywateli na rzecz i w służbie ich *polis*, któremu przeciwstawia zaangażowanie na rzecz własnych interesów jako osoby prywatne – pojmując ją jako *polis*, względem której Europejczycy, jako jej obywatele, z pełnym zaangażowaniem świadczą obywatelską służbę [*Burg-Dienst*], „zamiast dążyć do realizacji kolektywnych interesów prywatnych, aż po ich możliwie najkorzystniejsze zrównoważenie w ramach układów handlowych” (Przywara, 1956, s. 19).

To zaś, mając na uwadze Europę przyszłości, oznacza konieczność rozstrzygnięcia przez narody europejskie radykalnego albo-albo, wobec którego stoją one, myśląc o Europie w jej politycznym ujęciu, mianowicie albo-albo dotyczącego istoty jej bycia. Twierdzi bowiem Przywara:

Albo narody, które ze względu na swoje „interesy” wyrwały się z tej jednej *polis* Zachodu, odnowią ją, decydując się na drodze prawdziwego „nawrócenia”, by te interesy zostały przez nie porzucone na rzecz jednego obywatelskiego zaangażowania i jednego obywatelskiego namysłu. Albo, jak to czynią kupcy, będą negocjować „równowagę interesów”, tak, że tego rodzaju rynkowa równowaga, mocą coraz to nowego targowania się i negocjowania, stanie się jedyną postacią „*polis* Zachodu”. Ale to oznacza, [co do jej istoty], *polis* jako „rynek”, na którym tylko sprytni handlarze starają się prześcignąć siebie nawzajem, tak, że obawa o rynkowy zysk staje się prawdziwą polityką jako „obywatelska służba” i „obywatelski duch”, w której „strony zainteresowane rynkiem” spotykają się jako *homo homini lupus*, jako ludzie będący dla siebie nawzajem wilkami (Przywara, 1956, s. 19).

W świetle powyższego wywodu narody europejskie analizowane z perspektywy tego, co polityczne, znamionuje z jednej strony preferowana ze względu na własne narodowe interesy fragmentaryzacja, zaistniała – według Przywary – na skutek „wyłamania się” wspólnot narodowych dla realizacji własnych interesów z jakiejś pierwotnej wspólności europejskiej *polis*. Natomiast z drugiej strony charakteryzuje je istniejące żywotnie ważne napięcie spowodowane koniecznością dokonania wyboru między traktowaniem Europy jako wspólnej *polis* w duchu obywatelskiego zaangażowania, a traktowaniem jej jako wspólnego rynku, niezbędnego do realizacji własnych prywatnych interesów. Zatem napięcie między byciem *homo politicus* albo *homo oeconomicus*, między obywatelskością albo przedsiębiorczością różnorodnej natury.

Należy jednak zauważyć, że tak radykalne „albo-albo” między obywatelskością i szeroko rozumianą przedsiębiorczością, postulowane przez Przywarę, a zatem „albo-albo” również między dobrem powszechnym, będącym owocem wspólnego obywatelskiego namysłu i działania, a interesami poszczególnych narodów, budzi poważne wątpliwości z co najmniej dwóch powodów.

Po pierwsze, radykalizm owego „albo-albo” kwestionuje – w mojej ocenie – fakt, że człowiek nie jest albo *homo politicus*, albo *homo oeconomicus*, lecz zarazem jednym i drugim. W konsekwencji wszystkie formy jego uspołecznienia powinny brać ten fakt pod uwagę, poszukując zrównoważonego rozwoju obu tych przejawów ludzkiego bycia.

Po drugie, wbrew temu, co zdaje się twierdzić Przywara w przywołanym *passusie*, rozumienie interesu narodowego nie musi być jedynie egoistyczne i/lub ‘nacjonalistyczne’. Gdyby tak było, naród nigdy nie mógłby uzyskać swojej autonomii, a przede wszystkim podmiotowości, która nie oznaczałaby jedynie pozycję wielce dysfunkcyjną z perspektywy ponadnarodowej i ponadpaństwowej. W tym bowiem ujęciu, na które kładzie nacisk Przywara, wspólnota narodów wymagałaby porzucenia wszystkiego, co politycznie narodowe, a interpretacja interesu jako suwerenności oznaczałaby jedynie negatywną praktykę niemądrych narodów.

Niemniej prócz powyższych zastrzeżeń trzeba równocześnie podkreślić, że społeczeństwo europejskie czy też raczej społeczeństwa europejskie, rozpatrywane w perspektywie fenomenologicznie politycznego wglądu w istotę Europy, charakteryzuje nie tylko istotnie znaczący zmysł polityczności i przedsiębiorczości, ale także pewna „dynamiczna policentryczność”, która polega na tym, że społeczeństwa te nie posiadają jednego centrum ich *polis*, lecz wiele – wiele centrów istotowo różnych ze względu na ich funkcjonalne zróżnicowanie, a zarazem rozproszonych, biorąc pod uwagę ich geograficzne usytuowanie zależne od tego, co stanowi ich *proprium* znacząco ważne nie tylko dla Starego Kontynentu. Według Przywary, rozważającego to zagadnienie w połowie lat 50. XX wieku, w wymiarze politycznym tego rodzaju centrum był Berlin i Wiedeń, w sferze światowego handlu – Londyn, w wymiarze naukowym – Paryż, a religijnym – Rzym. Tak policentrycznie funkcjonujące społeczeństwo w kluczowych obszarach życia to społeczeństwo policentryczne także kulturowo. Jego poszczególne centra, a mianowicie centra kultury politycznej, religijnej, ekonomicznej, naukowej,

artystycznej itp., są już same w sobie wewnętrznie wielokulturowe tak w teorii, jak i praktyce, ze względu na prezentowane przez nie różne koncepcje naukowości, religijności, polityczności, przedsiębiorczości, sztuk itp., którymi oddziałują zarówno na własne peryferia, jak i na siebie nawzajem. W tym też znaczeniu, mając na uwadze tę kulturową policentryczność, gdy chodzi o fenomenologiczny namysł Przywary nad Europą, można zasadnie mówić o społeczeństwie europejskim jako wielokrotnie wielokulturowym.

Jeszcze inaczej jawi się Przywarze Europa widziana przez pryzmat jej „ducha”. Sytuując w tej perspektywie swój namysł nad Europą, konstatuje on:

przez „ducha”, „duchowość” i „duchowe”, od czasów Kanta, Hegla i Leibniza my, ludzie Zachodu, rozumiemy świat czystych pojęć lub czystych idei, albo czyste go porządku, czy też czystej dynamiki, który można uchwycić umysłem, i który stanowi tajemną osnowę rzeczywistości. Duch jest dla nas tym, co abstrakcyjne, co „wyodrębnione” przez nasz intelekt [...] z konkretnej rzeczywistości wokół nas i w nas, [...], a w sensie ścisłym, wyodrębnione przez eksperyment i matematykę nauki. „Duchowa Europa” oznacza zatem: wspólnotę w tej „naukowości”, [...] w przeciwieństwie do [wspólnoty] starosłowiańskiego prawosławnego „braterstwa” (Przywara, 1956, s. 23).

Oznacza to radykalną, oświeceniowo-pooświeceniową redefinicję znaczenia tego terminu w świadomości europejskiej, jego podporządkowującą rozumowi racjonalizację oraz matematyczną i techniczną funkcjonalizację przejawiającą się w „zapanowaniu nad irracjonalnym życiem, irracjonalnym kosmosem, mocą «ratio», to znaczy, mocą kalkulującego rozumu człowieka” (Przywara, 1956, s. 24).

Ale, jak odnotowuje, nie chodzi o panowanie jedynie nad wyżej wymienionymi elementami, jako że owo opanowywanie przez *ratio* tego, co irracjonalne, zostaje stopniowo rozciągnięte także na sferę tego, co określane jest metafizycznie mianem natury rzeczy, w tym również natury człowieka, by nad nią zapanować dzięki demiurgicznej mocy mającej swoje źródła w naukowej wiedzy i technice, redefiniując tym samym klasyczne rozumienie reflektującej nad nią etyki i aksjologii.

Z perspektywy tak rozumianego ducha społeczeństwo europejskie staje się naukowo „rozumnym”, przejawiającym i urzeczywistniającym swoją racjonalność w oferującym mu naukowy obraz człowieka i świata postępie wiedzy. Zarazem staje się ono społeczeństwem

racjonalnie-technicznym, mierzącym swój rozwój rozwojem „naukowej techniki” oraz afirmującym jej wzrastającą dominację własnym urzeczowianiem – tym głębszym, im głębsze staje się jego zadomowienie w jej świecie. Jest ono zarazem społeczeństwem, którego religijnie „rozumny” obraz człowieka i świata zostaje, w procesie intelektualnej racjonalizacji w rozumieniu Maksa Webera, poddany „odczarowaniu” (Weber, 1998, s. 122), znajdującemu wyraz w jego postępującej sekularyzacji.

Analizowana przez pryzmaty tych procesów nowoczesna i ponowoczesna kultura europejska odsłania swoje kolejne wieloaspektowe zróżnicowanie: wielokulturowość czerpiącą swoje inspiracje z intelektualnej racjonalizacji, sekularyzacji i technicyzacji, kształtujących modernizująco współczesną świadomość i tożsamość Europejczyków oraz ich sposoby jednostkowego i zbiorowego myślenia i bycia.

Ostatni z wglądów Przywary w istotę Europy, a tym samym i europejskiego społeczeństwa, z perspektywy jej „korzeni”, „źródeł” i „matek”, to wgląd w nią dokonywany przez pryzmat *ch r z e ś c i j a ń s k o ś c i*, która przez wieki ją współkształtowała. Według jego rozumienia tego terminu:

Chrześcijaństwo nie jest [...] po prostu czymś etycznym czy też moralnym w sensie naśladowania lub imitowania cnót Chrystusa, ale jest zasadniczo czymś bytowym: byciem samym Chrystusem jako uczestnik Jego bycia, tak jak oko jest ciałem patrzącym, ucho zaś ciałem słuchającym itd. (Przywara, 1956, s. 30–31).

W związku z tym należy rozumieć chrześcijaństwo nie jako pewien fakt społeczny lub stan rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego społeczeństw, ale jako działający w nich ewangeliczny zaczyn w rozumieniu Maritaina (zob. Maritain, 2005, s. 53–73). Zaczyn, którym są chrześcijanie żyjący w zjednoczeniu z Jezusem.

W tym też znaczeniu, według Przywary, przez „chrześcijańską Europę” można rozumieć jedynie wspólnotę uczniów Jezusa pełniącą rzeczywiście ewangeliczną diakonię, czyli służbę skierowaną do świata żyjącego „bez Jezusa i bez Boga” (zob. Przywara, 1956, s. 34), a polegającą na zapraszaniu go do bliskości z Nimi, której obraz maluje ewangeliczna przypowieść o uczcie weselnej wydanej przez króla swojemu synowi (zob. Mt 22, 1–14). Zatem pod pojęciem tym trzeba rozumieć wspólnotę braterstwa, pokoju i pojednania, bezwarunkowo otwartą na każdego, służącą mu i przyjaźniącą się z nim na sposób

Jezusa – przyjaciela i towarzysza „stołu grzeszników” (zob. Przywara, 1956, s. 37).

Należy jednak zauważyć, że takie pojmowanie chrześcijańskości i jej europejskich postaci, określanych mianem „chrześcijańskiej Europy”, odsłania zarazem pewną zasadniczą faktyczność, to znaczy z jednej strony oznacza również istnienie Europy niechrześcijańskiej, zarówno religijnie, jak i społecznie oraz kulturowo. Natomiast z drugiej strony związany z tym istnieniem fakt, polegający na tym, że – czy się to komuś podoba, czy nie – obie współtworzyły po swojemu Europę i nadal tak ją współtworzą, wpływając w sposób mniej lub bardziej znaczący na kształt wielokulturowości jej społeczeństw.

Splot tych wszystkich wglądów w Europę, jak twierdzi Przywara w założeniach swojej fenomenologii, pozwala dopiero unocznic się jej wieloaspektowo przejawiającej się istocie. Mianowicie istocie ukazującej w wielopostaciowym fenomenie europejskiego społeczeństwa i jego wielokulturowości wewnętrzną złożoność sposobów istnienia Europy, a zarazem jej źródłowo istotową euro-azjatycką i euro-afrykańską otwartość i gościnność. Według mnie zaś ów splot pozwala również uświadomić sobie zawarte *implicite* w owej otwartości i gościnności napięcia i wyzwania istotnie ważne dla dzisiejszej Europy. Zagadnienia, których Przywara zdaje się nie doceniać, myśląc o Europie zasadniczo jako o swego rodzaju spichlerzu euro-azjatyckiego i euro-afrykańskiego geniuszu ludzkiej myśli i właściwego mu kulturowego dziedzictwa.

Pytając się o stanowisko społecznej myśli Kościoła katolickiego na temat analizowanej w tym studium kwestii, należy wziąć pod uwagę, że z jej perspektywy społeczeństwo to owoc i znak społecznej natury człowieka (Jan Paweł II, 1988) – rzeczywistość intersubiektywna, odsłaniająca pełnię swej prawdy we wspólnocie osób i cechująca się właściwą jej autonomią oraz podmiotowością (Jan Paweł II, 1991). Tego rodzaju podejście implikuje rozpatrywanie społeczeństwa jako w s p ó l - n o t y, która wypracowuje struktury swej podmiotowości przejawiającej się w różnych formach uczestnictwa i współodpowiedzialności i rządzącej się wynikającymi bezpośrednio z jej natury zasadami solidarności oraz pomocniczości, urzeczywistnianymi dzięki wolności przysługującej strukturalnie jej podmiotom (Homa, 2013, s. 120–121). Stąd też według myśli Kościoła społeczeństwo – będące naturalnym wyrazem społecznego charakteru człowieka i stanowiące jeden z istotnych obszarów

ureczywistniania sensu jego istnienia w byciu z innymi i dla innych – charakteryzuje umiejętność

planowania, ukierunkowanego na bardziej wolne i sprawiedliwe współzycie społeczne, w którym różne grupy obywateli łączą się ze sobą, mobilizując się w celu wypracowania wspólnych zamierzeń, aby zaradzić swoim podstawowym potrzebom i bronić słusznych interesów (Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, 1971).

Przywołując stanowisko Papieskiej Komisji, warto odnotować, że ta, eksplikując kluczowe założenia idei pomocniczości w wymiarze społecznym, z punktu widzenia możliwości jej ureczywistniania w obszarze działań społeczności pośrednich (rodzin, zrzeszeń, grup, wspólnot lokalnych itp.) współtworzących dane społeczeństwo, czyni to, podkreślając teleologiczno-aksjologiczny charakter tych założeń, których konkretyzacja ma się każdorazowo dokonywać na mocy podmiotowości tego rodzaju społeczności (zob. Homa, 2013, s. 121). W ten sposób do określonego społeczeństwa, jako obywatelskiemu, przynależy konstytutywny prymat względem państwa i formuł organizacji ponadpaństwowej, uzasadniany przez katolicką myśl społeczną teorią hierarchii celów właściwych państwu i społeczeństwu. Zgodnie z tą teorią

wspólnota polityczna i społeczeństwo obywatelskie, chociaż wzajemnie powiązane, nie są sobie równe w hierarchii celów. Wspólnota polityczna pozostaje zasadniczo w służbie społeczeństwa obywatelskiego i – w ostatecznym rozrachunku – osobom i grupom, które to społeczeństwo tworzą. Społeczeństwo obywatelskie nie może być zatem postrzegane jako dodatek lub zmienna wspólnoty politycznej: przeciwnie, ma ono przewagę, ponieważ społeczeństwo obywatelskie stanowi uzasadnienie istnienia wspólnoty politycznej (Papieska Rada *Iustitia et Pax*, 2005).

W tak zarysowanym horyzoncie rozumienia społeczeństwa przez społeczną myśl Kościoła katolickiego społeczeństwo europejskie i jego wielokulturowość postrzegane są przez pryzmat stojącego przed nim zadania i wyzwania, z którym przychodzi mu się mierzyć. Wspomniane zadanie według Benedykta XVI polega na tym, że „Europa musi jeszcze [...] odnaleźć swoją pełną tożsamość, aby mogła mówić i działać zgodnie ze swoją odpowiedzialnością” (Benedykt XVI, 2012, s. 17). Natomiast wyzwanie niesie sygnalizowane przez niego posiadanie przez Europę dwóch *duszy*, które w jego ocenie dotyka wprost zagadnienia kultury i europejskiej wielokulturowości. Jedną z nich jest

abstrakcyjny rozum, antyhistoryczny, który chce dominować nad wszystkim, ponieważ sytuuje się ponad kulturami. Jest to rozum skoncentrowany na sobie, który zamierza uwolnić się od wszystkich tradycji i wartości kulturalnych na korzyść abstrakcyjnej racjonalności. Pierwsza sentencja Trybunału w Strasburgu w sprawie krzyża była przykładem tego abstrakcyjnego rozumu, który chce się wyemancypować od tradycji i od samej historii (Benedykt XVI, 2012, s. 17–18).

Natomiast drugą ze wspomnianych dusz „jest ta, którą moglibyśmy nazwać chrześcijańską” (Benedykt XVI, 2012, s. 18). Jest to dusza, która

otwiera się [...] na to wszystko, co jest racjonalne. Ona sama stworzyła śmiałość rozumu i wolność rozumu krytycznego, pozostaje jednak związana z korzeniami, które dały początek Europie, które zbudowały ją na wielkich wartościach, na wielkich intuicjach, na koncepcji chrześcijańskiej wiary (Benedykt XVI, 2012, s. 18).

Wyzwanie wynikające z posiadania przez Europę tych dwóch dusz polega zdaniem byłego papieża na tym, że owa chrześcijańska dusza,

zwłaszcza w dialogu ekumenicznym między Kościołami katolickim, prawosławnym i protestanckim, musi znaleźć wspólne formy wyrazu i musi później spotkać się z rozumem abstrakcyjnym, to znaczy musi zaakceptować i zachować krytyczną wolność rozumu w odniesieniu do tego wszystkiego, co może uczynić i uczyniła, ale musi ją stosować, konkretyzować w oparciu o fundament i w spójności z wielkimi wartościami, które dało nam chrześcijaństwo (Benedykt XVI, 2012, s. 18).

Według Benedykta:

Tylko w tym całościowym ujęciu Europa może wносить wkład w dialog międzykulturowy dzisiejszej i przyszłej ludzkości, bowiem rozum wyemancypowany od wszystkich kultur nie może podjąć dialogu międzykulturowego (Benedykt XVI, 2012, s. 18).

Dzieje się tak dlatego, że

tylko rozum posiadający historyczną i moralną tożsamość może rozmawiać z innymi, poszukiwać międzykulturowości, w którą wszyscy mogą się zaangażować i dojść do podstawowej jedności wartości, które mogą otworzyć drogi ku przeszłości, ku nowemu człowieczeństwu, [...]. A dla nas to człowieczeństwo wyrasta właśnie z wielkiej wizji człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga (Benedykt XVI, 2012, s. 18).

Przywołane konstatacje Benedykta XVI oraz stanowisko Jana Pawła II w tej materii, wyrażone lakonicznie w *Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej «Ecclesia in Europa»* (2003), w stwierdzeniu: „Słowo «Europa» winno oznaczać «otwartość». Domaga się tego sama jej historia, pomimo przeciwnych doświadczeń i znaków, których nie brakowało” (Jan Paweł II, 2003), a także przemyślenia papieża Franciszka, podkreślającego potrzebę Europy „nowego humanizmu”, otwartego na każdego potrzebującego tego świata (Franciszek, 2016, s. 34) zdają się wyrażać kwintesencję aktualnego rozumienia europejskiego wielokulturowego społeczeństwa przez społeczną myśl Kościoła katolickiego.

Konkludując powyższe analizy dotyczące istnienia i natury wielokulturowego społeczeństwa europejskiego zarówno w zasadniczo wewnątrz-europejskich projektach europejskiego zjednoczenia Coudenhove-Kalergiego i Schumana, jak i w meta-europejskich, filozoficznie fenomenologicznych rozważaniach Przywary oraz w uniwersalistycznie-europejskich namysłach Kościoła katolickiego nad Europą, należy stwierdzić, że wszystkie te ujęcia, pomimo ich różnych perspektyw, przyjmują jakieś esencjalistycznie dynamiczne, nawet jeśli czasem tylko rezydualno-zaczątkowe, istnienie tego rodzaju społeczeństwa oraz właściwej mu wielokulturowości. Ponadto współbrzmia one również w tym, że jego współczesna postać, tak czy inaczej przez nie rozumiana, nie stanowi jeszcze tej postaci, którą ich koncepcje Europy jutra docelowo zakładają.

Niemniej jak sygnalizowałem we wprowadzeniu, takie rozumienie nie jest powszechnie podzielane. Mamy wszak do czynienia także zarówno ze stanowiskami radykalnie kwestionującymi istnienie społeczeństwa europejskiego, jak i ze stanowiskami zniuansowanymi. Przykładowo, w obszarze prawno-politycznych analiz Europy jako prawnej wspólnoty, oba te stanowiska kwestionujące istnienie społeczeństwa europejskiego prezentuje Peter Graf Kielmansegg. Gdy chodzi o stanowisko radykalne – wyrażając pogląd, że czegoś takiego, jak społeczeństwo europejskie nie ma, w stwierdzeniu dotyczącym roli Parlamentu Europejskiego w kontekście deficytu demokracji w Unii Europejskiej:

Parlament Europejski być może chciałby, antycypacyjnie, zgodnie z tą ideą, reprezentować europejski naród federalny. W rzeczywistości jednak tego nie czyni, ponieważ ten europejski naród federalny nie istnieje (Kielmansegg, 2015, s. 74).

Natomiast w sposób zniuansowany – twierdząc:

Europa, nawet ta węższa, zachodnia, nie jest wspólnotą komunikacji, z trudem wspólnotą pamięci i ciągle jeszcze tylko w bardzo ograniczonym stopniu wspólnotą doświadczenia (Kielmansegg, 2015, s. 68).

Podobnie twierdzi Ernst-Wolfgang Böckenförde, przywołując rozumienie narodu zaproponowane przez Wenera von Simsona:

W tym sensie Unia Europejska składa się z narodów i nacji, jako swojej podstawy nie ma ani narodu europejskiego, ani też jednej nacji Europejczyków. Obie te wielkości mogą się oczywiście utworzyć, jako wspólna świadomość w sensie kulturowej i politycznej tożsamości Europejczyków, nie zastępując wyjątkowości i tożsamości istniejących narodów, lecz zawierająca je w sobie jako trwałe, samodzielne części (Böckenförde, 1999, s. 19).

Nie rozwijając tego aspektu badanego zagadnienia, zainteresowanych odsyłam do eurosceptycznego namysłu nad Europą i europejskim społeczeństwem.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Czy możliwe jest wielokulturowe społeczeństwo europejskie? Wielość ujęć szeroko rozumianego społeczeństwa europejskiego oraz jego wielokulturowości wzięta pod uwagę w tym studium obejmującym prawie stuletni okres refleksji i analiz (1923–2022) nie pozwala w mojej ocenie na jednoznaczne rozstrzygnięcie tytułowego zapytania. Każde ze stanowisk zdaje się zawierać jakieś ziarno prawdy.

Czy można bowiem zasadnie mówić o europejskiej nacji, jak twierdził z przekonaniem Coudenhove-Kalergi (1923), czy też należy z równym przekonaniem konstatować radykalnie brak europejskiego narodu federalnego wzorem Kielmansegga (2009), pozostaje kwestią otwartą, która odsyła do przyjmowanego przez nich rozumienia wykorzystywanych pojęć zarówno w odniesieniu do wspólnot narodowych, jak i ponadnarodowych, których interesującą nas postacią jest wielość europejskich narodów poszukująca swojej wspólnotowej formuły.

Nie podzielam radykalnego optymizmu Coudenhove-Kalergiego. Uważam, że więcej w nim wyobraźniowości i życzeniowości niż twardej rzeczywistości, jakkolwiek przyjmuję, że istnieje pewne kulturowe *residuum* wspólne europejskim społeczeństwom narodowym.

Dystansuję się też od poglądu Václava Havla twierdzącego, że

Europa to wprawdzie kontynent geograficznie, narodowościowo, kulturowo, gospodarczo i politycznie niezwykle rozczłonkowany, zróżnicowany i niejednorodny, a zarazem wszystkie jej składowe są i zawsze były tak mocno ze sobą historycznie powiązane, że o tej części świata można zasadnie mówić jako o jednym – acz znacznie złożonym – bycie politycznym (Havel, 2012, s. 278).

Uważam bowiem, że jest on zbyt ahistorycznie sformułowany, podobnie jak zbyt ahistorycznie wyidealizowane zdaje się według mnie uzasadnienie tego poglądu:

Gdy [...] w dowolnym miejscu Europy, w dowolnej sferze ludzkich działań zdarzało się coś ważkiego, zawsze miało to bezpośrednie bądź pośrednie następstwa dla naszego kontynentu rozumianego jako całość. Zatem dzieje Europy są właściwie dziejami nieustannego poszukiwania i przekształcania jej struktury wewnętrznej oraz systemu relacji między jej składowymi (Havel, 2012, s. 278).

Za wysoce dyskusyjną uważam także konkluzję, jaką Havel wyprowadza z powyższych przemyśleń, twierdząc:

Jeśli dzisiaj mówimy o jednej cywilizacji europejskiej czy też o wspólnych europejskich wartościach cywilizacyjnych, dziejach, tradycjach i wspólnocie losu, mówimy raczej o owocu owej europejskiej integralności niżli o jej przyczynie (Havel, 2012, s. 278).

Nie podzielam również radykalnego pesymizmu Kielmansegga, ponieważ uważam, że ten, chcąc uchwycić faktyczny stan europejskiej integracji, jako kryterium jej oceny przyjmuje redukcjonistyczne rozumienie europejskiej wspólnoty krystalizującej się postaci Unii Europejskiej, gdyż jest to rozumienie zawężone do formuły europejskiego narodu federalnego [*europäische Bundesvolk*]. W ten sposób pomija autor inne możliwe artykulacje wspólnotowego współistnienia narodów europejskich, jak chociażby Schumanowską wspólnotę narodów. Ponadto nawet jeśli przyjąć tego rodzaju kryterium oraz jego roszczenie do twardego realizmu poznawczego, to zważywszy na maksymalizm

wymogów, jakie powinien spełniać tak koncyptowany naród, czyli komunikowanie się w pełni, podzielnie doświadczenia i tej samej pamięci historycznej, uważam, że Kielmansegg odwołuje się do jego odrealnionej czy wręcz utopijnej wizji.

Cóż zatem? Rozumiejąc przez społeczeństwo zorganizowaną ludzką zbiorowość jako funkcjonalną wielość zarówno esencjalnych i proceduralnych powiązań, odniesień i zależności służących egzystencji jej członków oraz realizowaniu ich przedsięwzięć, jak i zrozumiałych dla nich kodów oraz możliwości komunikacyjnych stanowiących wyraz społecznej natury człowieka i uwarunkowań jego bycia w świecie, uważam, że tak rozumiane społeczeństwo europejskie istnieje w swojej postaci kryzysowej (w źródłowym tego terminu znaczeniu), którą skądinąd uważam za normalny stan każdego społeczeństwa. To znaczy, pozostaje ono w postaci m.in. „niedoskonałości” swoich aktualnych form wyrazu, które wymagają dalszej pracy nad nimi, a także występujących w jego ramach form i działań integracyjnych i dezintegracyjnych, oraz takiej czy innej enklawowości, jak też jego zróżnicowanej recepcji teoretyczno-praktycznej i mentalnościowo-tożsamościowej. Sądzę bowiem, że trudno jest negocjować chociażby istnienie: (a) funkcjonalnie koncyptowanych europejskich formalno-proceduralnych ram takiego społeczeństwa w postaci strukturalnych rozwiązań organizacyjno-prawnych w zakresie „czterech wolności” wypracowanych w formule UE; (b) podzielanych przez jej państwa członkowskie – przynajmniej teoretycznie – aksjologicznych podwalin, czyli podstawowych praw i wartości, które w traktatowych założeniach stanowią fundament tworzonej przez nie wspólnoty; (c) instancji rozjemczych tak na poziomach państwowych, jak i ponadpaństwowych, mających stać na straży pokojowej koegzystencji oraz dochodzenia własnych praw przez wspólnoty, grupy i jednostki; (d) możliwości efektywnego komunikowania się; (e) procesu integracji gospodarczej, politycznej, społecznej i kulturowej. Oczywiście, może zostać podniesiona obiekcyjna pod adresem powyższych konstatacji, która podważałaby funkcjonalność tych instytucji. Moją odpowiedź na tego rodzaju krytykę sformułowałem powyżej, mówiąc o kryzysowej postaci czy też formule istnienia i funkcjonowania każdego społeczeństwa.

Gdy natomiast idzie o pierwszy człon badanego zagadnienia, czyli wielokulturowość tak pojmowanego społeczeństwa europejskiego, blisko mi do fenomenologicznych poglądów Przywary. Zważywszy, że

była już o nich mowa, nie przywołując ich ponownie, poszerzę je tylko o konstatację, na którą pozwala jego analiza europejskiej wielokulturowości. Jawi mi się ona niepokojąco: biorąc pod uwagę perspektywę filozoficzną, polityczną i chrześcijańską, wszystkie one zdają się unaczyniać jej źródłowo międzykulturowe otwarcie natury dialogicznej oraz jego istotową ważność, przynajmniej gdy chodzi o Europę filozoficznie i chrześcijańsko rozumianą. Zarazem jednak namysł nad nią z perspektywy duchowej pozwala dostrzec zarówno przenikającą ją oświeceniową i postoświeceniową wolę racjonalności, emancypującą człowieka „z zawinionej przez niego niedojrzałości” (Kant, 2005, s. 44), jak i tytaniczną rewoltę tej woli, zmierzającej do monologicznego ogarnięcia wszystkiego i podporządkowania go ludzkiemu rozumowi, aż po uczynienie człowieka *demiurgiem* nowego ulepszanego przez siebie technicznie świata, a ostatecznie – jego niekwestionowanym *hegemonem*, stanowiącym autonomicznie o tym, co jest ludzkie, a co ludzkim nie jest we wszystkich sferach życia. To niepokoi, rodzi bowiem pytania o status i przyszłość trzech wyżej wspomnianych perspektyw względem władczej racjonalności czwartej.

Zarysowana powyżej problematyczność odsłania fundamentalnie ważne perspektywy dalszych poszukiwań i namysłów, wśród których na szczególną uwagę zasługuje zagadnienie pewnej referencyjnie rozumianej definicji społeczeństwa w jego formule społeczeństwa europejskiego. Czy ma to być formuła np.: społeczeństwa otwartego – aż po stan abstrakcyjności w rozumieniu Karla Poppera (zob. Popper, 2010); lub społeczeństwa jako przygodnej postaci tego, „co społeczne”, cechującej się relacjami mającymi charakter również przygodnych powiązań, jak chcieliby Ernesto Laclau i Chantal Mouffe (zob. Laclau i Mouffe, 2007); albo społeczeństwa według koncepcji Luisa Althaussera, jako „złożonej ustruktrowanej całości”, tworzonej przez proces „naddeterminowania”, w wyniku którego „to, co symboliczne, konstytuuje się jako porządek symboliczny” (Laclau & Mouffe, 2007, s. 104), co – jak zauważają Laclau i Mouffe – oznacza, że zarówno

społeczeństwo, jak i podmioty społeczne pozbawione są istoty, a ich regularność jest jedynie formą względnego i nietrwałego ustabilizowania, towarzyszącą ustanowieniu pewnego porządku (Laclau & Mouffe, 2007, s. 104);

czy też ma to być społeczeństwo rozumiane esencjalistycznie, jako „owoc i znak społecznej natury człowieka” (Jan Paweł II, 1988), posiadające konstytutywnie pierwszą zasadę jego organizowania i funkcjonowania w owej ludzkiej naturze; czy też, być może, należałoby wziąć pod uwagę jeszcze jakąś inną formułę, którą dopiero trzeba wypracować?

Inną, równie ważną perspektywę wyznacza zagadnienie wielokulturowości europejskiego społeczeństwa oraz ściśle z nim związana kwestia inności i Innego. To, że społeczeństwa są i stają się coraz bardziej wielokulturowe, jest naocznie oczywiste. Fakt ten rodzi pytanie o to, jak różne kultury są i chcą być obecne w przestrzeni społecznej współczesnej Europy? Czy na sposób obojętnych względem siebie enklaw, czy też wchodząc między sobą w szerokie spektrum interakcji, od konstruktywnych w duchu międzykulturowości w rozumieniu Wojciecha Burszty (zob. Burszta, 2008, s. 16–17), po destruktywne, w znaczeniu kulturowych dominacji i/lub wojen, na które zwracał uwagę już w latach 30. XX wieku Feliks Koneczny (1935), a współcześnie chociażby Samuel P. Huntington (2007).

Wreszcie, nie wyczerpując listy, sądzę, że uważnego namysłu wymaga także zagadnienie społecznej świadomości europejskiej tożsamości, czyli uświadomionej europejskości, która – jak zauważa Havel, nie ma być może „zbyt długiej tradycji w Europie” (Havel, 2012, s. 330).

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI. (2012). Powody do nadziei. Wywiad z Benedyktem XVI z filmu „Dzwony Europy”. *L'Osservatore Romano*, 12, 17–18.
- Böckenförde, E.-W. (1999). Jaką drogą podąża Europa. Perspektywy i ograniczenia ściśle ekonomicznej integracji Europy. W: A. Dylus (red.), *Europa. Drogi integracji*. Warszawa: Studium Generale Europa, 11–23.
- Brague, R. (1999). *Europe, la voie romaine*. Paris: Gallimard.
- Burszta, W.J. (2008). Międzykulturowość – znamię czasów. *Kultura Współczesna*, 2.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1923). *Pan-Europa*, Wien: Pan-Europa-Verl.
- Franciszek. (2016). Co się z tobą stało, Europo? Przemówienie podczas uroczystości wręczenia Papieżowi Franciszkowi Nagrody Karola Wielkiego, *L'Osservatore Romano*, 5(382).

- Havel, V. (2012a). Idea europejska nie spadła z nieba. Tłum. J. Stachowski. W: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne* (s. 278–285). Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Havel, V. (2012b). Ogrzany pokój. Tłum. A. Kaczorowski. W: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne* (s. 329–338). Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Heinrichs, J. (2005). *Demokratiemanifest für die schweigende Mehrheit. Die „Revolution der Demokratie“ in Kürze*. Varna–Sofia–München–Warschau–Chelmsford: Steno Verlag.
- Homa, T. (2013). *Obywatelskość. Wybrane europejskie ujęcia filozoficzne i kulturowe. Studium historyczno-hermeneutyczne*. Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM.
- Huntington, S.P. (2007). *Zderzenie cywilizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Jan Paweł II. (1988). *Christifideles laici*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (1991). *Centesimus annus*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (2003). *Ecclesia in Europa*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Kant, I. (2005). Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie. Tłum. T. Kupś. W: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii* (s. 44–49). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kielmansegg, P.G. (2015). *Wohin des Wegs, Europa? Beiträge zu einer überfälligen Debatte*. Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co.
- Koneczny, F. (1935). *O wielości cywilizacji*, Kraków: Gebethner i Wolff.
- Laclau, E., & Mouffe, Ch. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Tłum. S. Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Maritain, J. (1960). *Humanizm integralny*. [brak tłumacza]. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Maritain, J. (2005). *Christianisme et démocratie. Suivi de Les droits de l’homme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu. (1971). *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu „Communio et progressio”*. Pobrane z: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_en.html (dostęp: 05.07.2022).
- Papieska Rada Iustitiae et Pax. (2005). *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Pobrane z: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical

[_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html](#) (dostęp: 05.07.2022).

Przywara, E. (1956). *Idee Europa*. Nürnberg: Glock und Lutz Verlag.

Schuman, R. (2005). *Dla Europy*. Tłum. M. Krzeptowska. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Schuman, R. (2020). *Pour l'Europe*. Paris: Éditions Marie B.

Weber, M. (1998). *Polityka jako zawód i powołanie*. Tłum. A. Kopacki & P. Dybel. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Znak.

Anna Młynarska-Sobaczewska
Instytut Nauk Prawnych PAN w Warszawie
<https://orcid.org/0000-0003-3029-2836>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.185>

Ochrona tożsamości kulturowej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Analiza obejmuje rekonstrukcję pojęcia tożsamości kulturowej i obrony kultury mniejszościowej – ale przede wszystkim kultury dominującej w sytuacji kolizji norm i postaw prezentowanych przez wspólnoty kulturowe w ramach społeczeństw europejskich.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Założenia dotyczące ochrony praw mniejszości w ramach polityki wielokulturowości uległy w ostatniej dekadzie znacznemu przewartościowaniu, co staje się widoczne w dokumentach międzynarodowych, a także polityce i prawodawstwie państw europejskich. Argumentacja ETPC także zaczyna wykazywać sceptycyzm wobec nieograniczonej możliwości koegzystencji różnych grup kulturowych.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Przedmiotem dalszych analiz jest zbadanie, na ile obrona tożsamości kultury zastanej i dominującej jest obiektem ochrony w orzecznictwie ETPC. Szczególnie interesujące jest badanie obrony tożsamości kulturowej w świetle paradygmatu liberalnego. W tekście przedstawiono argumentację ETPC, wyrażającą obawy wobec obcych kultur i ich wpływu na funkcjonowanie społeczeństw i państw europejskich.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Z przytoczonych argumentacji ETPC wynika, że obrona tożsamości prowadzona jest dla ochrony kilku wartości, określonych jako: sekularyzacja świata publicznego, w szczególności edukacji, nakaz równego traktowania

oraz społeczna integracja i interakcja. Wszystkie te wartości mieszczą się w przesłance praw i wolności innych osób; zaliczyć do tego należy także nakazy socjalnej integracji i minimum społecznej komunikacji. Jest to silny przekaz zmuszający przedstawicieli innych kultur do integracji kosztem rezygnacji z dotychczasowych własnych, kulturowo i religijnie ugruntowanych przekonań.

Słowa kluczowe: prawa mniejszości, tożsamość kulturowa, Europejski Trybunał Praw Człowieka

Definicja pojęcia

Prawo zwykle niezbyt dobrze radzi sobie z regulowaniem obszaru życia społecznego w ramach kultury rozumianej, zgodnie z klasyczną definicją Edwarda Taylora, jako

kompleks zawierający wiedzę, wierzenia, sztukę, obyczaje, prawo, moralność oraz inne zdolności i zwyczaje nabywane przez człowieka jako członka społeczności (Taylor, 1871; Spencer-Oatey, 2012, s. 2).

Cechy nierozzerwalnie związane z tak pojmowaną kulturą, tj. ich mała przewidywalność, kreatywny i płynny charakter, a także fenomen powstawania w relacji między ludźmi i poddanie subiektywnemu i zwyczajowemu osądowi, powodują, że każda próba limitowania skazana jest w gruncie rzeczy na niepowodzenie, a przynajmniej w obszarze racjonalnego uzasadnienia stanowiska. Tym mniej chętnie i zręcznie prawo rozstrzyga konflikty powstające w warunkach koegzystencji grup kulturowo odrębnych: mniejszości kulturalnych, religijnych i narodowościowych w państwach europejskich, z wyraźnie funkcjonującą i utrwaloną kulturą opartą o tożsamość narodową lub państwową.

Przytoczone rozumienie kultury akcentuje jej społecznościowy charakter, postrzega zatem kulturę jako fenomen wytwarzany dzięki wspólnocie i w jej ramach. Dzięki jej rozpowszechnieniu w drugiej połowie XX wieku kultura zaczęła być rozumiana już nie tyle jako uniwersalna cecha każdej społeczności, ile raczej jako cecha określająca unikalność i oryginalność konkretnej grupy w niej znajdującej. W ten sposób kultura stała się już nie pojęciem określającym wspólne dziedzictwo, lecz kryterium pozwalającym odróżniać społeczności od siebie. Towarzyszy temu założenie, że każda z kultur im właściwych jest unikalna i godna ochrony z powodu swojej oryginalności i cech dystynktywnych (Matsumoto, 1996, s. 16; Hofstede, 1994, s. 5). Pojawiły się w konsekwencji roszczenia zawarte w doktrynie wielokulturowości, ucieleśnione w języku praw człowieka w koncepcji tzw. praw kulturowych jako praw wspólnot odrębnych (mniejszościowych) do zachowania swoich cech odróżniających, silnie zakorzenionych w wierzeniach, zachowaniach, zwyczajach i normach społecznych oraz prawnych. Przeprowadzona analiza orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka pozwala zaobserwować, w jaki sposób prawa mniejszości do zachowania

odrębnych zwyczajów są traktowane w systemie europejskim ochrony praw człowieka i jak rozstrzygnięcie konfliktu między kulturami znacząco odrębnymi jest racjonalizowane. Sceptycyzm wobec kultury mniejszościowej, zwłaszcza zaś norm obyczajowych wspólnoty muzułmańskiej, skłania do przyjęcia stanowiska o linii obrony tożsamości przed wpływem kultury obcej.

Analiza historyczna pojęcia

Od połowy XX wieku zaczęto zauważać rolę kulturowej różnorodności i rolę grup, społeczności w kulturze, często określając je kulturami grup (wspólnot). Na gruncie interpretacji i stosowania Międzynarodowego Paktu Ochrony Praw Społecznych, Ekonomicznych i Kulturalnych pojęcie życia kulturalnego ewoluowało wraz z dostrzeżeniem potrzeby ochrony owej różnorodności kulturowej. Z udokumentowanych prac nad dokumentem wynika, że początkowo Komitet Ekspertów powołany przez UNESCO proponował brzmienie art. 15 tak, aby obejmował on zobowiązanie państw do promowania „wolnego rozwoju rasowych i językowych mniejszości”, co oznaczałoby uznanie obok znaczenia dla rozwoju jednostki kultury dominującej także kultur mniejszości i ich dziedzictwa niematerialnego. Propozycja ta nie została jednak przyjęta (Donders, 2002, s. 139; O’Keefe, 1998, s. 904). W pracach i komentarzach Komitetu Praw Człowieka oraz raportach państw na temat realizacji art. 15 Paktu akcentowane są informacje nie tylko o ochronie i upowszechnianiu twórczości artystycznej, rzemiośle, ludowych obyczajach, ale także o kulturowych prawach mniejszości, co wskazuje na przyjmowanie szerokiej koncepcji życia kulturalnego (Donders, 2007, s. 250). Dostrzeganie kultur etnicznych i znaczenia różnorodności kulturowej w społecznościach stało się też przedmiotem licznych regulacji międzynarodowych: takim aktem jest m.in. Konwencja w sprawie ochrony i promowania różnorodności form ekspresji kulturalnej przyjęta 20 października 2005 roku przez Konferencję Generalną UNESCO (ratyfikowana przez Polskę 19 lipca 2007 r.), nakierowana nade wszystko na wspieranie i ochronę różnorodności kulturowej rozumianej jako wielość form, poprzez które kultury grup i społeczeństw mogą wyrażać swoją tożsamość. Konwencja UNESCO w sprawie ochrony dziedzictwa niematerialnego

z 2003 roku, która weszła w życie w 2006 roku, a w Polsce w 2011 roku, wprowadza jako równoprawne przedmioty ochrony obiekty niematerialnego dziedzictwa kulturowego; zgodnie z art. 2 Konwencji są nimi: „praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedza i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturowa – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego”. To niematerialne dziedzictwo kulturowe zapewnia społecznościom poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności. Dziedzictwem chronionym stały się zatem także praktyki, wyobrażenia, przekazy i umiejętności, zaś elementem decydującym o przyznaniu ochrony jest uznanie za część dziedzictwa przez grupy, a nawet niekiedy jednostki.

Ta głęboka przychylność prawa wobec różnorodności kulturowej znalazła także wyraz w dorobku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC). Choć Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności nie gwarantuje praw kulturowych, to orzecznictwo ETPC dostarcza przykładów ochrony praw, rekonstruowanych z tych gwarantowanych Konwencją, w szczególności wolności wypowiedzi (art. 10 Konwencji), prawa do prywatności i życia rodzinnego (art. 8) oraz prawa do edukacji (art. 2 Protokołu No. 1) przede wszystkim mniejszości narodowościowych, wyznaniowych i etnicznych. Tytułem przykładu wskazać można, że w sprawie *Tourkiki Enosi Xanthis i inni vs. Grecja* (wyrok z 27 marca 2008 r., nr 26698/05) Trybunał stwierdził, że promowanie kultury mniejszości nie może być uznane za godzące w integralność i bezpieczeństwo państwa. Za istotny element kultury uznawał także prawa językowe, tj. uprawnienia związane z utrzymaniem swojego języka, pisowni i wymowy przez mniejszości, w tym prawa do pisowni nazwisk. Prawa takie wywodził Trybunał z art. 8 Konwencji, tj. gwarancji poszanowania życia prywatnego i rodzinnego (*Mentzen vs. Łotwa*, wyrok z 7 grudnia 2004 r., nr 71074/01; *Bulgakov vs. Ukraina*, wyrok z 11 września 2007 r., nr 59894/00; *Baylac-Ferrer & Suarez vs. Francja*, wyrok z 25 września 2008 r., nr 27977/04; *Güzel Erdagöz vs. Turcja*, wyrok z 21 października 2008 r., nr 37483/02). Taką samą podstawę znalazł Trybunał dla ochrony prawa więźniów do utrzymywania korespondencji w swoim własnym języku (*Mehmet Nuri Özen i inni vs. Turcja*, wyrok z 11 stycznia 2011 r., nr 15672/08). Prawa językowe

znajdują także ochronę na podstawie art. 10 Konwencji (zob. w sprawie *Ulusoy i inni vs. Turcja*, wyrok z 3 maja 2007 r., nr 34797/03).

Znaczna liczba orzeczeń uznających naruszenie praw gwarantowanych Konwencją w takich sytuacjach, a zatem przyznających prawo mniejszości do ochrony własnych zwyczajów i tradycji, wskazuje, że wartość utrzymania różnorodności kulturowej i tożsamości grup etnicznych oraz innych mniejszości nie budziła do niedawna większych zastrzeżeń na gruncie stosowania Konwencji w kontekście potrzeby utrzymania tożsamości grup kulturowo odmiennych od dominującej. Jednakże wydarzenia ostatnich lat w Europie, zwłaszcza zaś presja migracyjna, silne uwarunkowania religijne i obyczajowe migrantów ze świata islamskiego, ukształtowanych w zauważalnie innej tradycji i kulturze, powodują, że problem koegzystencji staje się źródłem wielu trosk, konfliktów i praktycznych problemów, które trzeba rozwiązywać. W państwach należących do Unii Europejskiej, w których w 2020 roku mieszkało ponad 37 mln osób urodzonych poza UE (tj. ponad 8% mieszkańców), coraz liczniejsi są przedstawiciele innych kultur (w 2019 r. w państwach europejskich zarejestrowano 2,7 mln zezwoleń na pobyt). Coraz częściej demonstruje się w nich powściągliwość w akceptowaniu zwyczajów i norm kulturowych mniejszości, przejawia natomiast naturalną skłonność do ochrony swojej tożsamości. Dotyczy to również regulacji prawnych i działań administracyjnych, które zdają się odwracać wektor przychylności dla odrębności kulturowych. Coraz częściej pojawiają się także w literaturze prawniczej głosy sceptyczne wobec utrzymywania takiej odrębności.

Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy przyjęło w ostatnich kilkunastu latach wiele rezolucji i rekomendacji dotyczących problemu owych odrębności, zwłaszcza w odniesieniu do konfliktów na tle wyznania i nakazów religijnych¹. W kontekście omawianych w dalszej części

1 Wymienić tu należy zwłaszcza: Rezolucję 1464 (2005) dotyczącą kobiet i religii w Europie (*on women and religion in Europe*), Rezolucję 1510 (2006) o wolności wypowiedzi i poszanowaniu przekonań religijnych (*Resolution 1510 (2006) on freedom of expression and respect for religious belief*), Rekomendację 1804 (2007) o państwie, religii, sekularyzacji i prawach człowieka (*Recommendation 1804 (2007) on State, religion, secularity and human rights*), Rezolucję 1535 (2007) o zagrożeniach życia i wolności wypowiedzi dziennikarzy (*Resolution 1535 (2007) on threats to the lives and freedom of expression of journalists*), Rezolucję 1605 (2008) i Rekomendację 1831 (2007) o europejskich społecznościach muzułmańskich wobec ekstremizmu (*Resolution 1605 (2008) and Recommendation 1831 (2008) on European Muslim communities confronted with extremism*), Rekomendację 1805

rozstrzygnięć na uwagę zasługują w szczególności przyjęte w 2010 roku Rezolucja 1743 (2010) i Rekomendacja 1927 (2010) o islamie, islamizmie i islamofobii w Europie. Dokumenty te stanowią apel skierowany do wspólnot muzułmańskich o porzucenie tradycyjnej interpretacji islamu, która zaprzecza równości płci i ogranicza prawa kobiet w życiu rodzinnym i publicznym w sposób sprzeczny z prawami człowieka. Jak wskazano w Rezolucji: „Żaden religijny ani kulturowy relatywizm nie może usprawiedliwiać naruszenia ludzkiej integralności”. Zgromadzenie Parlamentarne wezwało w rezolucji państwa członkowskie do podjęcia środków w celu przeciwdziałania radykalnemu islamizmowi i islamofobii, których kobiety są „najważniejszymi ofiarami” (*prime victims*). Na poziomie wskazanych dokumentów widać, że problem kultury islamskiej zaczął być postrzegany już nie jako naturalna i równouprawniona odmienność w podejściu do spraw transcendentnych na tle religijnym, a w konsekwencji równouprawnione przyjęcie postaw etycznych i obyczajowych. Islam został teraz dostrzeżony jako religia i kultura opresyjna wbrew wymogom liberalnej Europy. Są to dokumenty *soft law*, które nie wywołują bezpośrednio skutków, zobowiązań ani ograniczeń. Tworzą one jednak pewien kontekst, w którym podejmowane są już konkretne działania w zakresie stanowienia i stosowania prawa.

