

**Szlachta B. (Red.) (2022). *Wielokulturowość*. Seria „Słowniki Społeczne”. W. Pasierbek, & B. Szlachta (Red.). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum [recenzja].**

W roku 2021 na rynku wydawniczym nakładem Wydawnictwa Naukowego Akademii Ignatianum w Krakowie pojawiły się pierwsze tomy serii *Słowniki społeczne*. Każdy tom stanowi zbiór powiązanych tematycznie i ujętych we wspólną strukturę formalną haseł, które są jednak czymś więcej niż standardowymi hasłami słownikowymi czy encyklopedycznymi. Są to raczej pogłębione merytorycznie naukowe analizy poszczególnych, wchodzących w skład tomów zagadnień. Każde hasło ma zatem charakter bliższy rozdziałowi monografii naukowej czy artykułu naukowego niż zwykłego hasła słownikowo-encyklopedycznego. W konsekwencji oznacza to, że słowniki są nie tylko źródłem podstawowych informacji przydatnych dla osób zainteresowanych konkretnym zagadnieniem, lecz także dla mniej w nim zorientowanych. Są to autorskie analizy konkretnych problemów, stanowiące istotny głos w dyskusji naukowej. Każdy tekst zwieńczony jest bibliografią, stanowiącą wybór najistotniejszych prac poświęconych poszczególnym problemom badawczym.

W roku 2022 ukazały się kolejne tomy słowników, w tym tom zatytułowany *Wielokulturowość*. Redaktorem tomu jest znakomity historyk idei politycznych profesor Bogdan Szlachta. Całość składa się – co stanowi standard całej serii – z dwudziestu haseł, przygotowanych przez dwudziestu jeden badaczy związanych z kilkoma ośrodkami badawczymi, spośród których najliczniej reprezentowane jest krakowskie środowisko naukowe. Odnotujmy wszystkie opracowania i ich autorów w kolejności, w której pojawiają się w pracy: Bogdan Szlachta, *Problem wielokulturowości*; Mateusz Stępień, *Zainteresowanie Innym i jego prawem w cywilizacji zachodniej*; Andrzej Porębski, *Socjologia wielokulturowości*; Urszula Kusio, *Transkulturowość*; Agnieszka Lenartowicz-Podbielska, *Transcendentalizm kulturowy*; Sebastian Sykuna i Anna Podolska, *Wielokulturowość a prawa człowieka*; Bartosz Wojciechowski, *Prawo do tożsamości kulturowej*; Kamil Tomczyk, *Demokracja społeczeństwa kulturowego*; Dorota Pietrzyk-Reeves, *Normatywne projekty wielokulturowości formułowane we współczesnej filozofii politycznej*;

Waldemar Bulira, *Liberalny kulturalizm i jego krytycy*; Daria Łucka, *Naród o wielu kulturach? Etniczność versus obywatelskość i systemy obywatelstwa*; Marcin Galent, *Religia obywatelska: sekularyzm i laickość*; Tomasz Homa, *Wielokulturowe społeczeństwo europejskie?*; Anna Młynarska-Sobaczewska, *Ochrona tożsamości kulturowej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*; Monika Banaś, *Modele wielokulturowych polityk publicznych*; Dagmara Lewicka, *Wielokulturowość w organizacji*; Ewa Dąbrowa, *Edukacja międzykulturowa w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo*; Agnieszka Grzechynka, *Wielokulturowość w cyberprzestrzeni*; Agata Wiktoria Ziętek, *Bezpieczeństwo kulturowe*; Anna Krzynówek-Arndt, *Katolicka nauka społeczna wobec kulturowości*.

Dobór zagadnień analizowanych w pracy należy uznać za jak najbardziej zasadny. Jest on znakomitym odzwierciedleniem złożoności i wieloaspektowości zjawiska wielokulturowości. Układ poszczególnych haseł również nie budzi zastrzeżeń. Czytelnik jest wprowadzony w zagadnienie z perspektywy rozważań o charakterze najbardziej ogólnym – z perspektywy filozofii i socjologii, a następnie prowadzony przez zagadnienia bardziej szczegółowe. Uzmysławia to, jak znaczący wpływ wielokulturowość ma na różnorodne aspekty życia politycznego i społecznego.