Presja migracji wywołała także znacznie bardziej konkretne reakcje na poziomie krajowym, które mają ograniczyć wpływ kultury obcej. Często cel ten skryty jest za pozorną neutralnością takich ograniczeń, osiągnięty w ramach polityk krajowych wywołanych obawą przed presją demograficzną, ale i odmiennością; środki w nich stosowane przybierają różną postać, jak np. kontrakt o integracji, który musi być podpisany przez każdego imigranta we Francji, test o warunkach życia społecznego w Wielkiej Brytanii, wymagania językowe, zakazy osiedlania poniżej pewnego progu dochodu, utrudnienia w prowadzeniu praktyk religijnych i trybu życia zgodne z wiarą, a także tradycją, teoretycznie

(2007) dotyczącą bluźnierstwa, zniewag religijnych i mowy nienawiści wobec osób ze względu na ich wyznanie (*Recommendation 1805 (2007) on blasphemy, religious insults and hate speech against persons on grounds of their religion*) oraz Rezolucję 1743 (2010) i rekomendację 1927 (2010) o Islamie, islamizmie i islamofobii w Europie (*Resolution 1743 (2010) and Recommendation 1927 (2010) on Islam, Islamism and Islamophobia in Europe*) oraz Rekomendację 1957 (2011) o przemocy przeciwko chrześcijanom na Bliskim Wschodzie (*Recommendation 1957 (2011) on violence against Christians in the Middle East*).

niewymierzone w obcych (Orgad, 2015, s. 87–109). Rzadziej stają się one normami konstytucyjnymi, choć dobrym przykładem jest tu wprowadzenie w Konstytucji Federacji Szwajcarii zakazu budowy minaretów do przepisu dotyczącego regulacji stosunków między Kościołami a państwem (art. 72.3; poprawka ta została przyjęta w referendum w 2009 r.), a także wprowadzenie zakazu zakrywania twarzy (art. 10a), w szczególności zmuszania innych osób do zakrywania twarzy z powodu płci (art. 10a.2; obie poprawki przyjęte w referendum w 2021 r.). Znacznie częściej przepisy tego rodzaju wprowadzane są przez ustawodawstwo; prawo zakazujące zakrywania ciała i twarzy zostały uchwalone w kilku krajach europejskich, jak Francja i Belgia, czyli państwach z dużą liczbą migrantów wyznających islam. W wielu państwach europejskich stosowane są także zakazy demonstrowania stroju zakrywającego twarz lub głowę w szkołach, uczelniach i nawet w trakcie gier sportowych.

Problemowe ujęcie pojęcia

Tego rodzaju zakazy konstytucyjne lub ustawowe ujawniają wielki paradoks liberalizmu w zderzeniu z obroną tożsamości. Źródłem problemów z uzasadnieniem takich decyzji prawodawczych jest kilka. Po pierwsze, sceptycyzm wyrażony wobec Innych jako należących do odmiennych grup narodowościowych albo religijnych niż te dominujące, o ile ich cechy społecznie demonstrowane nie dają się pogodzić z normami i zwyczajami kultury dominującej: konieczność wskazania przedmiotu ochrony, czyli tego, co dokładnie bronimy, wiąże się z definiowaniem czy choćby zarysowaniem tożsamości wspólnoty, której zagraża zachowanie własnej tradycji religijnej i obyczajowej przez Innych. Czy jest to tożsamość narodowa, a jeśli tak, to czym jest „francuskość” lub „szwajcarskość” mająca być prawnie chronioną, co uzasadniałoby zarazem formułowanie zakazu lub ograniczanie Innym demonstrowania wierzeń lub zwyczajów w przestrzeni publicznej. Czy jest to tożsamość narodowa, kulturowa lub religijna, którym nadaje się unikalną wartość upoważniającą władzę do wprowadzania zakazów skierowanych wobec osób niedochowujących jej wymogów (Orgad, 2015, s. 106)? To zagadnienie na pewno wymyka się łatwym próbom określenia na gruncie neutralnej polityki równości. Na poziomie ponadnarodowym problem wcale nie jest mniejszy, należy

bowiem zdefiniować tożsamość wspólnoty złożonej z obywateli wielu państw i uczynić to w sposób przekonujący. Trzeba dowieść konieczności ograniczeń realizacji praw Innych, w szczególności prawa do życia prywatnego oraz wolności przekonań religijnych. Problem staje się szczególnie dotkliwy, gdy uzasadnienie takiego ograniczenia musi nastąpić na gruncie Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, albowiem są tam wyraźnie wskazane legitymowane cele uzasadniające ingerencję w prawa, które ten dokument gwarantuje, a żaden z nich nie dotyczy tożsamości wspólnoty, ani na poziomie narodowym, ani religijnym. To wiąże się z drugim zasadniczym problemem, który w sytuacji ograniczenia prawa osób z innego kręgu kulturowego do okazywania przejawów swoich obyczajów i wierzeń jest właściwie nie do przewyciężenia. Liberalizm i liberalna koncepcja praw człowieka formułuje dyrektywę uznawania wszelkich postaw jako równouprawnionych, nie wolno więc nadawać żadnej z nich priorytetu, posługując się kryterium trybu życia, religii i przekonań (Kamiński, 2013, s. 18). Deklarowany jest zatem brak kultury większości, kultury dominującej, zdolnej ograniczać inne mniej licznie reprezentowane lub po prostu obce. Po trzecie wreszcie, porządek praw człowieka zbudowany jest w odwołaniu do zasady przyrodzonej godności każdego człowieka, bez jakichkolwiek odstępstw lub wyjątków; a co za tym idzie, prawa gwarantowane są każdemu, w tym prawo do poszanowania życia prywatnego w aspekcie jego tożsamości i wolność religii. Prawa jako takie muszą być jednakowe dla wszystkich osób znajdujących się pod ochroną Konwencji, także tych, którzy przybyli tu z zewnątrz i reprezentują inną od europejskiej kulturę.

Mimo to przejawy postawy rezerwy i powstrzymania kultury mniejszościowej są wyrażone w argumentacji stosowanej w kilku wyrokach ETPC. Określa się w ten sposób granice obecności Innych w przestrzeni życia publicznego, szeroko zresztą rozumianego. Od razu warto zaznaczyć, że próby uzasadnienia w wyroku Trybunału obawy przed obcością i dominacją obcej kultury i wskazania tego, co Trybunał chce w ten sposób ochronić, są dość karkołomne. Przyjrzyjmy się kilku przykładom, w których ETPC rozstrzygnął o granicach prawa do życia prywatnego i rodzinnego w zgodzie z własną tradycją, wiarą i sposobem życia i wolności religii oraz jej manifestowania (art. 8 i 9 Konwencji) wobec mieszkańców czynnych w kulturze społeczności uznanej za istotnie odmienną.

Niemal wszystkie sprawy na tym tle (poza dotyczącymi praw Sikhów, jak wyrok ETPC z 13 listopada 2008 r. w sprawie *Shingara Mann Singh v France*, skarga nr 24479/07, oraz decyzje ETPC z 30 czerwca 2009 r. w sprawie dopuszczalności skarg *Ranjit Singh v France*, 27561/08 i *Jasvir Singh v France*, 25463/08) dotyczą islamu, dokładniej praw kobiet lub dzieci funkcjonujących w rodzinach muzułmańskich, a żyjących w społeczeństwach zsekularyzowanych państw europejskich (Francja, Szwajcaria, Belgia). To właśnie na tym styku dochodzi do konfliktu w realizacji praw do własnych przekonań i trybu życia z wymogami życia społecznego, a tym samym zaznaczenia granicy między życiem prywatnym i sferą publiczną. Rola Trybunału jest w tych sprawach niezwykle trudna, jako że musi on określić na poziomie uniwersalnym i w języku praw człowieka to, co właściwie niedefiniowalne i nawet nieco podejrzane z punktu widzenia postawy liberalnej, opartej na równości i neutralności światopoglądowej. Najciekawsze jest zatem zbadanie, co Trybunał uznaje za dobro uzasadniające ingerencję w prawa osób z innego kręgu kulturowego i religijnego. Argumentacja w tych wyrokach zarysowuje także kulturowe, socjologiczne, ideowe kontury obrony tego, co Trybunał uznaje za istotne.

W analizowanych orzeczeniach jawią się cztery obszary, w których konflikt między kulturami w społecznościach europejskich wymagał rozstrzygnięcia. Pierwszym z nich jest obecność kobiet w tradycyjnym stroju muzułmańskim w szkołach. Drugim jest obecność kobiet o zakrytych twarzach w przestrzeni publicznej. Trzecim są ograniczenia wpływu rodziców na edukację dzieci, zwłaszcza na koedukacyjne zajęcia fizyczne. Czwartym i ostatnim jest zaś stosowanie prawa religijnego wobec członków społeczności religijnych lub narodowościowych. W tych sprawach Trybunał zaprezentował kilka linii obrony kultury, a w konsekwencji tożsamości grupy większościowej, i powody wskazujące na konieczność stosowania ograniczeń praw osób należących do mniejszości.

Pierwsza linia dotyczy neutralności światopoglądowej, w szczególności znajdującej wyraz w dyrektywie świeckości szkół. W żadnej z licznych spraw, w których skarga dotyczyła ograniczenia praw na tle konfliktu między tradycyjnym muzułmańskim strojem kobiet a ich prawem dostępu do nauki i nauczania, począwszy od lat 90., nie stwierdzono naruszenia wolności religii (art. 9 Konwencji) poprzez zakaz używania symboli religijnych lub religijnie wymaganych strojów w szkołach

i uczelniach. Orzecznictwo to ukształtowane zostało w znacznej mierze przez rozstrzygnięcia w sprawach tureckich, w których pojawił się problem ograniczenia prawa do manifestowania religii strojem wobec silnie chronionej i proklamowanej zasady państwa świeckiego i świeckości szkoły. Prawo państwa do ustanawiania zakazów w tym obszarze przesądziła Komisja Praw Człowieka w sprawie Karaduman przeciwko Turcji jeszcze w latach 90. (decyzja Komisji z 3 maja 1993, skarga nr 16278/90). Tak uczynił także Trybunał w wyroku Leyla Şahin przeciwko Turcji (Wyrok ECtHR 29 czerwca 2004 r., następnie [Wielka Izba] 10 listopada 2005 r., skarga nr 44774/9810); sprawa dotyczyła studentki medycyny, którą dotknął zakaz stroju muzułmańskiego podczas zajęć i egzaminów na uniwersytecie w Stambule. Trybunał uznał, że zakaz noszenia oznak wiary ma podstawę prawną, nie jest sprzeczny z konstytucją według tureckiego sądu konstytucyjnego, a także może być uznany za konieczny w demokratycznym społeczeństwie w świetle celów chronionych w art. 9 ust. 2 Konwencji, między innymi z powodu ochrony równości płci (Fokas, 2020, s. 127). Podobnie orzekł Trybunał w sprawie Köse i 89 innych przeciwko Turcji (skarga nr 26625/02, decyzja z 24 stycznia 2006 r.), stwierdzając, że zachowanie neutralności szkolnictwa poprzez zakaz demonstrowania strojem przynależności religijnej nie stanowi naruszenia prawa do edukacji (art. 2 Protokołu nr 1 do EKPC).

Trzeba jednak zauważyć, że są to sprawy na nieco innym tle. W Turcji muzułmanie stanowią 90% populacji, więc z pewnością nie dochodzi tu do rozstrzygnięcia konfliktu, którego podłożem byłaby wielokulturowość. Te wyroki posłużyły jednak Europejskiemu Trybunałowi do budowania standardu także w państwach, w których funkcjonuje mniejszość muzułmańska. W sprawie Dogru przeciwko Francji (Wyrok ETPC z 4 grudnia 2008, skarga nr 27058/05), dotyczącej zakazu noszenia chusty podczas zajęć fizycznych, Trybunał odniósł się do przyjętej we Francji zasady laickości państwa, w szczególności świeckiej edukacji (§ 65,66, 68–70), wskazując, że islamska chusta stała się symbolem politycznego islamu o poszerzających się wpływach (*the Islamic headscarf had become the symbol of a political Islam exercising a growing influence*). Odniósł się już także do ochrony praw kobiet (choć w dość zawoalowany sposób), wskazując, że zasada świeckości i zakaz symboli religijnych może chronić przez presją. Przyznał krajowemu

ustawodawcy kompetencję rozstrzygnięcia tego rodzaju spraw, zarazem zastrzegając szeroki margines oceny (§ 63, 71, 72); odwołał się także szerzej do koegzystencji religii i kultur i uznał, że celem usprawiedliwiającym zakaz noszenia chust podczas zajęć fizycznych są prawa i wolności innych osób. Scharakteryzował też rolę państwa jako organizatora neutralnego i bezstronnego praktykowania rozmaitych religii i wierzeń w celu zachowania religijnej harmonii, tolerancji i porządku publicznego, także wobec opozycyjnych względem siebie grup religijnych, cytując tu własne ustalenia ze sprawy *Sahin v Turkey* (§ 62). Tym samym Trybunał uznał, że tradycyjny islamski ubiór kobiet jest nie do pogodzenia z „dialogiem i duchem kompromisu między różnymi wyznaniem”, bo narusza prawa innych do wyznawania idei i wartości w warunkach demokratycznego społeczeństwa, jest nieracjonalny i nie stanowi zatem naruszenia art. 9 Konwencji (Trybunał stwierdził także, że zakaz noszenia symboli religijnych podczas zajęć fizycznych wywołany jest powodami ochrony zdrowia i bezpieczeństwa: § 73). Podobnie Trybunał argumentował w sprawie *Kervanci v. France* (No. 31645/04, wyrok z 4 marca 2009 r.), a także w decyzjach dotyczących wielu innych uczennic, których udział w zajęciach w strojach zakrywających twarz lub ciało został uznany za niedopuszczalny; decyzjami z 30 czerwca 2009 roku uznano za niedopuszczalne skargi: *Bayrak v. France* (14308/08), *Gamaleddyn v. France* (18527/08), *Ghazal v. France* (29134/08), *Jasvir Singh v. France* (25463/08) and *Ranjit Singh v. France* (27561/08)], *Aktas v. France* (43563/08). W swoich decyzjach Trybunał uznał zakaz za przewidziany przez prawo, proporcjonalny i usprawiedliwiony ochroną praw i wolności innych oraz ochroną porządku publicznego. Sekularyzm jako zasada został zatem utożsamiony przede wszystkim z celem, jaki ma stanowić ochrona praw i wolności innych osób; celem, który ma uzasadniać ograniczenie praw do manifestowania wierzeń religijnych.

Podobnym argumentacyjnie kluczem posłużył się Trybunał w sprawach nauczycielek będących muzułmankami. Tu także orzeczenia powstałe na tle skarg z państw Europy Zachodniej zostały poprzedzone wyrokami w sprawach tureckich; wymienić można wyrok w sprawie *Kurtulmuş przeciwko Turcji* (decyzja ETPC z 24 stycznia 2006 r., skarga nr 65500/01), w którym Trybunał uznał zakaz noszenia chusty przez nauczycielkę akademicką za uzasadniony względami ochrony praw i wolności innych osób. Nauczyciele zostali potraktowani tu

jako funkcjonariusze państwa (*civil servants*) zobowiązani do zachowania neutralności światopoglądowej także w swoim wyglądzie. Nieco dalej w argumentacji posunął się Trybunał w sprawie Dahlab przeciwko Szwajcarii (decyzja ETPC z 15 lutego 2001 r., skarga nr 42393/98), która dotyczyła nauczycielki początkowego nauczania konwertowanej na islam, która zaczęła nosić chustę podczas zajęć. Władze szkolne zakazały jej tego stroju, a szwajcarskie władze zwierzchnie utrzymały ten zakaz, powołując się na ścisły obowiązek neutralności wyznaniowej szkoły, podczas gdy chusta islamska stanowi silny symbol religijny (*a powerful religious symbol*).

Trybunał uznał, że w demokratycznym społeczeństwie, w którym funkcjonuje wiele religii, konieczne może być ustanowienie granic wolności przekonań, aby ochronić interesy innych grup i zapewnić, by ich poglądy były szanowane. Pozostawiając w granicach marginesu oceny kwestię konieczności ustanowienia konkretnych ograniczeń, Trybunał dokonał jednak oceny materialnej ingerencji: wskazał, że zakaz noszenia chusty był usprawiedliwiony z powodu potencjalnego konfliktu z wierzeniami religijnymi uczniów i ich rodziców oraz z powodu naruszenia zasady wyznaniowej neutralności szkoły. Ale w tej sprawie Trybunał zabrał głos znacznie mocniej: uznał, że choć trudno wskazać, jaki dokładnie wpływ ma „tak silny symbol uzewnętrznienia religii, jak chusta” (*that a powerful external symbol such as the wearing of a headscarf*) na wolność religii i przekonań dzieci, to nie można wykluczyć, że tego rodzaju ubiór może mieć efekt prozelityzmu (*it cannot be denied outright that the wearing of a headscarf might have some kind of proselytising effect*), a ponadto, że trudny jest on do pogodzenia z przekazem tolerancji, szacunku dla innych oraz równości płci i zakazu dyskryminacji, nawiązując także do traktowania kobiet i nakazu równouprawnienia płci jako celu państw członkowskich Rady Europy. Za cele usprawiedliwiające ograniczenia w manifestowaniu przekonań religijnych poprzez noszenie stroju muzułmańskich kobiet uznano tu zatem ponownie prawa i wolności innych, zwłaszcza ich prawo do zachowania neutralności światopoglądowej lub wyznawania innych religii, a także porządek publiczny i bezpieczeństwo publiczne. W tej argumentacji pojawiają się już trzy elementy wskazujące na potrzebę ochrony i zakazu skierowanego do grupy odmiennej kulturowo: po pierwsze, taki strój jest sprzeczny z nakazem tolerancji, neutralności światopoglądowej oraz świeckości państwa; po

drugie, noszenie stroju muzułmańskiego jest sprzeczne z równouprawieniem płci (choć ten argument pojawia się dość marginalnie); i wreszcie po trzecie, chusta muzułmańska, jako silny symbol religijny, niesie ryzyko prozelityzmu. Ten ostatni argument jest już bezpośrednio skierowany do konkretnej grupy religijnej; jak należy rozumieć, ma zabezpieczać uczniów i ich prawa do zachowania własnej wiary lub neutralności światopoglądowej.

Z całą mocą i bardzo wprost kwestia równouprawienia kobiet, jako dobra zagrożonego noszeniem muzułmańskiego stroju, została rozstrzygnięta w najśłynniejszej sprawie tego rodzaju, to jest w orzeczeniu Wielkiej Izby w sprawie *S.A.S. v. France* (Wyrok ETPC z 1 lipca 2014 roku, skarga nr 43835/11). Skarga powstała na tle wejścia w życie w 2011 roku we Francji ustawy 2010-1192 zakazującej zakrywania twarzy w miejscach publicznych. Skarżąca (obywatelka francuska) zakazów zaskarżyła, podnosząc, że ubieranie *niqab* jest zgodne z jej przekonaniem religijnym, kulturą i osobistymi przekonaniem. Zarzuciła naruszenie zakazu poniżającego traktowania (art. 3), prawa do poszanowania życia prywatnego (art. 8), wolności przekonań religijnych (art. 9), wyrażania poglądów (art. 10) oraz prawa do swobodnego gromadzenia (art. 11), także w związku z art. 14 Konwencji zakazującym dyskryminacji. Mimo subtelnej i wielowątkowej argumentacji skarżącej, zarzucającej m.in., że zakaz powoduje, iż istotna część jej społecznej i kulturowej tożsamości jest naruszona i że zachowanie pewnej sfery prywatności w sferze publicznej nie może powodować naruszenia praw innych osób (z powołaniem się na ustalenia ETPC m.in. ze sprawy *Von Hannover v. Germany*: 59320/00, §§ 50 i 69) oraz że szczególnie paradoksalne jest, by abstrakcyjna idea równouprawienia mogła przeważać nad głęboko osobistym wyborem samej kobiety ubierania się zgodnie z przekonaniem), Trybunał uznał, iż skarga jest niezasadna, a do naruszenia praw skarżącej poprzez wprowadzenie zakazu nie doszło.

Trybunał bardzo szeroko i wnikliwie zrelacjonował prace nad kwestionowaną ustawą, prezentując szeroko raporty i stanowiska ciał francuskich, traktujące chusty jako naruszenie wolności osobistej, znak podporządkowania kobiet, zaprzeczenia braterstwa, kontaktu między ludźmi, a także naruszenia republikańskiej zasady „życia razem” (*living together, le vivre ensemble*). Powołał także wspomnianą wcześniej Rekomendację i Rezolucję 1743 (2010) wzywające wspólnoty

mużulmańskie do porzucenia praktyk zaprzeczających równości płci w życiu publicznym jako niezgodnych z demokratycznymi standardami i godnością człowieka oraz zobowiązujące państwa do podejmowania działań na rzecz ich porzucenia. Na tak zarysowanym tle Trybunał uznał, że zakaz stroju zakrywającego twarz stanowi ograniczenie prawa do prywatności i wolności wyrażania przekonań religijnych (§ 107), które jest uzasadnione w świetle dopuszczalnych ograniczeń przewidzianych w Konwencji. Nie podzielił argumentacji zgłoszonej przez rząd francuski o konieczności zakazu zakrywania twarzy ze względu na ochronę bezpieczeństwa (§ 139), nie został też przekonany, że zakaz zakrywania twarzy w miejscach publicznych jest konieczny ze względu na ochronę równości kobiet i mężczyzn, nie uznał też, aby tak generalny zakaz był konieczny ze względu na ochronę ludzkiej godności (§§ 118 i 120), albowiem – choć, jak zaznaczył, strój ten może być odbierany jako „dziwny” (*strange*) – jest on wyrazem kulturowej tożsamości i nie narusza praw innych osób ani ich godności.

Jednak za legitymowany cel ograniczenia Trybunał uznał, podniesiony także przez Francję, szacunek dla minimalnego standardu wartości otwartego i demokratycznego społeczeństwa, w szczególności ochronę trzech wartości: równości między kobietą i mężczyzną, ludzkiej godności i minimalnych warunków życia społecznego (*minimum requirements of life in society*; §§ 114 i 116). Ta przyczyna wprowadzania zakazu wskazana przez rząd francuski, sformułowana w haśle *living together* jest nieco kłopotliwa, albowiem trudno przypisać wskazane w niej wartości i dobra do katalogu legitymowanych celów wymienionych jako dopuszczalne powody ograniczeń skarżonych praw (§ 114). Można byłoby uznać tego rodzaju zestaw wartości związanych z warunkami współżycia społecznego za element porządku publicznego (niematerialnego porządku), ale taka przesłanka nie występuje jako dopuszczalna na gruncie art. 8 Konwencji gwarantującym poszanowanie dla życia prywatnego i rodzinnego. Trybunał uznał jednak, że „poszanowanie dla minimalnych warunków życia w społeczeństwie” ujęte w haśle *living together* może być związana z ochroną praw i wolności innych osób (§ 121) rozumianą tu jako potrzeba zapewnienia zachowania minimalnych standardów życia społecznego (§§ 140 i 142), w tym zasady interakcji między ludźmi, związanej także z widokiem ich twarzy – jako koniecznej dla wyrażania nie tylko pluralizmu, ale także tolerancji i otwartości, bez których nie ma

demokratycznego społeczeństwa (*essential for the expression not only of pluralism, but also of tolerance and broadmindedness without which there is no democratic society*; § 153). Powtórzył uwagi formułowane wcześniej o obowiązku zachowania przez władze państwa neutralności i limitowania okazywania religijnych wierzeń, aby zapewnić harmonię i tolerancję w społeczeństwie i ochronić słabsze grupy przed dominującym wpływem kultury większości. Odnotował też, że zakaz wprowadzony we Francji będzie miał negatywny wpływ na sytuację kobiet islamskich (§ 153), nie dostrzegł jednak ryzyka dyskryminacji (§§ 160 i 161), posuwając się jednak do pewnej hipokryzji: wskazał, że nie chodzi o zakaz dotyczący wyznawców konkretnej religii, lecz tylko o niejako bezstronny światopoglądowo zakaz zakrywania twarzy (§ 151).

Orzeczenie wywołało wiele kontrowersji, ale najsilniej zabrzmiał chyba głos odrębny zawarty w nim samym, autorstwa sędziów Nussbergera i Jäderbloma, którzy zarzucili rozstrzygnięciu oraz argumentacji Trybunału niedopuszczalne rozszerzenie katalogu legitymowanych celów ograniczeń, a koncepcję *living together* uznali za zbyt daleko idącą i wątpliwą. Podnieśli także, że prawo do komunikowania z innymi oznacza też prawo do niekomunikowania z innymi, tj. respektowanie życia prywatnego, a nadto, że nie zostało wykazane, by komunikacja bez odkrytej twarzy była niemożliwa. Wykazując nieproporcjonalność zakazu, wskazali oni także na niezwykle poważne skutki dla kobiet dotkniętych zakazem uczestniczenia w życiu publicznym z powodu zakrycia twarzy ze względów religijnych. Mimo zgłaszanych słusznie kontrowersji nie ma wątpliwości, że Trybunał wysłał bardzo doniosły komunikat; w orzeczeniu SAS v. France po raz pierwszy pada argument o konieczności społecznej integracji nawet za cenę bardzo poważnego ograniczenia praw osób należących do innego kręgu kulturowego i religijnego. Koncepcja *living together* jest w istocie argumentem o konieczności integracji, rezygnacji z dawnych przyzwyczajzeń, a nawet nakazów religijnych i kulturowych. Trudno uznać, by był on dobrze opracowany, co demaskuje świetnie głos odrębny, wskazujący logiczne i juredyczne mankamenty tego rozstrzygnięcia.

Niemniej linia została wyznaczona; w podobnym duchu brzmią orzeczenia dotyczące zakazu zakrywania twarzy w sprawach Belkacemi i Oussar przeciwko Belgii oraz Dakir przeciwko Belgii (Wyroki ETPC z 11 lipca 2017 r., skargi nr 37798/13 i 4619/12). Trybunał, podobnie

jak w sprawie SAS, przyznał w tym zakresie szeroki margines oceny, pozostawiając kwestię ustanawiania zakazu „wyborowi społeczeństwa” (*a choice of society*), i ponownie nie dopatrywał się naruszenia ani art. 8, ani art. 9 Konwencji. Jako legitymowany cel uzasadniający zakaz ponownie wskazano społeczną interakcję, komunikację międzyludzką, wymagającą – zdaniem ETPC – pokazywania twarzy w przestrzeni publicznej (Belkacemi i Oussar §.53; Dakir §.56).

Nieco inaczej, ze względu na inne okoliczności, wybrzmiał głos Trybunału w kolejnej sprawie dotyczącej odmienności kulturowej i konieczności przystosowania do zasad przyjętych w społeczności, tj. w sprawie Osmanoğlu i Kocabaş przeciwko Szwajcarii (Wyrok ETPC z 10 stycznia 2017 r., Skarga nr 29086/12). Tym razem skarżący, imigranci tu-reccy, zarzucili, że decyzje władz szwajcarskich egzekwujące obowiązek uczęszczania przez ich dzieci na koedukacyjne zajęcia pływania w szkole narusza ich wolność przekonań religijnych z art. 9 (trzeba dodać, że Szwajcaria nie ratyfikowała Protokołu nr 1 zawierającego w art. 2 prawo do edukacji i wychowania dzieci zgodnie z przekonaniem rodziców). Władze szwajcarskie uzasadniały stosowane środki przymusu celem społecznego zintegrowania dzieci niezależnie od pochodzenia, kultury lub religii. Skarżący argumentowali, że integracja nie musi odbywać się akurat w tej formie, która z ich punktu widzenia jest nie do pogodzenia z przekonaniem religijnym; zarzucili, że to władze (sądy) sprowadzają kwestię integracji do wiary, a nie do innych wartości i relacji między nimi a społeczeństwem i członkami (§ 59 i 60; nadto zwrócili uwagę, że prośby o zwolnienie z basenu pochodzą od innych, ortodoksyjnych Żydów lub chrześcijan częściej i są im przyznawane, czego rząd szwajcarski nie potwierdził, a Trybunał uznał za nieudowodnione: § 96). Trybunał podzielił pogląd strony szwajcarskiej o konieczności integracji i ryzyku społecznego wykluczenia przez brak udziału w zajęciach (§ 64). Powtórzył kolejny raz stwierdzenia o pluralizmie, tolerancji i otwartości na poglądy jako fundamentalnych wartościach demokratycznego społeczeństwa z zastrzeżeniem, że interesy indywidualne muszą być niekiedy podporządkowane interesom grupy, ale bez wykorzystania pozycji dominującej większości (§ 84). Dodatkowo zastrzegł, że wolność religii nie może być warunkowana rodzajem wierzeń i po stronie państwa istnieje pozytywny obowiązek zapewniania wiernym prawa do ich przekonań (§ 86). Przyznał szeroki margines oceny co do oceny konieczności

i proporcjonalności zastosowanych ograniczeń (§§ 87–89 i 95), zwłaszcza w sferze ograniczeń związanych z edukacją, za którą odpowiada państwo (i władze kantonów). Trybunał podzielił pogląd i uznał słuszność decyzji władz szwajcarskich o niedopuszczalności rezygnacji z zajęć pływania przez dzieci skarżących (§ 104), co jednak ciekawe, nie sformułował w tym orzeczeniu w sposób wyraźny celu, jaki usprawiedliwia tego rodzaju ograniczenie wolności religii i wychowywania dzieci w zgodzie z jej nakazami. Wskazał jedynie, że interes prywatny musi ustąpić interesowi publicznemu zapewnienia realizacji pełnego programu szkolnego i skutecznej integracji (§ 104 i 105), w której szkoła pełni rolę szczególną zwłaszcza dla dzieci obcego pochodzenia (§ 96). Tę argumentację uznać trzeba za wyjątkową lakoniczną. Trybunał w istocie nie odniósł się do argumentów o braku konieczności stosowania przymusu wobec tej akurat formy integracji ani co do efektywnej roli konkretnych zajęć w asymilowaniu przybyszów. Trudno uniknąć wrażenia, że hasło społecznej integracji w połączeniu z szerokim i płynnym pojęciem interesu publicznego zastąpiło wskazanie konkretnych celów ingerencji w prawa skarżących, a brak odniesienia do racji skarżących o innych formach asymilowania ze społecznością świadczy o pewnej bezradności wobec nazwania tego, co nazwać trzeba narzuceniem norm społeczności, niezależnie od osobistych przekonań i zastrzeżeń natury religijnej czy tylko nawet obyczajowej (w tym kontekście warto wspomnieć też o kilka lat wcześniej rozstrzygniętej sprawie przeciwko Szwajcarii dotyczącej zakazu budowy minaretów; w sprawie *Ouardiri v. Switzerland* z 2011 r. Trybunał uznał skargę za niedopuszczalną jako niepocho-dząca od ofiary naruszenia, niemniej decyzja ta potraktowana została w literaturze jako silny sygnał braku gotowości Trybunału do obrony praw mniejszości muzułmańskiej [Fokas, 2020, s. 131]).

Ciekawą linię argumentacji zastosował natomiast ETPC w sprawie *Molla Sali* przeciwko Grecji (wyrok z 19 grudnia 2018 r., skarga nr 20452/14). Skarżąca na podstawie testamentu notarialnego odziedziczyła majątek po zmarłym mężu. Ważność tego testamentu została jednak zakwestionowana przez dwie siostry zmarłego, które twierdziły, że zmarły należał do społeczności muzułmańskiej i zgodnie z regulacjami międzynarodowymi (tj. Traktatem z *Sèvres* z 1920 i Traktatem z *Lozanny* z 1923 r., według których dopuszczalne jest odwoływanie się do prawa muzułmańskiego) zasady dziedziczenia po nim reguluje prawo

szariatu, wykluczając regulacje prawa cywilnego. Początkowo sądy greckie oddaliły żądania sióstr, ale sąd kasacyjny przyznał im rację i zdecydował o zastosowaniu muzułmańskiego prawa religijnego, co pozbawiło skarżącą trzech czwartych spadku. W skardze do ETPC podnosiła ona, że padła ofiarą dyskryminacji ze względu na religię, gdyż gdyby jej mąż nie był muzułmaninem, to odziedziczyłaby testamentowo całość spadku.

Europejski Trybunał Praw Człowieka w składzie Wielkiej Izby jednomyślnie orzekł, że doszło do naruszenia zakazu dyskryminacji w zakresie praw majątkowych, to jest art. 14 w związku z art. 1 Protokołu 1. Skarżąca miała prawo spodziewać się, że otrzyma spadek po mężu, zgodnie z greckim prawem, tymczasem decyzja sądu postawiła ją w innej sytuacji z powodu dopatrzenia się innego statusu wywołanego religią testatora (§ 139–141). Zdaniem rządu greckiego taka ingerencja w prawa skarżącej była uzasadniona publicznym interesem w postaci ochrony praw mniejszości. Trybunał nie podzielił jednak tej argumentacji (§§ 143, 145–151), odmawiając uznania, by umowy międzynarodowe zobowiązywały sądy państwowe do stosowania prawa szariatu lub tworzenia odrębnej ramy prawnej dla mniejszości (§ 155). Trybunał nadto uznał, że testator, sporządzając testament, zrezygnował z przysługujących mu jako członkowi mniejszości odrębności, do czego także był uprawniony, korzystając z prawa do samoidentyfikacji (*the right to free self-identification*; § 156). Trybunał zauważył także, że Grecja była jedynym państwem stosującym prawo szariatu wobec obywateli wbrew ich woli, co – jak Trybunał zanotował z satysfakcją – zostało zakończone w 2018 roku (§ 157).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

O ile konkluzja tego orzeczenia wydaje się dość oczywista, to jednak daleko idące sformułowania zawarte w uzasadnieniu wskazują na dystansowanie się Europejskiego Trybunału od prawa mniejszości religijnej i dopuszczalności jego stosowania ze skutkami wobec obywateli państw należących do Rady Europy. Posługując się językiem praw człowieka, Trybunał zastosował klauzulę niedopuszczalności odmiennego

traktowania podmiotów prawa na podstawie innej niż relewantna cecha różniąca; na tym tle widać, że za taką cechę nie może być uznana przynależność religijna, przynajmniej w odniesieniu do faktów prawnych mających skutki wobec osób trzecich. To ważny i donośnie brzmiący sygnał płynący z orzecznictwa ETPC ostatnich lat w odniesieniu do praw kulturowych czy – szerzej – poszanowania odmienności grup mniejszościowych. Ten sygnał wykracza poza indywidualne rozstrzygnięcia. To nie tylko decyzja, ale i komunikat dla państw (Fokas, 2020), które wiedzą, na ile mogą sobie pozwolić, a także dla obywateli, gdyż kształtuje ich oczekiwania i postawy. Te ostatnie, już coraz mniej dyskretnie od początku drugiej dekady XXI wieku, okazują rezerwę wobec odmienności kultur mniejszości i głęboki sceptycyzm co do polityki wielokulturowości (Ruthven, 2017). Diagnozy co do ochrony praw mniejszości narodowościowych i religijnych, a właściwie jednej mniejszości, są zatem ponure, w literaturze pojawiają się nawet głosy o dejurydyfikacji praw mniejszości (Torbisco-Casals, 2016). Odmowa prawa do manifestowania kultury i religii muzułmańskiej dotyczy, co warto zauważyć, nie tylko przybyszów reprezentujących mniejszości, ale także tych, którzy zdecydowali się przyjąć tę kulturę (przykładem może być sprawa ze skargi Lucii Dahlab, rodowitej Szwajcarki). Obiektem wrogości, a przynajmniej braku sympatii i tolerancji dla odmienności, jest zatem nie cudzoziemiec, przybysz, lecz jego kultura uznana za obcą, choćby przenoszona przez osobę o „prawowitym” pochodzeniu (Czarnowski, 2019, s. 246)

Pojawia się jednak także pytanie o znaczenie tego zwrotu dla dotychczas przyjmowanego paradygmatu społeczeństwa demoliberalnego, opartego o pewien wzorzec racjonalności aspirujący do uniwersalnego, o neutralność aksjologiczną i równouprawnienie wszystkich tradycji, kultur oraz wyznawanych wartości (Kymlicka, 2009, s. 410). Trybunał pozostawia co prawda państwom znaczny margines uznania, określając w ten sposób szacunek dla narzędzi prawodawczych, administracyjnych i politycznych władzy państwowej w celu ochrony tożsamości i kultury narodowej, czyni to jednak w celu zaakceptowania strategii odmowy uznania kultury uznanej za obcą i sprzeczną z nimi także na poziomie ponadnarodowym. Z przytoczonych argumentacji ETPC wynika jasno, że obrona świata europejskiego ma być prowadzona dla obrony kilku wartości, określonych jako sekularyzacja świata publicznego,

w szczególności edukacji, nakaz równego traktowania oraz społeczna integracja i interakcja prowadzone na warunkach określonych w konkretnej wspólnotie politycznej. W tym wyliczeniu zawarty jest przekaz o tym, czego broni ETPC w imieniu obywateli państw europejskich. Wszystkie dobra, których strzeże Trybunał w języku praw człowieka i legitymowanych celów ograniczeń praw gwarantowanych Konwencją, mieszczą się w przesłance praw i wolności innych osób. To w pełni zgodne z liberalną koncepcją praw; zgodnie z klasyczną myślą Johna Stuarta Milla jedynym uprawnionym celem zakazu pewnego zachowania człowieka może być krzywda innego człowieka. Ale przyznać trzeba, że ta przesłanka okazuje się niezwykle pojemna i wykracza poza dobro jednostkowe, a nawet sumę dóbr indywidualnych. Wartość społecznej integracji i relacji międzyludzkich stanowi już to, co nazwać można tkanką społeczeństwa – wartością spoza świata dóbr indywidualnych. Obawa o spójność systemu prawa, wyrażona w sprawie Molla Sali, dotyczy świata wspólnoty, pewności i stabilności systemu prawnego. Z kolei wprost wyrażona w sprawach dotyczących edukacji wartość świeckości, a w sprawie Dahlab także obawa przed prozelityzmem ze strony Innych jest troską o zachowanie światopoglądu tradycyjnego; pojawia się zatem znak lęku o przyjęcie innego systemu wartości, choćby ten wybór miał być całkowicie dobrowolny.

Wreszcie argumentacja wyrażona m.in. w sprawach SAS, Belkacemi i Oussar oraz Dakir, a także w sprawie Osmanoğlu i Kocabaş dotycząca ściśle określonego wymogu relacji z resztą społeczeństwa kosztem rezygnacji z utrzymania i prezentowania własnych poglądów i wierzeń w imię zachowania integralności społeczeństwa jest bardzo silnym głosem w obronie spójności systemu wartości i sposobu życia. Wypracowane w orzecznictwie nakazy socjalnej integracji i minimum społecznej komunikacji z trudem mieszczą się w przesłance ochrony praw innych osób, zwłaszcza że poświęcane jest w ten sposób dobro w postaci indywidualnych praw do własnych przekonań i sposobu życia skarżących. Efektem omawianych orzeczeń jest akceptacja obrony świata nie tylko wzajemnych międzyludzkich zobowiązań, ale także obyczajów i przekonań. Jest to również silny przekaz zmuszający Innych do integracji także kosztem rezygnacji z dotychczasowych własnych, kulturowo i religijnie ugruntowanych przekonań. Pozostaje tylko kwestia, czy taka perspektywa i wnioski są wystarczająco uzasadnione i zgodne z zasadą równości

w traktowaniu wszystkich ludzi, a także respektowania reguł takich samych dla wszystkich.

Trudno wreszcie nie odnieść wrażenia, że w argumentacji ETPC zaszyfrowany jest przekaz o braku szans na pokojową koegzystencję grup z różnych kultur i negatywne wartościowanie pewnej grupy kulturowej przez wskazanie jej cech obcości. Skoncentrowanie na problemie jednej tylko grupy kulturowo odmiennej i przeciwstawienie jej własnych, tj. dominujących we wspólnocie cech kulturowych, rodzi poczucie *ad hoc* budowanej kultury „europejskości”, stosownie do potrzeb wykazania różnic i tego, co nieakceptowalne. Nie jest to już zatem wielość indywidualnych interesów i osób w ramach równouprawnionych kultur koegzystujących w optymalnym środowisku demokracji, całkowitej bezstronności i racjonalnie wypracowanego konsensu. Jest to dostrzegalne zaznaczenie przewagi kultury, z którą społeczność europejska się utożsamia i uznaje za wymagającą ochrony.

BIBLIOGRAFIA

- Czarnowski, S. (2019). *Kultura*. Kraków: Vis-à-vis/Etiuda.
- Donders, Y. (2002). *Towards a Right to Cultural Identity?* Antwerpen–Oxford: New York Intersentia.
- Donders, Y. (2008). The Legal Framework of the Right to Take Part in Cultural Life. W: Y. Donders, & V. Volodin (red.), *Human Rights in Education, Science and Culture, Legal Developments and Challenges*. (s. 230–272). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Fokas, E. (2020). Islam at the European Court of Human Rights. *Naveiñ Reet*, 10.
- Hofstede, G. (1994). *Cultures and Organizations. Software of the Mind*. London: HarperCollins.
- Kamiński, I.C. (2013). Islamska chusta i zasłony twarzy u kobiet w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu. *Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego*, XI, 7–19.
- Kymlicka, W. (2009). *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*. Tłum. A. Pawelec. Warszawa: Wydawnictwo Znak.
- Matsumoto, D.R. (1996). *Culture and Psychology*. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing.

- Miklaszewska, J. (2010). Wielokulturowość jako problem współczesnej demokracji. W: D. Pietrzyk-Reeves, & M. Kułakowska (red.), *Studia nad wielokulturowością* (s. 129–140). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- O’Keefe, R. (1998). The „Right to Take Part in Cultural Life” under Article 15 of the ICESCR. *The International and Comparative Law Quarterly*, 47(4).
- Orgad, L. (2015). *The Cultural Defense of Nations. A Liberal Theory of Majority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Ruthven, M. (2017). How Europe lost faith in multiculturalism. *The Financial Times*, Pobrane z: <https://www.ft.com/content/dd122a8c-8720-11e7-8bb1-5ba57d47eff7> (dostęp: 08.07.2022).
- Spencer-Oatey, H. (2012) What is culture? A compilation of quotations. GlobalPAD Core Concepts. Pobrane z: <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/al/globalpad/interculturalskills/> (dostęp: 08.07.2022).
- Taylor, E. (1871). *Primitive Culture. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray.
- Torbisco-Casals, N. (2016). Multiculturalism, Identity Claims, and Human Rights: From Politics to Courts. *The Law & Ethics of Human Rights*, 10(2).

Monika Banaś

Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0002-6542-4053>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.136>

Modele wielokulturowych polityk publicznych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Model wielokulturowej polityki publicznej bazuje na różnorodności społeczeństwa zbudowanego z nietożsamy pod wieloma względami grup. Czynnikiem różnicującym jest kultura wpływająca na zachowania jednostek i grup.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Omawiane modele kształtowały się w różnych okresach; nie były odpowiedzią na projekty wielokulturowe związane z multikulturalizmem pojmowanym jako ideologia, lecz na zjawisko społeczne, które jest stanem powszechnym, występującym od dawna, wymagającym obierania polityk nakierowanych na jego rozwiązywanie.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Przedstawiane modele realizowane są w ponowoczesnych społeczeństwach zachodniego kręgu cywilizacyjnego, mocno związanego z ideą tolerancji dla różnorodności kulturowej. Ich nieidentyczność wynika z praktykowanego ładu kulturowego, znajdującego przełożenie na takie sfery życia, jak m.in. prawo, polityka, edukacja i szkolnictwo, ochrona socjalna i ochrona zdrowia.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Polityki publiczne oparte na ideologii multikulturalizmu mogą przynosić negatywne skutki (jak ataki terrorystyczne z lat 2005–2015 zradykalizowanych ludzi kontestujących wartości Zachodu). Dialog wszystkich stron to warunek konieczny opracowania i wdrażania efektywnej polityki publicznej nieopartej na ideologii.

Słowa kluczowe: polityka publiczna, modele, wielokulturowość, kultura

Definicja pojęcia

W związku z procesami globalizacyjnymi, którym towarzyszy wzmożony transfer informacji, dóbr, usług i kapitału, a także ludzi, ponowoczesne społeczeństwa ulegają postępującej kulturowej dywersyfikacji. Dyskusje dotyczące erodowania ich homogeniczności pod względem etnicznym, rasowym, językowym czy religijnym spowodowały przeniknięcie do powszechnego dyskursu pojęć takich, jak pluralizm kulturowy, społeczeństwo wielokulturowe, wielokulturowość czy multikulturalizm.

Pluralizm kulturowy (innych jego wariantów – etnicznego, religijnego, językowego czy politycznego – w tym opracowaniu nie omawiamy) nie nastrocza badaczom większych trudności pod względem definicyjnym w przeciwieństwie do wielokulturowości, która bywa traktowana jako: 1. fakt występowania więcej niż jednej kultury w obrębie jednego społeczeństwa/wspólnoty (ujęcie deskryptywne); 2. ideologia nakazująca gwarantowanie wszystkim kulturom jednakowego dostępu do dóbr materialnych i symbolicznych (ujęcie normatywne); 3. polityka, działanie państwa zapewniające wszystkim kulturom obecnym w społeczeństwie uznanie, szacunek i ochronę (ujęcie pragmatyczne). Wielokulturowość to zatem pojęcie mające zastosowanie do analizy wielu problemów stanowiących przedmiot badań nauk humanistycznych i społecznych w ich deskryptywnej, normatywnej lub pragmatycznej perspektywie. W badaniach dotyczących społeczeństw o wysokim stopniu zróżnicowania kulturowego występuje ona obok pluralizmu, co sugeruje zamienność obu pojęć. Przykłady tego obecne są zarówno w polskich, jak i zagranicznych tekstach. Dla jednych pluralizm to uporządkowana forma wielokulturowości, zawierająca aspekty etniczne, rasowe, narodowe, religijne czy językowe, mnogość i różnorodność równorzędnych względem siebie (i wobec państwa) wielu kultur. Dla innych oba pojęcia opisywać będą odmienne stany. Różnicujący je Peter Kivisto, John Rex i Leo Kuper używają terminu pluralizm na oznaczenie stanu, w którym grupy etniczne, rasowe lub religijne żyją obok siebie (nawet w jednym państwie), lecz nie kontaktują się ze sobą poza szeroko pojmowanym rynkiem (przestrzenią komunikacyjną jest gospodarka), zaś terminu wielokulturowość używają na oznaczenie stanu włączającego także inne sfery wspólnotowego bytu (prawną, polityczną, obyczajową, językową, religijną). Rex postrzega

społeczeństwo wielokulturowe jako zintegrowane w sferze publicznej, a różnorodne w sferze prywatnej, mając wielokulturowość za definowaną nie tylko przez etniczność, ale także przez klasę/grupę, która wypracowuje własną, specyficzną kulturę (kultury: klasy rządzącej, klasy średniej, robotniczej, osób niewidomych czy niesłyszących). Kuper zauważa, że wielokulturowość może generować napięcia, spory, a nawet konflikty, bo interesy różnych grup mogą na siebie zachodzić, prowadząc do wzmożonej, czasami nawet narastającej rywalizacji, co rodzi potrzebę, a nawet konieczność zarządzania wielokulturowością przez państwo mające do dyspozycji innych aktorów wewnętrznej sceny: samorządy, organizacje pozarządowe, podmioty gospodarcze, instytucje kultury, instytucje o charakterze religijnym, społeczeństwo, słowem wszystkich. Kivisto znajduje źródła dystynkcji obu kategorii w przyczynie generującej kulturowo zróżnicowane/wielokulturowe społeczeństwo, tj. w migracjach. Wielokulturowość jest dla niego skutkiem procesów migracyjnych, zaś pluralizm sposobem organizowania społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo.

W polskich tekstach podejmujących zagadnienia społeczeństw wieloetnicznych czy wielonarodowych pojęcie wielokulturowości występuje obok pojęcia multikulturalizmu (Burszta, 1999, s. 9, 57), przy czym nie są one traktowane jak synonimy, gdyż odnoszą się niekonsekwentnie raz do zjawisk ze sfery kultury, innym razem do polityki. Brak ujednoczonej definicji powyższych pojęć skłaniać może do przyjęcia innego, bardziej neutralnego określenia społeczeństwa „zróżnicowanego kulturowo”. Postulat sformułowany w latach 80. XX wieku przez badacza społeczeństwa Australii, Jerzego Zubrzyckiego, by porzucić pojęcie wielokulturowości i zastąpić je pojęciem wielości kultur (*many cultures – one Australia*), jest tym bardziej zasadny, że sporne pojęcia nie odwzorowują rzeczywistości dokładnie, lecz są nazwami ludzkich wyobrażeń warunkowanych naszymi zdolnościami poznawczymi i operacyjnymi.