Niezależnie od różnorodności przedstawionej tematyki znaczna część opracowań związana jest z dyscypliną szczególnie bliską recenzentowi, mianowicie z szeroko rozumianą historią idei. Jest to w przekonaniu piszącego te słowa w pełni zasadne. Każda kultura jest przede wszystkim pewną systematyzacją idei, na bazie których dana kultura się rozwija i kształtuje. O ile rozpatrując daną formację kultury, możemy przyglądać się wszelkim jej aspektom bez konieczności każdorazowego wracania do idei fundamentalnych, gdyż w obrębie tej konkretnej kultury są już one niejako oczywiste, o tyle zderzając ze sobą różne formacje kulturowe, nie sposób nie wracać do fundamentów, gdyż to z nich właśnie biorą się różnice. W pewnym sensie podobnie jest z systemami aksjomatycznymi. W ramach konkretnego systemu nie dyskutujemy o aksjomatach, kiedy jednak będziemy porównywać ze sobą odmienne systemy aksjomatyczne, fundamentalna różnica będzie tkwiła właśnie w nich. Dlatego wydaje mi się, że w ramach dyskusji nad wielokulturowością zawsze kluczowa będzie dyskusja o aksjomatycznych podstawach, czyli o najważniejszych ideach fundujących dane formacje kulturowe.

Chciałbym zatem w dalszej części niniejszej recenzji, stanowiącej dyskusję z pewnymi tezami, odnieść się do kilku wybranych zagadnień przedstawionych w *Wielokulturowości* właśnie z perspektywy historyka idei. Zacznę zaś od pewnego wątku poruszonego przez redaktora tomu, profesora Szlachtę, w tekście wprowadzającym *Problemy wielokulturowości* (ss. 7–31).

W ostatniej części swojego tekstu (*Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami*) Szlachta przywołuje (poruszany już wcześniej w tekście) problem „zeświecczenia”, sugerując – tak przynajmniej to zrozumiałem – że jest ono wytworem zachodniej kultury. W konsekwencji, jak stwierdza, sekularyzacja

nie powinna być postrzegana przez pryzmat „zeświecczenia”, rezygnacji z religii przez uczestników doświadczenia zachodniego coraz wyraźniej poddających się wpływowi „nauki” [nie rozumiem, dlaczego użyto cudzysłowu – P.Ś.] wypierającej dawne uzasadnienia religijne. [...] Kwestia ta jest podnoszona przez muzułmanów włączających się do demokracji liberalnych nabudowanych 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”. [...] [W]obec 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 (ss. 27–28).

Dwa założenia, które pojawiają się w tym fragmencie, są w mojej opinii wielce dyskusyjne. Po pierwsze, kwestia nauki (zdecydowanie bez cudzysłowu) i racjonalności jako elementów kultury zachodniej. Patrząc z perspektywy historycznej, można zgodzić się z tezą, że zarówno nauka, jak i racjonalizm tkwią korzeniami w kulturze zachodniej, z niej się wywodzą. Czy jednak oznacza to, że są one takimi samymi partykularnymi cechami danej formacji kultury, jak przykładowo religie? Czy badania biologa, fizyka, chemika mają, tak jak religie, odmienny charakter ze względu na to, z jakiego obszaru kulturowego wywodzi się badacz? Zdecydowanie nie! Owszem, znajdziemy na przykład zarówno w muzułmańskim kręgu kulturowym, jak i w chrześcijańskim kręgu kulturowym (być może w innych również, ale ograniczę się do tych dwóch przykładów) postulaty domagające się odrzucenia w nauce w szkołach, a także na uczelniach