Modele organizowania przez państwo społecznej rzeczywistości z kulturowo odmiennymi grupami/wspólnotami stały się przedmiotem pogłębionych studiów, badań, debat i analiz, których następstwem było wyłonienie się w 2. połowie XX wieku w zachodnim kręgu kulturowym ideologii multikulturalizmu. Ideologia ta, zaproponowana przez amerykańskiego socjologa Michaela Novaka, zakładała rezygnację z posługiwania się etnicznością jako instrumentem w strategii uzyskiwania

politycznej bądź prawnej wyjątkowości, dopuszczała wolność i swobodę samookreślenia jednostki, decydowania przez nią o tym, kim jest, do jakiej grupy kulturowej chce należeć, oraz mianowała państwo animatorem i menadżerem procesu mającego doprowadzić do takiego stanu samookreślenia. Punktem wyjścia była kultura w wielu jej odmianach: etnicznej, rasowej, religijnej, językowej, etc. Rozumiana jako całokształt ludzkich wytworów materialnych i niematerialnych tworzących ramy normatywne dla wspólnoty, uznana została za niezbędny element ideologiczny. Jej wartość jako narzędzia formowania ludzkiego umysłu, myśli, uczuć/emocji i działań dostrzeżono już w starożytności, a kolejne epoki przynieść miały doświadczenie zarówno konstruktywnego, jak i destrukcyjnego użycia tego narzędzia. Próbę wytłumaczenia, dla jakich powodów jest ono używane w różny sposób, podjął holenderski psycholog społeczny Geert Hofstede, który na podstawie badań porównawczych z lat 1967–1973 na międzynarodowej grupie osób pochodzących z różnych kręgów kulturowych zidentyfikował sześć podstawowych wymiarów kultury odnoszących się do takich kwestii, jak dystrybucja władzy, indywidualizm/kolektywizm, męskość/kobiecość, unikanie niepewności, pojmowanie czasu, skłonność do gratyfikacji (Hofstede, 2010).

Pierwszy z wymiarów, tzn. władza, a dokładniej jej dystrybucja, dotyczy stopnia, w jakim mniej wpływowi członkowie społeczeństwa akceptują nierówny podział władzy. Podstawową kwestią jest w tym przypadku sposób zarządzania nierównościami (czy są niwelowane, utrzymywane czy nawet pogłębiane). Społeczeństwa o dużym dystansie władzy (jak w Rosji) akceptują hierarchiczny porządek, w którym każda jednostka ma swoje miejsce, nie kwestionuje tego i nie wymaga dla tego stanu uzasadnienia, prócz prostego „bo tak ma być”. W społeczeństwach o niskim dystansie władzy (jak w Niderlandach) dominuje horyzontalne zarządzanie, a władza dystrybuowana jest w sposób egalitarny, umożliwiając każdej jednostce partycypację w niej.

Indywidualizm wiąże się z uznaniem samodzielności i samostanowienia jednostki funkcjonującej w luźnych ramach społecznych, zaś kolektywizm z limitowaniem i ograniczaniem jej samodzielności oraz podporządkowaniem woli wspólnoty/społeczeństwa. W pierwszym przypadku myślenie skoncentrowane jest wokół „ja” i najbliższej rodziny/krewnych, dalej sąsiadów i jeszcze dalej reszty społeczeństwa (np. Wielka Brytania); w drugim wokół „my”, gdzie jednostka, oddając część lub całość

samodzielności, liczy na opiekę wspólnoty, w ścisłych ramach społecznych (m.in. Chiny).

Męskość odnosi się do takich postaw, jak asertywność, rywalizacja, siła fizyczna, dążenie przede wszystkim do materialnych gratyfikacji, rozgłosu i powszechnego uznania. Ich przeciwieństwo, atrybuowane z kobiecością, cechuje z kolei ugodowość, łagodność, skromność, dążenie do dialogu i współpracy, troska o słabszych, preferowanie gratyfikacji psychicznych. W kulturach „męskich” (jak w Korei Północnej w jej przerysowanym, bo zdeformowanym ideologicznie kształcie) dominuje siła fizyczna, w tym militarna, zaś w kulturach „kobiecych” (choćby właściwych krajom nordyckim) siła dialogu. Częstym elementem kultur „kobiecych” jest tak zwana „miękką siłą” (*soft power*) odnosząca się do wywierania wpływu na bliższe i dalsze otoczenie przez wytwory kultury, m.in. naukę, literaturę, sztukę, architekturę, film, teatr, design, modę.

Unikanie niepewności odnosi się do stopnia, w jakim członkowie społeczeństwa czują się niekomfortowo w sytuacji niejednoznaczności i trudnej do przewidzenia przyszłości. Członkowie społeczeństw o niskim indeksie unikania niepewności (Ameryka Północna) zachowują elastyczną postawę wobec nadchodzących zdarzeń; praktyka liczy się bardziej niż sztywno ustalone zasady, np. religijne. Społeczeństwa o wysokim indeksie unikania niepewności (Ameryka Południowa) utrzymują sztywne kodeksy wierzeń i zachowań oraz wykazują niską tolerancję (lub żadną) wobec nieortodoksyjnych postaw czy idei.

Pojmowanie czasu to kolejny ważny wymiar determinujący jednostkowe i wspólnotowe działania, nastawione na krótką, średnią lub długą perspektywę temporalną. W zależności od przyjętego podejścia, na drodze tradycji oraz praktyki społecznej, wysiłki są podejmowane z niejednakową atencją dla upływającego czasu. Przejawia się to m.in. w punktualności (lub jej braku), dotrzymywaniu terminów, umiejętności długofalowego planowania wykraczającego poza perspektywę kilku, kilkunastu czy nawet kilkudziesięciu lat. Społeczeństwa traktujące czas w sposób linearny mają skłonność do dalekofalowego planowania, inwestowania w przyszłość z naciskiem na edukację i wysoką specjalizację (np. Dania). Wspólnoty postrzegające czas sferycznie, ortodoksyjnie podtrzymują zakorzenione tradycje i normy, zaś wszelkie zmiany społeczne budzą w nich niechęć, bo mogą zagrażać dotychczasowemu porządkowi (np. Meksyk).

Skłonność do gratyfikacji odnosi się do tendencji konsumpcyjnych w ich szerokim rozumieniu. Idzie o to, w jakim stopniu członkowie społeczeństwa zaspokajają swoje potrzeby i czy potrafią kosztem przyszłych zwiększonych zysków odmówić sobie pewnych dóbr i usług. Wiąże się to bezpośrednio z umiejętnością cierpliwego czekania na odroczone w czasie korzyści i skłonnością do inwestowania. Przykładem kultury o wysokim indeksie skłonności do gratyfikacji jest kultura hiszpańska, o niskim zaś – fińska.

Kulturę, prócz wyżej wymienionych podstawowych wymiarów, można diagnozować także przez typologię uwzględniającą konkretne kategorie osób, grup czy warstw społecznych wypracowujących własne sposoby funkcjonowania. Przykładami mogą być: 1. kultura osób niepełnosprawnych (niewidomych lub niedowidzących, niesłyszących, z ograniczonymi możliwościami poruszania się etc.); 2. kultura osób starszych (a. zamieszkujących duże ośrodki miejskie, b. miasteczka, c. obszary wiejskie); 3. osób zamieszkujących mniej rozwinięte obszary kraju itp.

Kultura to potencjał, który pomaga trwać i rozwijać się, może zbliżać, jednoczyć i łączyć, ale może także oddalać, dzielić i różnić. Od samych użytkowników kultury zależy, w jaki sposób ten potencjał zostanie wykorzystany. Największa jednak odpowiedzialność spoczywa na liderach, autorytetach i rządzących, którzy wyznaczają kierunek wspólnocie/ społeczeństwu.

Polityka publiczna czasami jest mylona z polityką społeczną. W literaturze przedmiotu – zarówno polsko-, jak i anglojęzycznej – funkcjonuje jednak wiele jej definicji wskazujących na jej odmienność od innych (semantycznie podobnych) pojęć, jak polityka czy polityka społeczna. Harold Lasswell (1948) zwrócił uwagę na strukturę procesu komunikacyjnego, co w dalszej konsekwencji okazało się przydatne w rozważaniach dotyczących istoty polityki publicznej wymagającej odpowiednich ram komunikacyjnych dla życia społecznego. Kluczowymi stały się pytania: kto, co, kiedy, w jakiej formie, w jakim celu i do kogo komunikuje. Trzy lata później uczony wskazał trzy cechy polityki (publicznej) jako działania ukierunkowanego na: (1) rozwiązywanie problemów, (2) w konkretnym kontekście ustrojowym, społeczno-kulturowym i gospodarczym, co wymusza (3) stosowanie wielodyscyplinarnego podejścia korzystającego z dorobku socjologii, psychologii społecznej, ekonomii, antropologii kulturowej, historii, geografii przestrzennej i demografii (1951). Liczba

zaangażowanych dyscyplin i ich specyfika świadczy o procesualnym charakterze polityki publicznej i w istocie należy ją w ten sposób nie tylko postrzegać, ale także projektować. Interdyscyplinarność konieczna dla formowania polityki publicznej została rozwinięta przez Jamesa Andersona (1974), który wskazał na pięć etapów jej konceptualizowania i realizowania: 1. identyfikacja problemu wymagającego interwencji podmiotów decyzyjnych (ustawodawców, działaczy politycznych i społecznych, instytucji rządowych i pozarządowych, interesariuszy); 2. sformułowanie konkretnych działań zarówno w ich podstawowej wersji, jak i w formie scenariusza alternatywnego na wypadek, gdyby pierwotnie zakładane działania z jakichś przyczyn okazały się niemożliwe do zrealizowania (kilka opcji służących efektywnemu rozwiązaniu problemu z zaangażowaniem podmiotów z wielu sfer); 3. decydowanie przez organy władzy szczebla ogólnokrajowego i samorządowego o tym, czy podjąć jakieś działania, a jeśli tak, to jakie i kiedy; 4. w przypadku pozytywnej decyzji implementacja, po której powinna nastąpić ewaluacja zastosowanych rozwiązań oraz sprawdzenie, czy i w jakim stopniu odpowiedziały one na zdiagnozowany problem. Naturalną kontynuacją tego etapu winna być modyfikacja polityki – po stwierdzeniu jej konceptualnych i wykonawczych ułomności.

W polskiej literaturze przedmiotu zagadnienie polityki publicznej ma z racji historycznych znacznie krótszą tradycję niż w przestrzeni anglosaskiej, z której wyrasta. Na gruncie polskim istnieją co prawda prace ujmujące przedmiotowe zagadnienie, zarówno w perspektywie teoretycznej, jak i praktycznej, lecz mimo to temat nadal pozostaje obszarem wymagającym pogłębionych badań, promocji (w sensie społecznego uświadomienia jego istotności) oraz sensownych działań niemających nic wspólnego z pozorowanymi przedsięwzięciami imitującymi wysiłki służące usprawnieniu wspólnotowego bytu. Błędne pojmowanie polityki publicznej (jako obszaru dostarczającego możliwości do realizacji partykularnych interesów i ambicji) stanowi jedno z podstawowych zagrożeń dla osiągnięcia celu, którym powinno być dobro wspólne, realizowane poprzez dobro jednostek. Aspekt dobra wspólnego przewija się zresztą wielokrotnie w polskim dyskursie specjalistycznym, choć często bywa przysłaniany kwestiami natury definicyjno-teoretycznej. Trudno negocjować takie podejście, ponieważ najpierw należy określić przedmiot badań i wypracować odpowiednie dla niego narzędzia analityczne. Ryszard

Szarfenberg, podejmując próbę przekrojowego ujęcia powyższych kwestii (2016), wyróżnił potrójne ramy teoretyczno-metodologiczne zbudowane wokół podejść określanych jako racjonalistyczne, interpretatywne oraz krytyczne, w których – najogólniej rzecz ujmując – dominuje odpowiednio: racjonalizacja wyboru, konstruktywizm społeczny oraz ewaluacja działań. Andrzej Zybala z kolei zwraca uwagę na procesualny charakter polityki publicznej, podkreślając jej wieloaspektowość, złożoność i dynamikę (2012). Niejednokrotnie wspomina się też o politykach publicznych raczej niż o polityce publicznej, co może generować wrażenie braku jednoznaczności nie tylko w identyfikowaniu problemów pozostających w sferze publicznej, ale także w ich rozwiązywaniu w obrębie tego samego państwa. Podobnie mylące może być określenie polityka społeczna występujące wraz z poprzednim terminem. Widać tu pewną zbieżność ze wskazaną już kwestią definiowania i stosowania terminów wielokulturowość i multikulturalizm. Zauważalny brak nomenklaturowej konsekwencji wskazywałby na wciąż płynną i nieokrzesłą (przynajmniej w polskim wymiarze) tożsamość konstruktów, jakim jest – czy ma/powinna być – polityka publiczna.

Analiza historyczna pojęcia

By rozważyć istotę i założenia polityk publicznych należy przedstawić różne ich modele.

1. Model instytucjonalny opiera się na tradycyjnie pojmowanej roli rządu oraz organów ustawodawczych jako podmiotów określających ramy, zawartość i sposób realizacji polityki publicznej. Kluczową rolę w tym modelu pełni administracja państwowa, a dalej samorządowa. Urzędy, połączone w sieć struktur administracyjnych, stają się strażnikami procesu implementacji poszczególnych komponentów polityki publicznej zbudowanej z uwzględnieniem przepisów konstytucyjnych, prawa administracyjnego i zwyczajowego oraz orzecznictwa sądowego. Znaczącą rolę przypisuje się w tym modelu partiom politycznym, albowiem to one – w zależności od swego szeroko rozumianego potencjału – bezpośrednio wpływają na kształt prawa stanowionego. W tym kontekście nie należy pomijać także grup lobbystycznych, obecnych wszędzie

tam, gdzie prawo jest stanowione. Ich mniej lub bardziej jawna obecność w „pobliżu prawodawcy” jest różnie regulowana w poszczególnych państwach i różnie praktykowana we właściwych im kulturach politycznych. Także stopień akceptowalności obecności lobbystów w otoczeniu ciał ustawodawczych jest zróżnicowany. W modelu instytucjonalnym rząd ma monopol władzy, wymuszając tym samym posłuszeństwo wobec proponowanych przez siebie rozwiązań także w obrębie polityki publicznej, przypominającej zarządzanie i administrowanie sferą społeczną. Pomijając szerszą dyskusję różnych opisów instytucji, warto wskazać, że zwykle podaje się trzy bodaj najistotniejsze ich cechy. Mawia się o nich, że są konstruktami zorganizowanymi wokół pewnej idei, realizowanymi przez wąską grupę ludzi powiązanych wspólnym interesem oraz kształtującymi jednostkowe i wspólnotowe zachowania (co wynika z etymologii łacińskiego *institutio*). Instytucje są

[...] obmyślonymi przez ludzi ograniczeniami, które kształtują polityczne, ekonomiczne i społeczne interakcje. Zawierają one zarówno nieformalne ograniczenia – sankcje, tabu, zwyczaje, tradycje czy zasady postępowania – formalne reguły – konstytucje, prawo, prawa własności (North, 1991, s. 97).

Znamienne jest dwukrotne użycie słowa „ograniczenia” w odniesieniu do modelu instytucjonalnego, istotnie poprzez nie kształtującemu życie wspólnoty.

2. Model systemowy zakłada uczestnictwo w formowaniu polityki publicznej wielu aktorów różnego szczebla, a także uwzględnianie czynników środowiskowych wpływających na funkcjonowanie i jednostki, i wspólnoty. Brane są pod uwagę nie tylko instytucje stanowiące prawo, podmioty wykonawcze, partie polityczne, grupy interesu (w tym reprezentujące biznes), zwykli obywatele, ale i takie kwestie, jak środowisko geograficzne, uwarunkowania klimatyczne, zasoby naturalne (np. źródła energii), topografia terenu (mająca przełożenie m.in. na szlaki komunikacyjne), demografia (m.in. struktura wiekowa, dzietność, rozmieszczenie populacji, wykształcenie, stan zdrowia). Na wymienione czynniki środowiskowe natchodzą elementy należące do sfery kultury pojmowanej jako kolektywne kształtowanie umysłu w jego jednostkowej formie (Hofstede, 2010), uczące zachowań, działań, schematów

interakcyjnych obowiązujących w danym społeczeństwie, wspólnocie czy grupie. Dotyczy to także schematów komunikowania, tzn. sposobów produkowania, dystrybuowania oraz odbierania i użytkowania informacji. W modelu systemowym kluczową rolę odgrywa informacja (w tym jej jakość), na bazie której opracowywane są teoretyczne ramy polityki publicznej mającej na celu rozwiązanie problemów zgłaszanych przez obywateli (lub ich grupę) albo diagnozę wyzwań wcześniej zidentyfikowanych przez instytucje państwowe, samorządowe czy pozarządowe (tzw. trzeci sektor). W polu komunikacyjnym ulokowanych jest wiele podmiotów, które z jednej strony mogą ułatwiać transmisję informacji, z drugiej zaś ją utrudniać. Intencjonalne blokowanie informacji zwykle charakteryzuje społeczeństwa o wysokim stopniu dezintegracji, gdzie brak społecznej kohezji wynika ze słabej więzi wspólnotowej (niekiedy nawet z jej braku), ze słabości elit oraz oddziaływania obcych, konkurujących sił pochodzących spoza wspólnoty. Zniekształcenia informacyjne mogą mieć źródło także w zachowaniach nieintencjonalnych, co związane jest ze strukturą, jakością i efektywnością istniejących ciągów komunikacyjnych. W przypadkach, kiedy wysłana informacja „grzęźnie” w nadmiernie rozbudowanej administracji, pokonując jej nie zawsze przejrzyste struktury, problem wymagający interwencji może zostać pominięty przez decydentów lub dostrzeżony z opóźnieniem, wbrew pierwotnej intencji interesariuszy. Dlatego kluczowy jest sprawny i drożny system komunikacji funkcjonującej w obu kierunkach, oddolnym oraz odgórnym, bez pomijania – jeśli jest taka potrzeba lub wymóg – także poziomu mezo. Zbędne zdaje się tłumaczenie, dlaczego wielość szczebli w sposób odwrotnie proporcjonalny wpływa na skuteczność działań. Także wielość uczestników procesu może uczynić przekaz kakofonicznym, czemu ma zapobiegać m.in. specjalizacja w obrębie polityki publicznej odnosząca się do kwestii np. gospodarczych (rynek pracy, podaż pracy, doskonalenie zawodowe, samozatrudnienie itp.), edukacyjnych (system kształcenia, jego kompatybilność z lokalnym, krajowym i międzynarodowym rynkiem pracy), zdrowotnych, socjalnych czy kulturalnych.

3. Model równowagi grupowej postrzega politykę publiczną jako wypadkową sił różnych grup społecznych, które celem zaspokojenia

partykularnych interesów starają się wpłynąć na przyjęcie przez państwo korzystnych dla nich rozwiązań instytucjonalnych, prawnych, gospodarczych, finansowych, kulturowych itp. Mając to na względzie, grupy te podejmują starania mające skutecznie oddziaływać na władzę (różnych szczebli, w zależności od rodzaju sprawy). Społeczeństwo funkcjonujące w ramach demokratycznego porządku ma możliwość nie tylko organizowania się w grupy, ale także monitorowania działań innych grup, przede wszystkim konkurujących. System równoprawnego uczestniczenia w życiu wspólnoty pozwala przez różne agencje i podmioty, państwowe i prywatne, równoważyć napięcia w obrębie złożonego konstruktów, jakim jest ponowoczesne społeczeństwo. Wysiłki grup koncentrują się w pierwszej kolejności na legislatywie, otwierającej drogę do konkretyzacji działań i osiągnięcia zakładanego celu, po osiągnięciu którego wskazuje się nowy cel. Prowadzi to do ciągłego napięcia i ustawicznego czuwania nad dynamicznie układającymi się konstelacjami koalicji i opozycji grup interesu. Podmioty podzielające wspólne interesy łączą siły, by zwiększyć skuteczność oddziaływania na instytucje decyzyjne (rząd, parlament, sądy oraz ich odpowiedniki niższych szczebli). Instytucje te mogą wtedy zostać opanowane przez grupy osób powiązanych wzajemnymi, narastającymi zależnościami. Może to prowadzić do uformowania się tzw. grup ukrytych, o których pisała Mary Douglas, wskazując na ich *de facto* destrukcyjny charakter, przekierowujący uwagę ze wspólnoty na jej ekskluzywną część (2012). By uniknąć tego typu zjawisk, będących oznaką patologizacji instytucji, konieczny jest wymóg transparentności działań podejmowanych w sferze publicznej, co do którego panuje konsensus poparty społeczną praktyką. Wzajemne monitorowanie poczynań obliguje grupy do zabezpieczania własnych, szczegółowych interesów nie kosztem innych grup, lecz na drodze raz współpracy, innym razem uczciwej konkurencji. Jednostki tworzące grupy mogą należeć do kilku grup, co dodatkowo pozwala utrzymywać równowagę między grupami, wypracowaną w procesie obejmującym określenie reguł gry, równoważenie interesów przez zawieranie kompromisów i ich wprowadzanie do polityki publicznej oraz egzekwowanie ustaleń. Wpływ poszczególnych grup wynika z ich wielkości (liczebności),

kompetencji oraz aktywności ich członków tak wewnątrz, jak i na zewnątrz grupy, a także z potencjału organizacyjnego i kulturowego (zawierającego główne idee, wartości i przekonania) grup.

4. Model elitarny zakłada, że głównymi decydentami życia wspólnotowego są elity, tj. zintegrowane, nieliczne grupy osób wyróżniających się pożądanymi cechami w konkretnym czasie, uwarunkowaniu gospodarczym czy politycznym. Podejście to wyłoniło się na przełomie XIX i XX wieku jako produkt namysłu nad racjonalnością działań oraz przypisywaniu sprawczości jednostkom, a nie masom. Tak pojmowana polityka ma pozwalać konstruować porządek wspólnotowy nielicznym z racji ich szczególnych atrybutów, dyspozycji psychofizycznych czy odziedziczonych dóbr. Zbiór tych dyspozycji, określany triadą świadomość – spójność – spiszek (*Consciousness, Coherence, Conspiracy*; [Parry, 2005, s. 29]), ma wzbudzać lojalność grupy oraz gotowość jej członków do podejmowania działań. Posiadanie władzy konsoliduje elity (zainteresowane przedłużaniem swego statusu na kolejne pokolenia, zapewnianiem sobie swobody działania poprzez regulacje kodyfikowane lub zwyczajowe) poddane ograniczonej kontroli mas, zwykle pozorowanej i limitowanej do okresowo organizowanych wyborów. Powstawanie i kształtowanie się elit w mającej wiele wariantów ponowoczesnej demokracji następuje na drodze konkurencji kompetencyjnych, przy czym kompetencje te mogą być szeroko rozumiane (jako np. merytoryczne przygotowanie, doświadczenie, sieć kontaktów i powiązań ułatwiająca skuteczne działanie). Zdaniem Giovanniego Sartoriego tzw. równość szans, mająca być cechą demokracji, może – w połączeniu z liberalizmem – generować napięcia: jak bowiem pogodzić kwestie równości (demokracja) z kwestią wolności działania, w tym konkurowania (liberalizm)? Rolą elit jest ich łagodzenie, lecz czy zawsze będą one do tego zdolne i gotowe (Sartori, 1994)?
5. Model wielokrotnych strumieni, zaproponowany przez Johna Kingdona na początku lat 80. ubiegłego wieku do analizy procesów politycznych ze szczególnym uwzględnieniem polityki publicznej w USA, z czasem zaadoptowany także w Europie (Furtak, 2021; Kingdon, 1984), to użyteczne narzędzie dla określenia sposobów i procesów wyłaniania, a następnie aplikowania

konkretnych rozwiązań politycznych. Użyteczność MSA (*Multiple Stream Approach*) wynika z uwzględniania w analizie także czynników pozapolitycznych, m.in. kulturowych czy środowiskowych, pozwalających obrać szerszą perspektywę ułatwiającą zrozumienie przebiegu złożonych procesów decyzyjnych skutkujących przyjęciem takiego, a nie innego rozwiązania. Autor koncepcji kieruje uwagę na trzy podstawowe komponenty formatujące szeroko rozumianą politykę: „strumienie”, „okna polityczne” i „przedsiębiorcy polityczni”. Spośród strumieni trzy odgrywają istotną rolę: strumień problemów, strumień proponowanych polityk i strumień polityczny. Pierwszy odnosi się do kwestii wymagających stosunkowo szybkich rozwiązań ze względu na konieczność zaspokojenia pilnych potrzeb społecznych. Drugi określa zbiór propozycji służących niwelowaniu problemów życia wspólnotowego poddanych debacie w szerszym społecznym gronie: wewnątrz eksperckiej i politycznej grupy albo tylko w obrębie decydentów politycznych (np. w partii politycznej, wąskim gronie przywództwa itd.). Trzeci strumień dotyczy uwarunkowań kulturowych i instytucjonalnych wpływających na kształt przyjmowanych rozwiązań (tutaj pojawiają się odniesienia do wartości, przyjętych rytuałów jako utrwalonych i powtarzanych sekwencji działań oraz sieci powiązań międzyśrodowiskowych ekspertów, polityków, działaczy czy grup interesu/nacisku). Wszystkie trzy strumienie niosą mniej lub bardziej skonkretyzowane projekty podlegające ciągłemu modelowaniu pod wpływem czynników endo- i egzogennych (m.in. uwarunkowania wewnątrz-krajowe, system partyjny, partie polityczne, jakość i efektywność dialogu społeczno-politycznego, relacje władza–społeczeństwo, relacje międzynarodowe, kryzysy/katastrofy o skali ponadkrajowej). Czas, w którym możliwe jest przyjęcie konkretnego rozwiązania zwany jest „oknem politycznym”, dogodną chwilą na przełożenie w praktykę idei nakreślonych w teorii. Okresy szeroko rozumianych turbulencji (np. kryzysy ekonomiczne, polityczne, demograficzne, klimatyczne) dostarczają okazji do implementowania rozwiązań nowych lub zmodyfikowanych. Dzieje się tak zwłaszcza w sytuacji, kiedy w społecznym krajobrazie obecni są polityczni przedsiębiorcy wyczuwający koniunkturę dla określonych działań. Grupę tę tworzą osoby o silnym politycznym „instynkcie”, o dużych

powiązaniach z wpływowymi środowiskami, odpowiednim zapleczu finansowym, kompetencjach merytorycznych, psychicznych (w tym emocjonalnych) i racjonalnym planie działania. Podobnie jak „przedsiębiorcy gospodarczy” muszą oni posiadać rozeznanie rynku, wyczuwać, a nawet kreować potrzeby odbiorców.

Przytoczone wybrane modele wyznaczają kontekst teoretyczny dla polityk publicznych realizowanych w niektórych społeczeństwach wielokulturowych, jak niderlandzkie, szwedzkie czy duńskie.

Niderlandy, mające długą tradycję imigracji, potwierdzają złożoną i dynamiczną naturę procesów budowania społecznej spójności uwzględniającej osoby pochodzące spoza Europy. To szczególne wyzwanie, albowiem implikuje budowanie takiej przestrzeni, w której odmienne wartości, przekonania, normy oraz postawy będą mogły współistnieć na zasadach partnerskich. Doświadczenie migracyjne (imigracyjne i emigracyjne) pozwala zakwalifikować społeczeństwo niderlandzkie jako otwarte na zmiany, akceptujące różnorodność w niemal każdej postaci, także kulturowej, religijnej, językowej i ekonomicznej (Gul-Rechlewicz i Rajca, 2021, s. 55–67). Swoisty umiarkowany leseferyzm będący dziedzictwem przeszłości sprzyja nie tylko rozwojowi gospodarczemu, ale także innym wymiarom życia wspólnotowego. Ma to znaczenie zwłaszcza w przypadku łączenia rodzimych i obcych kulturowo elementów. Nie zawsze takie spotkanie przynosiło pozytywne rezultaty, dlatego spoiwem czy gwarantem wielokulturowego społeczeństwa ma być rynek. Sfera gospodarcza, od wieków fundująca niderlandzką wspólnotę, pozwala łączyć odmienne grupy przez interes nade wszystko finansowy. Idee tolerancji i wielokulturowości są wspierane przez państwo podejmujące liczne działania, m.in. dotujące instytucje etniczne, finansujące edukację etniczną, w tym kursy językowe, nauczanie o kulturze etnicznej i media etniczne, a także edukujące całe społeczeństwo o wartości różnorodności kulturowej, tolerancji i potrzebie wspólnego działania wobec wyzwań globalnych i regionalnych. Nowoprzybyłym oferowane są kursy z zakresu wiedzy o społeczeństwie i uwarunkowaniach kulturowo-politycznych Królestwa Niderlandów.

Wychodząc naprzeciw wyzwaniom, jakie przyniosły ostatnie dekady XX i początek XXI wieku (starzejące się społeczeństwo, światowy kryzys gospodarczy zapoczątkowany w 2008 roku, kryzys migracyjny 2015 i kolejnych lat), władze przeprowadziły szereg reform (Golinowska, 2018, s. 44–45) w zakresie ochrony zdrowia (powszechna dostępność także dla

osób z uregulowanym prawem pobytu do świadczonych usług o wysokiej jakości, wykonywanych terminowo, angażujących tak podmioty państwowe, jak i prywatne, co sprzyja konkurencji i pozwala oferować usługi wychodzące naprzeciw potrzebom klientów/pacjentów; koszty opieki lekarskiej pokrywane są z obowiązkowej składki odliczanej od dochodów osobistych, a w przypadku osób o najniższych zarobkach znaczna ich część jest subsydiowana ze środków publicznych; dzieciom i młodzieży do lat 18 opieka zdrowotna jest w całości finansowana przez państwo) oraz rynku pracy (ochrona osób podejmujących prace najemne, samozatrudnionych i bezrobotnych; zachęty do pozostawiania na rynku pracy, jak kursy, samorządowe punkty konsultacyjno-doradcze i mikropożyczki; wsparcie finansowe i merytoryczne bezrobotnych zachęcające do podjęcia samozatrudnienia, a także do korzystania ze stałej asysty specjalistyczno-doradczej w dalszych etapach funkcjonowania na rynku). Warto podkreślić, że kursy uwzględniają indywidualne potrzeby odbiorców, nie są zatem ustandaryzowanym, jednakowym produktem oferowanym wszystkim zgłaszającym się. Takie podejście pomaga utrzymać względnie wysoki poziom samozatrudnienia w Niderlandach, wyższy niż średnia w Unii Europejskiej (15,5% do 13,7%; [OECD, 2018]), oraz łączyć go z pracą najemną wykonywaną w zredukowanym wymiarze.

Wspomniane programy są uzupełniane mikrokredytami oferowanymi przedsiębiorcom, których firmy znalazły się w sytuacji kryzysowej. Szczególną troską objęci są ludzie młodzi i imigranci mający (zwykle niewielkie) doświadczenie na rynku pracy. Dla pozostałych osób, w tzw. wieku produkcyjnym, oferowany jest moduł *lifelong learning* (LLL), co wskazuje na podstawową zmianę w podejściu do pracy jako takiej, niekonieczne związanej z pierwotnie otrzymanym wykształceniem formalnym i zawodowym. Dzięki jego realizacji wydłużeniu ulega aktywność jednostek na rynku pracy oraz wzmacnia ich gotowość do porzucenia wcześniej nabytych kompetencji i w razie potrzeby szybkiego pozyskania nowych, odpowiadających zapotrzebowaniu rynku (na tendencje te, dziś charakterystyczne dla całej Europy, wskazywał Alvin Toffler, przewidując konieczność elastycznego reagowania na coraz bardziej zdynamizowany gospodarczy kontekst międzynarodowy; [Toffler, 1974]).

Reformom poddana została również opieka socjalna ukierunkowana zwłaszcza do osób ze szczególnymi potrzebami (z niepełnosprawnościami). Pomoc finansowa dla tych jednostek pozostała w gestii państwa,

ale liczba podmiotów zaangażowanych w pracę na rzecz tej grupy społecznej zwiększyła się, obejmując także pracodawców (Golinowska, 2018, s. 48). Chodziło o takie przeformułowanie wewnętrznych relacji, by większość aktorów życia zbiorowego mogła realnie uczestniczyć w pomocy. Wynika to z przyjętej koncepcji inkluzywnego ładu wspólnotowego, solidarności i współdziałania, przy jednoczesnym podkreśleniu wolności wyboru (pomagam/nie pomagam) oraz wolności gospodarowania (zatrudniam/nie zatrudniam osoby ze szczególnymi potrzebami). Promocja pozytywnych postaw odbywa się w ramach powszechnej edukacji formalnej oraz przez pozaformalne inicjatywy oddolne ukierunkowane na kształcenie dzieci, młodzieży i dorosłych.

Niderlandzka wielokulturowa polityka publiczna skierowana jest na eliminowanie z obszaru społecznego i jednostkowego wszelkich mechanizmów sprzyjających marginalizacji czy wykluczeniu. W dyskursie publicznym unika się określeń typu „obcy”, „imigrant”, „napływowy”, zastępując je słowami, które nie generują negatywnych emocji. Stąd, nierzadko w kontekście migracji, pojawiają się określenia: „uchodźca”, „osoba potrzebująca pomocy”, „osoba narażona na wykluczenie”. Mimo starań Niderlandy wciąż borykają się jednak z problemem społecznej kohezji, bo wysiłki rządów i instytucji zaangażowanych w budowanie zintegrowanego społeczeństwa przyniosły połowiczne efekty. Wielokulturowość tego państwa – dziedzictwo kolonialnej przeszłości – bywa wręcz niekiedy kwestionowana. Mówi się o społeczeństwie zróżnicowanym pod względem kulturowym, które ulega postępującej dezintegracji, o żyjących obok siebie grupach o odmiennych interesach czy zapatrywaniach na życie wspólnotowe i jednostkowe. Przykłady konfrontacji, a nie pokojowego współistnienia odmiennych kultur, przybrały formę tragicznych zdarzeń, jak na przykład fizyczna eliminacja osób zaangażowanych w dyskurs o wielokulturowości (Theo van Gogh zamordowany w 2004 r., czy Pim Fortyun w 2002 r.). Nie tylko doświadczenia niderlandzkie, ale także francuskie, szwedzkie czy duńskie pokazują, jak trudny jest dialog międzykulturowy i współistnienie na jednym obszarze osób i grup reprezentujących odmienne systemy wartości, dotyczące choćby ludzkiego życia, demokracji czy wolności słowa. Niderlandy, bogate w wielokulturowe doświadczenia (wiele zróżnicowanych kulturowo grup, kontakty z ośrodkami zamorskimi, autochtoni wykazujący wysoki stopień mobilności), przez wiele lat uchodziły za kraj otwarty

na imigrantów, tolerancyjny względem „inności”, „postępowy”, o silnej gospodarce zbudowanej m.in. na potencjale, jaki dostarczają migracje, a dokładniej mobilność. Niderlandy początku XXI wieku pokazują oblicze kraju weryfikującego dotychczasowe założenia, także dotyczące przyjmowania imigrantów (w tym uchodźców). Kwestia tzw. obywatelkości i cywilnej integracji imigrantów pozostaje kluczowa, także dla polityki publicznej (Oudenampsen, 2022).

Zaufanie do władzy, zarówno centralnej, jak i lokalnej, pozwoliło także społeczeństwu duńskiemu wypracować model inkluzywnej polityki publicznej, której cechą podstawową jest zapewnianie realnego poczucia bezpieczeństwa i opieki ze strony państwa. Relacja państwo–społeczeństwo opiera się na ustawicznym dialogu, współpracy oraz powszechnej zgodzie co do roli, powinności i potrzeb obu stron. Państwo nie istnieje bez społeczeństwa, zaś społeczeństwo, aby harmonijnie się rozwijać, potrzebuje silnego, empatycznego państwa. Przypadek Królestwa Danii jest przykładem, że możliwy jest system, w którym jednostka czuje się bezpieczna od narodzin do śmierci. Duńskie państwo dobrobytu, będące jednym z wariantów nordyckiego *welfare state*, uchodzi w skali międzynarodowej za skuteczne i sprawne, czego dowodem jest wysoka jego pozycja w rankingu rozwoju społecznego (HDI, 10 pozycja na 189 państw; [Human Development Report, 2020, s. 16]). Polityka publiczna opiera się na siedmiu filarach: 1. troską państwa objęte są wszystkie osoby z zalegalizowanym pobytem; 2. sektor publiczny dostarcza usług świadczonych na wysokim poziomie; 3. szczególną troską objęte są osoby starsze oraz osoby z niepełnosprawnościami; 4. opieka dostarczana jest bezzwłocznie; 5. dzieci i młodzież do 18. roku życia objęci są specjalistycznymi programami wspierającymi ich rozwój fizyczny i intelektualny; 6. wysokie zatrudnienie z jednoczesnym wsparciem samozatrudnienia; 7. równouprawnienie.

Sprawnie funkcjonujące państwo dobrobytu wymaga odpowiedniego finansowania, stąd szczególną uwagę przykładają się do przejrzystości przepływu strumieni finansowych, pozbawionych korupcji układów, prostego i zrozumiałego systemu podatkowego niepozwalającego na manipulacje czy oszustwa oraz wysoką stopę zatrudnienia. Do tego należy dodać wysoki stopień zaufania społecznego i solidarność. Wspomniane warunki muszą być spełnione jednocześnie, co w praktyce udaje się nielicznym państwom, których obywatele nie są równie zamożni,

jak Duńczycy, i nie akceptują – jak oni – wysokich progów podatkowych (aż 56,5% przy dochodach powyżej 558 043 DKK) (PF Gruppen, 2022). Finansowanie sektora publicznego pochłania 60% PKB, zaś co trzecia osoba aktywna na rynku pracy, zatrudniona jest właśnie w tym sektorze (Schlosser i Daugaard, 2011, s. 9). Innym charakterystycznym rysem duńskiej polityki publicznej jest silne zaangażowanie wielu podmiotów: instytucji państwowych i prywatnych, lokalnych i regionalnych. Dania, podzielona na pięć regionów i 98 gmin, wypracowała model zarządzania oparty na silnym współdziałaniu wszystkich szczebli: idea samorządności obecna w codziennym życiu tego kraju znajduje wyraz tak w sposobie dystrybuowania przez władze centralne środków finansowych, jak i w pozostawianiu swobody ich dystrybuowania przez władze lokalne (uznaje się, że to podmioty najbliższe obywatelowi znają jego rzeczywiste potrzeby). Nie oznacza to bynajmniej braku kontroli i monitorowania działań samorządowych przez odpowiednie agendy państwowe (ombudsman odbiera uwagi od obywateli, rozpoznaje sprawy i raportuje uchybienia samorządów parlamentarnemu zespołowi ds. prawnych i ministrowi spraw socjalnych i integracji; stosunkowo mała liczba zgłaszanych skarg wynika z faktu angażowania do pracy samorządowej osób reprezentujących różne grupy społeczne, co sprzyja samokontroli). Na poziomie lokalnym i regionalnym rozstrzygane są kwestie budzące wątpliwości, niezadowolenie czy spór. Specjalne zespoły interesariuszy współuczestniczą w lokalnie i regionalnie formatowanych politykach publicznych wpisanych w kontekst ogólnokrajowy. Inną cechą duńskiej polityki publicznej jest to, że stara się w sposób możliwie pełny eliminować przypadki nieuprawnionego z niej korzystania. Z tego m.in. powodu duńska polityka imigracyjna – na tle innych krajów nordyckich – postrzegana jest jako rygorystyczna (Banaś, 2021, s. 73).

Wdrażanie założeń polityki publicznej leży w gestii czterech ministerstw: 1. spraw socjalnych i integracji; 2. zdrowia; 3. pracy; 4. dzieci i edukacji. Większość zadań spoczywa na barkach instytucji publicznych mających do pomocy silnie rozbudowany sektor wolontariatu (co znamienne w zamożnym państwie). Podmioty prywatne (przedsiębiorstwa i firmy) są zapraszane do realizowania zleceń w obszarze polityki publicznej, jednak gros pracy przyjmuje na siebie państwo (Schlosser i Daugaard, 2011, s. 8). W systemie edukacyjnym od etapu przedszkolnego nacisk kładziony jest na indywidualną odpowiedzialność połączoną

z współodpowiedzialnością za los drugiego człowieka, jeśli ten z przyczyn od siebie niezależnych nie ma możliwości (bądź je utracił) prowadzenia godnego życia i samorealizacji. Formowanie takich postaw jest długotrwałym procesem wymagającym przemyślanej, dobrze opracowanej i konsekwentnie realizowanej strategii obejmującej wiele dziedzin życia, z których najważniejszą jest edukacja na wszystkich jej szczeblach (w tradycji duńskiej samorządy są odpowiedzialne za zabezpieczenie odpowiedniej ilości żłobków i przedszkoli, by rodzice lub opiekunowie mogli swobodnie kontynuować pracę zawodową; już te placówki są prawnie zobligowane do oferowania edukacji uwzględniającej wartości wynikające z duńskiej tradycji, kultury i języka). Mimo wieloetnicznego składu społeczeństwa, na pierwszym planie pozostają kwestie narodowe, rozumiane jako poszanowanie dla wielowiekowej historii duńskiego państwa. Stąd imigranci, pod presją sankcji prawno-finansowych, zobowiązani są do nauki języka duńskiego, respektowania duńskich zasad wynikających z porządku prawnego, kulturowego i religijnego, a konkretnie chrześcijańskiego. Odwołanie się do chrześcijaństwa jako fundamentu europejskiej i tym samym duńskiej kultury oraz dziedzictwa narodowego znajduje odzwierciedlenie nie tylko w dokumentach publicznych, ale także w wypowiedziach przedstawicieli partii politycznych reprezentujących tzw. prawą stronę sceny politycznej (Mouritsen i Olsen, 2011). Ujawnia się również w polityce publicznej, skoro rozbudowane programy hojnej polityki publicznej adresowane są do jednostek w rzeczywisty sposób będących lub pragnących się stać członkami duńskiej wspólnoty, czujących z nią emocjonalną więź i współtworzących jej dobrobyt. Takie podejście natrafia na krytykę środowisk liberalno-lewicowych, upatrujących w nim znamiona dyskryminacji czy nawet nacjonalizmu w jego pejoratywnym znaczeniu. Od początku XXI wieku, wraz z kolejnymi rządami, podejście to ulega modyfikacjom, zmierzającym do – jak się wydaje – jeszcze mocniejszego zabezpieczenia wspólnotowego i kulturowego, gospodarczego i politycznego interesu Danii.

Inny nieco model realizowany jest w Szwecji, także przecież uznawanej za państwo dobrobytu. Tło społeczno-polityczne towarzyszące formowaniu podstaw takiego państwa w tym kraju nakreślone zostało przez silne ruchy migracyjne: zrazu wychodźcze (trwające od ok. 1860 do ok. 1914 r. głównie do Ameryki Północnej), lecz po II wojnie światowej napływowe (do ok. 1995 r. głównie z południa Europy, Półwyspu

Arabskiego i Afryki Północnej, a po 2004 r. z Europy Środkowo-Wschodniej). W wyniku tych procesów w ostatnich stu latach ongiś homogeniczne społeczeństwo zmieniło skład i przypomina obecnie mozaikę wielokulturową i wieloetniczną. Import siły roboczej w drugiej połowie XX wieku, wymuszony potrzebami rynku wewnętrznego, skłaniał kolejne rządy do wypracowywania koncepcji asymilacyjnych, które rychło zostały zastąpione ideą integracyjną, uznaną za bardziej skuteczną. Było to pochodną debatowanego pół wieku wcześniej konceptu państwa jako „wspólnego domu”, forsowanego przez liderów partii socjaldemokratycznej: Pera Albina Hanssona (premiera w latach 1932–1946) i Tage Erlandera (premiera w latach 1946–1969). Gospodarcza odnowa państwa, która pociągała za sobą poważne zmiany społeczne, wymagała zaangażowania ekonomistów z tzw. szkoły sztokholmskiej (kontynuujących myśl Knuta Wicksella, jak Gunnar Myrdal, Bertil Ohlin, a później Erik Lindahl, Erik Lundberg i Dag Hammarskjöld; [Banaś, 2010, s. 111–112), którzy – traktując państwo jako głównego moderatora i jednocześnie aktora na rynku wewnętrznym – uzasadniali jego interwencję w obszar zdominowany wcześniej przez podmioty gospodarcze. W procesie długotrwałych negocjacji między przedstawicielami rządu, prywatnych pracodawców i pracowników przyjęto następujące założenia: 1. ochrona socjalna przysługuje każdej jednostce; 2. współpraca i dialog społeczny; 3. sprawiedliwa redystrybucja dochodu narodowego; 4. kontrola państwa nad prywatnymi przedsiębiorstwami. Tak zwana „trzecia droga” (łącząca elementy socjalistyczne z kapitalistycznymi), tj. znak przyzwolenia na interwencję państwa w wolny rynek, kontynuowana była nawet w „wersji panskandynawskiej” (artykułowanej przez Ohlina, postrzegającego Skandynawię jako region zintegrowany politycznie, gospodarczo, społecznie, kulturowo i militarnie) i znalazła rozwinięcie w projekcie NORDEN2040 zaproponowanym przez szwedzkiego historyka Gunna Weterberga w 2009 roku, widzącego wszystkie państwa nordyckie jako jeden wspólny byt polityczny od 2040 roku. Projekt ten, omawiany wielokrotnie na forum Rady Nordyckiej oraz Nordyckiej Rady Ministrów, miałby być ewentualną alternatywą dla Unii Europejskiej, jeśli ta ewoluowałaby w stronę zmniejszania autonomii jej członków. Weterberg odwołuje się do historycznych form integracyjnych, Unii Kalmarskiej i późniejszych związków koalicyjnych rozwijanych wokół idei skandynawizmu i nordyzmu. Nowy byt polityczny (NORDEN) miałby posiadać wspólne:

rząd, parlament, walutę, instytucje czuwające nad harmonizacją ładu gospodarczego, politykę publiczną, politykę zagraniczną i obronności.

Koncepcję szwedzkiego „wspólnego domu” (*folkhemmet*) cechują, rozbudowany sektor publiczny będący jednocześnie głównym pracodawcą, silne i wpływowe związki zawodowe, obligatoryjność układów zbiorowych zapewniających przestrzeganie zasady „taka sama płaca za taką samą pracę”, aktywna polityka zatrudnienia (opracowywana przy stałej konsultacji ze związkami zawodowymi), egalitaryzm, wysoki stopień zdemokratyzowania struktur politycznych i społeczne przyzwolenie na politykę wysokiego opodatkowania dochodów, potrzebną do finansowania państwa dobrobytu. Założenia te, zwłaszcza w dobie kryzysu, podlegają krytycznej analizie, a nierzadko także kontestacji ze strony konserwatystów. Najczęściej słyszalny jest argument ekonomiczny o wysokich kosztach utrzymania hojnego państwa dobrobytu, zbyt często otwierającego drzwi dla imigrantów ekonomicznych. Rosnące, ponad siedemnastoprocentowe już poparcie w 2018 roku dla prawicowej partii Szwedzkich Demokratów (SD) to znak zmiany preferencji społecznych. Coraz więcej wyborców akceptuje retorykę SD odwołującą się do narodowych korzeni, narodowej jedności i dbania o interes narodowy. Pochodną tych postulatów są tezy zwrócone przeciw imigrantom, którzy nie podejmują wysiłków integracyjnych (nie idzie o imigrantów jako takich, lecz o postawę części z nich niewykazujących zainteresowania życiem we wspólnocie narodowej, a pozostających w enklawie etnicznej, co rodzi zjawisko „gettoizacji” całych dzielnic w szwedzkich miastach). Argumentacja SD zyskuje na sile jest przywoływana w debatach o wzroście przemocy (z bronią włącznie) w miastach o wysokim stopniu dywersyfikacji etnicznej, jak Malmö, Göteborg, Stockholm-Rynkeby i Trollhättan.

Państwo, a właściwie kolejne rządy centro-lewicowe zaostrzają wymagania stawiane imigrantom (także w drugim ich pokoleniu), uzależniając korzystanie z dobrodziejstw polityki społecznej od stopnia zintegrowania ze szwedzkim społeczeństwem, zwłaszcza zaś od obecności na rynku pracy (Banaś, 2021). Opracowano wiele programów adresowanych i do nich, i do bezrobotnych autochtonów, zachęcając i stymulując do podejmowania stałego zatrudnienia. Dla nowoprzybyłych z zalegalizowanym pobytem, w publicznym dyskursie nazywanych „nowymi Szwedami”, oferowane są kursy zawodowe opłacane ze środków

publicznych, aranżowane są miejsca praktyk przygotowujących do rozpoczęcia pracy oraz organizowane obowiązkowe kursy z języka i kultury Szwecji, a także specyfiki ustrojowej i politycznej, które wieńczy weryfikacja kompetencji (jeśli są one zbyt nikłe, możliwa jest redukcja zasiłku socjalnego wypłacanego na czas pozostawania na bezrobociu, a w przypadku utrzymywania się braku postępów niemających uzasadnionych przyczyn, np. zdrowotnych czy mentalnych, odesłanie do kraju pochodzenia, jeśli nie zagraża to życiu migranta). Sankcja finansowa została tu zatem wykorzystana jako stymulator, czego wcześniej nie stosowano, licząc na dobrą wolę i proaktywną postawę każdego imigranta.

W wysiłki integracyjne mające na celu utrzymanie społecznej spójności angażują się w Szwecji podmioty prywatne: przedsiębiorcy oferujący (współfinansowane przez państwo w pierwszych miesiącach) miejsca pracy, społeczni aktywiści i wolontariusze wywodzący się z grona zintegrowanych imigrantów. Ci ostatni pełnią rolę osobistych asystentów, pomagając konkretnej osobie czy rodzinie w stawianiu pierwszych kroków w nowej rzeczywistości (asystentura ta nie kończy się po kilku/kilkunastu miesiącach, lecz jest stopniowo redukowana w miarę usamodzielniania się osoby integrowanej; to „indywidualistyczne nastawienie” pozwala projektować programy integracyjne o wciąż relatywnie wysokiej skuteczności w porównaniu do innych krajów Europy). Pozytywne strony polityki publicznej nastawionej na stymulowanie społecznej integracji nie mogą przesłaniać problemów wynikających choćby ze stosunkowo nikłej ilości oddawanych mieszkań, co skutkuje rosnącym rozwarstwieniem widocznym w społecznej strukturze Szwecji, i z oddolną „gettoizacją” jako następstwem dobrowolnej i celowej praktyki zamieszkiwania przez imigrantów, zwłaszcza pochodzących z kultur pozaeuropejskich, tych samych kwartałów czy dzielnic. Sprzyja to innym negatywnym zjawiskom, jak zorganizowana przestępczość, mająca często ponadnarodowe powiązania.

Przypadek Szwecji dowodzi, że polityka publiczna wielokulturowego społeczeństwa, mająca wiele odston i obszarów zastosowania, winna uwzględniać także kwestię integracji wykraczającej poza ramy etniczno-narodowe, zwłaszcza jeśli są one wąsko pojmowane.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Przedstawione przykłady polityk publicznych realizowanych wobec społeczeństw wielokulturowych łączą w różnym stopniu elementy modeli: instytucjonalnego, systemowego, równowagi grupowej, elitarnego i wielokrotnych strumieni. W każdym z nich proporcje poszczególnych składowych, jak np. ograniczenia w modelu instytucjonalnym, jakość i dystrybucja informacji w modelu systemowym, konkurencja grup w modelu równowagi grupowej, działanie elit w modelu elitarnym oraz przedsiębiorczości politycznej w modelu wielokrotnych strumieni, są różne w zależności od czasowych, społecznych, ekonomicznych i politycznych okoliczności nie tylko właściwych dla sceny krajowej, ale także dla relacji międzynarodowych. Nakazuje to traktować politykę publiczną jako dynamiczną przestrzeń wymagającą ustawicznych modyfikacji, inwestycji finansowych, merytorycznych i organizacyjnych, monitoringu oraz zaangażowania wielu podmiotów, państwowych i prywatnych, ze szczególnym naciskiem na ich obywatelski charakter. Idzie o to, by polityka publiczna była działaniem nastawionym na skuteczne zabezpieczanie potrzeb jednostek i wspólnot w ich rzeczywistym, a nie ideologicznym wymiarze.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, J.E. (1975). *Public Policy-Making*. New York: Praeger Publishers.
- Banaś, M. (2010). *Szwedzka polityka integracyjna wobec imigrantów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Banaś, M. (2021). Swedish Migrant Integration Policy after 2015. A Revised Approach in the Shadow of the Migration Crisis. *Fuori Luogo Rivista di Sociologia del Territorio, Turismo, Tecnologia*, 9, 69–85.
- Burszta, W. (1999). Od redakcji. *Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa*, nr 14–15.
- Douglas, M. (2012). *Jak myślą instytucje*. Tłum. O. Siara. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Furtak, D. (2021). Procesy regulujące system – podejście wielokrotnych strumieni w badaniach politologicznych. *Roczniki Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej*, 28, 50–65.

- Gul-Rechlewicz, V. & Rajca, L. (2021). *Polityka integracji imigrantów w Polsce i Holandii*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Hofstede G., Hofstede G.J. & Minkov M. (2010). *Cultures and Organizations. Software of the Mind*. New York: McGraw-Hill.
- Kingdon, J. (1984). *Agendas, Alternatives and Public Policies*. Boston: Little, Brown.
- Lasswell, H. (2003). Policy Orientation (1951). W: S. Braman (red.). *Communication Researchers and Policy-making* (s. 85–104). Cambridge–London: MIT Press.
- Lasswell, H. (1948). The Structure and Function of Communication in Society. W: L. Bryson (red.). *The Communication of Ideas* (s. 37–51). New York: Cooper Square Publishers.
- Mouritsen, P. & Olsen, T. (2011). Denmark between liberalism and nationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 4, 1–10.
- North, D. (1991). Institutions. *Journal of Economic Perspectives*, 5, 97–112.
- OECD. (2018). *Inclusive Entrepreneurship Policies. Country Assessment Notes. Netherlands*. Pobrane z: <https://www.oecd.org/cfe/smes/NETHERLANDS-Country-Note-2018.pdf> (dostęp: 05.07.2022).
- Oudenampsen, M. (2022). *The Rise of the Dutch New Right An Intellectual History of the Rightward Shift in Dutch Politics*, London: Routledge.
- Parry, G. (2005). *Political Elites*. Colchester: ECPR.
- PF Gruppen. (2022). *System podatkowy w Danii*. Pobrane z: <https://www.pf-gruppen.com/sprawy-administracyjne-w-danii/system-podatkowy> (dostęp: 05.07.2022).
- Sartori G. (1994). *Teoria demokracji*. Tłum. P. Amsterdamski & D. Grinberg. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schlosser, M. & Daugaard, M. (2011). *Social Policy in Denmark*, København: Ministry of Social Affairs and Integration.
- Szarfenberg, R. (2016). Polityka publiczna – zagadnienia i nurty teoretyczne. *Studia z polityki publicznej*, 9, 45–75.
- United Nations Development Programme. (2020). *Human Development Report 2020. The next frontier Human development and the Anthropocene. Overview*. Pobrane z: <https://hdr.undp.org/content/human-development-report-2020> (dostęp: 05.07.2022).
- Zybała, A. (2012). *Polityki publiczne. Doświadczenia w tworzeniu i wykonywaniu programów publicznych w Polsce i w innych krajach*. Warszawa: KONTRAST.

Dagmara Lewicka
AGH Akademia Górniczo-Hutnicza
<https://orcid.org/0000-0002-6955-7371>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.220>

Wielokulturowość w organizacji

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Organizacja wielokulturowa zatrudnia pracowników z różnych kultur i oferuje im równe szanse w firmie.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Koncepcja wielokulturowości siły roboczej jest wzbogacana o nowe osiągnięcia badawcze wobec m.in. globalizacji, rozwoju technologicznego, migracji oraz innych zjawisk. Aktualnie, zgodnie z teorią zasobową, zróżnicowanie siły roboczej uważa się za potencjalne źródło przewagi konkurencyjnej.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Różnice kulturowe pracowników zdaniem optymistów zwiększają potencjał zespołu w procesie podejmowania decyzji, zapewniając wysoki poziom kreatywności i lepsze zrozumienie klientów, zaś zdaniem pesymistów mogą utrudniać efektywną interakcję wskutek oddziaływania głęboko zakorzenionych w nich norm i przekonań o wartości pracy i relacjach w organizacji.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Aktualnie uważa się, że różnorodność kulturowa stanowi wartość dodaną, szczególnie w kontekście integracji (inkluzji) i zapewniania wszystkim zatrudnionym równych szans.

Słowa kluczowe: organizacja, kultura organizacyjna, różnorodność, integracja (*inclusion*)

Definicja pojęcia

Różnorodność kulturowa to obecność w społeczeństwie czy też miejscu pracy jednostek przynależących do odmiennych kultur, różniących się ze sobą systemami wartości, uznawanymi normami i sposobami zachowania. Różnorodność ta w dużym stopniu wynika z różnic pierwotnych i kształtuje się w procesie socjalizacji, często poprzez przekaz międzypokoleniowy; rozwija się ona również w czasie i nie można jej przypisać atrybutu stałości. Nie jest też czymś, co można wybrać lub całkowicie zmienić.

Człowiek jako istota żyjąca w społeczeństwie poddawany jest naturalnemu procesowi uczenia się od wczesnego dzieciństwa, który stanowi podstawę dla sposobu, w jaki interpretuje rzeczywistość. Kultura wyjaśnia, w jaki sposób ludzie nadają sens otaczającemu ich światu. Podobny pogląd wyraża Geert Hofstede, który postrzega kulturę jako „zaprogramowanie umysłu”, które odróżnia członków różnych grup od siebie (Hofstede, 1991, s. 180). Uznając, że kultura – jako nośnik wartości przekazywanych z pokolenia na pokolenie – dostarcza wzorców obyczajowych i etycznych kształtujących zachowania jednostek, uczony wyróżnił kilka wymiarów kultur narodowych: kolektywizm/indywidualizm, męskość/kobiecość, dystans władzy i unikanie niepewności. Następnie w wyniku prowadzonych badań dodał jeszcze dwa dodatkowe wymiary: orientację długo- i krótkoterminową oraz przyzwolenie i restrykcyjność (Hofstede, 2022). Pojęcie kultury w kontekście organizacyjnym zaproponował Elliott Jaques, który w książce *The Changing Culture of a Factory* (1951) prezentował studium przypadku zachowań w brytyjskiej firmie państwowej zajmującej się produkcją, sprzedażą i serwisem łożysk metalowych. Za pionierską pracę w tym zakresie uważa się też opracowanie Andrew M. Pettigrewa (1979), który wskazał znaczenie symboli, wspólnego języka i rytuałów dla zrozumienia organizacji. Wzrost zainteresowania kulturą organizacyjną nastąpił w latach 70. w związku z odkryciem, że wpływa ona na uzyskiwanie przewagi konkurencyjnej. Kultura ta bowiem jest nierozzerwalnie związana z kulturą kraju, w którym funkcjonuje organizacja, gdyż pewne wzorce myślenia, odczuwania i zachowania odróżniające członków jednej organizacji od drugiej (kultura organizacyjna) są właściwe przedstawicielom danego narodu. W zależności od tego, z jaką kombinacją wymiarów kultur

narodowych mamy do czynienia, takie wartości będą przejawiane przez społeczeństwo danego kraju, a tym samym takie zachowania będą pojawiać się w organizacji.

Kultura organizacyjna definiowana jest jako wzorzec podstawowych założeń, który został uznany za obowiązujący w organizacji i jest przekazywany nowozatrudnionym jako sposób postrzegania i radzenia sobie z problemami zewnętrznej adaptacji i wewnętrznej integracji (Schein, 2004) lub wzorzec wartości, norm, przekonań, postaw i założeń, które kształtują zachowania ludzi w organizacjach (Armstrong, 2011, s. 340). Kultura ta służy mobilizowaniu, alokowaniu i wykorzystywaniu zasobów w osiąganiu celów firmy poprzez wartości, rytuały, zachowania, system zarządzania, kryteria decyzyjne i wizję (Barney, 1986). Niektóre elementy kultury, z której wywodzi się jednostka, są widoczne i możliwe do zaobserwowania (np. akcent, strój religijny), inne są subtelne i trudne do zidentyfikowania ze względu na różny stopień akulturacji (np. w przypadku imigrantów w kolejnym pokoleniu, którzy dostosowali się do kultury kraju, do którego wyemigrowali).

Pojęcie kultury organizacyjnej nie jest tożsame z pojęciem kultury korporacyjnej. Kultura organizacyjna jest pojęciem szerszym, ponieważ dotyczy organizacji wszelkiego typu; kultura korporacyjna koncentruje się natomiast na korporacjach, czyli ponadnarodowych spółkach kapitałowych. Kultura organizacyjna czy korporacyjna to jednak zestaw wartości, norm wzorów, podzielanych w organizacji, w oparciu o które są rozwiązywane jej podstawowe problemy.

Badacze nie są zgodni co do możliwości i sposobów badania oraz kształtowania kultury organizacyjnej. Można ją traktować jako zmienną niezależną (organizacja jest kulturą), a więc jako tzw. nurt zewnętrzno-organizacyjny, gdzie głównym obszarem badawczym jest identyfikacja kontekstu kulturowego i jego oddziaływania na organizację. W ujęciu tym kultura nie podlega świadomemu procesowi kształtowania. Traktowanie kultury jako czynnika wewnętrznego organizacji, określane jako tzw. nurt wewnątrzorganizacyjny, zakłada z kolei, że kultura jest podsystemem organizacji powiązaniem z pozostałymi systemami; jest zatem postrzegana jako zmienna zależna. W tym ujęciu przyjmuje się, że kulturę można kształtować, co polega na próbach dopasowania jej do warunków otoczenia, przy czym jest to proces trudny i nie w pełni sterowalny (Glinka & Jelonek, 2010).

Zarządzanie kulturą w organizacji jest zadaniem szczególnie istotnym dla utrzymania jej konkurencyjności, zwłaszcza jeśli rozumieć przez to kształtowanie zachowań korzystnych z punktu widzenia realizacji strategii organizacji i celów jej członków. Zadaniem menedżerów jest wspieranie i wzmacnianie pozytywnych cech panującej kultury oraz wygaszanie niepożądanych. Wykorzystuje się w tym celu takie działania, jak chociażby:

- nagradzanie za zachowania spójne z wartościami organizacji;
- transparentne i zrozumiałe praktyki personalne;
- system szkoleń zorientowanych na rozpowszechnienie pożądanych wartości kulturowych;
- realizacja programów zarządzania jakością;
- profilaktyka stresu w miejscu pracy;
- budowanie organizacji opartej na zaufaniu, zaangażowaniu;
- implementacji programów wspierających równowagę życia osobistego z zawodowym;
- wprowadzanie programów zarządzanie różnorodnością;
- prowadzenie szkoleń z zakresu profilaktyki zachowań nieetycznych w miejscu pracy;
- organizacja wyjazdów integrujących i innych imprez okolicznościowych (Armstrong, 2011).

Klimat organizacyjny to sposób, w jaki pracownicy doświadczają czy też postrzegają kulturę organizacyjną. Unikalna kultura organizacji stwarza specyficzną atmosferę, której zewnętrzną warstwą odczuwaną przez pracowników jest właśnie klimat organizacyjny jako zestaw względnie utwalonych przekonań członków organizacji dotyczących cech i jakości tejże kultury. Przyjmuje się, że zjawiska kulturowe badane metodami kwestionariuszowymi to swoista percepcja kultury przez pracowników, czyli właśnie ów klimat. Część badaczy rozpatruje go w odniesieniu do konkretnych desygnatów jako tzw. „klimat dla czegoś”, np. dla różnorodności, etyczny, bezpieczeństwa, dla innowacyjności itd.

Różnorodność jest terminem rozumianym jako współwystępowanie ludzi o zróżnicowanej tożsamości grupowej w ramach tego samego systemu społecznego. Pojęcie to obejmuje coraz więcej obszarów różnic, jakie mogą występować w zbiorowości. Pierwotnie odnosiło się głównie do przynależności rasowej i grupy etnicznej. Aktualnie dotyczy wielu wymiarów, m.in. różnic w możliwościach fizycznych, językowych,

przynależności do klasy społecznej, wyznawanej religii, orientacji seksualnej, tożsamości płciowej czy wieku. Wymiary te są bardzo istotne, ponieważ w znacznym stopniu wpływają na to, w jaki sposób ludzie postrzegają świat i jak odnoszą się do innych. Różnorodność jest pojęciem bardzo złożonym i w celu jego ustrukturyzowania wskazuje się na istnienie różnic wrodzonych (pierwotnych), które nie podlegają zmianie i mają duży wpływ na rozwój i dalsze życie jednostki. Są to m.in. płeć, wiek, przynależność etniczna, cechy fizyczne, rasa i orientacja seksualna. Z drugiej strony wyróżnia się też cechy nabyte (wtórne), podlegające zmianie, m.in. wykształcenie, miejsce zamieszkania, dochody, stan cywilny czy przekonania religijne. Inni badacze dodają też swoiste atrybuty uchwytny (np. wiek, płeć i rasa), wewnętrzne (np. wykształcenie, doświadczenie zawodowe i staż pracy), obserwowalne (*surface-level diversity*) oraz głębokie (*deep-level*).

Biorąc pod uwagę grupy robocze, uczeni wyróżniają specyficzne rodzaje różnorodności (Jehn, Northcraft & Neale, 1999, s. 741–763): różnorodność kategorii społecznych (dotyczy różnic łatwo identyfikowalnych takich jak wiek, płeć, rasa), różnorodność informacyjna (dotyczy atrybutów związanych z pracą, takich jak staż pracy, pełnione funkcje, wykształcenie) i różnorodność wartości (zróżnicowanie pod względem wyznawanych wartości, przekonań oraz procesów myślowych wpływających na realizację celów i zadań).

Biorąc pod uwagę wyżej przedstawione powyżej podziały, można wyróżnić:

- Różnorodność wewnętrzną, związaną z cechami wrodzonymi jak rasa, wiek, pochodzenie etniczne, pochodzenie narodowe, orientacja seksualna, tożsamość kulturowa, przypisana płeć, tożsamość płciowa, zdolności fizyczne, zdolności umysłowe. W ostatnich latach coraz więcej uwagi poświęca się podtypowi zdolności umysłowych, jakim jest neuroróżnorodność; kategoria ta obejmuje między innymi autyzm, zespół nadpobudliwości psychoruchowej z deficytem uwagi, dyskalkulię, dysleksję, zespół Tourette’a, schorzenia psychiczne itp. Przyjmuje się, że osoby neuroróżnorodne potrzebują w środowisku pracy takich systemów wsparcia, jak integracja, komunikacja i technologia asystująca, szkolenia zawodowe itp.
- Różnorodność zewnętrzną, dotyczącą nabytych atrybutów jednostki zmiennych i modyfikowalnych, takich jak wykształcenie,

zainteresowania osobiste, status rodzinny, status związku, miejsce zamieszkania, przekonania religijne, doświadczenia życiowe, status społeczno-ekonomiczny, poziom zaangażowania obywatelskiego, wygląd zewnętrzny.

- Różnorodność organizacyjna (funkcjonalna), która odnosi się do różnic przypisanych ludziom przez organizację, takich jak doświadczenie zawodowe, zajmowane stanowisko, pozycja w hierarchii organizacyjnej, przynależność do grupy zawodowej (np. programiści, maklerzy, przedstawiciele handlowi itp.), przynależność do działu (handlowy, księgowy), status zatrudnienia (rodzaj umowy o pracę), rodzaj wynagrodzenia, staż pracy, przynależność do związku zawodowego, miejsce pracy itp.

Oprócz tego można wyróżnić także różnorodność światopoglądową, która jest najprawdopodobniej efektem powyższych wewnętrznych, zewnętrznych i organizacyjnych atrybutów różnorodności i zmienia się wraz z doświadczeniami i przemyśleniami; wyróżnia się w tym kontekście np. przekonania polityczne, pogląd na życie, wyznawane wartości itp.

Warto podkreślić, że aktualnie w literaturze naukowej i konsultingowej można znaleźć wiele typologii różnorodności. Ich cechą jest coraz szersze rozpatrywanie tej kategorii i uzupełnianie jej o dodatkowe czynniki różnicujące jednostki ludzkie.

Analiza historyczna pojęcia

Koncepcja różnorodności pracowników jest rozwijana od kilku dekad przez przedstawicieli kilku dyscyplin nauk społecznych. Pojęcie to pojawiło się w latach 60. w Stanach Zjedoczonych, wskazując na istnienie różnic między pracownikami ze względu na ich indywidualne cechy (wówczas głównie rasę i płeć). USA przyjęły przepisy antydyskryminacyjne już w 1964 roku w Tytule VII Ustawy o prawach obywatelskich (*Title VII of the Civil Rights Act*), na mocy której uprzedzenia i dyskryminacja w miejscu pracy ze względu na płeć, wiek, rasę, kolor skóry, religię i pochodzenie narodowe zostały uznane za nielegalne. Aby spełnić wymogi prawne zawarte w Tytule VII, organizacje musiały przyjąć politykę równych szans w zatrudnieniu (*Equal Employment Opportunities*)

w celu zapewnienia sprawiedliwego i równego traktowania wszystkich pracowników. Kolejną prawnie narzuconą perspektywą zarządzania zróżnicowaną siłą roboczą (zapoczątkowaną także w USA) jest akcja afirmatywna (*Affirmative Action*), znana także jako pozytywna dyskryminacja. Zgodnie z polityką pozytywnej dyskryminacji siła robocza organizacji powinna odzwierciedlać strukturę rynku pracy. Celem tych inicjatyw jest zwiększenie reprezentacji liczbowej w miejscu pracy grup historycznie niedoreprezentowanych, takich jak kobiety i mniejszości rasowe/etniczne.

Wprowadzane regulacje określały praktyki, które musiały być wdrażane przez organizacje, by spełnić wymogi prawne i uniknąć kar. W efekcie miały one charakter głównie reaktywny, będąc środkiem zaradczym zorientowanym na zapobieganie niesprawiedliwym praktykom stosowanym w przeszłości wobec pewnych grup. W literaturze zauważa się, że polityki te kładły nacisk na różnice grupowe, a nie na cechy indywidualne, skupiając się bardziej na łagodzeniu różnic niż na umożliwieniu każdemu zatrudnionemu pracy zgodnej z jego potencjałem. Prowadzone działania skupiały się na zatrudnianiu pracowników grup mniejszościowych na stanowiskach najniższego szczebla, bez zapewnienia im możliwości rozwoju i awansu. Mimo krytyki, której podlegały te inicjatywy, należy podkreślić, że przyczyniły się one jednak do stworzenia podwalin zarządzania różnorodnością (Gotsis & Kortezi, 2015).

Dopiero w latach 80. zaczęto się zajmować zarządzaniem różnorodnością (*Diversity Management*) w organizacjach amerykańskich. W przeciwieństwie do poprzednich inicjatyw zarządzanie różnorodnością odnosi się do dobrowolnych działań organizacyjnych mających na celu generowanie procesu integracji (włączania) pracowników z różnych środowisk do formalnych i nieformalnych struktur organizacyjnych poprzez służące temu praktyki. Do rozwoju badań i popularyzacji tej problematyki przyczyniły się kolejne zmiany w prawie amerykańskim dotyczące równego traktowania, m.in. ze względu na niepełnosprawność, wyznawaną religię czy wiek. W organizacjach zaczęto wprowadzać praktyki będące odpowiedzią na zjawisko dyskryminacji na rynku pracy, tj. niekorzystnego i/lub pełnego uprzedzeń i stronniczości traktowania pewnych grup pracowników ze względu na ich indywidualne cechy także o charakterze kulturowym, jak postawy, zwyczaje i przekonania. Tendencje te uległy wzmocnieniu po opublikowaniu raportu

Instytutu Hudsona o zmieniających się warunkach pracy (Packer i Johnston, 1987). Przewidywano w nim, że do 2000 roku biali mężczyźni stanowią będą mniejszość siły roboczej, ponieważ ich miejsce zajmą kobiety, imigranci i osoby zróżnicowane rasowo. Raport Hudsona, którego prognozy częściowo się potwierdziły, wskazał na niemożliwe do zignorowania trendy demograficzne, skutkiem czego coraz większa grupa badaczy i praktyków sugerowała potrzebę przemyślanego i celowego zarządzania różnorodnością, wzywając do stworzenia środowiska, w którym każdy pracownik mógłby wykorzystać swój potencjał; różnice byłyby bowiem dźwignią poprawiającą konkurencyjność organizacji. Przełomową w tym kontekście była praca Taylora H. Coxa (1993, s. 6), który postrzegał różnorodność jako reprezentację ludzi o wyraźnie odmiennej kulturowej przynależności i wzywał do prowadzenia szerszych badań tej koncepcji z perspektywy jednostki, grupy i organizacji.

W Europie, a także w Polsce, zarządzanie różnorodnością zyskało popularność w latach 90. W 1997 roku Unia Europejska wprowadziła politykę antydyskryminacyjną państw członkowskich na mocy Traktatu Amsterdamskiego (*European Commission, Implementation Checklist for Diversity Management*). Na przestrzeni dwóch ostatnich dekad obserwuje się dynamiczną intensyfikację badań w tym zakresie.

Istotny wpływ na rozwój koncepcji zarządzania różnorodnością w organizacjach miały badania z zakresu zarządzania międzynarodowego i międzykulturowego, przeprowadzone w latach 80. i 90. (Hofstede, 1983). Osobnym nurtem badań, także niezwykle istotnym, była teoria zarządzania zasobami ludzkimi (Guest, 1990). Odkąd termin „różnorodność pracowników” pojawił się po raz pierwszy, jego rozumienie staje się coraz szersze. Dziś obejmuje już bardzo wiele kategorii zróżnicowania (Rakowska, 2021).

David A. Thomas i Robin J. Ely (2001) zidentyfikowali kilka rodzajów motywacji dla wspierania różnorodności kulturowej przez organizacje. Cały proces można określić jako ewolucyjny. Początkowo traktowano wspieranie różnorodności jako cel moralny w odpowiedzi na historyczną dyskryminację (perspektywa sprawiedliwości). Następnie uważano, że korzystnie jest wspierać różnorodność kulturową z powodów biznesowych, aby uzyskać dostęp do rynków danej grupy kulturowej lub narodowej (perspektywa przewagi konkurencyjnej). Aktualnie rozpowszechniony jest pogląd, że organizacja powinna promować różnorodność

kulturową, postrzegając ją jako zasób i szansę na uczenie się (perspektywa integracji i uczenia się).

Warto także przytoczyć badania Nancy Adler (1997), która zidentyfikowała trzy sposoby zarządzania różnorodnością kulturową: zaściankowe, etnocentryczne i synergiczne. Do ich zadań zaliczono kolejno ignorowanie, minimalizowanie lub zarządzanie różnicami kulturowymi (Adler & Gundersen, 2008, s. 107). Zgodnie z modelem zaściankowym różnice kulturowe ignoruje się i uważa za nieistotne. Menedżerowie postrzegają świat jedynie z własnej perspektywy, zgodnie z przekonaniem: „Nasza droga jest jedyna”. Uważają, że różnorodność kulturowa nie ma wpływu na organizację. Nie dostrzegają żadnych możliwości wynikających z różnorodności dla organizacji oraz żadnych jej konsekwencji. W efekcie nie wykorzystują szans i nie ograniczają prawdopodobnego negatywnego wpływu różnorodności na organizację. Wedle modelu etnocentrycznego menedżerowie dostrzegają różnice kulturowe, ale jedynie w sposób negatywny, postrzegając je jako źródło problemów. Stawiają w centrum swoją grupę, uważając, że „nasz sposób jest najlepszy”, promując własną kulturę, a jednocześnie deprecjonując inne. Ich strategia polega na ograniczaniu źródeł i skutków różnorodności kulturowej w organizacji poprzez zminimalizowanie różnorodności kulturowej, czyli dobór jednorodnej siły roboczej. Organizacje tego typu tracą możliwość czerpania korzyści z różnorodności kulturowej swoich pracowników ze względu na minimalizowanie jej znaczenia. W modelu synergicznym identyfikuje się zarówno wady, jak i zalety różnorodności, i zarządza się nimi z korzyścią dla organizacji. Dominuje pogląd, według którego „kreatywne połączenie naszego sposobu i ich sposobu może być najlepszym rozwiązaniem”. Organizacja tworzy unikalne praktyki zarządcze, mające na celu łączenie tego, co najlepsze w różnych kulturach. Szkoли się i rozwija pracowników w zakresie rozpoznawania różnic kulturowych i wykorzystywania ich do tworzenia wartości. Dzięki temu udaje się ograniczyć negatywny wpływ różnorodności, równocześnie czerpiąc z niej korzyści.

Aktualnie różnorodność siły roboczej jest uznawana za zasób organizacji, ale tylko w przypadku, gdy jest on właściwie wykorzystywany. Niezbędnym warunkiem tego procesu jest zapewnienie pracownikom równych szans, warunków do rozwoju i pełnego uczestnictwa.

Problemowe ujęcie pojęcia

Aktualne zjawiska społeczne (podwyższony poziom migracji), a także zwiększony poziom międzynarodowych fuzji i przejęć sprawiają, że kwestie zróżnicowania kulturowego w organizacjach nabierają coraz większego znaczenia. Coraz więcej organizacji globalnych wykorzystuje zespoły wielonarodowe do realizacji projektów międzynarodowych, dlatego też istnieje duża potrzeba prowadzenia badań dotyczących wydajności pracy ludzi pochodzących z różnych kręgów kulturowych; uczeni powinni zadać sobie pytanie, w jaki sposób ci ludzie współpracują ze sobą, by osiągnąć wspólne cele. Różnice kulturowe mogą tworzyć bariery w efektywnym funkcjonowaniu zespołu, takie jak negatywne stereotypy i kategoryzacja społeczna (Dahlin, Weingart & Hinds, 2005), oraz różne oczekiwania dotyczące praktyk komunikacyjnych (Earley i Gibson, 2002). Przekonanie o wartości różnorodności dla organizacji opiera się głównie na argumentach praktycznych, np. możliwości dotarcia do większej puli talentów, poprawie wizerunku i reputacji organizacji, wzmocnieniu wartości kulturowych w organizacji, poprawie motywacji, wydajności, innowacyjności i kreatywności pracowników. Badania dotyczące wpływu różnorodności na wymierne wyniki biznesowe nie są wystarczające, a ich wyniki nie są do końca jednoznaczne. Dominuje dziś przekonanie, że różnorodność jest zasobem umożliwiającym wzajemne uczenie się od siebie i integrację.

Różnorodność kulturowa w organizacjach może być postrzegana z perspektywy pesymistycznej lub optymistycznej. Pogląd pesymistyczny wywodzi się z paradygmatów tożsamości społecznej (Tajfel, 1981) i atrakcyjności opartej na podobieństwie (Byrne, 1971), wskazujących, że jednostki preferują grupę, do której należą. Przynależność ta generuje lojalność wobec grupy, a rozbieżność norm socjokulturowych członków grupy oraz ich dystans kulturowy wpływają negatywnie na efektywność grupy roboczej (Thomas, 1999). Pogląd optymistyczny głosi natomiast, że różnorodność kulturowa ułatwia przetwarzanie informacji, uczenie się i rozwiązywanie problemów, ogranicza też myślenie grupowe (Ely & Thomas, 2001), co sprawia, że ma korzystny wpływ na wyniki zespołu.

Każdą jednostkę można przyporządkować do kilku kategorii społecznych związanych z różnorodnością. Coraz częściej w literaturze

wskazuje się, że klasyfikacja grup (np. mniejszości etniczne, niepełnosprawni itp.) ogranicza percepcję i sprzyja tworzeniu nieprecyzyjnych założeń dotyczących jednostek i grup, utrudniając identyfikację ich unikalnych doświadczeń, zasobów i wyzwań stojących przed nimi w miejscu pracy. Dlatego też postuluje się, aby unikać skupiania się na jednej kategorii lub postrzeganiu poszczególnych kategorii niezależnie od siebie. Taka metoda może ograniczać formułowanie wniosków związanych z krzyżowaniem się różnych tożsamości. Steven Vertovec (2007) zaproponował koncept super-różnorodności (*super-diversity*), zwanej także nadróżnorodnością. Pojęcie to miało pomóc zrozumieć różnorodność występującą w społeczeństwie brytyjskim wśród mieszkańców największych miast. Jego intencją było między innymi zwrócenie uwagi na krzyżujące się i często zachodzące na siebie wymiary różnorodności. Koncepcja super-różnorodności podkreśla fakt, że współczesne wzorce różnorodności różnią się pod względem złożoności od dawnych wzorców. Dotyczy to wielu jej wymiarów, a więc wszystkich dotąd już wymienionych oraz statusu prawnego, kapitału ludzkiego i społecznego itd. Aktualnie pojęcie super-różnorodności odnosi się do społeczeństw lub społeczności lokalnych o dużym odsetku imigrantów i dużym zróżnicowaniu etnicznym, językowym i kulturowym. Koncepcja ta zyskała zarówno zwolenników, jak i krytyków, którzy twierdzą, że nie wnosi ona wartości dodanej do analizy, jest nieprecyzyjna i trudna do precyzyjnego uchwycenia. Zwolennicy zwracają jednak uwagę, że stosowanie super-różnorodności pozwala uniknąć nadmiernych uproszczeń i stereotypów (np. dotyczących grup etnicznych w przypadku migracji), a także przypisywania jednorodności grupom, które z natury są zróżnicowane (np. Polacy w Wielkiej Brytanii, mniejszość niemiecka w Polsce). Super-różnorodność może też stanowić perspektywę, z której łatwiej dostrzec złożoność i wielowymiarowość współczesnych populacji.

W badaniach nad różnorodnością zakłada się, że poszczególne jej kategorie są obserwowalne. Tymczasem niektórzy pracownicy mogą umyślnie lub nieumyślnie ukrywać je lub przekazywać informacje o nich tylko niektórym członkom grupy pracowniczej. Tak więc jednostki mogą świadomie zarządzać tożsamościami społecznymi w miejscu pracy, ukrywając je lub ujawniając, co nie pozostaje bez wpływu zarówno na ich doświadczenia organizacyjne, jak i doświadczenia współpracowników. Można też postawić pytanie: które z różnic pomiędzy pracownikami

faktycznie ich różnicują na tyle, że ma to znaczenie dla efektywności działań i atmosfery w organizacji oraz dla nich samych. Profile kulturowe ludzi są bardzo złożone, ponieważ składają się i wywodzą się z różnych środowisk społecznych, w których zostały ukształtowane (Robertson i in., 2017). Wydaje się, że potrzebne są dalsze systematyczne badania dotyczące tego, do jakiego stopnia różnorodność jest źródłem efektów oraz ich znaczenia i wagi w różnych kontekstach organizacyjnych.

Większość współczesnych organizacji to twory wielokulturowe. Zarządzanie różnorodnością obejmuje działania oparte na szacunku, akceptacji i uznaniu, że poszczególne jednostki są wyjątkowe i różnią się od siebie. Dlatego też najczęściej oznacza to podejmowanie praktyk zarządzania zmierzających do integracji i zaangażowania mniejszości, które były historycznie marginalizowane w miejscu pracy. Aby skutecznie zarządzać środowiskiem wielokulturowym, niezbędne jest rozpoznanie istniejących różnic i wykorzystywanie ich dla dobra organizacji, a nie ich ignorowanie lub pozwalanie, by nastroczały organizacji problemów. Nie wystarczy bowiem zatrudniać zróżnicowanych kulturowo pracowników, trzeba także umieć wykorzystać ich zróżnicowany potencjał. Wykorzystanie potencjału drzemącego w zróżnicowanej sile roboczej wymaga zatem odejścia od blokowego postrzegania ludzi na rzecz doceniania indywidualnych różnic i talentów w miejscu pracy. Poza świadomym zatrudnianiem zróżnicowanych pracowników wskazuje się dwa istotne warunki zarządzania różnorodnością:

1. Równość (*equity*), tj. równe traktowanie realizowane poprzez udzielanie wsparcia w oparciu o konkretne potrzeby jednostek, aby pomóc im w osiągnięciu jak najlepszej pozycji w organizacji poprzez sprawiedliwy dostęp do zasobów, równe szanse i możliwość rozwoju w środowisku pełnym szacunku i godności.
2. Integracja, włączanie, inkluzja (*inclusion*), czyli tworzenie środowiska przyjaznego różnorodności, wdrażanie polityki integrującej każdego członka organizacji, wzmacnianie pozycji pracowników (*empowerment*) poprzez poszanowanie i docenienie tego, co ich wyróżnia czy nagradzanie ich indywidualnego wkładu do pracy. Chodzi o utrzymywanie silnego poczucia przynależności przez umożliwienie pełnego uczestnictwa.

Należy podkreślić, że czym innym jest wdrożenie zasad różnorodności (wymagających uwzględniania przy obsadzaniu stanowisk

np. określonej liczby kobiet i osób o określonym pochodzeniu etnicznym oraz zapewnienia, że osoby prowadzące rozmowy kwalifikacyjne z kandydatami pochodzą z różnicowanych grup), a czym innym integracja, autentyczne wykorzystanie potencjału pracowników i zapewnienie im warunków do rozwoju i pełnego współuczestniczenia w organizacji. Różnorodność i inkluzja są jak dwie strony tej samej monety. Inkluzję nazywa się także różnorodnością w akcji. Oznacza to, że różnorodność, inkluzja i równe traktowanie są ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie od siebie zależne.

Uważa się, że im bardziej strategia różnorodności jest powiązana z podstawową strategią biznesową, tym większa będzie jej skuteczność. Podkreśla się także istotną rolę filozofii prowadzenia biznesu i wartości najwyższego kierownictwa w odniesieniu do różnorodności, gdyż przekładają się one bezpośrednio na praktyki stosowane w organizacji, które sprzyjają lub utrudniają integrację. Istotnymi inicjatywami w zakresie zarządzania różnorodnością powinny być także identyfikowanie i definiowanie aspektów różnorodności w organizacji, organizowanie akcji afirmatywnych promujących różnorodność i zachęcających do akceptacji i zrozumienia różnorodności, wprowadzanie praktyk i rozwiązań, które będą potwierdzały konsekwentną realizację strategii różnorodności, informowanie o działaniach w zakresie różnorodności wszystkich interesariuszy oraz kontrolowanie wpływu strategii różnorodności na wyniki organizacji.

Postrzeganie jednostek uwarunkowane jest kulturowo i dlatego ludzie należący do różnych kultur reagują na daną sytuację inaczej. Często ma także miejsce zjawisko niedostrzegania różnic kulturowych. Jest to powiązane z tzw. ślepotą kulturową (*cultural blindness*), która jest definiowana jako niezdolność do zrozumienia, jak określone sytuacje mogą być postrzegane przez osoby należące do innej kultury. Najczęściej spowodowana jest ona ścisłym podporządkowaniem się zasadom, przekonaniom i normom moralnym własnej kultury.

W literaturze wyróżnia się kilka stanowisk dotyczących sposobów zarządzania różnorodnością kulturową w organizacji (Seymen, 2006, s. 301). Zwolennicy pierwszego z nich uznają, że różnorodność kulturowa generuje lepsze wyniki organizacji ze względu na heterogeniczne środowisko pracy i uzyskanie efektu synergii, który staje się jednym z kluczowych zasobów firmy. Niezbędnym warunkiem jest w tym

przypadku akceptacja różnych subkultur oraz przyznanie, że członkowie subkultur i kultury dominującej są sobie równi. Dzięki temu pracownicy reprezentujący różne subkultury czują się w pełni zintegrowani i mają przekonanie, że ich głos się liczy, co zwiększa ich partycypację, satysfakcję oraz zaangażowanie. Zwolennicy drugiego stanowiska, postrzegający różnorodność kulturową jako zjawisko pozytywne i negatywne zarazem, wskazują, że negatywne strony różnorodności kulturowej zasługują na taka sama uwagę, jak korzyści z niej wynikające. Podkreśla się także, że organizacja powinna starać się zminimalizować negatywne jej aspekty, a zalety eksponować. W podejściu tym podkreśla się ryzyko związane z nieefektywnym zarządzaniem różnorodnością kulturową, co może prowadzić do wysokiego poziomu stresu w organizacji i obniżenia wyników uzyskiwanych przez pracowników. Im bardziej różnorodna jest organizacja, tym bardziej niezbędne jest wprowadzanie skutecznych działań integrujących. Trzecie stanowisko, którego zwolennicy uzasadniają dominację silnej kultury nad różnorodnością kulturową, opiera się na założeniu, że kulturę można budować w kierunku pożądanego spójnej i silnej kultury dominującej nad innymi subkulturami, która integruje organizację w skali globalnej, w ramach zależności korporacyjnej, poprzez podobieństwa zachowań i wspólnie podzielanych wartości. Ze względu na to, że wartości kulturowe jednostki są trwałe, w ujęciu takim istotne jest, aby przyjmować do organizacji osoby, które do niej pasują, czyli dzielą wyznawane w organizacji wartości i normy. Takie podejście jest nastawione na budowanie wspólnej tożsamości kulturowej zamiast zarządzania różnorodnością. Zwolennicy czwartego stanowiska, uznający kulturę uniwersalną zamiast różnorodności kulturowej, kładą nacisk „na rozwijanie uniwersalnych wartości kulturowych w organizacji, zamiast wspólnej lub dominującej kultury” (Seymen, 2006, s. 306). Koncepcja ta związana jest z teorią uniwersalizmu autorstwa Fonsa Trompenaarsa, która polega na rygorystycznym przestrzeganiu prawa i zasad etycznych. Pogląd ten kładzie nacisk na tworzenie wartości ponad kulturami, których powinni przestrzegać wszyscy członkowie organizacji. Należy jednak zwrócić uwagę, że nie wszystkie kultury w tym samym stopniu akceptują wartości uniwersalne, przedkładając nad nie wartości partykularne.

Wydaje się konieczne dążenie do zapewnienia ścisłego powiązania zarządzania zasobami ludzkimi i zarządzania różnorodnością. Zasady

różnorodności, inkluzji i równego traktowania powinny być wpisane we wszystkie praktyki personalne, co zagwarantuje zgodność między strategią zarządzania zasobami ludzkimi a celami zarządzania różnorodnością, co klarownie ilustruje Tabela 1.

Tabela 1. Inkluzywne praktyki zarządzania zasobami ludzkimi

1	Polityka zatrudnienia	Polityka zatrudniania osób pochodzących z grup mniejszościowych
2	Rekrutacja i selekcja	Wakaty i stanowiska pracy przeznaczone dla przedstawicieli mniejszości
3	Integracja i budowanie zespołów	Działania integrujące uwrażliwiające na różnorodność i inkluzję, budowanie różnorodnych zespołów, nagrody zespołowe, budowanie zaufania w zespołach
4	Zarządzanie wydajnością (ocena pracownicza)	Ocena według jednolitych kryteriów, informacja zwrotna, ocena wieloźródłowa
5	Wynagrodzenia i motywatory	Egalitarna i transparentna polityka wynagrodzeń, benefitów pozapłacowych i awansów
6	Godzenie życia zawodowego z prywatnym	Umożliwienie pracownikom wszystkich grup robienia przerw przeznaczonych na rozwój kariery, pomoc w opiece nad dziećmi
7	Bezpieczeństwo i higiena pracy	Dbalność o coraz lepsze warunki pracy i ich dostępność dla wszystkich pracowników
8	Rozwój zawodowy i osobisty	Praktyki rozwoju osobistego i zawodowego dostępne dla wszystkich
9	<i>Controlling</i> personalny	Działania kontrolne związane z włączaniem społecznym
10	Sprawiedliwość/uczciwe traktowanie	Uczciwa komunikacja (sprawiedliwość komunikacyjna), sprawiedliwa dystrybucja nagród, wyjaśnianie podejmowanych wobec pracowników decyzji

Przywództwo integrujące odnosi się do działań menedżera i przekazywanych przez niego komunikatów, które wyrażają zachętę i uznanie dla wkładu zróżnicowanych pracowników. Szczególny nacisk kładzie się na włączanie osób z grup mniejszościowych przez zapewnienie im możliwości realnego wpływu na podejmowane w organizacji decyzje. Warto jednak zaznaczyć, że integracja nie powinna dotyczyć jedynie pracowników z grup mniejszościowych. Praktyki integracyjne mają także pozytywny wpływ na członków grup większościowych, dzięki czemu czują się oni bardziej zaangażowani i chętniej działają na rzecz

integracji. W związku z tym wskazuje się na istnienie praktyk ignorujących tożsamość (*identity-blind practices*), które są zorientowane na wszystkich pracowników, ułatwiają partycypację i budują zaangażowanie, oraz praktyk uwzględniających potrzeby grup mniejszościowych i potrzeby indywidualne, służących wspieraniu integracji takich grup, które w przeciwnym razie mogą być wykluczone z udziału w podejmowaniu decyzji organizacyjnych (Shore, Randel, Chung, Dean, Ehrhart & Singh, 2011).

Wskazuje się na wiele korzyści wynikających z praktyk integrujących, wyróżniając skutki instrumentalne i symboliczne (Seibert, Silver & Randolph, 2004). Do skutków instrumentalnych zalicza się odczuwanie autonomii, większe dopasowanie między potrzebami i warunkami pracy, możliwość dzielenia się informacjami, większe zaangażowanie pracowników i niższy poziom stresu. Członkowie organizacji mają większe poczucie kontroli nad swoją sytuacją, ponieważ są włączeni w podejmowanie decyzji. Innym efektem zwiększonej integracji jest większa motywacja wewnętrzna, która także sprzyja zaangażowaniu. Integracja poprawia też komunikację w organizacjach, ponieważ w dialogu uczestniczy więcej osób. Korzystne efekty integracji mogą mieć niekiedy charakter bardziej symboliczny niż merytoryczny (Butts, Vandenberg, DeJoy, Schaffer & Wilson, 2009), gdyż praktyki integracyjne mogą być postrzegane jako nośniki informacji dla pracowników; w ten sposób mogą się oni dowiedzieć, że są doceniani i traktowani poważnie przez organizację. Wskazuje się, że inkluzyjni przywódcy, nastawieni na praktyki integracyjne, są oddanymi graczami zespołowymi, chętnie udzielają pomocy i w pełni poświęcają się zespołowi, wykorzystują wszelkie możliwe okazje do promowania i podkreślania znaczenia różnorodności, akceptują swoją wrażliwość i okazują ją, zwalczają staromodne, paternalistyczne style przywództwa, są skromni i świadomi własnych ograniczeń, uprzedzeń, którym podlegają, oraz kwestionują swoje nawykowe wzorce zachowania, potrafią komunikować się w sposób efektywny (umieją słuchać i pozyskiwać informacje), a wreszcie starają się zrozumieć potrzeby zróżnicowanych jednostek i dokładają starań, aby dostosować się do różnych norm kulturowych.

Literatura naukowa dostarcza dowodów, że doskonalenie kompetencji w zakresie różnorodności i możliwość lepszego poznania reprezentantów innych kultur może przynieść pozytywne efekty w postaci

zwiększenia świadomości znaczenia różnorodności, modyfikacji postaw pracowników, eliminowania negatywnych emocji, zachowań i skłonności do stereotypowego postrzegania, a także do pogłębiania empatii. W ostatnich dwudziestu latach intensywnie badano też kompetencje międzykulturowe, definiując je jako zdolność jednostki do komunikowania się i współdziałania z osobami z innej kultury, grupy czy społeczności. Wskazywano także na zbiór postaw, zachowań i umiejętności ułatwiających integrację w sytuacjach międzykulturowych. W wyniku tych badań powstało kilka modeli kompetencji międzykulturowych. Badacze (Byram, Köhlmann, Müller-Jacquier i Budin) opracowali praktyczny model służący do oceny kompetencji międzykulturowej o nazwie INCA (*intercultural competence assessment*), w którym wyróżniają sześć wymiarów: tolerancję na niejednoznaczność (zdolność do tolerowania niejednoznaczności i odpowiedniego zachowania się w tej sytuacji), elastyczność behawioralną (zdolność do elastycznego dostosowania się do zmienionej sytuacji), świadomość komunikacyjną (umiejętność określenia związku między sposobami ekspresji językowej a treściami kulturowymi, dostosowania swojej formy i treści komunikacji do partnera należącego do innej kultury), odkrywanie wiedzy (o różnych kulturach i umiejętność wykorzystania jej podczas komunikacji), szacunek dla inności (gotowość do zredukowania nieufności wobec innej kultury) oraz empatię (zdolność do intuicyjnego rozumienia, co myślą i jak się czują inni ludzie w danej sytuacji).

W literaturze podkreśla się, że intensywna interakcja kultur prowadzi do konieczności doskonalenia kompetencji międzykulturowych (Jaskuła i Korporowicz, 2013), które definiuje się jako zdolność do nawiązywania interakcji i systematycznego, świadomego przebudowywania posiadanych kompetencji, co prowadzi do głębszego zrozumienia i uznania różnorodności kulturowej. Zestawia się je z kompetencjami wielokulturowymi, które ograniczają się jedynie do dostrzegania i rozumienia różnic kulturowych. Dynamiczny, oparty na modyfikacji i synergii wzorców kulturowych sposób rozwijania kompetencji określa się jako transgresyjny i przeciwstawia się go modelowi adaptacyjnemu (Glinka & Jelonek, 2010).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Zmiany wynikające z procesów globalizacji i rozwoju technologicznego wywarły silny wpływ na prowadzenie biznesu w XXI wieku. Nowe warunki spowodowały wzrost przepływu usług, towarów i kapitału, w tym inwestycji zagranicznych, technologii i informacji. Rozwój technologii informacyjnych umożliwia wymianę informacji w czasie rzeczywistym i spotkanie się w przestrzeni wirtualnej ludziom z różnych części świata. Poszerzył się również zasięg i zakres działania przedsiębiorstw, prowadząc do pogłębienia powiązań między krajami. W wyniku tych zjawisk rynki pracy stały się także bardziej zróżnicowane kulturowo, do czego przyczyniły się także silne ruchy migracyjne, starzenie się społeczeństw oraz niedobór talentów i konieczność poszukiwania ich wśród mniejszości narodowych i krajów mniej rozwiniętych niż te należące do Unii Europejskiej. W wyniku tych zmian organizacje stały się coraz bardziej zróżnicowane pod względem narodowości, pochodzenia etnicznego, płci i rasy. Większość badaczy podziela pogląd, że różnorodność kulturowa przynosi organizacji znaczne potencjalne korzyści, np. usprawnienie procesu podejmowania decyzji, większą kreatywność, elastyczność i innowacyjność, różnorodność praktyk biznesowych czy skuteczniejsze działania marketingowe skierowane do różnych typów klientów. Rosnące różnice kulturowe wśród pracowników niosą ze sobą także potencjalne koszty w postaci zwiększonego napięcia i poczucia braku spójności, większej fluktuacji kadr, konfliktów interpersonalnych i zakłóceń w komunikacji.

W organizacjach perspektywa wielokulturowości spotyka się z perspektywą międzykulturowości, która rozumiana jest jako trwałe interakcje, wymiana wartości kulturowych pomiędzy przedstawicielami różnych kultur, wynikająca ze współdzielenia przestrzeni organizacyjnej. Interakcje między przedstawicielami różnych kultur stanowią ważny element kształtowania funkcji zróżnicowań kulturowych. Perspektywa ta umożliwia porównawcze i dynamiczne podejście do badania kultury.

Aby wykorzystać korzyści płynące z różnorodności, a jednocześnie zminimalizować potencjalne koszty, liderzy są zachęceni do nadzorowania procesów zmian prowadzących w kierunku świadomego tworzenia organizacji „wielokulturowych”.