wyższych teorii Darwina bądź traktowania jej na równi z różnymi religijnymi mitami o stworzeniu, czy to wywodzonymi z Biblii, czy z Koranu. Ale te postulaty nie są postulatami naukowymi, lecz pseudonaukowymi. Dla właściwie rozumianej od strony epistemologiczno-metodologicznej nauki nie ma znaczenia, czy uprawia ją ateista, agnostyk, teista wszelkiej maści, deista czy ktokolwiek inny. Nauka jest wartością uniwersalną, gdyż jej ustalenia obowiązują uniwersalnie. Sądzę, że to samo można powiedzieć o racjonalności – racjonalizm jako podejście do rzeczywistości, w tym do rzeczywistości społeczno-politycznej, nie ogranicza się do obszaru kultury zachodniej, choć, być może, jest w niej najbardziej eksponowany. Prawdopodobnie postawy racjonalne znajdziemy w zdecydowanej większości obszarów kulturowych. Racjonalizm również, tak jak nauka, jest wartością uniwersalną.

Po drugie, kwestia obecności religii w życiu publicznym. W znacznej mierze zależy to od definicji życia publicznego. Jeśli to, co publiczne, przeciwstawimy temu, co prywatne, które z kolei będziemy rozumieć jako ograniczone do zacisza domowego, to zgodzić się należy, że takie ograniczenie dla religii i innych światopoglądów może być – i w moim przekonaniu jest – niewłaściwe. Jeśli jednak przy definiowaniu tego, co publiczne, postawimy akcent na debacie polityczno-prawnej (a, jak się domyślam, o ten aspekt przede wszystkim chodzi Szlachcie), to trudno mi sobie wyobrazić, aby w społeczeństwach zróżnicowanych pod względem religijnym i światopoglądowym (bez względu na to, jak rozkłada się procentowo to zróżnicowanie) można taki postulat odrzucić. Sekularyzacja oznaczałaby w tym kontekście po prostu niedopuszczanie do dyskursu publicznego (czyli dotyczącego rozwiązań polityczno-prawnych) „racji opartych na przeświadczeniach religijnych”. Czy oznacza to „zamknięcie wiary w sferze prywatnej”? Zdecydowanie nie, gdyż sfera społeczna poza aspektem polityczno-prawnym jest wciąż dla niej otwarta. Podam banalny przykład możliwego oddziaływania społecznego bez ingerowania w aspekt polityczno-prawny. Weganie lub wegetarianie mogą za pomocą różnorodnych środków edukacyjnych popularyzować swoje idee w społeczeństwie, przekonując do odpowiednio odrzucania spożywania produktów pochodzenia zwierzęcego bądź odrzucania spożywania samego mięsa bez uciekania się do prób wpływu na system polityczno-prawny, czyli bez prób forsowania ustaw, zakazów

i nakazów prawnych etc. Jest to wykroczenie poza sferę prywatną, jest to konkretne oddziaływanie społeczne. Nie widzę żadnych powodów, aby tego samego rozumowania nie zastosować wobec religii. Główną trudność w realizacji tego modelu dostrzegam w niektórych środowiskach religijnych, które uznają swoje racje za uprzywilejowane i domagają się ich przestrzegania w życiu publicznym nawet przez tych, którzy owych racji na podstawie własnego, odmiennego światopoglądu nie podzielają. Chcą zaś zrealizować swoje postulaty, uciekając się do instrumentów polityczno-prawnych, czyli łamiąc zasadę sekularyzacji. I nie widzę tutaj możliwości innego rozwiązania. Wielokulturowość bazująca na sekularyzacji (opierającej się z kolei na uniwersalności nauki i racjonalności) nie może dopuścić do włączenia racji religijnych do dyskursu polityczno-prawnego, gdyż w przeciwnym przypadku dopuszczamy do zaistnienia potencjalnej sytuacji, w której wielokulturowość zostanie zastąpiona monokulturowością, i to taką, która będzie nieuchronnie prowadziła do „ograniczenia tolerancji dla ‘innych’, prowadzenia polityk ksenofobicznych”, a nawet do ingerowania w sferę prywatną tych, którzy nie podzielają światopoglądu stojącego za religijnie ukształtowaną sferą polityczno-prawną. Dodajmy na marginesie, że na ścisłe związki sekularyzacji z wolnością i z szansą dla Kościoła wskazywał nie tak dawno generał jezuitów o. Arturo Sosa SJ (Ołdakowski, 2021; Jezuici.pl, 2021).