BIBLIOGRAFIA

- Adler, N., & Gundersen, A. (2008). *International dimensions of organizational behavior*. Mason: Thomson South-Western.
- Armstrong, M. (2011). *Zarządzanie zasobami ludzkimi*. Tłum. M. Klimowicz i in. Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business.
- Butts, M.M., Vandenberg, R.J., DeJoy, D.M., Schaffer B.S., & Wilson, M.G. (2009). Individual reactions to high involvement work processes. Investigating the role of empowerment and perceived organizational support. *Journal of Occupational Health Psychology, 14*(2), 122–136.
- Cox, T.H. (1993). *Cultural Diversity in Organizations. Theory, Research, and Practice*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- Dahlin, K., Weingart, L., & Hinds, P. (2005). Team diversity and information use. *The Academy of Management Journal, 48*(6), 1107–1123.
- Gotsis, G., & Kortezi, Z. (2015). *Critical Studies in Diversity Management Literature*. New York: Springer.
- Glinka, B., & Jelonek, A. (red.). (2010). *Zarządzanie międzykulturowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Glińska-Noweś, A. (2007). *Kulturowe uwarunkowania zarządzania wiedzą w przedsiębiorstwie*. Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa. Stowarzyszenie Wyższej Użyteczności „Dom Organizatora”.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and Organizations. Software of the Mind*. London: McGraw-Hill.
- Hofstede, G. (2022). *6 dimensions of organizational culture*. Pobrane z: <http://geerthofstede.com/culture-geert-hofstede-gert-jan-hofstede/6-dimensions-organizational-culture/> (dostęp: 07.07.2022).
- Jaskuła, S., & Korporowicz, L. (2013). Międzykulturowa kompetencja komunikacyjna jako transgresja. *Pogranicze. Studia Społeczne, 21*, 121–138.
- Jaques, E. (1951). *The Changing Culture of a Factory*. Londyn: Tavistock Publications.
- Jehn, K.A., Northcraft, G.B., & Neale, M.A. (1999). Why Differences Make a Difference: A Field Study of Diversity, Conflict and Performance in Workgroups. *Administrative Science Quarterly, 44*(4), 741–763.
- Packer, A.E., & Johnston, W.B. (1987). *Workforce 2000. Work and Workers for the Twenty-First Century*. Indianapolis: Hudson Institute.
- Rakowska, A. (2021). *Różnorodność zasobów ludzkich w organizacji – istota, dylematy, wyzwania*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Roberson, Q., Ryan, A.M., i Ragins, B.R. (2017). The evolution and future Diversity at work. *Journal of Applied Psychology, 102*(3), 483–499.

- Seibert, S.E., Silver, S.R., & Randolph, W.A. (2004). Taking empowerment to the next level. A multiple-level model of empowerment, performance, and satisfaction. *Academy of Management Journal*, 47(3), 332–349.
- Seymen, O.A. (2006). The Cultural Diversity Phenomenon in Organizations and Different Approaches for Effective Cultural Diversity Management. A Literary Review. *Cross Cultural Management. An International Journal*, 13(4), 296–315.
- Shore, L.M., Randel, A.E., Chung, B.G., Dean, M.A., Ehrhart, K.H. & Singh, G. (2011). Inclusion and diversity in work groups. A review and model for future research. *Journal of Management*, 37(4), 1262–1289.
- Thomas, D.A., & Ely, R.J. (1996). Making difference matter. A new paradigm for managing diversity. *Harvard Business Review*, 74(5), 79–90.
- Varner, I., & Beamer, L. (2011). *Intercultural communication in the global workplace*. New York: McGraw-Hill.

Ewa Dąbrowa

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej

<https://orcid.org/0000-0001-8023-2722>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.230>

Edukacja międzykulturowa w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Edukacja międzykulturowa (pedagogika międzykulturowa) odnosi się do teorii i praktyki kształcenia i wychowania (pedagogii), ukierunkowanych na rozwijanie kompetencji istotnych w perspektywie wartości i potrzeb społeczeństw heterogenicznych.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Zmiany społeczno-kulturowe w XX wieku przyczyniły się do redefinicji dotychczasowych koncepcji edukacyjnych – od zorientowanych etnocentrycznie po etnorelatywistyczne. Edukacja międzykulturowa uzupełniła lub zastąpiła koncepcje rozdzielania grup kulturowych (segregacji) i koncepcje asymilacji.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Celem edukacji międzykulturowej jest rozwijanie kompetencji umożliwiających dialog i integrację w warunkach zróżnicowania kulturowego przy zachowaniu świadomości kultury pochodzenia, uwzględnieniu wartości ogólnoludzkich (prawa i wolności jednostek i grup) oraz uznaniu i poszanowaniu dla kategorii różnicy.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Edukacja międzykulturowa pozostaje aktualna niezależnie od toczących się dyskursów krytycznych. Obecnie jest łączona m.in. z celami na rzecz zrównoważonego rozwoju, prawami człowieka i grup kulturowych oraz przeciwdziałaniem dyskryminacji.

Słowa kluczowe: edukacja międzykulturowa, edukacja wielokulturowa, edukacja dla cudzoziemców, edukacja w społeczeństwach wielokulturowych, różnorodność kulturowa w edukacji

Definicja pojęcia

Pojęcie edukacji międzykulturowej jest obecne w literaturze naukowej od lat 80. XX wieku. Choć doczekało się wielu prób zdefiniowania, nie jest dostatecznie ostre i jednoznaczne – głównie za sprawą braku spójności terminologicznej, różnorodności ujęć teoretycznych oraz stosowanych polityk i praktyk. Stanu tego nie zmienił fakt wprowadzenia pojęcia do międzynarodowych dokumentów. W *Wytocznych do edukacji międzykulturowej* podkreślono, że stanowi ona ogół działań, które służą sprawiedliwości i współistnieniu różnych kultur przy zapewnianiu warunków do wyrażania przynależności kulturowej w oparciu o dialog i wzajemne poszanowanie (UNESCO, 2006, s. 17). Przyjęta perspektywa nawiązuje bezpośrednio do zapisów zawartych w *Powszechnej Deklaracji UNESCO o Różnorodności Kulturowej* (UNESCO, 2001) i *Konwencji w Sprawie Ochrony i Promowania Różnorodności Form Wyrazu Kulturowego* (UNESCO, 2005). U podstaw znalazły się idee upowszechniania kultury i wychowania w duchu sprawiedliwości, wolności i pokoju (UNESCO, 2001).

Na gruncie europejskim kluczowe dla definiowania pojęcia stały dokumenty Rady Europy i Komisji Europejskiej, w tym Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (1950), Europejskie Porozumienie Kulturalne (1954) i Europejska Karta Ochrony Języków Regionalnych lub Mniejszościowych (1992). W pakiecie dokumentów szkoleniowych pt. *Uczenie się międzykulturowe* Silvio Martinelli i Mark Taylor stwierdzili, że edukacja międzykulturowa

zachęca do ciągłego kwestionowania uprzedzeń i pewników, do otwarcia się na to, co nam nieznane, i na to, czego nie rozumiemy. W procesie interakcji i wzajemnego poznawania się, każdy człowiek ma możliwość samorealizacji – w wymiarze personalnym, społecznym i globalnym (Martinelli & Taylor, 2000, s. 34).

Wyeksponowanie relacyjnego wymiaru edukacji międzykulturowej wyznaczyło kierunek debaty oraz rozwiązań legislacyjnych. Ministrowie edukacji poszczególnych krajów europejskich w *Deklaracji Stałej Konferencji* zatytułowanej *Edukacja Międzykulturowa – zarządzanie różnorodnością, wzmocnienie demokracji* (2002) uznali, że jest ważnym komponentem kształcenia i wychowania oraz podejmowania zmian w obrębie polityk edukacyjnych. Celem jest wspieranie dialogu między kulturami oraz zapewnienie różnorodności kulturowej. Stanowisko

to zostało potwierdzone w *Białej Księdze Dialogu Międzykulturowego* (2008), a następnie w *Rezolucji Parlamentu Europejskiego w sprawie roli dialogu międzykulturowego, różnorodności kulturowej i edukacji w promowaniu podstawowych wartości* (2016).

Przegląd definicji edukacji międzykulturowej jest niezwykle trudny, szczególnie w perspektywie międzynarodowej. Wielu autorów, opisując ją, używa terminu edukacja wielokulturowa. I tak na przykład Lars H. Ekstrand przyjął, że edukacja może być realizowana w różnych przestrzeniach życia społecznego, a jej podstawowym celem jest rozwijanie komunikacji i zrozumienia między różnymi osobami i grupami (Kuleta-Hulboj, 2005, s. 82). Przyczyn braku spójności możemy upatrywać w uznawaniu terminów „edukacja międzykulturowa” i „edukacja wielokulturowa” za tożsame (szczególnie w obszarze anglojęzycznym). Podejście to jest krytycznie oceniane, a nawet odrzucane przez niektórych autorów prac powstałych na gruncie europejskim ze względów semantycznych: *edukacja między/kulturowa* – odnosi się do zjawisk i procesów zachodzących na styku kultur pozostających ze sobą w relacji; *edukacja wielo/kulturowa* – eksponuje zróżnicowanie kulturowe pozbawione interakcji między grupami kulturowymi, swoiste „bycie obok” (Szymański, 1995; Özturgut, 2011; Portera, 2008; i inni). Jak zauważył Mirosław S. Szymański, edukacja międzykulturowa umożliwia zaakcentowanie szerszej perspektywy. Nie jest adresowana jedynie do cudzoziemców, ale również do społeczności autochtonicznej, mniejszości i większości, osób o różnym kolorze skóry itd. (Szymański, 1995, s. 105). Podobne stanowisko przedstawił Louise Porcher. Według niego

opcję międzykulturową charakteryzuje dążenie do odnoszenia do siebie różnych kultur, nie zaś proste sterowanie i kontrola istnienia obok siebie. Celem jest zatem wzajemne wzbogacanie się, to że każda jednostka (lub każda *communauté*) nie rozwija własnej tożsamości sama, lecz komunikuje się z każdym „innym” (każdą inną *communauté*) i w toku tej komunikacji może się w końcu wzbogacić (Szymański, 1995, s. 102).

Na gruncie polskim za pierwszą można uznać definicję zaproponowaną przez Danutę Markowską (1990). Według niej edukacja międzykulturowa jest procesem oświatowo-wychowawczym ukierunkowanym na kształtowanie rozumienia odmienności kulturowej w odniesieniu do kultur bliskich (obecnych w obrębie własnej społeczności) i odległych

(tj. zamieszkujących inne regiony świata); oraz na przygotowanie do dialogu w relacjach z osobami o różnym pochodzeniu kulturowym. Osiągnięcie tak zdefiniowanych celów wymaga rozbudzania krytycznej refleksji, świadomości i otwartości, przy jednoczesnym dążeniu do wzmacnianiu własnej tożsamości kulturowej (Markowska, 1990, s. 109; Szymański, 1995, s. 42). Podobne rozumienie terminu zaproponował Mirosław Sobecki. Wskazał, że edukacja międzykulturowa obejmuje oddziaływanie kultur jako całości i ich poszczególnych elementów pozostających w dwóch typach interakcji – dyfuzji lub interferencji, które na gruncie pedagogicznym prowadzą do ukształtowania określonej postawy wobec odmienności kulturowej. Towarzyszy temu świadome zakorzenienie w dziedzictwie kultury pochodzenia (Sobecki, 2007, s. 27).

Szerszą perspektywę rozumienia edukacji międzykulturowej zaproponował Jerzy Nikitorowicz. Przedstawił ją jako

[...] ogół wzajemnych wpływów i oddziaływań jednostek i grup, instytucji, organizacji, stowarzyszeń, związków, sprzyjających takiemu rozwojowi człowieka, aby stawał się on w pełni świadomym i twórczym członkiem wspólnoty rodzinnej, lokalnej, regionalnej, wyznaniowej, narodowej, kontynentalnej, kulturowej i globalnej – planetarnej oraz był zdolny do aktywnej samorealizacji własnej, niepowtarzalnej i trwałej tożsamości i odrębności (Nikitorowicz, 1995, s. 133–134).

Edukacja międzykulturowa odnosi się zatem do procesów zachodzących w różnych przestrzeniach edukacyjnych: formalnej, nieformalnej i pozaformalnej. Jej istotą jest kształtowanie otwartości w relacjach z osobami pochodzącymi z różnych kultur, przygotowanie do zapobiegania, rozwiązywania, a nawet zarządzania konfliktami oraz współdziałanie w oparciu o dialog i wzajemne poszanowanie.

Mimo istniejących na poziomie definicyjnym rozbieżności można dostrzec elementy wspólne, które odnoszą się do relacyjnego wymiaru edukacji międzykulturowej. Relacyjność stanowi warunek procesu uczenia się międzykulturowego i nabywania kompetencji: komunikowania się na styku różnych kontekstów i kodów kulturowych, współdziałania, rozwiązywania konfliktów itd. Milton J. Bennett za kluczową uznał wrażliwość międzykulturową, która sprawia, że człowiek staje się kulturowym *outsiderem* – zdolnym do obiektywnego spojrzenia na kulturę (własną i inne) oraz świadomym subiektywności tła kulturowego, w którym funkcjonuje (Bennett, 2009). Wolfgang Niekę zwrócił natomiast

uwagę na ogólne kompetencje w sferze kognitywnej, afektywnej i behawioralnej, w tym na rozpoznawanie relacji, identyfikację standardów własnej kultury, dostrzeganie podobieństw między kulturą własną i innymi, szacunek wobec innej kultury, poszerzanie własnej perspektywy, rozwiązywanie konfliktów kulturowych (Nieke, 2008). Budowanie kompetencji wymaga nie tylko powierzchownego kontaktu z inną kulturą bądź jej elementami, np. podczas prelekcji lub pikników, ale przede wszystkim codziennego doświadczania różnorodności kulturowej w przestrzeni edukacyjnej i pozaedukacyjnej w interakcji z Innym kulturowo. Swoisty rodzaj „spotkanie z Innym”, które – w perspektywie filozofii personalistycznej – jest zobowiązaniem, a zarazem szczególnym wydarzeniem dla podmiotów w nim uczestniczących, stanowi podstawę autentycznego dialogu i przemiany jednostkowej.

Mając na uwadze różnorodność podejść do edukacji międzykulturowej, Szymański zauważył, że może być ona postrzegana jako „pedagogika spotkania się kultur” lub „pedagogika konfliktu kultur” (Szymański, 1995, s. 103). Tworzy w ten sposób przestrzeń do spotykania się na styku kultur (pograniczu) różnych ras, punktów widzenia, doświadczeń, a jednocześnie odsłania napięcia i konflikty. Calin Rus i Oana Bota zasugerowały rozpatrywanie edukacji międzykulturowej jako „pedagogiki relacji” lub „pedagogiki różnicy”. Jej celem jest przygotowanie jednostki do funkcjonowania w różnych układach społeczno-kulturowych, w zakresie wiedzy i kompetencji dotyczących komunikacji i relacji międzyludzkich (Rus & Bota, 2002; za: Oprescu & Lungoci, 2017, s. 3). Jeszcze inne ujęcie zaproponował Nikitorowicz. Według niego edukację międzykulturową należy rozpatrywać w perspektywie negocjacyjnej i samoedukacyjnej (samokształceniowej). W ten sposób umożliwia przygotowanie jednostki do przeciwdziałania konfliktom i rozwiązywania ich w sposób konstruktywny. Kluczowe są tu kompetencje z zakresu komunikacji, identyfikowania i rozumienia różnic, rozwiązywania sytuacji konfliktowych. Wskazana samoedukacja stanowi swoisty imperatyw rozwojowy człowieka wymagający podejmowania wysiłku i zaangażowania, dzięki któremu możliwa jest otwartość na nowe doświadczenia, antycypowanie rzeczywistości, gotowość do wypracowywania różnych scenariuszy przyszłości (Nikitorowicz, 2018, s. 283).

Różnorodne sposoby postrzegania kategorii edukacji międzykulturowej pozwalają na łączenie jej z wieloma koncepcjami pedagogicznymi,

co znacząco poszerza obszar zainteresowań i stwarza pole do różnych inicjatyw praktycznych.

Analiza historyczna pojęcia

Idea edukacji zorientowanej na dialog i ubogacenie kultur, choć pojawiła się w okresie starożytności, w kolejnych wiekach była niewyróżniona (a niekiedy nieobecna). Jej restytucja nastąpiła na przełomie XIX i XX wieku w efekcie zmian społeczno-politycznych oraz edukacyjnych. Te ostatnie nastąpiły za sprawą idei upowszechnianych w ramach ruchu Nowego Wychowania. Wówczas to np. w Niemczech i Stanach Zjednoczonych zaczęto tworzyć oddzielne klasy lub szkoły dla uczniów z grup mniejszości narodowych lub etnicznych. Swoista gettyzacja wzmacniała proces segregacji i wykluczenia społecznego, któremu towarzyszyło budowanie negatywnych postaw wobec osób innych kulturowo: lęku, niechęci czy wrogości.

Po II wojnie światowej zasadniczą rolę w redefinicji edukacji odegrały trzy zjawiska:

1. Rozwój praw jednostkowych i grupowych (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Deklaracja Praw Dziecka, Konwencja o Prawach Dziecka, Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych i in.), który pozwolił uznać prawa i wolności człowieka za niezbywalne i objąć je ochroną. Na gruncie edukacyjnym oznaczało upowszechnienie dostępu do kształcenia oraz zrewidowanie sposobów myślenia w kierunku budowania i wyrównywania szans. Edukacja stała się przestrzenią otwartą na potrzeby różnych grup społecznych i kulturowych, w tym: mniejszości narodowych i etnicznych, imigrantów czy też ludności autochtonicznej; które wcześniej pozostawały na marginesie życia społecznego (np. Aborygenów w Australii, rdzennych mieszkańców Ameryki w USA i Inuitów w Kanadzie); a w konsekwencji – narzędziem do budowania integracji społecznej.
2. Aktywność kontestacyjnych ruchów społecznych, które krytykowały dotychczasowy porządek społeczno-ekonomiczny i polityczny oraz nawoływały do ochrony praw i wolności, wyzwolenia osób i grup z wszelkich form ucisku i niesprawiedliwości,

wreszcie do budowania świata pokoju i tolerancji. Swój głos kierowały także w stronę edukacji, zarzucając jej reprodukcję nierówności i podtrzymywanie dyskursów opartych na dominacji. W konsekwencji doszło do wyłonienia się koncepcji o charakterze krytycznym, antyautorytarnym, emancypacyjnym, humanistycznym, otwierających nowe przestrzenie dla praktyki. Na uwagę zasługuje esej Theodora W. Adorno pt. *Wychowanie po Auschwitz*, w którym wskazał dwa źródła totalitarnej przemocy wobec grup społeczno-kulturowych i całych narodów: uwikłanie ogólnego systemu oświaty w indoktrynację dzieci i młodzieży oraz opresyjność procesu wychowania w pierwszych latach życia człowieka. W tym kontekście konieczne jest tworzenie edukacji, która zapobiegnie powrotowi doświadczenia totalitarnej przemocy i ludobójstwa. Za kluczowe należy uznać przygotowanie osób do przeciwdziałania i rozwiązywania konfliktów oraz do stawiania oporu w warunkach przemocy wobec słabszych (Adorno, 1966).

3. Intensyfikacja przepływów ludności na świecie oraz zmiana struktury migracyjnej, oznaczająca zróżnicowanie ze względu na wiek, płeć, status społeczny i pochodzenie. Przepływy te nie następowyły jedynie wskutek dążenia do odbudowy gospodarek przez poszczególne państwa po II wojnie światowej. Ważnym elementem stał się również zmieniony porządek geopolityczny, który nastąpił wskutek uzyskania niepodległości przez kraje pozostające w kolonialnej zależności. Polityka kolonialna doprowadziła do degradacji kulturowej i ekonomiczno-społecznej grup etnicznych. W nowym porządku – jak podkreśla się w dyskursie postkolonialnym – doszło do stopniowej odbudowy samoświadomości i autonomii osób i grup dotychczas podporządkowanych, czego efektem jest postulat o konieczności zrekompensowania strat wynikłych z wielowiekowej eksploatacji. Dobitnie odzwierciedla je hasło: „Wczoraj wy byliście u nas, dzisiaj my jesteśmy u was”.

Redefinicja polityk państw – wzmacniana rozwiązaniami legislacyjnymi – doprowadziła do wyłonienia się modelu edukacji wielokulturowej. Analiza doświadczeń poszczególnych krajów w tym zakresie pozwala skonstatować, że zmiany przebiegały nierównomiernie ze względu na odmienne doświadczenia historyczne, podstawy ideologiczne, politykę oraz charakter i poziom zróżnicowania kulturowego.

W RFN w odpowiedzi na potrzeby pracowników sezonowych uczestniczących w odbudowie kraju i wzmacnianiu gospodarki powstała edukacja dla cudzoziemców (*Ausländerpädagogik*). Została on podporządkowana dwóm celom: jednostronnej integracji ze społeczeństwem niemieckim oraz „podtrzymywaniu woli i możliwości” powrotu do kraju pochodzenia poprzez naukę języka ojczystego organizowaną poza zajęciami obowiązkowymi. Dywergencja celów prowadziła do wykluczenia i nierówności między uczniami. Dodatkowo wzmacniała przekonanie, że pochodzenie narodowe dziecka jest barierą w osiągnięciu sukcesu edukacyjnego, a w późniejszym okresie – także zawodowego.

Odmienne podejście przyjęto we Francji. W latach 70. stworzono możliwość nauki języków mniejszości na zasadzie dobrowolności oraz wprowadzono kształcenie w klasach (oddziałach) powitalnych (*classe d'accueil*). Kilka lat później zrezygnowano z nich, przyjmując uniwersalne zasady odnoszące się do filarów francuskiego republikanizmu: równości i integracji społecznej oraz laickiego charakteru państwa.

W tym samym okresie w Hiszpanii zapewniono możliwość nauki języka oraz budowania wiedzy o kulturze i historii osobom z mniejszości – jak wówczas je określano – etnicznych (część z nich jest uznawana od 1979 roku za mniejszości narodowe, przy czym obecnie używa się głównie terminów: mniejszość autonomiczna lub mniejszość nieautonomiczna). O ile rozwiązanie to było korzystne z perspektywy zachowania odrębności np. przez Basków czy Katalończyków, to ograniczało możliwości włączenia w nie innych grup kulturowych oraz integrację społeczną.

W Stanach Zjednoczonych zmiany edukacyjne były związane z likwidacją segregacji rasowej i przeciwdziałaniem rasizmowi. Na podstawie analizy zachodzących procesów James Banks wyróżnił cztery etapy rozwoju: 1. etnologiczny – oznaczający inicjowanie działań na poziomie instytucjonalnym i wprowadzanie do praktyki pojęć i teorii związanych z rdzenną społecznością; 2. wieloetniczny – polegający na włączaniu różnych grup etnicznych do ogólnego systemu edukacji; 3. doskonalenia programów – odnoszący się do rewizji programów i załączania treści dotyczących grup etnicznych oraz grup uznawanych za „gorsze” (kobiety, osoby z niepełnosprawnościami itd.); 4. uzasadnienia teoretycznego – prowadzący do tworzenia podstaw teoretycznych i adekwatnych rozwiązań z uwzględnieniem różnorodności etnicznej, płciowej i innych

(Banks, 1993). Ostatni etap należy odczytywać w perspektywie założeń edukacji międzykulturowej.

Bez wątpienia interesującym przykładem jest Kanada, w której polityka wielokulturowości została zapoczątkowana na szczeblu federalnym w 1971 roku (zastąpiła ona wcześniejsze podejście asymilacyjne). Kluczowe w jej obrębie stało się zapewnienie wolności kulturowej obywatelom oraz ograniczenie zjawiska dyskryminacji. Kilkanaście lat później (1988) polityka wielokulturowości została umocowana prawnie w *Multiculturalism Act*, jednakże już wcześniej otwarto przestrzeń do zmian edukacyjnych obejmujących m.in. zapewnienie nauki języka ojczystego w systemie formalnym, kształcenie bilingwalne, uzupełnienie programów o treści dotyczące różnych kultur, wyeliminowanie treści i rozwiązań organizacyjnych o charakterze nierównościowym, przygotowanie nauczycieli i specjalistów w obszarze wielokulturowym, dostosowanie do specyfiki potrzeb uczniowskich metod pracy, środków dydaktycznych i oceniania, monitorowanie realizowanych założeń. Ze względu na ich charakter można umieścić je w obszarze edukacji międzykulturowej.

W Polsce rozwój edukacji wielokulturowej nastąpił w okresie transformacji ustrojowej w latach 90. XX wieku, co było możliwe za sprawą redefinicji podstaw ideologicznych państwa. Wraz z demokratyzacją życia społecznego i uznaniem zasad pluralizmu, poszanowania praw i wolności oraz praworządności zostały stworzone warunki do ochrony tożsamości grup narodowych, etnicznych i z językiem regionalnym w obszarze edukacji (można mówić tu o edukacji mniejszości). Na poziomie prawnym zagwarantowano możliwość tworzenia odrębnych rozwiązań edukacyjnych zapewniających grupom mniejszościowym rozwój i podtrzymywanie tożsamości i odrębności kulturowej: szkół z językiem mniejszości, szkół z klasami dwujęzycznymi, szkół z klasami z językiem mniejszości jako drugim oraz oddziałów międzyszkolnych. Podjęte starania o kongruencję założeń edukacji i wartości państwa demokratycznego, choć bez wątpienia cenne, można uznać za niewystarczające w perspektywie integracji społecznej – istnienie odrębnych rozwiązań edukacyjnych pozbawiało możliwości zachodzenia interakcji między osobami pochodzącymi z różnych grup kulturowych, pomijało potrzeby grup niewskazanych w regulacjach prawnych jako mniejszości oraz marginalizowało kształcenie grupy większościowej w nawiązaniu do wartości społeczeństwa wielokulturowego.

Przedstawiona powyżej analiza – choć nie obejmuje szerokiego katalogu państw (ze względu na charakter artykułu) – pozwala ukazać specyfikę i kierunki zmian w krajach o różnym poziomie zróżnicowania kulturowego i odmiennych politykach, prowadzących do ukonstytuowania się edukacji międzykulturowej.

Edukację wielokulturową można uznać za próbę dostosowania oświaty do potrzeb różnych grup kulturowych. Zgodnie z przyjętymi założeniami miała uwrażliwiać na problem stygmatyzacji osób o różnym pochodzeniu etnicznym. Celem jej – jak podkreślił Bruno Bartz – było „zwrócenie uwagi wychowanków na strukturalne pokrzywdzenie mniejszości etnicznych i wyrobieniu u nich gotowości do wstawiania się o poprawę ich socjalnych, politycznych i kulturalnych praw” (Bartz, 1997, s. 13). Pozwoliła ona dostrzec różnorodność oraz stworzyć warunki do jej wyrażania, jednakże w zakresie dopuszczonym przez grupę większościową i bez możliwości budowania poczucia wspólnotowości. Jak zauważył Przemysław Grzybowski, jest raczej edukacją jednokulturową „dokonującą się w procesie inkorporacji do monokultury” (Grzybowski, 2007, s. 74). Edukacja wielokulturowa służy budowaniu odrębności kulturowej członków grup mniejszościowych, jednostronnej integracji społecznej (integracji do) i adaptacji do norm i zasad grupy większościowej (Taylor, 2000, s. 122).

O ile edukacja wielokulturowa poprawia sytuację grup mniejszościowych, nie jest w stanie w pełni odpowiedzieć na złożoność zjawisk wynikających ze zróżnicowania kulturowego. Marginalizuje bowiem znaczenie tożsamości kulturowej – jej kształtowanie i ochronę; utrzymuje asymetryczne relacje między grupą dominującą, a innymi grupami kulturowymi – grupa dominująca decyduje o warunkach i ramach umożliwiających podtrzymywanie i wyrażanie odrębności kulturowej. Jednocześnie edukacja wielokulturowa całkowicie pomija kwestię rozwijania u osób z grupy większościowej kompetencji istotnych w warunkach zróżnicowania kulturowego i tworzy złudne przekonanie o integracji społeczno-kulturowej. Z uwagi na to, że integracja jest postrzegana jednokierunkowo, może prowadzić do utraty korzeni kulturowych i powstania dezintegracji życia społecznego (Dąbrowa & Markowska-Maniśta, 2009, s. 261).

Krytycznie o edukacji wielokulturowej wypowiedział się m.in. Tadeusz Lewowicki:

[...] „bycie obok siebie” grup ludzi i ich kultur. To „bycie obok siebie” odbywało się zazwyczaj i odbywa w warunkach asymetrii, nierówności szans rozwojowych, możliwości wzajemnego oddziaływania. Grupy dominujące (w imieniu tych grup – elity władzy) wyznaczały zakres swobód dla grup mniejszościowych. Działania kojarzone z edukacją wielokulturową często nosiły i noszą piętno podejścia hegemonistycznego i instrumentalnego. Bardziej lub mniej ukrytym celem była asymilacja i utrzymanie społecznego spokoju. Edukacyjna ideologia «bycia obok» akceptowana była (i nadal jest) przez wiele grup mniejszościowych. Te ostatnie – skoncentrowane na zachowaniu własnej kultury i podtrzymywaniu grupowej tożsamości – widziały w edukacji wielokulturowej szansę na przetrwanie. Często rzeczywiście była to jedyna szansa. Naturalnym skutkiem tak pojmowanej i prowadzonej edukacji było i jest zachowanie różnych elementów tożsamości (języka, kultury, „minisystemu” własnej oświaty), ale jednocześnie izolacja, dystans między grupą mniejszościową i grupą dominującą. Rodziło to problemy społeczne, różnicowało statusy społeczne, różnicowało szanse życiowe. Zjawiska te występują także współcześnie (Lewowicki, 2002, s. 25).

Głos ten nie jest odosobniony (Nikitorowicz, 1995; Bartz, 1997). Szeroka krytyka proponowanych rozwiązań edukacyjnych stała się impulsem do poszukiwania nowego modelu edukacji, który nie tylko poszerzałby możliwości edukacyjne, ale przede wszystkim zapewniał integrację społeczno-kulturową. Powstała edukacja międzykulturowa – według Szymańskiego – nie jest jedynie rodzajem sprzeciwu wobec istniejącego porządku, ale wizją lepszego świata powiązanego z imperatywem działania (Szymański, 1995, s. 106).

Problemowe ujęcie pojęcia

Edukacja międzykulturowa, mimo że pierwotnie odnosiła się do wielokulturowości rozumianej przez pryzmat przynależności narodowej lub etniczności, obecnie jest odczytywana jako kategoria dotycząca szerokiego spektrum cech indywidualnych: biologicznych, np. wieku, płci, koloru skóry, oraz społecznych, np. narodowości, pozycji społecznej, religii, języka itd. Podstawową kategorią jest „nieredukowalna różnica” rozpatrywana jako wartość autoteliczna, gdyż odnosi się do indywidualnych cech człowieka stanowiących o jego niepowtarzalności. Różnice wyznaczają sposoby postrzegania siebie i innych, ale także determinują rodzaj przyjmowanych postaw w interakcji z osobami pochodzącymi z innych grup kulturowych.

Edukacja międzykulturowa tworzy przestrzeń do spotkania ze zmultiplikowaną różnorodnością przy zaangażowaniu społecznym i zmiennej świadomości – otwartej, krytycznej, dialogicznej. Różnorodność jest wyrazem bogactwa kulturowego tworzonego przez grupy społeczne, a jej obecność – mimo możliwości powstawania napięć – jest podstawą pluralizmu kulturowego i wartością dla tworzenia bardziej stabilnych struktur społecznych. Uznanie różnorodności nie tylko może pomóc w ograniczeniu konfliktów i promowaniu idei pokojowego i dialogowego współistnienia, ale również zabezpieczyć w większym stopniu prawa jednostkowe i grupowe czy osłabić zjawisko nierównego traktowania i wykluczenia. W edukacji międzykulturowej nie chodzi o zredukowanie lub wyeliminowanie różnic, lecz stworzenie przestrzeni do ich spotkania, kształtowania i wyrażania. Jak zauważyli autorzy *Powszechnej Deklaracji UNESCO o Różnorodności Kulturowej* (2001), różnorodność

wyraża się w oryginalności i mnogości tożsamości, cechujących grupy i społeczeństwa tworzące ludzkość. [...] W tym znaczeniu stanowi ona wspólne dziedzictwo ludzkości i musi zostać uznana oraz potwierdzona dla dobra obecnych i przyszłych pokoleń (art. 1),

zaś prawa kulturalne

stanowią integralną część praw człowieka, powszechnych, niepodzielnych i współzależnych. [...] Każdy człowiek powinien w związku z tym móc wypowiadać się, tworzyć i upowszechniać swoje dzieła w dowolnym języku, a szczególnie w języku ojczystym; każdy człowiek ma prawo do edukacji i kształcenia na odpowiednim poziomie, w pełni szanujących jego tożsamość kulturową; każdy człowiek ma prawo uczestnictwa w życiu kulturalnym wedle swego wyboru oraz do realizacji własnych praktyk kulturowych, w granicach narzuconych przez poszanowanie praw człowieka oraz podstawowych wolności (art. 5).

Spojrzenie to koresponduje ze słowami Jana Pawła II skierowanymi do Zgromadzenia Ogólnego ONZ:

Prawa narodów są niczym innym, jak „prawami człowieka” [...]. Naród posiada fundamentalne „prawo do istnienia”; do „własnego języka i kultury, poprzez które [...] wyraża i umacnia to, co nazwałbym jego pierwotną «suwerennością» duchową”; [...] ma także prawo kształtować swoje życie zgodnie z własnymi tradycjami, choć oczywiście nie może to polegać na naruszaniu fundamentalnych praw człowieka, a zwłaszcza na ucisku mniejszości (Kompedium Nauki Społecznej Kościoła, 2005).

Różnorodność i związana z nią konieczność negocjowania znaczeń nadaje szczególne znaczenie dialogowi międzykulturowemu (coraz częściej uzupełnianego również dialogiem międzywyznaniowym), który nie sprowadza się jedynie do wymiany komunikatów między osobami, ale stwarza przestrzeń do rozumienia i odkrywania nowych sposobów postrzegania rzeczywistości kulturowej. Należy go uznać nie tylko za warunek uzgadniania elementów wspólnych umożliwiających budowanie porozumienia w warunkach współistnienia różnych kultur, ale także identyfikowania napięć, rozbieżności i kontrowersji. W efekcie może prowadzić do refleksyjnego patrzenia na kulturę, określania elementów opresyjnych i redefiniowania niektórych jej obszarów. Jak przyjmuje się na poziomie koncepcyjnym, dialog międzykulturowy wymaga odpowiedzialności i twórczego wysiłku w poszerzaniu wiedzy i kompetencji w różnych obszarach życia społecznego. Dialog kultur obecny w edukacji międzykulturowej chroni, według Nikitorowicza, tak przed globalizacją i towarzyszącą jej unifikacją, jak i przed etnocentryzmem. Wymaga on otwartości i rezygnacji z poczucia wyższości wobec innych, gotowości do transferu różnych elementów kulturowych przy zachowaniu dotychczasowego dziedzictwa.

Edukacja międzykulturowa jest swoistym środkiem do kontaktu między kulturami i ich przedstawicielami. Stwarza warunki poznawania zróżnicowanych systemów znaczeń, różnic kulturowych, odrębnych narracji. Podstawą do wychodzenia poza perspektywę etnocentryczną jest znajomość kultury pochodzenia, która w tym przypadku stanowi istotny punkt odniesienia w procesie poszerzania perspektywy patrzenia kulturowego i budowania relacji w wielokulturowym społeczeństwie. Spojrzenie to wydaje się wpisywać w ideę inkluzji edukacyjnej, stwarzającej podstawy do orientacji teorii i praktyki na potrzeby różnych osób oraz zapewnienie partycypacji na zasadzie równouprawnienia i spójności społecznej.

Podstawowymi celami edukacji międzykulturowej – jak wskazywał Szymański – jest wykształcenie szerokiego spektrum umiejętności i postaw, m.in. otwartości, szacunku, gotowości do porozumienia z osobami o różnym pochodzeniu kulturowym, języku, stylu życia, komunikowania się z uwzględnieniem różnic kulturowych, zaangażowania na rzecz świata wolnego od konfliktów zbrojnych, opowiadania się za sprawiedliwym, wolnym od podziałów światem, przeciwstawienia się wszelkim

formom nierównego traktowania (Szymański, 1995, s. 105). Zbliżoną perspektywę proponuje Nikitorowicz. Edukacja międzykulturowa powinna być, według niego, ukierunkowana na kształtowanie świadomości jednostkowej i grupowej o równości wszystkich kultur, przygotowanie do pokojowej koegzystencji w społeczeństwie pluralistycznym, rozwijanie postaw otwartości, szacunku wobec odmienności i gotowości do dialogu bez dążenia do dominacji, przygotowanie do dostrzegania odmienności i traktowania jej jako źródła inspiracji i kształtowanie umiejętności pracy ze stereotypami i uprzedzeniami oraz konfliktami (Nikitorowicz, 2005, s. 48). Budowanie ducha wspólnotowości osadzonego w wartościach humanistycznych wymaga zwrócenia uwagi na konstruowanie własnej tożsamości kulturowej, która jest niezbędna dla poczucia bezpieczeństwa, wartości siebie i samoakceptacji. Strach i niepewność mogą stanowić źródło postaw negatywnych (unikania, niechęci, wrogości, nienawiści itd.), które uniemożliwią budowanie relacji i wchodzenie w dialog.

Katalog celów podstawowych edukacji międzykulturowej można próbować uzupełniać lub doprecyzować poprzez cele szczegółowe. W literaturze naukowej proponowana jest niekiedy bogata ich lista (Grzybowski, 2007), co może w praktyce prowadzić do utraty podstawowych kierunków działań, ich niespójności lub rozproszenia.

W kontekście celów jako kluczowe we współczesnym myśleniu o edukacji międzykulturowej są kompetencje zapewniające rozwijanie społeczeństwa opartego na dialogu, partycypacji i poszanowaniu różnorodności. Kompetencje (określane mianem międzykulturowych) to swoiste zdolności zapewniające zgodne współdziałanie w zróżnicowanym kulturowo środowisku, z uwzględnianiem różnic oraz związków między kulturą własną i innymi.

Kompetencje międzykulturowe można rozpatrywać wąsko, a więc jako swoistą zdolność do komunikowania się z osobami innymi kulturowo, a także szeroko – jako zbiór różnych umiejętności i postaw ważnych w perspektywie podejmowanych zadań w społeczeństwie wielokulturowym. Kompetencje rozumiane przez pryzmat procesu komunikacji nie dotyczą jedynie umiejętności biegłego posługiwania się językiem lub językami, ale są odczytywane jako zdolność do identyfikowania i respektowania zróżnicowanych kodów kulturowych, które decydują zarówno o możliwości poruszania się w różnych układach znaczeń kulturowych, jak i gotowości do porozumienia na drodze dialogu. W tej sytuacji nie

tylko możliwe jest adekwatne odczytywanie intencji jednostki, ale również unikanie nietaktu czy ograniczenie sytuacji konfliktowych. Komunikacja międzykulturowa wymaga przyjęcia postawy transgresyjnej – gotowej do wyjścia poza ramy własnej kultury oraz stereotypy i uprzedzenia. Jest to możliwe za sprawą elastyczności, otwartości, wrażliwości, świadomości norm i wartości, ale też dystansu do kultury własnej i innych. Komunikacja stanowi ważny element dialogu międzykulturowego, który można uznać za szczególną formę kontaktów międzyludzkich wymagającą zaangażowania i autentyczności. Wyrasta z założenia istnienia wartości wspólnych dla różnych kultur. Dialog jest warunkowany otwartością i szacunkiem osób o różnym doświadczeniu kulturowym. Powinien prowadzić do rozumienia odmiennych niż własna tradycji i norm, umożliwiać zaistnienie różnych dyskursów, wyzwalać refleksyjność i gotowość do poszukiwania nowych znaczeń, uwalniania twórczych postaw oraz porozumienia w warunkach napięć.

Kompetencje międzykulturowe rozpatrywane szerzej – jako rozbudowany katalog umiejętności i postaw – służą budowaniu świadomej solidarności wykraczającej poza zakorzenienie we własnej kulturze. Stają się czynnikiem, który sprzyja dialogowi, ale umożliwia również integrację społeczną, wykorzystanie zróżnicowanego kapitału ludzkiego oraz ochronę przed izolacjonizmem. Wśród podstawowych kompetencji można wskazać wrażliwość na inne kultury, zdolność adaptacji do nowych, nieschematycznych sytuacji, umiejętność komunikacji, zdolność rozwiązywania konfliktów, umiejętność współpracy i współdziałania w różnych warunkach. Interesujące w tej perspektywie jest stanowisko Jürgena Boltena, który wskazuje na brak podstaw do uznawania kompetencji międzykulturowych za autonomiczne wobec pozostałych. Posiadane przez jednostkę kompetencje wymagają jedynie kulturowej recepcji. Teza ta, choć kontrowersyjna, może odegrać ważną rolę w studiach empirycznych podejmowanych w niniejszym obszarze.

Uczenie się międzykulturowe w sposób optymalny dokonuje się w kontakcie z Innym kulturowo, kiedy dochodzi do zetknięcia się odmiennych sposobów myślenia i działania oraz leżących u ich podstaw wartości. Fundamentem jest znajomość kultury pochodzenia, która stanowi punkt odniesienia dla doświadczeń i refleksji towarzyszących jednostce podczas kontaktu z inną kulturą. Według Grzybowskiego temu procesowi powinny towarzyszyć określone reguły, takie jak równorzędność

i podmiotowość stron relacji (równość i równouprawnienie), rozumienie potrzeb indywidualnych i grupowych, postrzeganie człowieka jako podmiotu działającego i pozostającego w relacji z innymi, świadomość w zakresie potrzeby budowania tożsamości, możliwość twórczego wyrażania własnej odrębności kulturowej, a także stwarzanie klimatu życzliwości i otwartości (Grzybowski, 2007, s. 84). Reguły te czynią człowieka zaangażowanym, świadomym, odpowiedzialnie budującym relacje i uczestniczącym w życiu społecznym. Odbiegają one od reguł obowiązujących w edukacji wielokulturowej, która zapewnia podtrzymywanie tożsamości i świadomość istnienia różnorodności kulturowej, ale jednocześnie nie wymaga otwartości, interakcji czy wrażliwości na inność kulturową.

Współczesna edukacja międzykulturowa – jak podkreśla Nikitorowicz – powinna mieć wymiar holistyczny i opierać się na czterech podstawowych filarach: 1) kulturze, która stanowi punkt odniesienia jednostki i źródło doświadczeń istotnych dla wchodzenia w interakcję i dialog; 2) inności, będącej szansą na inicjowanie kontaktu międzykulturowego oraz budowanie nowych doświadczeń, pozbawionych lęków i uprzedzeń; 3) wzajemnym oswojaniu się i współdziałaniu na rzecz pokojowego współistnienia za sprawą dialogu, który pozwala wyzbyć się partykularizmu i przyjąć perspektywę Innego; 4) kształtowaniu tożsamości człowieka współczesnego, co jest możliwe, gdy uznamy, że proces ten dokonuje się w ciągu całego ludzkiego życia i pozwala odczytywać siebie w zmieniających się kontekstach kulturowych (Nikitorowicz, 2005, s. 202–205). Na szczególną uwagę zasługuje budowanie kultury dialogu i współdziałania różnych grup kulturowych, przy czym perspektywa ta ulega współcześnie rozproszeniu z uwagi na łączenie edukacji międzykulturowej z innymi koncepcjami.

Edukacja międzykulturowa, szczególnie ta w Polsce, była w początkowym okresie łączona z edukacją europejską i edukacją globalną (Nikitorowicz, Grzybowski). Pierwsze podejście pozwalało wzmacniać integrację europejską i promować obecną w regionie różnorodność etniczną, narodową i językową; drugie – zapewniło przestrzeń do kształtowania świadomości zachodzących zjawisk oraz budowania zaangażowania i odpowiedzialności za świat. Wskazywano tu również na powiązania z edukacją regionalną (Nikitorowicz, Lewowicki) z uwagi na możliwość formowania tożsamości kulturowej w odniesieniu do

wartości środowiska lokalnego („małej ojczyzny”). W praktyce szkolnej doprowadziło do powstawania odrębnych ścieżek edukacyjnych. Obecnie edukacja międzykulturowa jest łączona m.in. z edukacją praw człowieka, edukacją obywatelską, edukacją antydyskryminacyjną, edukacją na rzecz zrównoważonego rozwoju, edukacją różnorodnościową, edukacją inkluzyjną, edukacją dla pokoju i edukacją wielojęzyczną.

Krystyna Bleszyńska (2017), która sytuuje edukację międzykulturową w perspektywie kultury pokoju i wychowania dla owej kultury, eksponuje wychowanie w duchu uniwersalnych wartości: poszanowania ludzkiej godności, akceptacji równości między ludźmi, solidarności z marginalizowanymi grupami, odpowiedzialności za budowanie współpracy i kultury bez przemocy. Włączenie perspektywy edukacji międzykulturowej pozwala nie tylko odczytać już wcześniej istniejącą ideę wychowania dla pokoju, ale przede wszystkim staje się odpowiedzią na konflikty etniczne, narodowe i religijne, radykalizacje nastrojów społecznych, ekstremizmy, które wyrastają na gruncie kryzysów tożsamościowych, resentymentów i ożywających dążeń do dominacji kulturowej, politycznej czy ekonomicznej. Pokój jest wartością autoteliczną. Jest on możliwy przy poszanowaniu praw człowieka oraz ukierunkowaniu dążeń na dobro wspólne. Jak podkreśla się w Nauce Społecznej Kościoła Katolickiego, zapobieganie konfliktom i przemocy jest bezwzględnie konieczne, „by każda osoba przeżywała pokój w swoim sercu jako głęboką wartość: w ten sposób może się on szerzyć w rodzinach i w różnych formach społecznego zrzeszania się, ogarniając w końcu całą wspólnotę polityczną” (Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, 2005). W Orędziu na II Światowy Dzień Pokoju (2004) Jan Paweł II wzywał do wychowania nowych pokoleń w duchu pokoju, „aby przygotować lepszą erę dla całej ludzkości”, nawiązując do motta: „Osiągniemy pokój, wychowując do pokoju”.

Aneta Rogalska-Marasińska zwraca uwagę na odczytanie edukacji międzykulturowej w perspektywie zrównoważonego rozwoju. Podejście to ma posłużyć przewyciężeniu napięć kulturowych i rozpadu więzi społecznych poprzez swoisty rodzaj odnowienia za sprawą zaangażowania w ochronę wspólnych wartości (pokoju, środowiska naturalnego, dobrostanu społecznego itd.) oraz wyzwalań postawy czynnej. Według niej edukacja międzykulturowa jest rodzajem humanistycznego zobowiązania każdego człowieka do współdziałania, współpracy

i odpowiedzialności za przyszłość świata, które może być odczytywane w kontekście różnych kodów kulturowych, co czyni je bardziej lokalnym i bliższym człowiekowi oraz grupom kulturowym (Rogalska-Marasińska, 2017, s. 447). Podejście to koresponduje z ideą: „Myśl lokalnie, działaj globalnie”.

Odczytywanie edukacji międzykulturowej w nawiązaniu do praw człowieka pozwala wzmocnić płaszczyznę porozumienia poprzez odwołanie do wartości uniwersalnych, a jednocześnie ugruntować aksjologiczne podstawy życia społecznego w opozycji do kultury zorientowanej na uprzedmiotowienie człowieka czy wręcz dehumanizację. Opisanie praw człowieka na poziomie dokumentów nie jest wystarczające, co potwierdzają liczne przykłady ich naruszeń. Włączenie perspektywy edukacji międzykulturowej pozwala wyeksponować podstawowe prawa i wolności jednostkowe i grupowe, co jest szczególnie istotne w kontekście licznych naruszeń obecnych w różnych krajach.

Prezentowana w edukacji międzykulturowej różnorodność ujęć teoretycznych pozwala odnieść się do wielości i różnorodności współczesnych kategorii i stanowi próbę odczytywania edukacji w nowych kontekstach społecznych, czyniąc ją spójną z aktualnymi wyzwaniami. Jednocześnie umożliwia wychodzenie naprzeciw dyskursom krytycznym, które odsłaniają niedoskonałości tego modelu edukacji, a nawet ogłaszają jego kryzys (Lewowicki, 2002, s. 21–35; Lewowicki, Ogrodzka-Mazur & Szczurek-Boruta, 2000). Nikitorowicz podkreśla, że krytyka edukacji międzykulturowej jest pochodną zjawisk wyrosłych na gruncie wykluczenia, poprawności politycznej i relatywizmu oraz nienadążania kultury świadomościowej za rozwojem cywilizacyjnym. W efekcie powstaje swoisty stan „neoprymitywizmu” przejawiający się brakiem szacunku do wartości humanistycznych i ignorancją wobec uniwersalnych norm społecznych (Bleszyńska, 2017, s. 57).

Retorykę o klęsce wielokulturowości i zagrożeniach, które z niej płyną, należy skonfrontować z praktyką edukacyjną i z tymi projektami, które w wyraźny sposób wskazują na możliwość budowania społeczeństwa opartego na dialogu. Na potrzebę rozwijania edukacji międzykulturowej w Europie zwrócono uwagę za sprawą *Deklaracji Ateńskiej „Edukacja międzykulturowa: zarządzanie różnorodnością, wzmacnianie demokracji”* (2003). Nie tylko miała stać się ona elementem formalnego kształcenia (także nauczycieli), ale również zostać włączona w obszar

nieformalny jako istotny impuls dla pluralizmu kulturowego i językowego w Europie. W kolejnych latach pojawiały się rekomendacje, które miały szerszy wymiar i odpowiadały programom proponowanym przez UNESCO:

1. Promowania i zarządzania różnorodnością kulturową i językową;
2. Budowania i wzmocnienia partycypacji społecznej w warunkach państwa demokratycznego;
3. Kształtowania kompetencji międzykulturowych;
4. Promowania dialogu międzykulturowego;
5. Tworzenia przestrzeni wolnej od dyskryminacji i przemocy;
6. Budowania solidarności i współpracy (Błęszyńska, 2017, s. 57–59).