Problem ingerowania państwa w życie prywatne stanowi właśnie kolejne niezwykle istotne zagadnienie, które niezwykle jaskrawo widoczne jest w kontekście dyskusji o wielokulturowości. Dodajmy jednak, że nawet w społecznościach jednokulturowych kwestia ta jest zauważalna, szczególnie w odniesieniu do dzieci i ich wychowania. Zagadnienie to porusza w swym znakomitym opracowaniu profesor Dorota Pietrzyk-Reeves. Chciałbym odnieść się w tym miejscu do jednego wątku, dotyczącego właśnie edukacji. Pietrzyk-Reeves wskazuje na to, że „uznanie liberalnych zasad za fundamentalne podstawy ładu politycznego może się jednak wiązać ze stanowiskiem otwarcie krytycznym wobec polityki kulturowości, z przekonaniem, że liberalne państwo nie powinno tolerować żadnych nieliberalnych praktyk” (s. 188). Przywołuje następnie opinię Briana Barry’ego, nieżyjącego już filozofa polityki i moralności, wykładowcy wielu uniwersytetów brytyjskich i amerykańskich, stwierdzając, że w jego opinii „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 przyzwać na odchodzenie od liberalnych norm jedynie w dobrowolnych stowarzyszeniach osób dorosłych, lecz nie w rodzinie czy szkole” (s. 188). Konkluduje zaś Autorka, stawiając tezę, że takie stanowisko trudno pogodzić z postulowaną przez liberalizm tolerancją i pluralizmem, co ukazuje „fundamentalny problem teorii liberalnych, czyli nie do końca rozstrzygniętą kwestię normatywnych, przede wszystkim moralnych podstaw ładu liberalnego” (s. 188). Cóż, wydaje się, że przytoczona powyżej parafraza poglądów Briana Barry’ego jest dalece nieprecyzyjna, by nie powiedzieć nieadekwatna.

Kontekst stanowiska, które prezentuje Barry, ufundowany jest na dwóch kluczowych zagadnieniach: statusie władzy rodzicielskiej i podmiotach decyzyjnych w procesie edukacji. Dodajmy jeszcze, że analizuje on te kwestie przede wszystkim z anglosaskiej (głównie amerykańskiej) perspektywy.

Problem pierwszy, w odpowiedzi na który Barry przeciwstawia podzielany przez niego liberalizm stanowisku libertariańskiemu (powołuje się w tym miejscu na pracę z 1978 *Right and Wrong* Charlesa Frieda) sprowadza się do rozstrzygnięcia kwestii, czy rodzice są właścicielami spłodzonych (bądź adoptowanych) przez nich dzieci. Odpowiedź Barry’ego jest oczywista: nie, nie są. Oznacza to, że rodzice nie mogą decydować o życiu i zdrowiu swoich dzieci przez pryzmat swojego światopoglądu czy to religijnego, czy innego. Prawo do życia, wolności i szczęścia dotyczy również dzieci. Jak podkreśla Barry, państwo ma prawo interwencji w uprawnienia rodziców w sytuacjach szczególnych, głównie takich, gdy działania rodziców zagrażają życiu i zdrowiu dzieci. Podaje w tym kontekście dwa przykłady dotyczące Świadków Jehowy oraz Zion Ethiopian Church (Barry, 2001, s. 203). Argumentacja Barry’ego jest jasna i przekonująca. Jeśli nie podzielamy poglądu, że rodzice są właścicielami dzieci, to nie sposób nie zgodzić się, że państwo ma prawo interweniować w szczególnie uzasadnionych przypadkach w uprawnienia rodziców. Czy mamy do czynienia ze sprzecznością z ideami liberalnymi? Nie sądzę, mamy tu po prostu do czynienia z rozszerzeniem liberalnego modelu na dzieci. Wątpię, żeby uznanie dzieci za