Rekomendacje są istotne nie tylko w kontekście działań w pracy szkół czy przedszkoli, ale również inicjatyw podejmowanych przez instytucje kultury, sportu czy wreszcie organizacje pozarządowe działające w obszarze praw człowieka, praw obywatelskich, praw mniejszości, edukacji i innych. Niejednokrotnie to właśnie one inicjowały działania, czego przykładem jest Polska. Początki edukacji międzykulturowej w Polsce są związane z zaangażowaniem organizacji, które promowały ideę takiej edukacji, ale również realizowały programy i projekty, organizowały warsztaty, opracowywały materiały. Dzięki temu edukacja międzykulturowa wykracza poza szkolny formalizm i może być kierowana do różnych osób i grup społecznych.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Edukacja międzykulturowa jest wielowymiarowa i płynna (niejednoznaczna) za sprawą powiązań z różnymi dziedzinami oraz podejmowanymi próbami odczytywania jej w nowych kontekstach sytuacyjnych. W ten sposób otwiera przestrzeń dla nieobecnych lub pozostających na obrzeżach dyskursów i powiązanych z nimi praktyk. Nawiązywanie do praw człowieka czy Celów Zrównoważonego Rozwoju nie tylko czyni ją ważnym obszarem kształtowania postaw szacunku, otwartości, wrażliwości na odmienne wymiary kulturowe, gotowości do dialogu czy przeciwdziałania i rozwiązywania konfliktów, istotnych w perspektywie wartości świata wielokulturowego, ale zarazem upoważnia ją do budowania

świadomości, odpowiedzialności i zaangażowania na rzecz rozwiązywania globalnych problemów, np. w zakresie ochrony środowiska, zapewniania dostępu edukacji, przeciwdziałania ubóstwu i biedzie czy budowania pokoju i sprawiedliwości.

Edukacja międzykulturowa dokonuje się w relacji z osobami o różnym doświadczeniu kulturowym. Relacyjność jest warunkiem wzajemnego uczenia się. Współcześnie – niezależnie od sporów terminologicznych oraz głosów krytyki kierowanych w jej stronę – wydaje się niezwykle ważna. Dialog, budowanie relacji i gotowość do współdziałania zyskują na znaczeniu w dobie nasilania się konfliktów, nierównego taktowania i wykluczenia oraz rozwoju radykalizmów w różnych częściach świata.

BIBLIOGRAFIA

- Banks, J.A. (1993). Multicultural Education: Historical Development, Dimensions, and Practice. *Review of Research in Education*, 1(1), 3–49.
- Bennett, M. (2009). Defining, Measuring, and Facilitating Intercultural Learning. A Conceptual Introduction to the Intercultural Education Double Supplement. *Intercultural Education*, 20, 1–13.
- Błęszyńska, K. (red.). (2017). *Edukacja międzykulturowa jako czynnik rozwoju kultury pokoju*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Dąbrowa, E., & Markowska-Manista, U. (red.). (2009). *Między kulturami. Edukacja w wielokulturowej rzeczywistości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji.
- Grzybowski, P.P. (2007). *Edukacja europejska – od edukacji wielokulturowej ku międzykulturowości*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Kuleta-Hulboj, M. (2005). Edukacja międzykulturowa: problemy definicyjne. *Auxilium Sociale*, 2, 77–99.
- Jan Paweł II (1995). Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji 50-lecia jej powstania (5 października 1995). *L'Osservatore Romano*, 11–12.
- Lewowicki, T., Ogrodzka-Mazur, E., & Szczurek-Boruta, A. (red.). (2000). *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Lewowicki, T. (2014). Edukacja międzykulturowa – od lokalnych sukcesów ku globalnym przesłaniom i oddziaływaniom. *Edukacja Międzykulturowa*, 3, 19–38.

- Markowska, D. (1990). Teoretyczne podstawy edukacji międzykulturowej. *Kwartalnik Pedagogiczny*, 4, 106–117.
- Ouellet, F. (1991). *L'Éducation interculturelle: essai sur le contenu de la formation des maitres*. Paris: L'Harmattan.
- Oprescu, M., i Lungoci, C. (2017). *Guidelines for Citizenship Education in School. Intercultural Dialogue*. Pobrane z: <https://ec.europa.eu/programmes/erasmus-plus/project-result-content/31d1d2a2-f62f-43f4-b758-0622462e4261/GUIDELINES%20FOR%20SCHOLS%20Intercultural%20Dialogue.pdf> (dostęp: 05.07.2022).
- Rogalska-Marasińska, A. (2017). *Edukacja międzykulturowa na rzecz zrównoważonego rozwoju. Edukacja. Teorie kształcenia i wychowania*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Szymański, M.S. (1995). Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki międzykulturowej w Republice Federalnej Niemiec – czyli modernizm i postmodernizm. W: J. Nikitorowicz (red.), *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb oczekiwania i stereotypów* (s. 89–110). Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana.
- Taylor, M. (2000). „Każdy inny – Wszyscy równi” – rzecz o edukacji międzykulturowej. W: R. Leppert (red.), *Edukacja w świecie współczesnym. Wybór tekstów z pedagogiki porównawczej wraz z przewodnikiem biograficznym i przewodnikiem internetowym* (s. 115–126). Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.

Do zestawienia bibliograficznego zbioru:

- Bartz, B. (1997). *Idea wielokulturowego wychowania w nowoczesnych społeczeństwach*. Radom: Instytut Technologii Eksploatacji.
- Lewowicki, T. (2002). W poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej. W: E. Malewska, & B. Śliwerski (red.), *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Nieke, W. (2008). *Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften & GWV Fachverlage GmbH.
- Nikitorowicz, J. (1995). *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana.

Agnieszka Grzechynka
Akademia Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0003-0476-9776>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.109>

Wielokulturowość w cyberprzestrzeni

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Tekst odwołuje się do zróżnicowanych definicji, typologii oraz współczesnych zastosowań mediów społecznościowych, służących również praktykowaniu wielokulturowości.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Kontekstem dla ujmowanych w tekście kwestii jest ewolucja mediów społecznościowych, ukazana w odniesieniu do zmiennych potrzeb i oczekiwań społecznych wynikających z wielu czynników (w tym faktu posiadania określonej tożsamości kulturowej).

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Przedmiotem rozważań jest często stawiana teza, że „nowe media” oddziałują destruktywnie na kultury tradycyjne. Autorka dowodzi, że w praktyce dostrzec można zjawisko przeciwne – *social media* zwiększają ich widoczność i służą promocji elementów tożsamości. Dla kultur regionalnych i protonarodów media społecznościowe bywają niekiedy jedynym narzędziem, za pomocą którego podjąć mogą próby przedstawienia własnej tożsamości w sferze publicznej.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Autorka zauważa, iż bezzasadnie traktujemy *social media* oraz narzędzia rozszerzonej rzeczywistości w sposób pragmatyczny, nakierowany na zastosowanie rozrywkowe bądź marketingowe, jako emanację „masowej kultury niskiej”. Zdaniem autorki warto podjąć namysł głębszy i zadać pytanie o to, czy nie obserwujemy rodzenia się także osobliwej warstwy aksjologicznej w związku ze zjawiskiem wielokulturowości, a w konsekwencji także kolejnego bytu na kulturowej mapie świata – kultury cyfrowej.

Słowa kluczowe: media społecznościowe, cyberkultura, kultura cyfrowa

Definicja pojęcia

Media społecznościowe, stworzone z myślą o technicznym ułatwianiu komunikacji między ludźmi, szybko awansowały do zbioru narzędzi, bez których trudno wyobrazić sobie efektywne funkcjonowanie jakiegokolwiek sfery nowoczesnego społeczeństwa. Media te są niewątpliwym fenomenem, zdolnym do wypromowania niemal każdej idei, produktu czy usługi. Dzięki ich upowszechnieniu bardzo dosłownie zniknęły wszelkie bariery i granice (nie tylko państwowe, ale także społeczne i – co należy odnotować – etyczne), a komunikacja międzyludzka stała się nieprzerwanym procesem, który zdaje się być już nie tylko zjawiskiem dwukierunkowym, ale wręcz multikierunkowym. W gąszczu różnorodnych funkcjonalności, narzędzi oraz procesów (a także korzyści, wynikających z ich zastosowania) można jednak dostrzec także liczne ryzyka i zagrożenia. Wyzwania dotyczące zarówno sfery bezpieczeństwa danych, kondycji psychicznej użytkowników czy wpływu nowych technologii informacji na kształt struktur społecznych oraz kulturowych niejednokrotnie wynikają jednak nie z istoty samych narzędzi, ale raczej z niezrozumienia ich natury oraz zasad świadomego wykorzystania. Zanim rozpoczniemy namysł nad rolą mediów społecznościowych w dyskursie wielokulturowym, warto zatem podjąć próbę ich precyzyjnego zdefiniowania.

Geneza samego konceptu zasadzała się na przekonaniu, że w globalizującym się, dynamicznym świecie podstawową ludzką potrzebą jest pozostawanie z innymi w stałym kontakcie i podtrzymywanie więzi niezależnie od geograficznego dystansu, dzielącego uczestników procesów komunikacyjnych. W latach 60. XX wieku właśnie ten cel przyświecał twórcom platformy PLATO (pozwalającej na wymianę informacji pomiędzy użytkownikami połączonych terminali), a także Rayowi Tomlinsonowi, który dziesięć lat później wysłał pierwszego e-maila. Podążając za wzrostem społecznego zainteresowania nowoczesnymi technologiami – a także dzięki rozwojowi masowego Internetu – pojawiły się liczne czaty, fora oraz wirtualne platformy, pozwalające zaspokajać potrzeby wyższego rzędu: przynależności, samorozwoju, autoekspresji czy rozrywki (w latach 90. stworzono pierwsze, definicyjne portale społecznościowe: Classmates.com oraz SixDegrees.com). Bogactwo form, budzące ekscytację na poziomie funkcjonalnym, generowało jednak poważne

dylematy poznawcze. W przeciwieństwie do wcześniej obserwowanych zjawisk nowe narzędzia nie pozwalały się w prosty sposób ująć w sztywnych ramach definicyjnych, a ich dynamiczny rozwój utrudniał naukową klasyfikację. Z czasem uznano wtedy, że media społecznościowe należy traktować nie jako platformę komunikacji, ale raczej jako model spełniający kilka kluczowych warunków. Po pierwsze, korzystający z nich użytkownicy winni mieć osobiste profile, które będą stanowiły ich wirtualną reprezentację w kontaktach z innymi i ich „własność” (zapis w cudzysłowie uwydatnia fakt, że media społecznościowe zaliczane są do tzw. kanałów współdzielonych, co oznacza, że choć użytkownik jest właścicielem osobistego profilu, to nie dysponuje portalem, w którym ów profil został utworzony; może nim zarządzać w ramach określonych, narzuconych standardów społeczności, ograniczających jego autonomię). Po drugie, tak uformowane „cyfrowe emanacje” realnie istniejących osób powinny mieć możliwość budowania jakiejś formy społeczności, a zatem tworzenia własnych list kontaktów oraz utrzymywania z nimi relacji. Po trzecie zaś, konieczny jest dostęp do profili innych użytkowników obecnych w danym medium (Żukowski, 2018, s. 24). Niekiedy zwraca się uwagę na warunek dodatkowy, zasadzający się na przekonaniu, że relacje między użytkownikami opierać się winny na idei Web 2.0., podlegać zatem muszą nie tylko procesom prostej komunikacji w wymiarze prywatnym, ale także bazować na tworzeniu i udostępnianiu treści (*contentu*).

Tak postawione założenia doprowadziły badaczy do wniosku, że pod terminem „media społecznościowe” rozumieć należy każdy „przekaz informacyjny, realizowany w ramach serwisów społecznościowych, w formie multimedialnej, wielokanałowej komunikacji sieciowej” (Polańska, 2011, s. 73), który odbywa się za pośrednictwem stron bądź aplikacji działających w sieci internetowej w ramach społeczności tworzonych poprzez użytkowników tych serwisów. Przyjęcie powyższego schematu definicyjnego w praktyce oznacza, że do grupy mediów społecznościowych zaliczyć należy nie tylko narzędzia oczywiste, tj. portale (jak Facebook, YouTube, LinkedIn czy Pinterest) i aplikacje (jak Instagram, Twitter, TikTok czy SnapChat), ale także szereg innych rozwiązań.

Tab. 1. Narzędzia definicyjnie zaliczane do mediów społecznościowych

BLOGI	Mają charakter dziennika, prowadzone są regularnie, biznesowo wykorzystywane do pokazania eksperckiej twarzy firmy i budowanie społeczności.	np. Blog Kuchni Lidl Polska
SERWISY DO PUBLIKOWANIA I UDOSTĘPNIANIA DOKUMENTÓW I PLIKÓW	Ułatwiają udostępnianie plików w sieci – np. prezentacji lub raportów, dlatego często wykorzystywane są do celów profesjonalnych.	np. Slideshare
FORA I GRUPY DYSKUSYJNE	Ułatwiają komunikację i dyskusje między użytkownikami, często gromadzą społeczności zainteresowane konkretną tematyką.	np. fora portali, takich jak WP., Onet, Gazeta.pl, ale także fora tematyczne typu Kafeteria.pl
PORTALE TYPU Q&A	Umożliwiają wymianę praktycznych i uzyskiwanie rad od ekspertów.	np. Quora, Ask.com
GEOLOKALIZACJA	Umożliwiają logowanie się w celu wskazania, gdzie dany użytkownik się znajduje.	np. Foursquare lub funkcjonalności mel-dowania z serwisach typu Facebook czy Instagram
MIKROBLOGI	Połączenie formy bloga i formuły SMS, umożliwia stałe, regularne komentowanie poprzez publikację krótkich wiadomości, głównie tekstowych.	np. Twitter
SERWISY OPINII	Pozwalają na wymianę opinii na temat usług, produktów czy osób. Bardzo ważne z punktu widzenia marketingu i stymulowania ordynictwa marki.	np. Opineo.pl, Znany Lekarz, Go Work
PORÓWNYWARKI CEN	Serwisy, które pozwalają na porównanie cen tego samego produktu/usługi w różnych sklepach internetowych.	np. Ceneo, Skapiec.pl
SERWISY DLA ORGANIZATORÓW WYDARZEŃ	Umożliwiają rejestrację uczestników, zarządzanie listą gości oraz publikację informacji, dotyczących eventów.	np. Evenea
SERWISY Z MEMAMI	Portale, umożliwiające użytkownikom tworzenie i publikowanie humorystycznych treści graficznych, a także komentowanie publikacji innych internautów.	np. Demotywatory.pl, Kwejk, JoeMonster.org

SERWISY Z FOTOGRAFIAМИ, PLIKAMI AUDIO LUB WIDEO	Służą do umieszczania i odtwarzania plików danego rodzaju. Użytkownicy mogą komentować treści, udostępniać je tworzyć spersonalizowane listy odtwarzania/wyświetlania.	np. Flickr (foto), Spotify (muzyka), YouTube (video)
SERWISY MIKROWIDEO	Służą umieszczaniu krótkich, najczęściej kilkunastosekundowych filmów oraz grafik.	np. TikTok, Snapchat
PLATFORMY SPOŁECZNOŚCIOWE	Serwisy internetowe, które mają za zadanie ułatwiać nawiązywanie kontaktów, wymianę informacji, publikację różnorodnego <i>contentu</i> oraz tworzenie swoistych społeczności, opartych na różnorodnych kategoriach więzi. Często utożsamiane z mediami społecznościowymi <i>sensu stricto</i> .	np. Facebook, LinkedIn
SERWISY CROUDFUNDING	Serwisy, umożliwiające użytkownikom zbieranie środków finansowych na realizację określonego celu lub idei.	np. Patronite.pl, Siepomaga.pl
SPOŁECZNOŚCIOWE SERWISY INFORMACYJNE	Umożliwiają wyszukiwanie i udostępnianie w jednym miejscu treści, znalezionych w innych miejscach sieci. Serwisy takie pozwalają na ich ocenianie, komentowanie i dalsze udostępnianie.	np. Reddit, Wykop
WIKI	Serwisy w formule Web 2.0., mające postać wirtualnych encyklopedii, w ramach których każdy – generując treść – może podzielić się swoją wiedzą.	np. Wikipedia
KOMUNIKATORY	Aplikacje i funkcjonalności portali, pozwalające na stałą wymianę wiadomości między użytkownikami.	np. WhatsApp, Viber, Messenger

Źródło: opracowanie na podstawie badań własnych oraz opracowań (Miotk, 2017, s. 28–41).

Analiza historyczna pojęcia

Nadzwyczajna dynamika zmian w analizowanej przestrzeni powoduje, że rzeczywistość, w której uczestniczymy, jest wielce trudna do ujęcia w ramach historycznych. Każde ze zjawisk już w momencie ich

wystąpienia ma bowiem wymiar historyczny. Dodatkowym wyzwaniem analitycznym jest wielość cyfrowych narzędzi, które jednocześnie ewoluują, co w konsekwencji w sposób wprost proporcjonalny przekłada się na mnogość dostępnych funkcjonalności i ich zastosowań. Wśród badaczy panuje zgoda, że właśnie to kryterium warto brać pod uwagę, proponując dalsze typologie zarówno na potrzeby zastosowania praktycznego, jak i dokonywania analiz teoretycznych.

W praktyce użytkowania mediów społecznościowych możemy zatem mówić o mediach towarzyskich (np. Facebook czy nieistniejąca już Nasza-klasa.pl), zawodowych (np. LinkedIn), publikacyjnych (YouTube czy Pinterest) i konsumenckich (takich jak Ceneo czy Opineo.pl). Tego typu klasyfikacje jasno dowodzą, że nie wszyscy użytkownicy sieci korzystają ze wszystkich wskazanych rozwiązań. Determinujące będą tu indywidualne cele, potrzeby, pragnienia oraz problemy, które próbują rozwiązać za pomocą nowych technologii informacji (Grzechynka, 2021, s. 28). Oznacza to, że analizując media społecznościowe, niepodobna czynić tego jedynie w sposób skoncentrowany na rozwiązaniach technologicznych, czyli w oderwaniu od człowieka. Zarówno proces socjalizacji, indywidualne doświadczenia jednostki, jak i ludzkie uwikłanie w społeczne oraz kulturowe schematy popycha ją bowiem w stronę określonych narzędzi, mających służyć (przynajmniej w teorii) realizacji określonych potrzeb czy zamierzeń.

Z najnowszych danych wynika, że w pierwszym kwartale 2022 roku z Internetu korzystało niemal 5 bilionów ludzi na całym świecie (co przekłada się na 62% całej populacji). Ponad 2/3 użytkowników łączy się z siecią za pomocą urządzeń mobilnych, co bez wątpienia wskazuje na określone oczekiwania względem współczesnego modelu komunikacji: szybkość, dostępność na żądanie, ciągłość, interaktywność. Media społecznościowe, z których na początku 2022 roku korzystało aktywnie 4,55 bilionów osób, tj. o niemal 10% więcej niż w roku poprzednim (Statusbrew, 2022), doskonale wpisują się w takie dążenia. Co więcej, jeśli przeanalizujemy je nie tylko z punktu widzenia cech użytkowych narzędzi, ale także z punktu widzenia roli, jaką mają odegrać w życiu użytkowników, to dostrzeżemy pełen wachlarz potencjalnych zastosowań nowych mediów w życiu społecznym.

Podstawową płaszczyzną użytkowania mediów społecznościowych jest sfera prywatna. Założenie profilu nie nastrocza trudności

technicznych, dlatego wiele osób decyduje się na ten krok, licząc na wykorzystanie *social mediów* do realizacji partykularnych dążeń. Podejmowane działania najczęściej służącej mają komunikacji, utrzymywaniu więzi, poznawaniu ludzi, poszerzaniu wiedzy czy poszukiwaniu rozrywki. Kluczowymi determinantami są tu liczne czynniki demograficzne (m.in. płeć, zawód, wykształcenie), ale także zmiany pokoleniowe, które coraz częściej nie tylko wskazują na oczekiwania wobec narzędzi cyfrowych w ich obecnym kształcie, ale wielokrotnie także wpływają na ich dalszy rozwój. Generacje Z (ludzie urodzeni po roku 2000) oraz alfa (urodzeni po 2011 r.) uważane są przez badaczy za główny czynnik potęgujący rozwój całego systemu społecznego – w tym narzędzi cyfrowych. Philip Kotler nazywa ich „cyfrowymi tubylcami” oraz dowodzi, iż „pokolenia te nie mają żadnych doświadczeń związanych z życiem bez Internetu, stąd też technologie cyfrowe są dla nich niezbędnym elementem życia codziennego” (Kotler, 2021, s. 36). W przeciwieństwie do poprzednich generacji (patrz. Tab. 2) łączą się z siecią nie tylko w celach rozrywkowych, ale także naukowych, zawodowych i społecznych.

Tab. 2. Powody korzystania z *social media* przez poszczególne pokolenia

	Pokolenie Z	Millenialsi	Pokolenie X	Baby boomers
Dla zabicia wolnego czasu	41%	34%	29%	25%
Aby znaleźć zabawny i angażujący content	40%	35%	29%	24%
Aby być na bieżąco z wiadomościami	34%	36%	37%	36%
Aby sprawdzać, co dzieje się w życiu prywatnym znajomych	33%	33%	33%	35%
Aby dzielić się zdjęciami, filmikami i innym contentem	31%	29%	26%	24%

Źródło: opracowanie własne autorki na podstawie GlobalWebIndex (2020, s. 8).

Podobne badania, przeprowadzone rok później, wykazały, że dwa najmłodsze pokolenia digitalizują się z zaskakującą dynamiką, przenosząc do mediów społecznościowych coraz większą część życia. Obserwują profile influencerów niemal równie tak często, jak profile marek biznesowych i to oni – a nie tradycyjne autorytety – mają wpływ na ich decyzje zakupowe oraz życiowe. Sieć, która starszym pokoleniom służyła głównie do celów rozrywkowych lub informacyjnych, staje się obecnie płaszczyzną realizacji najintymniejszych potrzeb, w tym szukania partnerów życiowych, przyjaźni i akceptacji (GlobalWebIndex, 2020, s. 21–46), jak również, co należy podkreślić, poszukiwania i umacniania własnej tożsamości (w tym kulturowej).

Współcześnie traktuje się *social media* oraz narzędzia rozszerzonej rzeczywistości w sposób strategiczny głównie w obszarze marketingu, reklamy i *public relations*, a także w sposób funkcjonalny w sektorach edukacji, kultury czy w życiu religijnym. Wydaje się jednak, że to właśnie praktycy świata biznesu posiadają najszerszą wiedzę praktyczną na temat narzędzi, są w stanie precyzyjnie definiować grupy odbiorców i za pomocą starannie zaprojektowanych kampanii wpływać na ich zachowania. Czy podobne w pełni strategiczne podejście jest możliwe także w odniesieniu do utrzymania, promowania i zarządzania kulturą? Praktyka dowodzi, że jest to nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne. Kultura, jak każdy element ludzkiego życia, spełnia określone funkcje. Poprzez dostarczanie konkretnych schematów tożsamościowych pozwala na autoidentyfikację, poczucie wspólnotowości i pielęgnowanie historycznie ugruntowanych tradycji. Współcześnie, aby tak się jednak stało, kultura musi być dostępna dla jednostki w miejscu i formie, które pozwolą na znalezienie z nią bardzo dosłownych punktów styku. Oznacza to, że tradycyjne kultury regionalne mogą z powodzeniem wykorzystać media społecznościowe do budowania wokół siebie społeczności, umacniania więzi pomiędzy jej członkami, a także promocję elementów kultury na zewnątrz.

Rys. 1. Możliwe zastosowania mediów społecznościowych w obszarze zarządzania kulturą



Źródło: opracowanie własne.

Przykłady licznych kultur regionalnych oraz protonarodów dowodzą, że – poza celami wymienionymi powyżej – media społecznościowe mogą zostać potraktowane także jako narzędzie, za pomocą którego dąży się do przełożenia praw kulturowych na prawa polityczne. Jako przykład potraktować można Katalonię, jedną z hiszpańskich wspólnot autonomicznych, która na przestrzeni dziejów wielokrotnie (i bezskutecznie) podejmowała próby secesji. Zdaniem wielu badaczy niezdolności do stworzenia własnego państwa upatrywać należy nie w bezzasadności roszczeń, ale w braku sojuszników (co, jak twierdzą zwolennicy niepodległości regionu, wynikało z niezrozumienia korzeni katalońskiej kultury i pojmowania przez nią idei narodu). W momencie gdy media społecznościowe stały się narzędziami powszechnie dostępnymi, szybko zostały ocenione jako sposób pozwalający przezwyciężyć te trudności. Ruch niepodległościowy stara się być obecny w wielu kanałach *social media*, zasadnie uznając, że każda platforma pomoże osiągnąć różne cele. Dostrzeżono, że konta osobiste polityków będą najskuteczniejsze na Twitterze (ponieważ to tam odbywa się dyskusja RT [*in real*

time], tj. w czasie rzeczywistym), stwarzając okazję do wymiany argumentów i uniknięcia niezrozumienia. To także Twitter, bazujący na ciągłej komunikacji, pomaga relacjonować przebieg wydarzeń (protesty, demonstracje) i mobilizować określone grupy społeczne do działania (Twitter i inna platforma, Telegram, były aktywnie wykorzystywane przez ruch niepodległościowy w trakcie protestów w 2017 r.; to z ich pomocą uczestnicy koordynowali działania, mobilizowali się i przekazywali informacje). Z kolei narzędzia, takie jak Instagram i YouTube, jako że skupiają się na treściach wizualnych, są w stanie skutecznie generować emocje i kontrolować nastroje. Zamieszczając nagrania i zdjęcia związane z tematyką niepodległościową administratorzy kont są w stanie także edukować swoich odbiorców oraz wzmacniać poczucie katalońskiej tożsamości. Wreszcie czaty/komunikatory internetowe, takie jak WhatsApp czy Telegram (chętnie wykorzystywane podczas protestów ulicznych), pozwalają na bezpieczną koordynację wszystkich czynności wykonywanych w terenie. Co kluczowe, wspomniane platformy są bezpłatne i mogą działać ponad granicami państwowymi (co dla Katalonii, szukającej zrozumienia poza Hiszpanią, ma ogromne znaczenie).

Ponieważ działania komunikacyjne i wizerunkowe Katalonii są kierowane do różnych grup i mają służyć wielu celom, media społecznościowe są wykorzystywane na kilka różnych sposobów. Analizując treści, dostrzeżemy istnienie licznych form *copywritingowych* (krótkie hasła, notatki, artykuły, dialogi, klasyczne posty tekstowe), elementów wizualnych (zarówno oficjalnych, poważnych, jak i humorystycznych memów, które wpisują się w trendy i oczekiwania danej publiczności), a także popularne relacje *live* i *semi-live*, które generują duże emocje (i mają spory zasięg). Treści proseparatystyczne publikowane są za pomocą szerokiej gamy narzędzi na różnego rodzaju kontaktach. Aby promować „sprawę katalońską” i realizować cele z nią związane, aktywiści wykorzystują oficjalne profile partii politycznych i rządu, konta w lokalnych mediach, a także konta osobiste polityków. Najistotniejsze jest jednak to, że większość treści w mediach społecznościowych generowana jest przez zwykłych obywateli, którzy czują się zobligowani do komentowania przebiegu bieżących wydarzeń. Relacje te były źródłem, z którego świat dowiedział się o skali protestów w 2017 roku, sposobach ich tłumienia i wynikających z nich konsekwencjach.

Rys. 2. Kategorie profili w mediach społecznościowych, służące promocji kultury katalońskiej i niepodległościowych dążeń katalońskich separatystów



Źródło: opracowanie własne.

Działania podejmowane w celu dotarcia z przekazem do społeczności międzynarodowej to tylko jeden z elementów katalońskiej „strategii online”. Kolejną ważną grupą docelową są obywatele innych regionów Hiszpanii, którzy często postrzegają ruch separatystyczny jako bezzasadny, bezprawny i destabilizujący. Media społecznościowe są w tym kontekście wykorzystywane jako główne narzędzie, za pomocą którego podejmowane są próby podjęcia dialogu i zmiany narracji. Dostrzeżono, że nie ma innego medium, które byłoby powszechnie dostępne, bezpłatne, interaktywne i zdolne do wygenerowania tak szerokich zasięgów. Według statystyk 80% hiszpańskiej populacji (ponad 37 milionów ludzi) korzysta każdego dnia z kilku platform społecznościowych. Do najpopularniejszych aplikacji należą główni globalni gracze (WhatsApp, YouTube, Facebook, Instagram i Twitter), a więc portale, które mogą pomóc w synchronizacji komunikacji z różnymi grupami społecznymi (Hootsuite, We Are Social, 2021). Ponieważ zarówno Hiszpanie, jak i członkowie społeczności międzynarodowej są obecni na tych samych platformach, katalońscy aktywiści nie muszą prowadzić oddzielnych kont, ruch *online*

nie będzie rozpraszany regionalnie, a jedynym wyzwaniem może być wybór odpowiedniego języka postów i przygotowanie spójnego modelu komunikacji.

Pomijając jednak tak skrajne zastosowania mediów społecznościowych w obszarze kulturowym, jak walka o prawo do państwowego samostanowienia, paradoksalnie to właśnie media społecznościowe, uważane za „wszystkożerne” i bezosobowe, mogą okazać się sprzymierzeńcem tradycyjnych kultur regionalnych. Są one narzędziem, dzięki któremu udaje się dotrzeć do przedstawicieli młodszych pokoleń, potencjalnie skłonnych identyfikować się z daną kulturą i tym samym umożliwić jej przetrwanie. Dostęp do informacji oraz atrakcyjność przekazu sprawiają, że stają się oni nie tylko pasywnymi uczestnikami procesów, poprzez które zostali ukształtowani, ale także wykazują aktywność związaną z rozwojem danej kultury (tworząc teksty, zdjęcia, wideo, promując elementy tożsamości we własnym otoczeniu). Bez wątplenia wskazać należy na potencjalne niebezpieczeństwo wynikające z nieumiejętności dopasowania się konkretnej kultury do cyfrowych oczekiwań. Fakt niewprawnego wykorzystania nowoczesnych technologii może wiązać się z ryzykiem uznania danej kultury za nieatrakcyjną i jej porzucenia na rzecz innej, wydającej się lepiej odpowiadać potrzebom identyfikacyjnym jednostki. Zaznaczyć jednak należy, że nie jest to zjawisko nowe, związane tylko z rozwojem sieci cyfrowej. Kultura jako nośnik znaczeń, stworzonych przez ludzi od zawsze podlegała naturalnym procesom ewolucji, mogącym prowadzić do jej naturalnego wygaśnięcia w wyniku zaistnienia określonych okoliczności. Może jednak zaistnieć także zjawisko odwrotne – czynniki zewnętrzne są w stanie sprawić, że naturalnie zrodzi się zupełnie nowa kultura.

Problemowe ujęcie pojęcia

Badając różne kultury, wybitny antropolog Ernest Gellner dostrzegł dużą dynamikę zmian, które zachodzą w ich obrębie. Przyjmując, że kultura to „unikalny sposób życia, seria cech, które grupa ludzi dziedziczy i podziela”, w tym szczególnie „język, wartości” (cyt. za: Llobera, 2005, s. 101), przyjął on, że wszystkie te czynniki będą ewoluowały wraz z członkami danej społeczności. Sposób życia i swoista charakterystyczna gama

cech danej grupy pozwalają odróżniać członków jednej społeczności od drugiej, oddziałując jednocześnie na sferę emocjonalno-aksjologiczną jednostki (eliminując poczucie wyalienowania oraz braku zakorzenienia). Stwierdzić zatem należy, że cechy powyższe zakładają użytkowy charakter kultury (nie istnieje sama w sobie, ale w odniesieniu do ludzi, którym pozwala realizować różnorodne potrzeby społeczne). Oznacza to, że zmiana czynników zewnętrznych oraz samych jednostek ludzkich (tak ich potrzeb, jak i stopnia świadomości) wymuszały będą także ewolucję kultury. Co więcej, skoro ludzie trwają w danej kulturze z powodów pragmatycznych (niezależnie od tego, czy chodzi o uświadamiane korzyści, czy też nieuświadamiane, emocjonalne poczucie wspólnotowości), to są także w stanie podjąć decyzję, czy pragną nadal identyfikować się z określonymi czynnikami kulturowymi, czy też szukać będą dla siebie innej drogi. Jak zauważa część badaczy, to kultura jest wszakże dla (i przez) człowieka, a nie człowiek dla kultury.

Spoglądając na zagadnienie kultury w sposób odarty z narzuconych schematów interpretacyjnych, niepodobna nie dostrzec, że jest ona swoistym paktem przyjętym przez członków danej społeczności. W określonym momencie dziejów dana grupa, ukształtowana przez szereg okoliczności zewnętrznych, w sposób spontaniczny bądź celowy wypracowała określone wzorce życia, postrzegania siebie i otoczenia oraz zaczęła pielęgnować wspólne tradycje w sposób zgodny identyfikując się z nimi i przekazując je kolejnym pokoleniom. Wychowywane były one w poczuciu przynależności do danej kultury, naznaczone „kulturową etykietką”, z którą początkowo nie były w stanie świadomie się identyfikować. Samo urodzenie w danej kulturze (lub precyzyjniej: zastanie ugruntowanej kultury w momencie narodzin jednostki) nie stanowi potwierdzenia jej siły, słuszności czy zdolności przetrwania. Co więcej, nieświadomie ugruntowane kulturowo jednostki kierują się jedynie nawykiem, automatyczną, wyuczoną reakcją na określone zjawiska, a nie zaś autonomiczną, przemyślaną wolą. Jak zauważyła Hanna Mamzer, tożsamość kulturowa musi polegać na świadomej

identyfikacji z wartościami, niesionymi i propagowanymi przez kulturę danej zbiorowości społecznej, czyli internalizację określonych, przestrzeganych w danej grupie norm i wartości oraz sposobów interpretowania zachowań i zdarzeń (Mamzer, 2002, s. 107).

Co jednak, jeśli jednostki – zaczynając rozważać zagadnienie tożsamości w sposób świadomy, pragmatyczny i odrzucając kulturowe etykiety – przestają czuć więź ze schematem narzuconym w procesie socjalizacji?

Odpowiedzi na tak postawione pytanie dostarcza historia. Kultury, które z różnych względów traciły swój główny przetrwalnik, tj. ludzi gotowych się z nimi identyfikować, marginalizowały się lub całkowicie zanikały. Inne kultury, bardziej świadome tych procesów, adaptowały się do okoliczności i potrzeb swych członków: zachowując silny fundament (język, tradycje), zezwalały na ujmowanie i wprowadzanie dodatkowych elementów. Tak przyjęte rozumienie kultury pociąga za sobą jednak dalszą konsekwencję, zakłada, że kultury są w stanie nie tylko zmieniać się lub przemijać, ale także rodzić się. Bez wątplenia tak przełomowe procesy powstawać będą na gruncie dynamicznych, cywilizacyjnych zmian rzeczywistości zewnętrznej, a także ewoluujących potrzeb użytkowo-tożsamościowych ludzi. Udowodniliśmy już wszakże, że kultura to nie prosta wypadkowa elementów, takich jak język, sztuka, tradycje czy wiara, ale świadoma gotowość identyfikowania się z nimi. W kontekście zachodzących przemian cyfrowych, pojawienia się nowych pokoleń ukształtowanych przez odmienne realia i procesy, warto zatem postawić pytanie o to, czy jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury, tj. kultury cyfrowej? Pytanie wydaje się zasadne tym bardziej, że – jak zauważają także inni badacze – to, co obserwujemy obecnie w wymiarze kulturowym stanowi „wynik konwergencji między naszym złożonym dziedzictwem kulturowym a techniką, która stała się miejscem bezprecedensowej towarzyskości” (Doueihi, 2011, s. 9). Wprowadzone przez Doueihiego pojęcie humanizmu cyfrowego pozwoliło także na wyjście poza stereotyp antagonizmu między człowiekiem a maszyną (Sinatra & Vitali-Rosati, 2014), a także stwierdzenie, iż „technologia cyfrowa jest właściwie podmiotem, ponieważ generuje kulturę, wytwarza nowy sposób widzenia świata, nową cywilizację” (Sinatra & Vitali-Rosati, 2014).

Internet, media społecznościowe, narzędzia rozszerzonej rzeczywistości i rozwój sektora *next tech*, mimo że stają się już nie alternatywą, ale kluczowym aspektem ludzkiego życia publicznego (a ich obsługa ważną kompetencją komunikacyjną), bywają wciąż postrzegane przez pryzmat rozrywki, prywatnej użyteczności czy skuteczności marketingowej. Jeśli rozpatruje się je w kontekście kulturowym, to jedynie w rozumieniu potocznym tego terminu, postrzegając je wyłącznie jako

emanację „masowej kultury niskiej”. Tymczasem obecność tzw. netizenów (obywateli sieci) dostrzegana jest wyraźnie od lat, a ich specyficzne zachowania, twórczość oraz język są wyraźnie wyodrębniane. Wspomniane czynniki były dotąd omawiane jedynie w kontekście segmentacji rynku, grup targetowych i predyspozycji zakupowych nowych pokoleń. Grupie tej przypisuje się konkretne cechy, lecz wyłącznie w kontekście użytkowym i funkcjonalnym. Jak jednak dowodzą naukowcy i praktycy (w tym cytowany już Kotler), dla pokoleń Z oraz alfa przekładają się one na coś więcej, tzn. na swoiste poczucie tożsamości osób, emocjonalnie (a nie tylko technologicznie i użytkowo) identyfikujących się z rozwiązaniami cyfrowymi.

Z powyższych względów warto zatem podjąć namysł głębszy i zadać pytanie o to, czy nie obserwujemy przypadkiem rodzenia się także osobliwej warstwy aksjologicznej w obszarze omawianych zjawisk, która przekłada się na silne poczucie tożsamości netizenów? Poszukiwanie odpowiedzi wydaje się naglące w kontekście nowych przeobrażeń cyfrowych – szczególnie zaś rozpoczętej już budowy Metaverse: wirtualnego wszechświata w pełni bazującego na rzeczywistości rozszerzonej, którego nazwa pochodzi od zbitki słów: *meta* ('poza') i *universe* ('świat') (pojawia się ona w książce *Śnieżyca* Neala Stephensona z 1992 r. jako nazwa realistycznego wirtualnego świata, w który ucieka główny bohater, chcąc zapomnieć o swojej codzienności). W kontekście dzisiejszych osiągnięć technologicznych będzie to zupełnie nowa forma Internetu, która pozwoli na przenikanie się świata wirtualnego z realnym za pomocą różnych serwisów, usług i technologii. Jak tłumaczy dyrektor generalny Together Labs,

Metaverse będzie miał trzy kluczowe atrybuty: obecność (obecność społeczna), ciągłość (użytkownik może w każdej chwili wejść do świata, który trwa) i najważniejszy: podzielność (aby wejść w interakcje, musi do przestrzeni dołączyć wiele osób) (Cyt. za: Ruszkowska, 2021).

Ma to być zatem „świat w świecie”, wygenerowana symulacja przestrzeni 3D, w której użytkownicy mogą wchodzić w interakcje wywołujące realne stany emocjonalne. Mark Zuckerberg przewiduje, że – ponieważ rozwój tej technologii postępuje w niezwykłym tempie – w ciągu dekady w „Nowym Świecie” będzie egzystował już miliard użytkowników. Choć brzmieć to może futurystycznie, wydaje się, że nie jest to kwestia tego

„czy”, a jedynie „w jakiej formie” rozwijać się będą wspomniane procesy. Ewolucja dokonuje się już w sposób dynamiczny, a kluczowi architekci cyfrowi spierają się o kształt projektowanych rozwiązań. Zdaniem Elona Muska funkcjonowanie w wirtualnej rzeczywistości z „ekranami na twarzy” to jedynie przedsmak prawdziwej rewolucji cyfrowej. Właściciel Tesli i SpaceX uważa bowiem, że przyszłość cyberświata opierać się będzie na wszczepialnych interfejsach. Należący do Muska *start-up* Neuralink już zajmuje się opracowywaniem technologii czipów implementowanych bezpośrednio do mózgu.

Pomijając jednak takie projekty, dostrzec należy, że już obecnie dostępna technologia doprowadziła do wyłonienia się struktur mogących stanowić podwaliny pod namiastkę kultury cyfrowej. Pojawienie się „meta-życ” w postaci awatarów, „meta-społeczności” i „meta-doświadczeń” oznaczać będzie dalsze umacnianie się specyficznego języka, zachowań oraz więzi, które coraz silniej zaczynają łączyć osoby żyjące w „Nowym Świecie Online”. Wytwarzają one własne tradycje, mechanizmy zachowań, walutę, a także sztukę (Non-Fungible Tokens, niewymienne, niezmiennie technicznie i niemożliwe do zhakowania certyfikaty, którymi opatruje się dzieła cyfrowe i sprzedaje w oparciu o technologię blockchain, w tym zdjęcia, grafiki, pliki dźwiękowe czy tekstowe, a nawet fragmenty trójwymiarowego skanu ciała, podlegają sprzedaży na zasadach analogicznych do obowiązujących w „świecie offline”, pozwalając twórcom zarabiać, a klientom rozbudowywać kolekcję cyfrowych dzieł sztuki traktowanych na równi z dziełami w rozumieniu klasycznym). Czy rodząca się w ten sposób „metakultura” stanie się nowym bytem i elementem dyskursu wielokulturowego? I czy – podobnie jak kultury tradycyjne – narzucana będzie kolejnym pokoleniom w postaci schematu, czy też podlegać będzie zasadzie wolnego, świadomego wyboru?

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

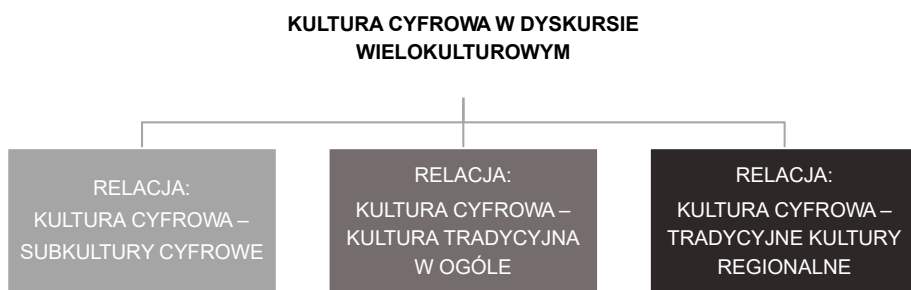
Wydaje się, iż pokolenie alfa i kolejne generacje podlegać będą klasycznym mechanizmom kulturyzacji. Przedstawiciele najmłodszej z obecnie żyjących generacji

w nauce stawiają na praktykę i eksperymentowanie. Lubią bawić się technologicznie zaawansowanymi zabawkami, inteligentnymi urządzeniami, a także tak zwaną elektroniką noszoną (*wearables*). Dla nich technologia jest nie tylko integralną częścią życia, ale także przedłużeniem ich samych (Kotler, 2021, s. 39).

W związku z nieznaną siłą światła sprzed rewolucji cyfrowej, a także już obserwowanym modelem wychowania (opisanym powyżej), stwierdzić należy, że pokolenie to nie wybiera kultury cyfrowej świadomie. W przypadku pokoleń Z, Millenialsów oraz X możemy jednak mówić o umyślnym przyjęciu tych rozwiązań. Dla znakomitej części ich przedstawicieli wybór może ograniczać się jedynie do rozwiązań użytkowych (wykorzystanie rozszerzonej rzeczywistości do nauki, pracy, prowadzenia działań marketingowych), dla części jednak nowa rzeczywistość ma wymiar emocjonalny, noszący wszelkie znamiona przyjęcia określonej tożsamości.

Zadajmy zatem pytanie kolejne: skoro rozwiązania cyfrowe nie uznają granic innych niż tylko ta, która dzieli światy *online* i *offline*, to jak analizować należy rolę kultury digitalnej w dyskursie wielokulturowym? Czy istnieć będzie w opozycji do kultur tradycyjnych? Czy też może stanie się narzędziem pomagającym w zachowaniu tychże, adaptując je jedynie do warunków 2.0? Zagadnienie warto przeanalizować z trzech perspektyw.

Rys. 3. Aspekty rozważań nad miejscem kultury cyfrowej w systemie wielokulturowym



Źródło: opracowanie własne.

Pierwsze pytanie dotyczyć winno tego, czy kultura cyfrowa traktowana być powinna jako twór jednolity, czy też jako składająca się z rozlicznych subkultur digitalnych. Poczucie tożsamości kulturowej budowane jest na fundamencie szeregu czynników ważnych ze środowiskowego

punktu widzenia. Mogą to być wspólna historia, odrębny język czy unikalne tradycje, które w przypadku sfery cyfrowej wydają się być spójne i podzielane przez całą społeczność. Modele zachowań czy prowadzenia narracji, a nawet przywiązanie do pewnych form twórczości, to elementy niezrozumiałe dla osób wykluczonych cyfrowo (osób starszych, posiadających ekonomiczne bariery w dostępie do nowoczesnych technologii, ale także osób świadomie odrzucających rozwiązania cyfrowe w imię tradycyjnych przywiązań). Warto nadmienić, że tego rodzaju wykluczenie może okazać się pewną barierą w praktycznym uczestnictwie w życiu kulturowym w ogóle – na przykład dostępie do licznych inicjatyw, które przeniosły się do sfery online. Warto jednak zaznaczyć, że tożsamość kulturowa to nie tylko techniczna zdolność do uczestniczenia w życiu danej społeczności. To przede wszystkim chęć świadomej z nią identyfikacji, pewien osobliwy proces myślowy i emocjonalny, dzięki któremu możliwa staje się analiza zdobywanych doświadczeń i przeżytych zdarzeń, prowadząca do świadomej chęci identyfikowania się z określoną społecznością. Oznacza to, że nie wszystkie osoby, posiadające techniczną zdolność uczestnictwa w życiu cyfrowym, traktują je jako coś więcej niż użyteczną aktywność. Dodatkowo, nawet tych uczestników, którzy czują przynależność do kultury cyfrowej, nie można uznać za grupę monolityczną. Choć użytkownicy Internetu czują się solidarni w poczuciu odrębności (a często także wyższości) od osób niekorzystających z nowych rozwiązań technologicznych, to jednak w innych kwestiach znacząco się różnią.

Każda platforma społecznościowa (z racji swego charakteru, celów i funkcjonalności) przyciąga określoną grupę użytkowników. Różnią się między sobą pod względem prostych parametrów zainteresowań, a także kryteriów demograficznych. Pokolenia młodsze wybierają narzędzia bardziej interaktywne, wizualne i nowoczesne (np. Instagram, TikTok), rezygnując z obecności w innych (np. pokolenie Z nie jest zainteresowane Facebookiem, uważając go za miejsce zdominowane przez rodziców i dziadków). Proste czynniki pokoleniowe i argumentacja pragmatyczna nie są dowodem na istnienie kulturowego podziału pomiędzy użytkownikami sieci. Zaznaczyć jednak należy, że coraz wyraźniej obserwowana jest także emocjonalna, świadomie przyjęta autoidentyfikacja z określonymi platformami. Użytkownicy TikToka oficjalnie podkreślają swoją wyższość nad użytkownikami Instagrama, niejednokrotnie

broniąc własnych racji agresywnie, w sposób przywodzący na myśl klasyczne spory międzykulturowe. Co więcej, użytkownicy określonych platform dobrowolnie i samodzielnie przypinają sobie określone etykiety. Aby podkreślić własną tożsamość, nazywają siebie nie „twórcami internetowymi” czy „influencerami”, ale bardziej precyzyjnie: tiktokerami, instagramerami czy youtuberami.

Drugi aspekt wart rozważenia w kontekście kultury cyfrowej to relacja z szeroko rozumianą kulturą tradycyjną. Czy osoby, które identyfikują się z tożsamością digitalną, będą zrywały więź z kulturami, w których dotychczas funkcjonowały? Wydaje się, że z wielką dozą prawdopodobieństwa udzielić można odpowiedzi przeczącej. Zarówno idea, jak i praktyka wielokulturowości dowodzą, że w sposób naturalny kultury nie zanikają z powodu wyparcia przez inne, ale – jak już wskazano – z racji ich niezdolności do utrzymania zainteresowania ludzi pierwotnie przez nie ukształtowanych. Niepodobna dziś także mówić o wyższości jednej kultury nad inną, uzasadniając tym samym dążenia do eliminacji bytów niemieszczących się w przyjętych schematach. Za herezję uznać należałoby również argument historyczny („bo tak ongiś bywało”), nakazujący jednostce trwać w kulturze, z którą z różnych względów przestała się utożsamiać. Kultura cyfrowa podlega dokładnie tym samym mechanizmom, jest więc tak samo narażona na upadek, jak kultury tradycyjne. Tak długo, jak długo wspierać będzie życiowe (pragmatyczne i emocjonalne) potrzeby ludzi, tak długo będzie przez nich świadomie wybierana.

Odnotować także należy, że przyjęcie tożsamości wynikającej z kultury cyfrowej nie stoi w sprzeczności z jednoczesnym funkcjonowaniem w ramach tradycyjnych, regionalnych kultur. Doświadczenie uczy, że elementy oraz wartości powiązane z różnymi kulturami mogą być równie silnie – i bezkolizyjnie – internalizowane. Przywoływany już przykład Katalonii uznać można za „książkowy”: wielu mieszkańców regionu odczuwa rozdarcie w obliczu konieczności opowiedzenia się za lub przeciw idei niepodległości regionu. Wynika to z faktu, że deklarują mocne przywiązanie do kultury katalońskiej, ale jednocześnie otwierają się na kulturę hiszpańską – a w niektórych przypadkach dodatkowo europejską. Przenosząc rozważania na grunt Polski, wskazać należałoby kultury śląską czy kaszubską, które czują mocną więź z dziedzictwem, nie negując jednocześnie swojej przynależności do kultury polskiej, europejskiej, zachodniej czy jakiegokolwiek innej.

Wspomniane kultury regionalne nie tylko nie powinny więc czuć się zagrożone istnieniem sfery cyfrowej, ale wręcz dostrzegać bardzo pragmatyczne korzyści, które może ona im zagwarantować. Dostęp do nowoczesnych narzędzi i przeniesienie części działań do mediów społecznościowych mogą pomóc w dotarciu z przekazem do kolejnych pokoleń, a także w prowadzeniu działalności kulturowej, niezależnie od okoliczności zewnętrznych. Pandemia COVID-19 udowodniła, że z powodzeniem można wykorzystać nowe technologie i rozszerzoną rzeczywistość do prezentacji elementów dziedzictwa (koncerty, muzea, gry interaktywne). Społecznościowy charakter tych narzędzi pozwala także na budowanie sieci kontaktów i więzi między przedstawicielami kultur lokalnych, zamieszkujących najodleglejsze zakątki globu. Oczywiście skuteczność tego typu działań zależy od umiejętności wykorzystania wspomnianych technologii, a także jakości samej komunikacji. Aby ją usprawnić, już teraz korzystać można z licznych ofert szkoleń (np. kursu e-learningowego *Kultura ludowa w sieci*), wskazujących metody efektywnego upowszechniania dorobku kultury ludowej w przestrzeni *online* (zob. Regionalne Centrum Animacji Kultury, 2022).

Proces narodzin kultury cyfrowej nie jest futurystyczną możliwością, ale faktem już obserwowanym. Tak jak w przypadku kultur tradycyjnych niepodobna przewidzieć jej ewolucji ani siły. Założyć jednak należy, że jej pozycja zależała będzie od atrakcyjności wielu czynników mogących sprawić, iż poszczególne jednostki zaczną się z nią identyfikować nie tylko na poziomie użytkowym, ale także aksjologicznym. W tym kontekście kultura cyfrowa nie stanowi konkurencji i alternatywy względem innych kultur, ale raczej jeszcze jedną opcję także dla nich czy raczej ich uczestników. Staje się ona dodatkowym (choć bez wątplenia osobliwym) „uczestnikiem” dialogu wielokulturowego, którego ewolucji i znaczeniu warto przyglądać się w poważny, naukowy sposób.

BIBLIOGRAFIA

- Balcells, A. (1996). *Catalan Nationalism. Past and Present*. New York: St. Martin's Press.
- Castells, M. (2004). *The Power of Identity*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- De Mello, A. (2015). *Przebudzenie*. Tłum. B. Moderska, T. Zysk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

- Doueih, M. (2011). *Pour un humanisme numérique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gellner, E. (2009). *Narody i nacjonalizm*. Tłum. T. Hołówka. Warszawa: Difin.
- GlobalWebIndex. (2020). *Social media marketing trends in 2020*. Pobrane z: <https://www.gwi.com/reports/social-2020> (dostęp: 15.12.2021).
- GlobalWebIndex. (2021). *Social media marketing trends in 2021*. Pobrane z: <https://www.gwi.com/reports/social> (dostęp: 11.01.2022).
- Grzechynka, A. (2021). *Lean Social Media. Szczupłe zarządzanie marką w mediach społecznościowych*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum.
- Kotler, P. (2021). *Marketing 5.0. Technologie next tech*. Tłum. D. Gąsper. Warszawa: MT Biznes.
- Llobera, J.R. (2005). *Foundations of National Identity. From Catalonia to Europe*. Oxford–New York: Berghahn Books.
- Mamzer, H. (2002). *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Miotk, A. (2017). *Skuteczne social media*. Gliwice: Onepress.
- Moreno, M. (2021). *Datos de uso de las redes sociales en España*. Pobrane z: <https://www.trece.com/2021/02/10/datos-uso-redes-sociales-espana-2021> (dostęp: 14.05.2021).
- Polańska, K. (2011). Biznesowy charakter mediów społecznościowych. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego*, nr 656.
- Regionalne Centrum Animacji Kultury. (2022). *Kultura ludowa w sieci*, <http://rcak.pl/kultura-ludowa-w-sieci/> (dostęp: 13.01.2022).
- Ruszkowska, A. (2021). *Metaverse – czym jest to zjawisko i jaki wpływ będzie miało na marketing?* Pobrane z: <https://nowymarketing.pl/a/35021,metaverse-czym-jest-to-zjawisko-i-jaki-wplyw-bedzie-mialo-na-marketing> (dostęp: 12.01.2022).
- Sinatra, M.E., & Vitali-Rosati, M. (2014). *Histoire des humanités numériques. Pratiques de l'édition numérique*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal. Pobrane z: <https://www.parcoursnumeriques-pum.ca/1-pratiques/chapitre3.html> (dostęp: 14.02.2022).
- Statusbrew. (2022). *100 Social Media Statistics You Must Know In 2022*. Pobrane z: <https://statusbrew.com/insights/social-media-statistics/#social-media-usage-statistics> (dostęp: 11.01.2022).
- Żukowski, M. (2018). *Twoja firma w social mediach*. Gliwice: Onepress.

Agata Wiktorja Ziętek

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0003-2534-3950>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.218>

Bezpieczeństwo kulturowe

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Bezpieczeństwo kulturowe może odnosić się do kondycji i trwania państwa oraz grup społecznych i jednostek (także jako możliwość realizacji ich aspiracji jako „bezpieczeństwo plus”). Określa ono relacje między różnymi podmiotami, angażując państwa, organizacje pozarządowe, media i ekspertów, których celem winno być wspólne bezpieczeństwo.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Zakończenie zimnej wojny doprowadziło do istotnej zmiany i przewartościowania w postrzeganiu bezpieczeństwa. Zaczęto zauważać jego niemilitarny charakter, a kultura stała się ważnym elementem w jego wielowymiarowym charakterze.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Powiązania kultury i bezpieczeństwa są trwałym elementem życia społecznego, dotykając tak zagadnień pojawiających się w związku z narastaniem zjawiska wielokulturowości, jak i z potrzebą ochrony materialnych i niematerialnych dóbr kultury.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Konieczne jest wypracowanie i uznanie warunków bezpieczeństwa materialnych i niematerialnych dóbr kultury.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo kulturowe, tożsamość, zagrożenia, antropologizacja bezpieczeństwa

Definicja pojęcia

Bezpieczeństwo według *Słownika języka polskiego* to stan niezagrożenia, spokoju, pewności. Przedrostek „bez/beze” odnosi się do braku jakiejś cechy. „Bez pieczy”, czyli bez ochrony (od łac. *sine cura* – ‘bez opieki’). Leksykalnie rysuje się sprzeczność znaczeniowa: z jednej strony pojęcie wskazuje na brak zagrożeń, z drugiej oznacza stan braku bezpieczeństwa pojmowanego jako zjawisko, proces, sytuacja, problem, potrzeba lub cel. Roman Kuźniar podkreśla, że bezpieczeństwo to proces, który nie ma końca, gdyż wciąż pojawiają się nowe zagrożenia. Może on mieć charakter obiektywny, związany z ewolucją ludzkości i form jej organizacji, np. państwa, ale też subiektywny, gdyż jego podłożem są niezniszczalne atawizmy w postaci zbiorowych emocji, nienawiści, dążenia do zysku czy dominacji, ekspansji religijnej lub ideologicznej (Kuźniar, 2006, s. 142). Uwzględniając wymiary obiektywny (występowanie lub niewystępowanie zagrożeń) i subiektywny (występowanie lub niewystępowanie obaw) bezpieczeństwa, można wyróżnić cztery „sytuacje bezpieczeństwa”: 1. stan braku bezpieczeństwa, gdzie występowaniu zagrożeń towarzyszy świadomość ich istnienia; 2. stan obsesji, gdzie przy braku obiektywnie występujących zagrożeń występuje silne przekonanie o ich istnieniu na poziomie świadomościowym; 3. stan fałszywego bezpieczeństwa, gdzie występowanie zagrożeń jest wypierane ze świadomości; 4. stan bezpieczeństwa (sytuacja najbardziej pożądana), gdzie brak zagrożeń jest właściwie postrzegany. Bezpieczeństwo jest stanem, który nie jest łatwo definiowany w dużej mierze właśnie ze względu na komponent subiektywny w ocenie stanu bezpieczeństwa lub jego braku.

W naukach społecznych rozumienie bezpieczeństwa zależy do przyjętego podejścia teoretycznego. Dla realistów (np. Hans Morgenthau) bezpieczeństwo jest uzależnione głównie od obronnych możliwości państwa. Podkreśla się znaczenie takich wartości, jak istnienie i przetrwanie. Głównym instrumentem gwarantowania bezpieczeństwa jest siła, głównie militarna, a podmiotami są państwa. Neorealiści (np. Kenneth Waltz) są zwolennikami analizy bezpieczeństwa na różnych poziomach, uwzględniając poziom państw i poziom systemu jako pewnej zorganizowanej całości (tym samym w badaniu bezpieczeństwa uwzględnia się wpływ podmiotów niepaństwowych). W teorii liberalnej

i neoliberalnej bezpieczeństwo uznawane jest za konsekwencję sposobu sprawowania władzy (reżimu politycznego): rywalizacja ustępuje tu współpracy i poszukiwaniu kompromisów. Także jej zwolennicy podkreślają rolę podmiotów niepaństwowych, eksponując takie wartości, jak współzależność, transgraniczność, globalizacja czy kompleksowa współzależność. Bezpieczeństwo jest gwarantowane przez liberalne instytucje i systemy demokratyczne; akceptuje się uniwersalne prawa człowieka i społeczeństwo obywatelskie, bezpieczeństwo ma gwarantować ład międzynarodowy oparty na powszechnie akceptowanych normach, reżimach międzynarodowych i międzynarodowych instytucjach. Konstruktywiści stoją z kolei na stanowisku, że bezpieczeństwo jest konstruktem społecznym, niepodobna go przeto abstrakcyjnie określić, podobnie jak nie można wskazać źródeł zagrożeń, które są pochodną subiektywnej oceny podmiotów bezpieczeństwa (np. państw, ugrupowań społecznych, jednostek) określanej przez czynniki społeczne, kulturowe czy historyczne. Konstruktywizm wyrasta z teorii krytycznej (tzw. szkoła frankfurcka), w której analizuje się zarówno oczywiste, jak i „subtelne” formy niesprawiedliwości i dominacji w społeczeństwie (Jones, 1999). Zwraca uwagę na rolę państwa, które może stosować praktyki prowadzące do wykluczenia, wyobcowania, niesprawiedliwości, podziału na „my” i „oni”, a w konsekwencji do braku bezpieczeństwa. Istota współczesnego bezpieczeństwa jest też przedmiotem rozważań postmodernistów. Jest ono utożsamiane z jednością terytorium, tożsamością państwa i narodu. Występujące w tym obszarze sprzeczności mogą generować napięcia, których źródeł można poszukiwać w istniejących w państwie różnicach kulturowych.

Na nowe podejście do bezpieczeństwa niezaprzeczalny wpływ miała praca Barry’ego Buzana (1991), utożsamianego z tzw. szkołą kopenhaską. Uczony zwrócił uwagę, że bezpieczeństwo odnosi się nie tylko do państw, ale także do zbiorowości ludzkich i że nie można go utożsamiać jedynie z używaniem siły militarnej. Zaproponował pięć wymiarów bezpieczeństwa: wojskowy, polityczny, ekonomiczny, tożsamościowy (*social*) i ekologiczny, początkując tym samym proces przedmiotowego i podmiotowego poszerzania rozumienia bezpieczeństwa.

Także kultura to termin wieloznaczny. Pochodzi od łacińskiego rzeczownika *cultura*, a dokładniej od czasownika *colere* i oznacza ‘pielęgnować, uprawiać, hodować’. Początkowo była więc kultura utożsamiana

z uprawą ziemi, jednak z czasem znaczenie rozszerzało się na wszystko, co może być „uprawiane”, w tym także na rozwój człowieka. Matthew Arnold w opublikowanym w 1889 roku dziele *Kultura i anarchia* określał tym mianem „stadium doskonałości”, przeciwieństwo ówczesnej anarchii w nowej demokracji angielskiej. Tym samym kultura miała ulepszać, zmieniać na lepsze, ale i kierować do jakiegoś celu. Często była traktowana jako przeciwieństwo barbarzyństwa. Do kultury odwoływają się przedstawiciele wielu dyscyplin naukowych. Jest to jednak bardzo trudny przedmiot analiz, a przy tym głęboko niespójny z racji swej wieloznaczności. Może to być ograniczeniem, ale może być również wadą, albowiem pojęcia pozornie uchodzące za nieprecyzyjne są, jak pisał Friedrich Kratochwil, niekiedy nieodłączne w badaniu rzeczywistości. W próby definicji kultury zaangażowały się całe pokolenia wybitnych antropologów i socjologów. Można doliczyć się kilkuset jej definicji, zaś podjęte próby ich porządkowania, np. przez Alfreda Kroebera i Clyde Kluckhohna, nie zakończyły dyskusji i rozważań terminologicznych.

Kulturę na poziomie ogólnym uznaje się za całokształt zobiektywizowanych elementów, które tworzą część dorobku społecznego i są wspólne dla określonych skupisk ludzkich. Człowiek tworzy kulturę, a ona organizuje jego życie. Zachodzi zatem swoiste sprzężenie między człowiekiem a kulturą. Kultura jest przesłanką i sposobem organizacji życia jednostki w zbiorowości, tworząc jej profil psychiczny i społeczny. Organizuje też życie zbiorowości jako pewnej homogenicznej całości. Człowiek, istniejąc w kulturze, uczy się jej, przyswaja w sposób bardziej lub mniej świadomy jej komponenty (wartości, normy, tradycje). Dzięki kulturze potrafi odczytywać i interpretować symbole, nadawać im właściwy sens. Przypisana większej społeczności kultura integruje lub podporządkowuje sobie wspólnoty mniejszościowe czy jednostki. Jest potwierdzeniem tożsamości wspólnoty. W określonych sytuacjach staje się jednocześnie bazą oporu przeciwko ekspansji innej kultury. Jest gwarantem przetrwania zbiorowości ludzkiej zarówno w sensie kulturowym, jak i biologicznym, gdyż niszczenie kultury, jak podkreślał Rafał Lemkin, może być wstępem, krokiem poprzedzającym fizyczną likwidację grupy (Schreiber, 2013).

Jeżeli przyjmiemy, że poczucie bezpieczeństwa nie jest stanem w pełni obiektywnym, a bardziej funkcją świadomości, konstruktem społecznym, to jak możemy zdefiniować bezpieczeństwo kulturowe?

Według Erica Nemetha bezpieczeństwo kulturowe ma dwa uzupełniające się wymiary. Po pierwsze, wiąże się z zachowaniem i ochroną różnych przejawów kultury. Po drugie, jest też procesem internalizacji, przyswajania elementów kultur obcych oraz internacjonalizacji kultur, wprowadzania kultury do obiegu międzynarodowego (Nemeth, 2007). Grażyna Michałowska definiuje bezpieczeństwo kulturowe jako warunki, w których społeczeństwo może utrzymywać i pielęgnować wartości decydujące o jego tożsamości, a jednocześnie czerpać z doświadczeń i osiągnięć innych narodów. Jest to zatem, jak podkreśla badaczka, stan pewnej równowagi, niezbędny, lecz niemożliwy do określenia ani teoretycznie, ani empirycznie (Michałowska, 1997, s. 132). Powstało również wiele definicji traktujących bezpieczeństwo kulturowe w sposób zawężający, łączący je z koniecznością zapewnienia ochrony tożsamości narodowej, przeciwdziałania zagrożeniom dla kultury (np. w związku z napływem obcych wartości z innych kręgów kulturowych), religii i języka (Czaja, 2004, s. 32).

Bezpieczeństwo kulturowe to podejmowanie działań w celu zapewnienia i stworzenia warunków, w jakich kultura będzie mogła trwać, rozwijać się, ale również kreatywnie adoptować do zmian. Tym samym bezpieczeństwo kulturowe wymaga zapewnienia stabilnych warunków, które pozwolą chronić i rozwijać kulturę oraz zagwarantują niezakłóconą kulturową aktywność społeczną.

Analiza historyczna pojęcia

Powiązania między kulturą a bezpieczeństwem są trwałym elementem życia społecznego. W przeszłości miejsca sakralne gwarantowały bezpieczeństwo tym, którzy się w nich schronili. Zdobywcy, chcąc zniewolić podbite przez siebie terytorium i jego ludność, niszczyli materialne i niematerialne zasoby podbitej kultury lub przez przyjęcie kultury terytorium podbitego mogli nad nim sprawować kontrolę (np. mongolska dynastia Yuan). Na związek między kulturą a bezpieczeństwem w wymiarze międzynarodowym zwrócił uwagę pod koniec XX wieku Samuel P. Huntington w książce *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Traktował on kulturę jako zmienną wyjaśniającą, za pomocą której analizował ówczesne zmiany w środowisku międzynarodowym,

uznając, że po zakończeniu zimnej wojny i upadku systemu dwubiegunowego nowego znaczenia nabiorą symbole związane z tożsamością kulturową mającą kształtować wzorce spójności, dezintegracji i konfliktu tak w wymiarze globalnym, regionalnym, jak i lokalnym. Stwierdzając, że kultura, a szczególnie kulturowa tożsamość, będzie miała dla większości ludzi istotne znaczenie, Huntington sugerował, że dla ludów poszukujących tożsamości i na nowo odkrywających więź etniczną posiadanie wrogów jest sprawą zasadniczą, a potencjalnie najistotniejsze napięcia rodzą się między głównymi cywilizacjami świata, których wyróżnił dziewięć (Huntington, 1997). Według niego napięcia i antagonizmy międzycywilizacyjne będą widoczne w skali mikro, gdzie najbardziej konfliktogenne linie graniczne oddzielają świat islamu od prawosławnych, hinduskich, afrykańskich i chrześcijańskich (zachodnich) sąsiadów. W skali makro podział przebiega zaś między Zachodem a „resztą”. W świecie, w którym Zachód chce utrzymać swoją przewagę (również militarną) i ład międzynarodowy oparty na własnych wartościach i instytucjach, słyszalny jest coraz mocniejszy sprzeciw państw niezachodnich. Christian Reus-Smit wspólnie z Andrew Phillipsem w książce *Culture and Order in World Politics* analizują powiązania między różnorodnością kulturową i porządkiem międzynarodowym. Wzrost tych powiązań jest konsekwencją kilku zjawisk. Po pierwsze, wzrostu znaczenia mocarstw niezachodnich, które jak np. Chiny mogą dążyć do obalenia dotychczasowego porządku opartego na tradycjach zachodnich i budowania nowego opartego na własnych wartościach. Po drugie, wzrostu znaczenia transnarodowej polityki tożsamości, która ma charakter wysoce rozłamowy, albowiem ekskluzywne tożsamości, stworzone wokół religii, cywilizacji czy w oparciu o kwestie rasowe, podważają zarówno szerokie, uniwersalne, kosmopolityczne identyfikacje, jak i oczekiwania państw (np. wielokulturowych), że ich obywatele wybiorą lojalność wobec państwa nad lojalność kulturową. Po trzecie, rosnącego w państwach Zachodu natywizmu, który przejawia się w dążeniu do odrodzenia lub zachowania tożsamości kulturowej. W konsekwencji różnorodność kulturowa jest postrzegana jako zagrożenie dla jedności społecznej i porządku wewnętrznego. Po czwarte, globalnego kryzysu migracyjnego i uchodźczego, który stanowi wyzwanie dla wielu państw, pokazując ich słabość w radzeniu sobie z różnorodnością kulturową (Phillips & Reus-Smit, 2020).

Na relacje między kulturą a bezpieczeństwem zwracają uwagę badacze zajmujący się kulturą strategiczną. Wprowadzenie tego pojęcia przypisuje się Jackowi Snyderowi, który zastanawiając się nad radziecką doktryną nuklearną, zaproponował teorię kultury strategicznej (Synder, 1977) formułowanej przez elity i dostosowanej do konkretnych problemów bezpieczeństwa i wojskowości, będącej jednak również manifestacją dla opinii publicznej przejawiającą się w specyficznym sposobie myślenia strategicznego. Snyder twierdził, że zbiór sądów ogólnych, postaw i wzorców zachowań związanych ze strategią nuklearną osiągnął stan względnej trwałości, który jest bardziej charakterystyczny dla kultury niż dla „czystej polityki”. Do źródeł kultury strategicznej zaliczał zarówno czynniki materialne, jak i niematerialne, w tym kulturowe. Snyder uważał, że na doktryny strategiczne ma wpływ kontekst organizacyjny, historyczny, polityczny oraz kulturowy. Tym samym kulturę strategiczną definiował w sposób szeroki, tzn. jako odrębny i trwały zbiór przekonań, wartości i zachowań dotyczących zagrożeń i użycia siły warunkowanych położeniem geopolitycznym, historią czy kulturą polityczną. Colin Gray dostrzegł, że kultura strategiczna to swoisty sposób myślenia o sile i postępowaniu, wynikający z narodowego doświadczenia historycznego. Zauważył, że pomimo trudności w udowodnieniu wpływu kultury na strategię nie można jednak kategorycznie wykluczyć tego czynnika (Gray, 2016, s. 96–97). Alastair I. Johnston w książce *Cultural Realism. Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History* zastanawiał się z kolei, czy istnieje spójna i trwała chińska kultura strategiczna oraz czy i jak wpływa ona na podejście Chin do bezpieczeństwa. Uczony zadał sobie pytanie, czy jej źródła tkwią w kulturze Chin, będąc jej bezpośrednią konsekwencją, czy też kultura strategiczna mocarstw ma wymiar ponadkulturowy i uniwersalny. Doszedł co prawda do wniosku, że obiektywne zmienne nabierają w perspektywie kulturowej nowego znaczenia, a źródła *Realpolitik* mają charakter ideowy (realizm kulturowy). Uznał jednak zarazem, że tradycyjne chińskie podejście do siły jest w istocie bardzo bliskie zachodniemu realizmowi. Idee mogą się różnić w zależności od kultury, ale rzeczywistość wojskowa przybiera podobną formę (Johnston, 1998). Kultury zatem nie da się i nie można pomijać w badaniu bezpieczeństwa. To ona ma istotny wpływ na nasze preferencje, strategie czy poczucie tego, co jest właściwe, a co nie, i co uzasadnia np. użycie siły.

Należy podkreślić, że istotą bezpieczeństwa kulturowego jest stworzenie przez państwo takich warunków swoistego stanu równowagi, w których grupy społeczne i kulturowe będą mogły z jednej strony utrwać i pielęgnować wartości decydujące o ich tożsamości, z drugiej zaś – będą otwarte na doświadczenia i osiągnięcia innych. Jest to jednak stan trudny do określenia i osiągnięcia.

Bezpieczeństwo kulturowe jest przedmiotem dociekań nie tylko akademickich. Stało się obszarem debaty w strukturach politycznych, zarówno na poziomie globalnym, regionalnym i państwowym. Jest wyrazem politycznej akceptacji kulturowego wymiaru bezpieczeństwa. Na poziomie globalnym istotną rolę odgrywa aktywność Organizacji Narodów Zjednoczonych, w tym jej wyspecjalizowanej części – Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO). UNESCO zawdzięczamy przede wszystkim prawnomiędzynarodowe regulacje związane z ochroną dóbr kultury i dziedzictwa kulturowego, w tym konwencję dotyczącą ochrony dóbr kultury w razie konfliktu zbrojnego (Konwencja haska z 1954 r.). Kolejnym działaniem było przyjęcie Konwencji paryskiej z 1970 roku o przeciwdziałaniu importowi, eksportowi i transferowi własności dóbr kultury. Konwencja jest bardzo istotna, gdyż kontroluje międzynarodowy rynek sztuki, wspierając tym samym ustalenia wewnętrzne w państwach. W 1972 roku przyjęto kolejną Konwencję paryską dotyczącą ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego. W ramach konwencji utworzono Międzyrządowy Komitet Ochrony Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego, który ustala tzw. listę dziedzictwa światowego. Jej celem jest wspomaganie wewnątrzpaństwowej ochrony dziedzictwa kulturalnego bądź naturalnego, które uznawane jest jako ważne dla całej ludzkości. W 2001 roku przyjęto konwencję dotyczącą ochrony podwodnego dziedzictwa kulturalnego oraz Powszechną Deklarację o Różnorodności Kulturowej, która poprzedziła uchwalenie Konwencji UNESCO w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego (2005 r.). Polityczna akceptacja bezpieczeństwa kulturowego pośrednio znajduje swoje odzwierciedlenie w działalności Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (UNDP). W Raporcie z 1994 roku akcentowano konieczność poszerzenia podmiotowego i przedmiotowego wymiaru bezpieczeństwa, zwracając uwagę na rolę jednostek i bezpieczeństwo człowieka, które wiąże się z zachowaniem jego godności i życia. W Raporcie z 2004 roku podkreślano konieczność zbudowania

globalnej, ale kulturowo zróżnicowanej społeczności. Podkreślono również potrzebę zagwarantowania wolności kulturowej i prawidłowego zarządzania zróżnicowaniem kulturowym – jako działań niezbędnych do zachowania stabilności i gwarantujących bezpieczeństwo.

Na poziomie regionalnym przykładem organizacji, w której spektrum zainteresowań znalazły się tematy związane z kulturą i pośrednio bezpieczeństwem, jest Rada Europy. Jednym z jej głównych celów jest uświadamianie i ugruntowywanie europejskiej tożsamości kulturowej. Na bogaty dorobek prawny Rady Europy składają się w dużej mierze dokumenty, których przedmiotem jest ochrona europejskiego dziedzictwa kulturowego, takie jak Europejska Konwencja Kulturalna, podpisana w Rzymie w 1954 roku, czy Ramowa Konwencja o Ochronie Mniejszości Narodowych, stanowiąca wraz z Europejską Kartą Języków Regionalnych lub Mniejszościowych fundament działalności Rady Europy związanej z zachowaniem pluralizmu kultur i tradycji europejskich. Potwierdza to istnienie pełnej zgodności w kwestii ochrony praw mniejszości jako podmiotów kulturowych.

Znaczenie kultury było też podkreślane jako istotny komponent integracji europejskiej. W obowiązujących dokumentach akcentowana jest potrzeba zachowania różnorodności kulturowej, religijnej i językowej oraz zakaz dyskryminacji. Promowane są działania, których celem jest podnoszenie wiedzy i promowanie kultury oraz historii narodów europejskich, zachowanie i ochrona dziedzictwa kulturowego. W Europejskiej Strategii Bezpieczeństwa z 2003 i z 2015 roku wymienione zagrożenia w sposób bezpośredni nie dotyczą bezpieczeństwa kulturowego, ale pośrednio tak. Przykładowo zagrożenie terroryzmem, podkreślane w obu dokumentach, może przyczyniać się do osłabienia otwartości i tolerancji. Może sprzyjać postawom ksenofobicznym i rasizmowi. Podobnie jak przestępczość zorganizowana może wiązać się np. z nielegalnym obrotem dzieł sztuki.

Problemowe ujęcie pojęcia

Obiektywne procesy występujące na poziomie państw i środowiska międzynarodowego tworzą przesłanki zagrożeń bezpieczeństwa kulturowego. Wyróżniamy zagrożenia kulturowe tradycyjne i nietradycyjne.

Tradycyjne to np. grabież dzieł sztuki, dewastacja pomników kultury, która ma miejsce np. w wyniku działań zbrojnych (dla przykładu: szacuje się, że niemiecki okupant dokonał w Polsce rabunku ok. 516 000 pojedynczych dzieł sztuki o szacunkowej wartości ok. 20 miliardów dolarów). Zagrożenia tradycyjne są również skutkiem braku wystarczających działań ochronnych w czasie pokoju, np. niewłaściwego zabezpieczenia zabytków. Można też do nich zaliczyć działania opresyjne państwa wymierzone w przedstawicieli innej kultury, których celem jest osłabienie hołdującej jej grupy społecznej: przez zwalczanie wszelkich przejawów odrębności kulturowej – kulturobójstwo (Schreiber, 2013, s. 266). Tym samym grupa pozbawiona kultury jako czynnika integrującego jest łatwiejsza do podporządkowania, degradacji, zniewolenia. Przykładem praktyk kulturobójczych może być przymusowa asymilacja kulturowa (p.. problem tzw. Skradzionych Pokoleń), która dotknęła chociażby dzieci Aborygenów australijskich czy mieszkańców wysp z Cieśniny Torresa usuwanych z rodzin przez australijskie agencje rządowe (federalne i stanowe) oraz misje kościelne na mocy aktów ich parlamentów. Takie praktyki zostały również udokumentowane w przypadku rdzennych mieszkańców Stanów Zjednoczonych Ameryki, Kanady czy Samów z Norwegii. Ostatnio za sprawą odnalezienia w 2021 roku kilkuset nieoznaczonych grobów głośna stała się sprawa Kanady, w której przez lata była prowadzona polityka instytucjonalnego umieszczania dzieci rdzennych mieszkańców w szkołach z internatem wbrew ich woli.

Do źródeł nietradycyjnych zagrożeń bezpieczeństwa kulturowego można zaś zaliczyć presję rozwojową, niekontrolowany rozwój infrastruktury, komercjalizację kultury, dynamicznie rozwijający się rynek dzieł sztuki i turystykę. Zagrożenia te mają charakter dynamiczny, a ich ocena ma charakter subiektywny. Trudno jednoznacznie stwierdzić, które z działań czy procesów są zagrożeniem dla kultury i tożsamości kulturowej społeczeństw, a które mogą okazać się dla nich szansą. Chrzest Polski z perspektywy czasu jest oceniany pozytywnie jako szansa wykorzystana przez Polskę w jej rozwoju – nie tylko politycznym i ekonomicznym, ale także kulturowym, chociaż wiązał się on z wyparciem, także siłowym, wcześniejszych wierzeń.

Ze względu na dynamikę bezpieczeństwa kulturowego, jak również samych zagrożeń, przy ich analizie pomocne jest odwołanie się do trzech powiązanych kryteriów: przedmiotu, formy i źródła. W bezpieczeństwie

kulturowym przedmiotem jest coś, czemu przypisujemy wartość, w sensie materialnym (np. artefakty) lub niematerialnym (np. tożsamość, wierzenia, język). Oznacza to wyrażanie szacunku oraz akceptację roli, jaką jakieś przedmioty czy wartości pełnią w życiu danej społeczności. To, co należy chronić i czemu przypisujemy wartość, jest jednak relatywne. Co dla jednych grup jest wartościowe, dla innych nie musi takim być, a nawet postrzegane jest niekiedy jako zagrożenie. Na przykład wyznawcy jednej religii manifestują swoje wartości, budując obiekty sakralne, czym realizują swoje potrzeby bezpieczeństwa kulturowego, co przedstawiciele innych wyznań lub osoby niewierzące mogą postrzegać jako naruszenie ich przestrzeni kulturowej i zagrożenie. W efekcie podejmowane są działania, które służą „obronie” (czasami dosłownie) przestrzeni symbolicznej. Na przykład w Szwajcarii w 2009 roku w referendum mieszkańcy wypowiedzieli się przeciw budowie minaretów. W kampanii przedreferendalnej wykorzystano plakaty, które przedstawiały postać muzułmanki w hidżabie na tle minaretów przypominających rakiety umieszczone na szwajcarskiej fladze, co w kontekście światowej wojny z terroryzmem miało jednoznacznie negatywną konotację. W dyskusji przedstawiane były argumenty za i przeciw zakazowi. Przeciwnicy zakazu zwracali uwagę na to, że przyczyni się on do wzrostu nastrojów ksenofobicznych, nietolerancji i ograniczy możliwość dialogu. Zwolennicy zwracali uwagę, że minarety będą zakłócały przestrzeń kulturową i architektoniczną Szwajcarii oraz zgłaszali wątpliwość, czy mają one znaczenie religijne, czy też odnoszą się do władzy polityczno-religijnej.

Podobne problemy pojawiają się nie tylko w ramach państwa, ale także w relacjach między państwami. Dotyczyć to może np. przestrzeni symbolicznej posiadającej wartość kulturową, historyczną, religijną dla jednego państwa, która z przyczyn politycznych znalazła się na terytorium innego państwa, które nie zapewnia w sposób należyty czy oczekiwany jej ochrony lub uniemożliwia do niej dostęp czy ochronę zainteresowanemu tym państwu. Przykładem może być Cmentarz Obrońców Lwowa, który po II wojnie światowej został ograbiony i zniszczony ze względu na symbolikę miejsca o charakterze tożsamościowym. Cmentarz został po 1989 roku częściowo, półoficjalnie odbudowany przez pracowników firmy Energopol, która w tym czasie uczestniczyła w budowie elektrowni atomowej w Chmielnickim. Jednocześnie zapewnienie właściwej ochrony temu miejscu było przedmiotem polsko-ukraińskich

negocjacji, w których kwestie symboliki odgrywały istotną rolę. Strona ukraińska interpretowała na przykład niektóre symbole umieszczone na cmentarzu jako naruszające prawo Ukrainy. Dotyczy to chociażby rzeźby Szczerbca, który w Ukrainie jest utożsamiany z panowaniem Polski na tych obszarach. Podobne emocje budził napis na Mogile Pięciu z Persenkówki, a więc grobie polskich żołnierzy poległych w trakcie obrony Lwowa w 1918 roku: „Tu leży polski żołnierz poległy za ojczyznę” (choć treść napisu była kilkakrotnie zmieniana i dyskutowana, to końcowa wersja ustalona w 2005 roku wciąż budzi emocje po stronie ukraińskiej, gdyż niektórzy traktują napis jako symbol okupacji polskiej i obrazę współczesnej ukraińskiej państwowości). Pomimo różnic wyrażanych przez strony cmentarz został ostatecznie oficjalnie otwarty 24 czerwca 2005 roku przez prezydentów Polski i Ukrainy.

Drugim kryterium jest forma, czyli to, jak, przez kogo i przy pomocy jakich argumentów temat jest przedstawiany, bo przecież zagrożenia nie muszą istnieć obiektywnie, mogą być „powoływane do życia”. Możemy zatem mówić o intersubiektywnym procesie włączania określonych tematów do sfery bezpieczeństwa, związanym z procesem sekurytyzacji, który Ole Wøever definiował jako „akt mowy”. Teoria aktów mowy opiera się na spostrzeżeniu, że za pomocą języka można nie tylko przekazywać informacje, ale także tworzyć fakty społeczne. Została ona zażyczona od Johna L. Austina, językoznawcy i filozofa języka, który zaproponował podział aktu mowy na trzy części: lokucję, czyli tworzenie i artykułowanie wypowiedzi; illokucję, która wiąże się z intencją wypowiedzi (mogą tu być stosowane różne narzędzia, takie jak obietnice, ostrzeżenia czy zastraszanie); oraz perlokucję, której celem jest wywołanie u odbiorcy określonego wrażenia, reakcji emocjonalnej, co stworzy możliwość osiągnięcia zamierzonego skutku, czyli przekonania o prawdziwości wypowiedzi. Proces sekurytyzacji dotyczy np. kwestii migracji czy islamu. W dyskusji często znajduje się odwołanie do tożsamości, która to może być konstruowana w procesie sekurytyzacji. Tożsamość to akt autoidentyfikacji, ale także definiowanie siebie w odniesieniu do innych, a nawet przeciw innym. Tożsamość określa źródła norm i wartości, zasięg ich obowiązywania oraz wpływa na zakres racjonalności. Służy określeniu przestrzeni, wewnątrz której jednostki i grupy społeczne dokonują i oceniają swoje indywidualne wybory. Klasyfikację tożsamości kreowanej w procesie sekurytyzacji, głównie w odniesieniu do islamu,

przedstawił Stuart Croft. Wyróżnił tożsamość radykalnego innego, czyli kogoś, kto może być zagrożeniem dla naszej egzystencji. Jest on często przedstawiany jako monstrum. Narracji tej towarzyszy często proces dehumanizacji i stosowanie zabiegu przeciwstawienia Nas – Im. Inny jest zły, nieracjonalny, nienormalny, szalony, chory, prymitywny, groźny. My zaś jesteśmy dobrzy, racjonalni, normalni, zdrowi, spójni, przewidywalni. To uzasadniać może podejmowanie decyzji i działań, które mogą być sprzeczne z deklarowanymi wartościami. Wrogie podejście do uchodźców miało miejsce na granicy polsko-białoruskiej, gdzie argumentom natury politycznej towarzyszyły argumenty emocjonalne odwołujące się do stereotypów. Konsekwencją procesu sekurytyzacji było wprowadzenie stanu wyjątkowego w Polsce na Podlasiu (2021 r.) w związku z występującym według władz szczególnym zagrożeniem bezpieczeństwa obywateli oraz porządku publicznego, związanym z obecną sytuacją na granicy państwowej Rzeczypospolitej Polskiej z Republiką Białorusi. Kolejnym wyróżnionym typem tożsamości jest tożsamość hierarchicznej inności. Inni są niby nami, ale jednocześnie ze względu np. na uwarunkowania historyczne, kulturowe, religijne dzieli ich od nas dystans. Kolejnym typem jest tożsamość inności czasowej (*temporal otherness*). Inność ma charakter transgeneracyjny. Zagrożeniem zaś są zachowania ludzi współczesnych, porównywalne do tych, jakie miały miejsce w przeszłości (np. islam zagrożeniem dla Europy). Ostatnim typem jest tożsamość żalostnego innego. Żalostny jest groszy, śmieszny, ale jednocześnie groźny. Z formą powiązane jest trzecie kryterium: źródło. Umożliwia ono wskazanie przyczyn zagrożeń. Źródłem zagrożeń bezpieczeństwa kulturowego mogą być np. działania opresyjne skierowane wobec innych kultur. Na poziomie państwa może to być kolejno zakaz swobodnej ekspresji, samoodtwarzania się kultury, np. używania języka, imion, ubrań, edukacja, zakaz kultu/wyznania aż po deportację czy wręcz eksterminację. Tego typu działań opresyjnych doświadcza np. mniejszość ujęrska w Chinach. Źródłem zagrożeń dla bezpieczeństwa kulturowego są również rasizm, ksenofobia i agresywny nacjonalizm, które w skrajnych przypadkach prowadzą do czystek etnicznych i kulturowych. Jest nim niewłaściwa lub zła organizacja ochrony dóbr kultury, brak właściwego ich zabezpieczenia, słabe zarządzanie, co może być konsekwencją niewłaściwego, niewystarczającego lub wręcz niewłaściwego przygotowania kadry, która jest odpowiedzialna za podejmowanie działań

ochronnych. Przykładem może być sytuacja z odnalezionymi w Drohobyczu w 2001 roku malunkami Brunona Schulza, z których część przedstawiciele Yad Vashem po rozmowach z właścicielami mieszkania i władzami miasta wywieźli do Izraela. Kontrowersyjne działanie spotkało się krytyką, co w efekcie doprowadziło do negocjacji ukraińsko-izraelskich, których efektem była umowa, że malunki zostaną przekazane Izraelowi w długoletni depozyt w zamian za ich restaurację.

Źródłem zagrożeń może być dynamiczny rozwój gospodarczy, proces industrializacji, rozbudowa infrastruktury przemysłowej, transportowej, turystycznej czy mieszkaniowej. Działania te, jakkolwiek bardzo istotne, przy braku właściwych regulacji mogą równocześnie powodować negatywne konsekwencje dla dziedzictwa kulturowego. W pewnych sytuacjach mogą prowadzić do niszczenia stanowisk archeologicznych, które – zanim inwestycja zostanie rozpoczęta – winny być we właściwy sposób udokumentowane i zabezpieczone; niejednokrotnie brakuje jednak czasu, środków, przepisów czy kadry, by to uczynić. Przebudowa miast, budowa nowych obiektów czy burzenie starych również niesie zagrożenia, może bowiem powodować naruszenie lub nawet zniszczenie pozostałości archeologicznych. Powstanie zagrożeń dla bezpieczeństwa kulturowego powoduje też rozwój technologiczny. Sprzyja on swoistej modzie na „poszukiwaczy skarbów”, którzy wyposażeni w najnowszy sprzęt bezkarnie penetrują obszary lądowe i morskie. Zagrożeniem kulturowym jest również nielegalny obrót dziełami sztuki. Ich źródłem mogą być przepisy prawne, które umożliwiają niewłaściwe działania czy praktyki. Dla przykładu Szwajcaria należy do grupy nielicznych państw, które nie penalizują przestępstw przeciwko narodowemu dziedzictwu kultury. Obowiązujące tam korzystne zasady ochrony nabywcy w dobrej wierze czynią ze Szwajcarii idealny kraj tranzytowy dla przemytników zabytków (Rau, 2014).

Zagrożenia kulturowe mają swe źródła również w innych wymiarach bezpieczeństwa. Świadczy to o złożoności analizowanej problematyki i pokazuje na istniejące współzależności w sferze bezpieczeństwa. Zagrożenia o charakterze militarnym wpływają na bezpieczeństwo państwa i zdolność jego przetrwania. Jeżeli terytorium państwa jest zagrożone militarnie, to zagrożona jest również jego kultura, zarówno w wymiarze materialnym, kiedy w związku z działaniami wojennymi narażone są na zniszczenie budynki (także zaliczane do dziedzictwa kulturowego),

pomniki i dobra ruchome, które mogą zostać wywiezione nie zawsze celem ochrony. Dubrownik, uważany powszechnie za jedno z najpiękniejszych miast świata, w czasie wojny w Jugosławii (1991–1992) był oblegany: ostrzał przeprowadzony przez Jugosłowiańską Armię Ludową spowodował nie tylko straty w ludziach, ale również całkowite lub częściowe zniszczenie ok. 70% budynków Starego Miasta, które od 1979 roku znajduje się na Liście Światowego Dziedzictwa Kulturowego UNESCO. Wiele zniszczeń spowodowali w Syrii bojownicy Państwa Islamskiego w 2016 roku, niszcząc zabytki Palmyry. Zagrożona jest również kultura w wymiarze niematerialnym: okupanci mogą wszak prowadzić działania opresyjne wobec mieszkańców okupowanego terytorium, zakazywać posługiwania się językiem narodowym lub praktyk kulturowych. Wymiar militarny może być również pośrednim źródłem zagrożeń dla kultury, np. pobór do wojska może być skutecznym instrumentem służącym erozji tożsamości subnarodowej i integracji wokół wspólnych wartości i celów. Utrzymywanie licznej armii także powoduje określone skutki społeczne: fundusze, zamiast np. na edukację, kulturę czy inwestycje, są przeznaczane na cele wojskowe.

Zagrożeniem dla kultury może być polityka państwa realizująca interesy jednej grupy etnicznej w państwie zróżnicowanym kulturowo. Tworzy to dylemat bezpieczeństwa, gdyż realizowane są dwie sprzeczne wewnętrznie funkcje: rząd, będąc gwarantem bezpieczeństwa dla jednej grupy etnicznej, równocześnie kreuje zagrożenia dla innych grup (przykładem może być sytuacja w Rwandzie, zakończona ludobójstwem w 1994 r., a także wojna w Jugosławii).

Również zagrożenia ekonomiczne wiążące się z procesami globalizacji, rozwojem gospodarczym mogą mieć negatywne konsekwencje dla kultury. Niesymetryczny rozwój gospodarczy w wymiarze globalnym pogłębia wszak różnice i nierówności społeczne, dzieląc społeczeństwa i państwa na te, które są, i te, które nie są ich beneficjentami. Dysproporcje rozwojowe uruchamiają procesy migracyjne z obszarów zacofanych do zurbanizowanych i rozwiniętych ekonomicznie, pociągając za sobą różne skutki, w tym kulturowe, wynikające np. z problemów dostosowawczych i trudności integracyjnych ludności napływowej. W efekcie zaczynają funkcjonować społeczeństwa równoległe, pogłębiają się obawy przed „innymi”, którzy różnią się katalogiem wyznawanych wartości, językiem, religią czy kolorem skóry.

Zagrożenia ekologiczne, w tym np. zmiany klimatu, również stanowią poważne bezpośrednie lub pośrednie wyzwanie i zagrożenie dla dziedzictwa kultury. Bezpośredni wpływ wynika ze zmian fizycznych w otoczeniu (np. wzrost czy spadek temperatury, podniesienie poziomu mórz), które wpływają na zmiany warunków ochrony (np. budynki zostały zaprojektowane i wkomponowane w określone środowisko naturalne i klimat). Zmiany klimatu wpływają zatem na zmianę warunków ochrony, a pośrednio na kulturowe i społeczne wymiary życia społecznego, przyczyniając się do transformacji zachowań i sposobu życia. Tym samym widoczne jest powiązanie między problemami ekologicznymi a bezpieczeństwem kulturowym. Słynny Tadž Mahal jest zagrożony przez wylesianie, wysypiska odpadów stałych, śmieci, spadający poziom wody Jamuny, kwaśne deszcze i zanieczyszczenia.

Jeśli przyjmujemy, że bezpieczeństwo kulturowe jest konstruktem społecznym i funkcją świadomości, to pojawia się pytanie o to, kto jest podmiotem bezpieczeństwa kulturowego? Konsekwencją dynamiki bezpieczeństwa jest poszerzenie zakresu podmiotowego. Kulturowy wymiar bezpieczeństwa kreuje obszary, w których również podmioty niepaństwowe realizują swoje cele bezpieczeństwa. Tym samym państwo, pozostając nadal podmiotem bezpieczeństwa, nie ogranicza pola do działań innych podmiotów. Z państwem wiąże się określone terytorium, które co prawda w sensie politycznym nie musi pokrywać się z przestrzenią kulturową, która nie ma sztywno określonych granic. Przejawy kultury, wytwory działalności człowieka, które widoczne są w określonej przestrzeni fizycznej (np. architektura), również nie ograniczają się do danego państwa. Nie zmienia to faktu, że kultura w wymiarze materialnym i niematerialnym (wartości, normy, zwyczaje, język organizują życie ludzi na danym terytorium) jest wykorzystywana do określenia specyfiki państwa, staje się jego rozpoznawalnym symbolem, źródłem jego atrakcyjności. Dlatego państwa z jednej strony chętnie eksponują swoje osiągnięcia w obszarze kultury, z drugiej zaś podejmują działania na poziomie wewnętrznym i zewnętrznym, których celem jest ich rozwój oraz ochrona. Państwo definiuje bezpieczeństwo kulturowe najczęściej jako jeden z wymiarów bezpieczeństwa ogólnego. Natomiast dla ludności je zamieszkującej, pozostającej z nim w trwałej więzi prawnej oraz przebywającej na jego terytorium czasowo bezpieczeństwo kulturowe (bezpieczeństwo tożsamości) może być „samodzielnym bytem”. W tym sensie

brak zagrożeń dla państwa nie oznacza braku zagrożeń kulturowych dla jego mieszkańców. Dla państwa bowiem podstawową chronioną wartością jest suwerenność, a dla grup społeczno-kulturowych czy jednostek ochronie podlega głównie tożsamość. Podmiotami bezpieczeństwa są zatem również grupy społeczne, w tym zróżnicowane grupy kulturowe, religijne, etniczne, narody oraz jednostki.

Podmioty bezpieczeństwa, a zatem państwa i grupy społeczne, mają zróżnicowane możliwości działania na rzecz bezpieczeństwa kulturowego. Działania mające na celu zapewnienie bezpieczeństwa kulturowego państwu mogą być postrzegane przez część zamieszkujących je grup społecznych jako zachowania opresyjne, jako zagrożenie dla ich tożsamości. Taka jest optyka działań władz Litwy przez zamieszkującą ją mniejszość polską, które dotyczą zakazu stosowania podwójnych polskich i litewskich nazw ulic czy miejscowości lub zakazu stosowania oryginalnej pisowni nazwisk w dokumentach. Podejście do bezpieczeństwa kulturowego zależy też od poziomu wrażliwości, podatności oraz zdolności adaptacyjnych państw i grup społecznych na realne czy potencjalne zmiany w ich środowisku kulturowym warunkowanych historycznie, demograficznie, ekonomicznie i politycznie. Czy Litwini lub Łotysze byłiby tak wrażliwi na kwestie związane z „czystością” językową, gdyby niedawna przeszłość i jej następstwa widoczne w kompozycji narodowej tych niepodległych państw? Wrażliwość odnosi się do poziomu zmian kulturowych w państwie i społeczeństwie na skutek zewnętrznych lub wewnętrznych bodźców o charakterze kulturowym. Wrażliwość i podatność na zmiany kulturowe państwa jako całości jest inna niż grup kulturowych. Z reguły państwa mają większe zdolności adaptacyjne, głównie ze względu na większy zakres narzędzi politycznych, którymi dysponują. Zdolności adaptacyjne, zarówno społeczeństw, jak i państw, gwarantują im dostosowanie własnej zmienności do zmienności otoczenia. Niski poziom adaptacyjności będzie skutkował większą wrażliwością i podatnością na zmiany. Współczesne getta kulturowe, które można spotkać w państwach europejskich, są przejawem odrębności kulturowej, ale też izolacji i zacofania. Mogą one świadczyć o niskiej adaptacyjności tych państw, ale także o niskiej adaptacyjności przedstawicieli grup społecznych, które w takim getcie się znalazły. Z drugiej strony getta żydowskie w Europie mogą być przykładem działań adaptacyjnych społeczeństw, które poddawane działaniom opresyjnym ze strony

państwa stworzyły – w imię zachowania tożsamości zbiorowej – specyficzną formację kulturową, gwarantując sobie poczucie bezpieczeństwa. Współczesne getta, kulturowe i urbanizacyjne, nie rozwiązują napięć na tle różnic kulturowych, potęgują raczej poczucie zagrożenia, w tym również kulturowego.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Bezpieczeństwo kulturowe w sensie ontologicznym może odnosić się do kondycji bytu i przetrwania państwa jako całości oraz przetrwania zbiorowości ludzkich, grup społecznych i jednostek. Takie podejście jest jednak zawężające, gdyż bezpieczeństwo to też stan kontroli nad realnymi i potencjalnymi zagrożeniami dla cenionych przez nas wartości. Tym samym należy zauważyć, że istotne jest nie tylko przetrwanie, ale również możliwość realizacji aspiracji państw i społeczeństw (bezpieczeństwo plus). Bezpieczeństwa kulturowego nie gwarantuje potęga państwa, mierzona zasobami militarnymi czy finansowymi, choć państwo, które je posiada, ma większe możliwości adaptacji do zagrożeń. Gwarantować je może relacja między podmiotami, nieograniczona jedynie do państw, ale obejmująca także organizacje rządowe, pozarządowe, media i ekspertów, wspólnie angażujących się w działania na rzecz bezpieczeństwa.

Dla państw bezpieczeństwo kulturowe to ochrona dziedzictwa kulturowego, symboli państwowych, kultury w sensie materialnym i niematerialnym, tożsamości narodowej, gdyż kultura świadczy o ciągłości i trwaniu państwa oraz służy integrowaniu ludności z danym terytorium. Z poziomu państwa kultura ma też istotne znaczenie w percepcji bezpieczeństwa, gdyż wpływa na strategiczne wybory, podejście do stosowania przymusu, agresji, a także na gotowość do podejmowania ryzyka. Jest czynnikiem budującym tożsamość państwa, wpływającym na sposób odbioru otaczającego go świata, a nawet określającym zakres jego racjonalności. W centrum zainteresowania państw leży suwerenność, również w wymiarze kulturowym, zaś w centrum zainteresowania społeczeństw i jednostek najważniejsza jest tożsamość kulturowa (bezpieczeństwo kulturowe z perspektywy jednostek pozwala czuć się im

bezpiecznie z tym, kim są, a przede wszystkim bezpiecznie z samymi ze sobą i ze swoją tożsamością).

Przedstawiona powyżej dyskusja dotycząca związku między kulturą a bezpieczeństwem pokazuje, że badanie ich wzajemnych relacji wymaga uwzględnienia różnych dyscyplin nauki i dziedzin wiedzy: historii, psychologii, etnografii, lingwistyki, antropologii, prawa, religioznawstwa, nauk o polityce i administracji, socjologii oraz nauk o bezpieczeństwie. To znak, że dokonuje się na naszych oczach proces antropologizacji bezpieczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Buzan, B. (1991). *Peoples, States and Fear. An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Czaja, J. (2004). *Bezpieczeństwo kulturowe. Zarys problematyki*. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne.
- Czaputowicz, J. (2003) Kryteria bezpieczeństwa międzynarodowego państwa – aspekty teoretyczne, W: S. Dębski, & B. Górła-Winter (red.), *Kryteria bezpieczeństwa międzynarodowego państwa* (s. 13–33). Warszawa: PISM.
- Gray, C. (2016). *Strategy and Politics*. London: Routledge.
- Huntington, S.P. (1997). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: Wydawnictwo Literackie „Muza”.
- Johnston, A.I. (1998). *Cultural Realism. Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History*. Princeton: Princeton University Press.
- Jones, R.W. (1999). *Security, Strategy and Critical Theory*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Kuźniar, R. (2006). Bezpieczeństwo w stosunkach międzynarodowych. W: E. Haliżak & R. Kuźniar (red.), *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika* (s. 142–180). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lapid, Y., & Kratochwil, F. (red.). (1996). *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. Boulder: Lynne Rienner.
- Michałowska, G. (1997). Bezpieczeństwo kulturowe w warunkach globalizacji procesów społecznych. W: D.B. Bobrow, E. Haliżak & R. Zięba (red.), *Bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe u schyłku XX wieku* (s. 131–145). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.

- Nemeth, E. (2007). Cultural Security. The Evolving Role of Art. In International Security. *Terrorism and Political Violence*, 19(1), 19–42.
- Phillips, A., & Reus-Smit, Ch. (red.). (2020). *Culture and Order in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rau, M. (2014). Nielegalny obrót dziełami sztuki w wybranych porządkach krajowych i prawie ponadnarodowym. Zagadnienia porównawcze odnośnie do przepisów karnych market nations i source nations. *Studia Prawnicze i Administracyjne*, 9(3), 33–38.
- Schreiber, H. (2013). Cultural genocide – ludobójstwo kulturowe – kulturobójstwo. Niedokończony czy odrzucony projekt prawa międzynarodowego. W: H. Schreiber & G. Michałowska, (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*. T. 1: *Zwrot kulturowy* (s. 252–275). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Snyder, J. (1977). *The Soviet Strategic Culture: Implication for Limited Nuclear Operations*, RAND. Pobrane z: <https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/reports/2005/R2154.pdf> (dostęp: 05.07.2022).
- Ziętek, A.W. (2013). *Bezpieczeństwo kulturowe w Europie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Anna Krzynówek-Arndt
Akademia Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-5293-6829>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.200>

Katolicka nauka społeczna wobec wielokulturowości

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Katolicka nauka społeczna będąca sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji Kościoła, podkreśla z jednej strony jedność rodzaju ludzkiego, z drugiej różnorodność narodów i kultur.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Kościół, mając doświadczenia inkulturacji w świecie grecko-rzymskim, ustosunkowuje się do wyzwań związanych z pluralizmem kulturowym, wskazując pożądany kształt „jedności w różnorodności”. W nauczaniu posoborowym szczególne miejsce zajmuje tematyka współistnienia, godzenia i wzajemnego poznawania się różnych tradycji kulturowych. Nauczanie Kościoła w sprawach związanych z pluralizmem kulturowym, zogniskowane wokół zagadnień antropologicznych i prawnonaturalnych, aktualnie dopełniane jest wizją „samarzyckiej” polityki uznania.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Kościół wskazuje trzy możliwe sposoby podejścia do pluralizmu kulturowego: oparte na relatywizacji wartości kulturowych, asymilacjonizm i międzykulturowe będące adekwatną reakcją na to zjawisko. Zachowując związek kultury z naturą ludzką podejście, trzecie pozwala uniknąć zarówno „kulturowego eklektyzmu”, jak i „kulturowego spłaszczenia”.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Poszukiwania fundamentów łączyących ludzi w różnorodności kultur obejmuje dwa zasadnicze kierunki: perspektywa uniwersalnej etyki ugruntowanej w chrześcijańskiej wizji prawa naturalnego i filozofii personalistycznej

oraz rozwijana przez papieża Franciszka eklezjalno-społeczno-polityczna antropologia osadzona w doktrynie dwubiegunowych napięć. Składają się one na paradygmat adekwatnej polityki w społeczeństwach wielokulturowych ufundowanej w chrześcijańskim realizmie.

Słowa kluczowe: interkulturation, etyka uniwersalna, jedność w różnorodności, braterstwo przyjaźni

Definicja pojęcia

Katolicka nauka społeczna jest „sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej” (Iustitia et Pax 2005, s. 41). Ma charakter interdyscyplinarny, korzysta więc z dorobku nauk humanistycznych i społecznych. Jej celem jest zrozumienie „człowieka w coraz szerszej, zmieniającej się i coraz bardziej złożonej sieci relacji społecznych”, a także wyjaśnienie rzeczywistości ludzkiej i wedle tego ukierunkowanie chrześcijańskiego postępowania w świetle wiary i tradycji kościelnej” (Iustitia et Pax 2005, s. 72–78). Jest ona w pierwszym rzędzie skierowana do wspólnoty kościelnej, ma też jednak „charakter powszechny i skierowana jest do każdego człowieka” w świetle wiary i tradycji kościelnej” (Iustitia et Pax 2005, s. 84). Czerpiąc z Objawienia i natury ludzkiej, jest z jednej strony nauczaniem stałym, niezależnym od różnic kulturowych, z drugiej zaś pod wpływem zmian zachodzących w świecie jest zawsze zdolna do otwarcia się na nowe zagadnienia. Na katolicką naukę społeczną składa się nauczanie Kościoła katolickiego (soborów, papieży, synodów, biskupów) w sprawach społecznych oraz oparta na nim naukowa refleksja teoretyczna i praktyczna, pogłębiana i rozbudowywana przez uczonych specjalistów (duchownych i świeckich).

Katolicka nauka społeczna podkreśla z jednej strony jedność rodzaju ludzkiego, z drugiej zaś – różnorodność narodów i kultur. Wedle opisu biblijnego wielość narodów i języków jest zarazem konsekwencją bożego błogosławieństwa i następstwem grzechu pychy. Ponowne zjednoczenie dokonuje się wraz z wcieleniem Słowa będącym zarazem „wcieleniem kulturowym”, dlatego też jedno człowieczeństwo staje się podstawą braterstwa wszystkich ludzi niezależnie od różnic historycznych i kulturowych (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 1988, s. 5). Ponieważ „sam Chrystus, przez swoje wcielenie, związał się z określonymi warunkami społecznymi i kulturowymi ludzi, z którymi żył” (II Sobór Watykański, 1965a), Kościół od początku istnienia jest inkulturowany, głosząc Ewangelię przy pomocy pojęć i języka różnych ludów, transcendując zarazem wszelkie różnice kulturowe i narodowe. Wedle nauczania II Soboru Watykańskiego, „posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca”, Kościół „nie wiąże się w sposób wyłączny

i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem. Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury” (II Sobór Watykański, 1965b). W znaczeniu ogólnym „kultura”, której ośrodkiem i racją jest osoba, ujęta została przede wszystkim jako kultura samej osoby (uprawa władz duchowych i cielesnych), a zarazem wszystkie dzieła człowieka, poprzez które doskonali on i rozwija życie wspólnotowe na wszystkich poziomach, co służy integralnemu rozwojowi osoby (II Sobór Watykański, 1965b). Nie jest to zatem „superkultura” nadbudowana nad wielością innych kultur, lecz „bardziej powszechna forma kultury”, szanująca poszczególne tożsamości kulturowe, wyrażająca jedność natury ludzkiej, to jest to, co konstytuuje człowieka w jego bycie. Kościół podkreśla ścisły związek kultury z naturą i łaską. Kultura jest immanentnie związana z naturą człowieka i podstawowymi skłonnościami wpisanymi przez Stwórcę w naturę istoty wolnej i rozumnej; jest ona jednak także tym wszystkim, co człowiek własnym wysiłkiem dodaje do natury. To, co składa się na kulturę, a zatem praca, nauka, technika, sztuka, religia, obyczaje i instytucje prawne, ma również wymiar historyczny i społeczny, skutkiem czego pojawiają się różne „warunki życia” i „formy układu dóbr życiowych”, a zatem także wiele kultur, wiele „stylów życia” właściwych różnym społecznościom (Franciszek, 2013, s. 115). Człowiek rozpoznający właściwe ludzkiej naturze skłonności, odkrywający pierwsze zasady powszechnego prawa naturalnego, jest zawsze kulturowo usytuowany i działa w „niezliczonej różnorodności poszczególnych sytuacji” (Franciszek, 2016a, s. 300). Ponieważ kultura ujmowana jest na wskazanych dwóch różnych poziomach, to podmiotem kulturowym jest sam Kościół, Lud Boży, ale podmiotami kulturowymi są również partykularne formy życia określone narodowo, historycznie i geograficznie. Kultura wiary chrześcijańskiej ma własną postać, która przewyższa klasyczne podmioty kulturowe, istnieje w poszczególnych kulturach, lecz nie stapia się z nimi, tworząc twórcze napięcie między całością, powszechnością, i partykularnością (Ratzinger). Wiara chrześcijańska, która sama w sobie jest kulturą, nie może być „przedkulturowa” ani „dekulturowa” (Ratzinger, 2004, s. 55–57). Każda kultura otwarta na prawdę człowieczeństwa jest bowiem zarazem partykularna i potencjalnie uniwersalna.

Analiza historyczna pojęcia

Kościół mający od początku istnienia doświadczenia inkulturacji w świecie grecko-rzymskim ustosunkowuje się do wyzwań związanych z pluralizmem kulturowym, wskazując zasady określające właściwą „jedność w różnorodności”. Dokumenty soborowe i teksty synodów potwierdzają nauczanie, zgodnie z którym Kościół nie utożsamia się z żadną kulturą, pozostaje jednak otwarty na każdą z nich, a w związku z nauczaniem o godności człowieka, jego naturalnych prawach i obowiązkach, dostrzega możliwość spotkania kultur i ich wzajemnego przenikania się. W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Wiara i inkulturacja* z 1988 roku wskazano, że pluralizm kulturowy nie oznacza „przeciwstawienia zamkniętych światów”, lecz spotkanie kultur, które zachowując swoją tożsamość i oryginalność, pozostają otwarte na „uniwersalne wartości ludzkości”.

Kulturowe wcielenie Słowa stanowi w nauczaniu Kościoła wzór dla takiej inkulturacji Ewangelii, która nie jest ani jej „powierzchnowym przystosowaniem”, ani „synkretycznym zamieszaniem, rozmywającym oryginalny charakter” (Benedykt XVI, 2010), lecz stanowi całościowy proces polegający na „wewnętrznym przekształceniu autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenieniu chrześcijaństwa w różnych kulturach” (Jan Paweł II, 1990). Uznając międzykulturowy charakter wiary chrześcijańskiej, Kościół mówi współcześnie nie tylko o inkulturacji, ale i o interkulturacji, jeszcze wyraźniej eksponując wzajemne przenikanie się i interakcję między kulturami w procesie inkulturacji.

W nauczaniu Jana Pawła II szczególne miejsce zajmuje nie tylko kwestia kultury i ewangelizowania kultur, lecz również temat współistnienia, godzenia i wzajemnego poznawania się różnych tradycji kulturowych. Czyniąc niejako dewizą swojego nauczania o wielości kultur frazę św. Tomasza przytoczoną za Arystotelesem w jego komentarzu do *Analitik wtórnych* (*genus humanum arte et ratione vivit*), Jan Paweł II podkreślał (1980, s. 63), że człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki technice i sztuce (*ars*), wiedzy i wartościom moralnym (*ratio*). Osobowa natura człowieka, owo zasadnicze „to, kim człowiek jest”, stanowi fundament jedności kultury, z której to jedności dopiero bierze początek wielość kultur. Papież wskazywał również, że europejskie

dziedzictwo kulturowe pozostające w „organicznym i konstytutywnym związku” z chrześcijaństwem współistnieje z dziedzictwem kulturowym innych kontynentów, które czerpie z „innych źródeł inspiracji religijnej i humanistyczno-etycznej”. W adhortacjach podsumowujących Specjalne Zgromadzenia Synodu Biskupów dla Afryki (1995), Ameryki (1999), Azji (1999) i Oceanii (2001) Jan Paweł II podkreślał z jednej strony bogactwo i różnorodność kulturową regionów, z drugiej wskazywał na wspólne wartości stanowiące podstawę otwarcia się i wzajemnego dostosowywania w ramach pluralizmu kultur. W *Ecclesia in Asia* akcentował istnienie właściwego dla „duszy azjatyckiej” „wrodzonego zmysłu duchowego i mądrości moralnej” przejawiającego się m.in. w przywiązaniu do takich wartości jak harmonia, szacunek do życia, wspólnotowość i solidarność. Z kolei w *Ecclesia in Africa* jako podstawowe wartości kultury afrykańskiej wymieniał zmysł solidarności i życia wspólnotowego, uznanie podstawowej wartości rodziny, poczucie *sacrum* oraz świadomość istnienia Boga Stwórcy i świata duchowego. Ekspozycji wartości odmiennych obszarów kulturowych ważnych jednak z punktu widzenia całej ludzkości towarzyszy przekonanie, że niektóre wartości kulturowe muszą zostać „przekształcone i oczyszczone”, aby mogły stać się częścią „kultury autentycznie chrześcijańskiej” (Jan Paweł II, 2001, s. 16). Kultury, w tym niechrześcijańskie, w całym swym bogactwie są „różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji”, a ich otwartość na wartości uniwersalne jest warunkowana otwarciem na Transcendencję (Jan Paweł II, 1991, s. 24). Rdzeniem każdej prawdziwej kultury – chrześcijańskiej, niechrześcijańskiej i postchrześcijańskiej (oświeceniowo-świeckiej) – jest poszukiwanie Boga, *quaerere Deum*. W kontekście wielokulturowych społeczeństw europejskich papież Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* (2003, s. 100–103) wskazywał pilną potrzebę wypracowania nowego wzorca „jedności w różnorodności” i „dojrzałej kultury otwartości”, która w kontekście zjawiska migracji pozwala z jednej strony realizować roztropną politykę przyjmowania i gościnności, a z drugiej zachowywać własną tożsamość kulturową osadzoną na fundamencie tradycji judeochrześcijańskiej wraz z jej centralnymi wartościami, jak godność osoby ludzkiej, zasady prawa, wolność, demokracja i rozdział między religią i polityką. Wynikało stąd wezwanie do rozważnego poszukiwania równowagi między poszanowaniem praw migrantów i kontroli nad ruchami migracyjnymi.

Nauczanie Kościoła w sprawach związanych z pluralizmem kulturowym, zogniskowane wokół zagadnień antropologicznych i prawno-naturalnych kontynuuje papież Franciszek, uzupełniając je zarazem nowym stylem i rozłożeniem akcentów. Lud Boży, do którego powołani są ludzie wszystkich narodów i kultur, jest „ludem o wielu twarzach” (Franciszek, 2013, s. 115). Lud ten, obejmujący nie tylko katolików, lecz również związanych z Kościołem chrześcijan niekatolików i „przyporządkowanych” do Kościoła niechrześcijan, jest zarazem zjednoczony i zróżnicowany, niejednolity, lecz będący „jednością w różnorodności” (Franciszek, 2017a). Jedność, będąca „wieloraką harmonią”, osiągnana jest poprzez łączenie przeciwieństw, unikając przy tym dwóch „pokus”, o których wspomina papież (Franciszek, 2013, s. 117). Pierwsza z nich to dążenie do „różnorodności bez jedności”, które znamionuje zamykanie się we własnych partykularyzmach, prawdach, frakcjach, partiach i gettach. Druga pokusa to dążenie do „jedności bez różnorodności” oznaczające ujednoczenie i uniformizację. Podobnie jedność w różnorodności powinna cechować lud ujmowany jako kategoria polityczna. Z jednej strony lud ma wspólną tożsamość, jest zjednoczony więzami kulturowymi, dzięki czemu może realizować wspólne cele i projekty bez względu na istniejące w jego łonie różnice. Z drugiej zaś strony lud jest „żywy i dynamiczny”, „stałe otwarty na nowe syntezy włączające to, co inne”, jest w ciągłym procesie budowania, tworzenia, poszerzenia i włączania (Franciszek, 2020, s. 157–160). Stąd też zagadnieniem szczególnie często podejmowanym przez papieża w kontekście wyzwań pluralizmu kulturowego jest „stawanie się ludem” i kultura spotkania, dialogu i bliskości przeciwstawiona kulturze „budowania murów”, zderzenia kultur i izolacji. Rzadziej natomiast eksponowane są genetyczne związki kultury europejskiej z chrześcijaństwem. Uznaniu, że kultura europejska mocniej niż inne kultury wiązała się z myślą chrześcijańską, towarzyszy odrzucenie chrześcijaństwa „monokulturowego i uniformistycznego” (Franciszek, 2013, s. 117). Papież przestrzega również przed niosącą groźbę fanatyzmu „sakralizacją własnej kultury”, a w kontekście migracji, przed mentalnością ksenofobiczną, zamknięcia się i skupienia na sobie (Franciszek, 2020, s. 39). Nawołuje również do budowania „nowego humanizmu europejskiego” opartego na solidarności i „nowej Europy” zdolnej do budowania dynamicznej i wielokulturowej tożsamości, która zawsze stanowiła element europejskiego dziedzictwa (Franciszek, 2016b).

„Nowy humanizm” solidarności, dialogu i integracji kulturowej przeciwstawiany jest w wypowiedziach publicznych papieża (Franciszek, 2017b) populizmowi kojarzonemu z „triumfem partykularyzmów”, ograniczonością myśli, zamknięciem, egoizmem narodowym, „szarą jednolitością”, dyskryminacją, lękiem przed obcością i „innym”, który zakwestionuje nasz „sposób życia”, budowaniem konsensu opartego na emocjach w miejsce sukcesywnego wypracowywania rozwiązań umożliwiających integrację i włączanie. W wywiadzie dla dziennika „La Stampa” (2019) papież przestrzegał również przed „suwerenizmem” (*il sovranismo*) będącym zdegenerowaną, ponieważ zamkniętą, formą suwerenności (*la sovranità*) państwowej i suwerenności narodowej, poprzez którą naród w uprawniony sposób daje wyraz sobie właściwemu sposobowi myślenia, przeżywania i oceny rzeczywistości. Krytykowany populizm (*populismo*) nie jest tym samym, co popularyzm (*popolarismo*), lecz jego wypaczeniem (Franciszek, 2020, s. 218, 221), polegającym na instrumentalizowaniu przez rządzących uczuć i kultury narodowej w celu zdobycia i utrzymania władzy, podsycaniu niższych i egoistycznych skłonności zamkniętych grup w społeczeństwie lub propagowaniu nieodpowiedzialnych mechanizmów państwa opiekuńczego zamiast dalekowzrocznej polityki zapewniającej osobom środki do własnego rozwoju. W społeczeństwach wewnętrznie zróżnicowanych, podzielonych, kulturowo pluralistycznych papież proponuje politykę uznania będącą polityką „samarycką”. Autentyczne uznanie drugiego nie jest „poszukiwaniem fałszywej tolerancji”, lecz „dialogującym realizmem” opartym na uznaniu „prawa drugiej osoby do bycia sobą i do bycia odmienną”. Potrzebny jest jego zdaniem „pakt kulturowy” oznaczający poszanowanie różnych kultur, światopoglądów i stylów życia (Franciszek, 2020, s. 219). Dialog zakłada istnienie trwałych, uniwersalnych i nienegocjowalnych wartości ześrodkowanych na niezbywalnej godności człowieka. Choć zgoda na te wartości ma również charakter dynamiczny, to konieczne jest ich uznanie jako ponadkulturowych i transcendentnych wobec przygodnych usytuowań. Autentyczny dialog wymaga, by zachowując własną tożsamość, szanować punkt widzenia drugiej strony i dopuszczać, że może mieć ona słuszne przekonania i uprawnione interesy (Franciszek, 2020, s. 203). Papież podkreśla potrzebę poszerzonego myślenia i elastyczności pozwalających dystansować się wobec własnych opinii (Franciszek, 2016a, s. 139). Autentyczna polityka uznania

i integracja kulturowa byłyby jednak niemożliwe bez braterstwa przyjaźni (*fraternità*) jako dopełnienia braterstwa solidarności (*fratellanza*). Braterstwo przyjaźni, będące braterstwem transcendentnym, którego podstawą jest otwarcie na transcendentną prawdę i „Ojca wszystkich ludzi” (Franciszek, 2020, s. 272), „pozwala osobom równym być osobami różnymi”, wręcz „uwolnić się od obowiązku bycia równymi” (Franciszek, 2016a, s. 139), a zatem budować autentyczne społeczeństwo współuczestnictwa. Braterstwo solidarności, którego pierwotne znaczenie odsyła do związków opartych na więzach krwi, w szerszym ujęciu odwołuje się do istnienia „rodziny ludzkiej” (Franciszek, 2020, s. 26) i „pozwala tym, którzy nie są równi, stać się równymi” (Franciszek, 2017c). *Fratellanza* może opierać się również na wspólnych ideach i dążeniach, zatem – w odróżnieniu od *fraternità* – dopuszcza rozróżnienie „my–oni”. W stosunku do migrantów polityka „samarycka” oznacza, po pierwsze, przyjęcie oparte na gościnnej bezinteresowności; po drugie, ochronę przed nadużyciami i przemocą; po trzecie, promowanie ich integralnego rozwoju; wreszcie po czwarte, integrację niebędącą ani kulturową asymilacją, ani izolacją prowadzącą do gettoizacji, lecz wzajemnym uznaniem kulturowego bogactwa (Franciszek, 2017d). Z kolei w stosunku do tych grup, które już od dawna żyją w ramach danego społeczeństwa, należy stosować politykę „pełnego obywatelstwa” oznaczającą równość praw i obowiązków przy odrzuceniu dyskryminującego pojęcia „mniejszości” (Franciszek, 2020, s. 131).

Problemowe ujęcie pojęcia

Kościół dostrzega procesy prowadzące do współistnienia w społeczeństwach wielu kultur i wzrost możliwości ich wzajemnego oddziaływania na siebie. Postępująca globalizacja ułatwiająca wzajemne kontakty sprawiła, że świat stał się „globalną wioską”. Zarazem nie ma czegoś takiego, jak kultura w „czystej” postaci. Migracja, rozwój środków komunikacji masowej i mediów społecznościowych, coraz łatwiejszy przepływ dóbr i usług prowadzą z jednej strony do kulturowej uniformizacji, z drugiej zaś do eksponowania różnic między kulturami zagrażającego rozwojem postaw fundamentalistycznych i zamykaniem się na odmienne tradycje kulturowe. Kultury albo radykalizują się w swoim zamknięciu,

albo upodabniają do siebie, przejmując wzorce kultury zachodniej. Kongregacja Edukacji Katolickiej w dokumencie *Wychowanie do dialogu międzykulturowego w szkole katolickiej. Życ razem tworząc cywilizację miłości* określa trzy możliwe sposoby interpretacji zjawiska pluralizmu kulturowego (Ecclesia Catholica. Congregatio de Institutione Catholica, 2013).

Pierwsze podejście, oparte na relatywizacji poszczególnych kultur, dostrzega dzielące je różnice, dodatkowo jednak je absolutyzuje, co sprawia, że kultury stają się niezależnymi, odizolowanymi od siebie i wzajemnie nieprzenikalnymi światami. Zwolennicy tego stanowiska powołują się na rzekomą neutralność w stosunku do wartości kulturowych, w rzeczywistości prowadzi to do absolutyzowania każdej z nich, co uniemożliwia dialog i wzajemne ubogacanie. Tolerancja, prezentowana jako jedyna metawartość, sprowadza się do biernej akceptacji drugiego w jego odmienności, wykluczając realną wzajemność. Na płaszczyźnie polityczno-społecznej właśnie tego rodzaju myślenie jest zacznym ideologii wielokulturowości (*multiculturalismo*). Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* określił związane z nią niebezpieczeństwo jako „eklektizm kulturowy”, czyniący kultury „równoważnymi i wymiennymi” (Benedykt XVI, 2009, s. 26). Sprzyja to kulturowemu relatywizmowi, który z kolei prowadzi do tego, że „grupy kulturowe zbliżają się do siebie lub żyją obok siebie, ale oddzielnie, bez autentycznego dialogu”, zatem bez „prawdziwej integracji”.

Drugim podejściem jest asymilacjonizm zakładający przystosowanie się osób odmiennych kultur do kultury reprezentowanej przez większość. W kontekście polityki migracyjnej oznacza to, że warunkiem przyjęcia „obcego” jest porzucenie przezeń jego tożsamości kulturowej i przyjęcie tożsamości kraju przyjmującego. Prowadzi to do kulturowego wykorzenienia „innego”, który zmuszony jest wyzbyć się swoich kulturowych odniesień. Polityka asymilacjonizmu jest właściwa kulturom o pretensjach uniwersalistycznych w państwach pragnących narzucać mniejszościom swoje wartości kulturowe, wykorzystując narzędzia wpływu gospodarczego, handlowego, militarnego i kulturowego. Asymilacjonizm jest zatem rewersem „multikulturalizmu”. Zagrożenia będące konsekwencją asymilacjonizmu Benedykt XVI identyfikuje jako „spłaszczenie kulturowe i ujednoczenie zachowań i stylów życia” (Benedykt XVI, 2009, s. 26). W konsekwencji „zatraca się głębokie znaczenie kultury

różnych narodów, tradycji różnych ludów, w obrębie których osoba mierzy się z fundamentalnymi pytaniami egzystencjalnymi”. Oba stanowiska łączy to, że negują konstytutywny związek kultury z naturą ludzką, sprowadzając człowieka do „faktu jedynie kulturowego”.

Adekwatną reakcją na zjawisko pluralizmu kulturowego jest podejście międzykulturowe oparte na dynamicznej wizji kultury. Współistnienie odmiennych kultur nie jest traktowane jako problem, lecz jako wartościowy zasób całej wspólnoty ludzkiej, który pozwala aktywować pozytywne procesy (Ecclesia Catholica. Congregatio de Institutione Catholica, 2013). Podejście takie, dalekie od „sakralizowania wielokulturowości”, postuluje wypracowanie rozwiązań, które umożliwią integrację kulturową opartą na wzajemnym uznaniu. Pryncypia, na których zasada się podejście międzykulturowe, wiążą się integralnie z chrześcijaństwem. Ujmowanie kultury w jej immanentnym związku z naturą człowieka pozwala w każdej kulturze wyróżnić elementy trwałe i niezmiennie oraz elementy oryginalne, niepowtarzalne, ukształtowane przez czynniki geograficzne, historyczne i etniczne. Poniżej poziomu obserwowalnych różnic kulturowych i historycznych przemian istnieje zasadnicza ciągłość każdej kultury i istotne elementy wspólne. Owa ciągłość i zasadnicza łączność w tym, co wspólne, mają swoje źródło w „istotnych i uniwersalnych elementach Bożego zamysłu wobec człowieka” przejawiającego się w postaci „fundamentalnej jedności rodzaju ludzkiego” będącej „pierwotnym faktem historycznym i ontologicznym” (Jan Paweł II, 2001). Podejście międzykulturowe ma zatem uzasadnienie teologiczne, antropologiczne i pedagogiczne. W perspektywie teologicznej wzorcem dla relacji międzyosobowych, ale również dla relacji między narodami i kulturami, jest relacja między Osobami Trójcy. Tajemnica Trójcy Świętej objawia prawdę o osobie jako bycie relacyjnym. Już w samym pojęciu osoby zawiera się porozumienie, dialog, wzajemność słowa i miłości: „Bóg jest nie tylko Logosem, lecz Dia-logosem, nie tylko myślą i sensem, lecz także rozmową i słowem, we wzajemnym odnoszeniu się do siebie” (Ratzinger, 2012, s. 187). Rozum człowieka inspirowany objawieniem chrześcijańskim dochodzi do zrozumienia, że „prawdziwe otwarcie nie oznacza odśrodkowego rozproszenia, lecz głębokie wzajemne przenikanie” (Benedykt XVI, 2009, s. 54), a „jedność rodziny ludzkiej nie zaciera różnic między osobami, narodami i kulturami”, ale czyni je bardziej otwartymi na siebie nawzajem, bardziej zjednoczonymi „w swej

uprawnionej różnorodności” (Benedykt XVI, 2009, s. 53). W perspektywie antropologii chrześcijańskiej człowiek nie jest zatem wyizolowaną jednostką, samowystarczalną monadą, lecz osobą relacyjnie odniesioną do innych. Autentyczna pedagogika kultury powinna zatem rozwijać się z uwzględnieniem perspektywy personalnej, zgodnie z którą uczestnikami dialogu międzykulturowego nie są w pierwszym rzędzie kultury, lecz osoby. Rozwijanie podejścia międzykulturowego w paradygmacie personalistycznym zasada się zatem na zrozumieniu, że uznanie relatywnej wartości poszczególnych kultur nie musi prowadzić do kulturowego relatywizmu i zamknięcia osób w „kulturowym więzieniu”.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Obecne w katolickiej nauce społecznej poszukiwanie fundamentów łączących ludzi w różnorodności kultur obejmuje dwa zasadnicze kierunki. Pierwszym z nich jest perspektywa uniwersalnej etyki ugruntowanej w chrześcijańskiej wizji prawa naturalnego i filozofii personalistycznej; drugim rozwijana przez papieża Franciszka eklezjalno-społeczno-polityczna antropologia osadzona w doktrynie dwubiegunowych napięć (Borghesi, 2018, s. 206).

W pluralistycznym społeczeństwie, w którym trudno osobom i grupom porozumieć się na wspólnym gruncie filozoficznym, Kościół proponuje, by podstawą dialogu uczynić wspólny język etyczny wypracowany w chrześcijańskiej tradycji prawa naturalnego ugruntowanego w rozumnej naturze człowieka. W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne* (Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis, 2010, s. 27) prawo naturalne określone zostało jako „uczestnictwo stworzenia rozumnego w wiecznym prawie Bożym”. Rozwijana przez Kościół nauka prawa naturalnego stanowi podstawę rozumnego uzasadnienia praw człowieka, a przez to umożliwi dialog między kulturami. Człowiek, jak wszystkie byty, naturalnie dąży do tego, co pozwala mu osiągnąć szczęście, czyli autentyczną realizację. W odróżnieniu jednak od bytów nierozumnych wszystko to, ku czemu ma on naturalną skłonność, dzięki rozumowi pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa,

że należy czynnie ku temu dążyć. Najwyższym i podstawowym prawem naturalnym, uchwytnym bezpośrednio i intuicyjnie, niezależnie od wszelkich uwarunkowań kulturowych, jest zasada: „trzeba czynić dobro, a unikać zła”. Jest to podstawa zasady prawa naturalnego. Człowiek na każdym z trzech poziomów – wegetatywnym, animalnym i życia rozumnego – odkrywa wpisane w siebie samego naturalne dynamizmy ukierunkowujące go w dążeniu do określonych dóbr. Istnieje w nim zatem, po pierwsze, naturalna skłonność do zachowania własnego bytu, po drugie, naturalny pęd do przekazywania życia, po trzecie zaś, naturalna skłonność do poznania, wiedzy i życia społecznego. Człowiek jako istota rozumna rozpoznaje skłonności, przydając im normatywną ochronę w postaci przykazań prawa naturalnego. Nakazują one zatem obowiązek troski o własne istnienie, własne potomstwo i rodzinę, własną wspólnotę, wreszcie o własny rozwój intelektualny i duchowy. Dobra moralne są wszystkim tym, co pozwala na pełną realizację osoby i jej człowieczeństwa. Niezależnie od przygodnych uwarunkowań, konwencji, kontekstów i sytuacji życiowych człowiek formułuje dalsze wskazania prawa naturalnego, które mają albo formę wniosków z pierwszych zasad prawa naturalnego albo uszczegółowień pewnych ogólnych wskazań. Kościół podkreśla, że zasady moralne będące konsekwencją rozpoznania przez rozum podstawowych ludzkich skłonności „przynajmniej w ich ogólnym sformułowaniu, mogą być uważane za powszechne, gdyż stosują się do całej ludzkości” (*Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis*, 2010, s. 52). Człowiek, kierując się mądrością doświadczenia, uczy się stosować owe uniwersalne i ogólne wskazania prawa naturalnego w konkretnych okolicznościach czasu i miejsca. Stąd też prawo naturalne, powszechne na najwyższym poziomie ogólności, w konkretnych zastosowaniach przyjmuje różne formy w różnych kulturach, a nawet w obrębie tej samej kultury może zmieniać się w czasie, jednak zasadniczym punktem odniesienia zawsze pozostaje dobro osoby ludzkiej.

W kontekście pluralizmu kulturowego taka perspektywa moralna posiada szereg zalet. Przedstawia ona prawo naturalne nie jako zestaw gotowych, narzuconych człowiekowi z zewnątrz zasad, lecz jako prawo wypływające z samego człowieka, z jego rozumnej natury. Prawo to nie jest zatem ani czystą konwencją, ani tworem „suwerennego rozumu”, gdyż jego źródłem jest rozpoznanie przez człowieka obiektywnego,

niezależnego od jego woli, porządku normatywnego. Będąc w ten sposób obiektywnie ugruntowane, pozwala ono zarazem brać pod uwagę niezliczoną ilość konkretnych i неповtarzalnych przypadków, w których znajduje zastosowanie, jest „źródłem obiektywnej inspiracji dla wyłącznie osobistego procesu podejmowania decyzji” (Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis, 2010, s. 59). Nie jest też tak, że każda zastana fizykalna prawidłowość w człowieku traktowana jest jako moralnie wiążąca. Wedle nauki o prawie naturalnym człowiek nie jest zbiorem przedracjonalnych biologicznych dynamizmów. Jest osobą, która kierując się rozumem, „realizuje projekt życia w pełni ludzkiego”, równocześnie uwzględniając znaczenie naturalnych skłonności. Nauka ta pozwala również określić zespół podstawowych wartości kierujących społecznym i politycznym życiem; wartości, które poprzedzają wszystko to, co jest postanowione zmienną wolą państwowego prawodawcy i które są niezależne od aktualnego konsensu aksjologicznego, Ten bowiem również ulega w społeczeństwie zmianom i nie może stanowić podstawy słusznych rozwiązań.

Prawo stanowione zyskuje tym samym metapozytywną postawę, dzięki której może podlegać krytycznej ocenie. Wola nawet większościowego prawodawcy nie jest zatem ostateczną instancją rozstrzygającą o słuszności przyjmowanych rozwiązań. Prawo naturalne (*lex naturalis*) jest źródłem naturalnego uprawnienia (*ius naturale*). Uprawnienie (*ius*) to z jednej strony porządek polegający na pewnej „równości” i właściwej dla sprawiedliwości poprawności w relacjach człowieka do innych, z drugiej zaś sprawiedliwe postępowanie polegające na tym, by każdemu oddawać jego prawo (*suum ius*) – to, co mu się należy, a zatem to, co jesteśmy mu dłużni (*debitum*). Pojęcie uprawnienia odsyła zatem i do przedmiotowego porządku rozpoznawanego naturalnym rozumem człowieka, i do zespołu możliwości (upoważnień) po stronie jednych podmiotów, w powiązaniu ze zobowiązaniami (powinnościami) po stronie drugich. Są to te powinności i odpowiadające im upoważnienia, które rodzą się w stosunkach między wszystkimi osobami. Są one tym, co naturalnie sprawiedliwe, a co wyraża się w „subiektywnych uprawnieniach osoby”, z których najważniejsze to „prawo do respektowania swojego własnego życia, integralności własnej osoby, wolności religijnej, wolności myślenia, założenia rodziny i wychowania dzieci według swoich przekonań, prawo do stowarzyszania się z innymi i uczestnictwa

w życiu wspólnoty” (Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis, 2010, s. 92).

Prawa człowieka mają charakter deklaratoryjny, wypływają z prawa naturalnego i z godności ludzkiej osoby, a nie z prawa pozytywnego i dlatego są niezależne od wszelkich kulturowych relatywizacji. Co prawda, człowiek zawsze żyje w określonej kulturze, jednak

sam fakt rozwoju kultur dowodzi, że w człowieku jest coś, co wykracza poza kulturę. To „coś” to właśnie ludzka natura: to ona jest miarą kultury i to dzięki niej człowiek nie staje się więźniem żadnej ze swych kultur, ale umacnia swoją osobową godność, żyjąc zgodnie z głęboką prawdą swojego bytu (Jan Paweł II, 1993, s. 53).

Do tego, co wierzący odnajduje w stworzonej przez Boga naturze ludzkiej, również agnostyk może dotrzeć swoją inteligencją, badając „istotę rzeczy, poprzez refleksję, doświadczenie i dialog” (Franciszek, 2020, s. 112). Tym samym w pluralistycznych społeczeństwach transkulturową podstawą dialogu są nienegocjowalne i „transcendentne względem naszych sytuacji” wymagania, które „można odkryć na drodze dialogu, choć nie są one ściśle tworzone na drodze porozumienia”. Jakkolwiek jednak Kościół przyznaje, że możliwe są różne filozoficzne uzasadnienia praw człowieka oraz podstaw sprawiedliwego porządku politycznego i prawnego, to jednak tylko metafizyka stworzenia może dać „pełne i całkowite uzasadnienie filozoficzne” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2010, s. 62). Wynika stąd odrzucenie między innymi tych wizji współistnienia różnych kultur w ramach jednego porządku politycznego i prawnego, które podstaw porozumienia poszukują w etyce dyskursu i proceduralnej rozumności komunikacyjnej „oczyszczonej z wszelkiej hipoteki religijnej i metafizycznej” (Habermas, 2005, s. 356). Wedle takich koncepcji tym, co nie podlega kulturowym relatywizacjom, są nie ugruntowane w ludzkiej naturze nienaruszalne prawa osoby i ludzkich wspólnot, lecz kultura polityczna danego kraju skryształizowana wokół konstytucji i konsensu dotyczącego właściwych interpretacji prawnych zasad suwerenności ludu i praw człowieka. Tym zatem, co transcenduje poszczególne tożsamości kulturowe, jest w tym ujęciu nie godność osoby i ufundowane na niej prawa człowieka, lecz tożsamość konstytucyjna danej wspólnoty politycznej.

Drugim, obok poszukiwań skoncentrowanych na klasycznej doktrynie prawa naturalnego i filozofii personalistycznej, kontekstem ważnym

z punktu widzenia rozwijanej w ramach katolickiej nauki społecznej refleksji nad pluralizmem kultur jest nauka papieża Franciszka dotycząca „budowania ludu” i harmonijnego współżycia społecznego. Zdaniem papieża budowanie spójnego porządku społeczno-politycznego powinno kierować się czterema zasadami związanymi z trzema „dwubiegunowymi napięciami”, jakimi naznaczona jest każda społeczna rzeczywistość (Franciszek, 2013, s. 226–227). Dwie zasady wiążą się z napięciem „między pełnią i granicą”. Są to zasady głoszące, że „czas jest ważniejszy niż przestrzeń” i „jedność przeważa nad konfliktem”. Dwie pozostałe zasady to związana z napięciem między „idea i rzeczywistością” zasada „rzeczywistość jest ważniejsza od idei” oraz związana z napięciem między „globalizacją i lokalizacją” zasada „całość jest ważniejsza niż część”. Z punktu widzenia wyzwań wielokulturowości szczególnie ważne są dwie zasady: „jedność przeważa nad konfliktem” i „całość przewyższa część”. Pierwsza z nich poucza, by od istniejących konfliktów, napięć i różnic nie uciekać, ale też, by nie stawać się ich zakładnikiem. Jedności należy poszukiwać nie mimo konfliktów, ale „w konflikcie”. Konflikty należy przyjmować, rozwiązywać i przewyższać na wyższym poziomie, to bowiem napięcia i różnice mogą tworzyć „wieloraką jedność”, dzięki czemu unika się z jednej strony pułapki synkretyzmu, a z drugiej pokusy kulturowej dominacji. Z zasadą głoszącą, że „całość przewyższa część” wiąże się tzw. wielościennie myślenie papieża Franciszka. Ujmując relację między tym, co partykularne, i tym, co całościowe, globalne, powszechne, papież odrzuca model sferyczny: „modelem nie jest kula, która nie przewyższa części, gdzie każdy punkt jest tak samo oddalony od centrum i nie ma różnicy między jednym punktem a drugim”, lecz „wielościanną, odzwierciedlającą zbieg wszystkich jego elementów, które zachowują w nim oryginalność” (Franciszek, 2013, s. 236). W encyklice *Fratelli tutti* dodatkowo przestrzega: „to, co powszechne, nie powinno stanowić homogenicznej, jednolitej i ustrukturyzowanej domeny jednej panującej formy kulturowej, która w końcu utraci cechy wielościannu i okaże się odrażająca” (Franciszek, 2020, s. 144). Myślenie „wielościennie” kieruje się wizją społeczeństwa, w którym różnice kulturowe wzajemnie się uzupełniają, nawet w obliczu nieufności i dyskusji, a zarazem nie ulegają zniesieniu. Zasada, zgodnie z którą „czas jest ważniejszy niż przestrzeń”, poucza dodatkowo, by w poszukiwaniu rozwiązań nie ulegać pokusie doraźnych i szybkich rozwiązań, lecz działać

dalekowzrocznie, „inicjując procesy”, w tym również „procesy spotkania” (Franciszek, 2020, s. 218).

Katolicka nauka społeczna dostrzega i docenia wagę procesów prowadzących do coraz większego kulturowego zróżnicowania społeczeństwa wynikającego zarówno z upowszechnienia coraz doskonalszych form komunikacji, przepływu osób i dóbr, jak również narastającego problemu migracji. Identyfikując pułapki ideologii wielokulturalizmu (multikulturalizmu), jako adekwatną odpowiedź proponuje podejście międzykulturowe. Jest ono oparte na paradygmacie zakotwiczonym w chrześcijańskim realizmie, który pozwala uniknąć z jednej strony pułapki abstrakcyjnego myślenia poszukującego wspólnych podstaw w oświeceniowo-świeckiej kulturze z jej roszczeniami do uniwersalizmu, a z drugiej myślenia ideologicznego projektującego polityki społeczne i polityczne nastawione na przebudowę współczesnych społeczeństw wieloetnicznych.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI. (2009). *Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Benedykt XVI. (2010). *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła. Kraków: Wydawnictwo M.
- Borghesi, M. (2018). *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna. Dialektyka i mistyka*. Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów.
- Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis. (2010). *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Tłum. R. Kiełtyka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Ecclesia Catholica. Congregatio de Institutione Catholica «de Studiorum Institutis». (2013). *Educating to Intercultural Dialogue in Catholic Schools. Living in Harmony for a Civilization of Love*. Pobrane z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20131028_dialogo-interculturale_en.html#_ftnref48 (dostęp: 05.07.2022).
- Franciszek. (2013). *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.

- Franciszek. (2016a). *Posynodalna adhortacja Amoris laetitia. O miłości w rodzinie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek. (2016b). Co się z tobą stało, Europo? Przemówienie Papieża podczas uroczystości wręczenia Nagrody Karola Wielkiego w Akwizgranie. *L'Osservatore Romano*, 5, 30–34.
- Franciszek. (2017a). O jedności w różnorodności. Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego. *L'Osservatore Romano*, 6–7, 24.
- Franciszek. (2017b). Solidarność lekarstwem na populizm. Przemówienie wygłoszone 24 marca 2017 r. do szefów państw i rządów krajów członkowskich Unii Europejskiej na audiencji z okazji uroczystych obchodów 60. rocznicy Traktatów Rzymskich. *L'Osservatore Romano*, 3–4, 30–34.
- Franciszek. (2017c). Braterstwo podstawową zasadą regulującą porządek gospodarczy. Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych. *L'Osservatore Romano*, 6–7, 13–15.
- Franciszek. (2017d). Przyjmować, chronić, promować i integrować. Przemówienie do uczestników VI Międzynarodowego Forum „Migracje i pokój”. *L'Osservatore Romano*, 3–4, 20–23.
- Franciszek. (2019). *“Il sovranismo mi spaventa, porta alle guerre”*. Pobrane z: <https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2019/08/09/news/papa-francesco-il-sovranismo-mi-spaventa-porta-alle-guerre-1.37325868/> (dostęp: 05.07.2022).
- Franciszek. (2020). *Encyklika Fratelli tutti o braterstwie i przyjaźni społecznej*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Habermas, J. (2005). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Universitas.
- II Sobór Watykański. (1965a). *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*. Pobrane z: <https://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/166-dekret-o-dzialalnosci-misyjnej-kosciola-ad-gentes-divinitus.html> (dostęp: 05.07.2022).
- II Sobór Watykański. (1965b). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. Pobrane z: <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> (dostęp: 05.07.2022).
- Jan Paweł II. (1980). W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r. W: Jan Paweł II. (1988). *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienie, homilie*, (s. 51–68). Rzym–Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Jan Paweł II. (1990). *Redemptoris missio. O stałej aktualności posłania misyjnego*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (1991). *Centesimus annus*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (1993). *Veritatis splendor*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (2001a). *Ecclesia in Oceania*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (2001b). Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001. *L'Osservatore Romano*, nr 2.
- Jan Paweł II. (2003). *Ecclesia in Europa*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. (1988). Wiara i inkulturacja. W: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii: dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996* (s. 251–271). Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Papieska Rada Iustitia et Pax. (2005). *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Ratzinger, J. (2004). *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Tłum. R. Zajączkowski. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Ratzinger, J. (2012). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowska. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Wykaz Autorów

Monika Banaś, Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0002-6542-4053>

Waldemar Bulira, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0002-9085-651X>

Ewa Dąbrowa, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii

Grzegorzewskiej

<https://orcid.org/0000-0001-8023-2722>

Marcin Galent, Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0001-8072-0101>

Agnieszka Grzechynka, Akademia Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-0476-9776>

Tomasz Homa, Akademia Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-4430-2591>

Anna Krzynówek-Arndt, Akademia Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-5293-6829>

Urszula Kusio, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0002-8938-7111>

Agnieszka Lenartowicz-Podbielska, Wyższa Szkoła Demokracji

im. ks. Jerzego Popiełuszki w Grudziądzu

<https://orcid.org/0000-0002-1003-4568>

Dagmara Lewicka, AGH Akademia Górniczo-Hutnicza

<https://orcid.org/0000-0002-6955-7371>

Daria Łucka, Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0001-6861-5122>

Anna Młynarska-Sobaczewska, Instytut Nauk Prawnych PAN
w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0003-3029-2836>

Dorota Pietrzyk-Reeves, Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0002-7080-9169>

Anna Podolska, Uniwersytet Gdański

<https://orcid.org/0000-0002-5380-9570>

Andrzej Porębski, Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0003-3115-8735>

Mateusz Stępień, Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0002-1124-8955>

Sebastian Sykuna, Uniwersytet Gdański

<https://orcid.org/0000-0002-2582-612X>

Bogdan Szlachta, Akademia Ignatianum

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

Kamil Tomczyk, Uniwersytet Warszawski

<https://orcid.org/0000-0001-7896-1643>

Bartosz Wojciechowski, Uniwersytet Łódzki

<https://orcid.org/0000-0002-4271-7056>

Agata Wiktoria Ziętek, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0003-2534-3950>