własność rodziców stanowiło element liberalnej koncepcji. Nie widzę zatem w tym aspekcie żadnych sprzeczności z „liberalnym ideałem tolerancji i pluralizmu” – wprost przeciwnie, to są konsekwencje tego ideału. Zarzut sprzeczności brzmi w tym miejscu analogicznie do zarzutu, że zakaz niewolnictwa jest sprzeczny z prawem do wolności, bo jeśli ktoś chce dobrowolnie zrzec się swojej wolności, to powinien mieć do tego prawo – zabronienie mu tego jest ograniczeniem jego wolności. Oczywiście, jeśli ktoś chce być zniewolony *de facto*, zabronienie mu tego będzie nieskuteczne. Ale inaczej się sprawy mają z sytuacją *de iure* – i to o ten aspekt w przypadku zakazu dobrowolnego niewolnictwa chodzi. Podkreślam: dobrowolnego, bo w sytuacji wymuszenia zniewolenia *de facto* będzie ono traktowane identycznie jako *de iure*. Czy rzeczywiście ktoś widzi w tym zakazie niewolnictwa sprzeczność z ideałem wolności? Sądzę, że ujęcie problemu przez Barry’ego jest kompatybilne z fundamentami normatywnymi i moralnymi liberalizmu.

Niewątpliwie bardziej skomplikowana sytuacja dotyczy drugiej kwestii – podmiotów decyzyjnych w procesie edukacji. Podkreślę ponownie, że Barry pisze w kontekście anglosaskim, gdyż z perspektywy europejskiej i polskiej sprawy wyglądają trochę inaczej. W Polsce dla przykładu fakt, że państwo właśnie ma decydującą rolę w kształtowaniu programów szkolnych, używanych podręczników etc., jest niezaprzeczalny. Wszelkie zmiany i reformy systemu szkolnictwa, które miały i mają miejsce w Polsce, nie podważają tego faktu – co najwyżej, w zależności od tego, która opcja polityczna jest akurat przy władzy, zmieniają się w pewnym stopniu treści, ale nie procedura i decydująca rola państwa. Czy jest to sprzeczne z liberalizmem? Jak zwykle w tego typu dyskusjach kluczowe są definicje, w tym przypadku definicja liberalizmu. Jeśli przy definiowaniu liberalizmu będziemy kłaść akcent jedynie – czy przede wszystkim – na aspekt wolności negatywnej, czyli podkreślając jak najmniejszą rolę państwa we wszelkich aspektach życia społecznego, to rzeczywiście wpływ państwa na edukację może być sprzeczny z liberalizmem, a co najmniej bardzo trudny do pogodzenia. Jeśli jednak będziemy rozumieć liberalizm jako koncepcję stawiającą sobie za cel tworzenie trwałych fundamentów pod „społeczeństwo otwarte”, starających się budować ład społeczno-polityczny, w którym wszyscy będą mieli dostęp do możliwie najszerszego zakresu możliwości, to

zainteresowanie państwa edukacją wydaje się jak najbardziej zrozumiałe. Jasno ujmuje to właśnie Barry, stwierdzając, że „społeczeństwo liberalne nie może być obojętne [...] wobec sposobu wychowania i edukacji dzieci, gdyż jej prawny, polityczny i ekonomiczny system może funkcjonować właściwie jedynie wówczas, kiedy jego członkowie są zdolni do wykonywania powierzonych im jako podmiotom prawnym, politycznym i ekonomicznym obowiązków” (Barry, 2001, s. 200–201).

Barry przytacza między innymi przykład Amiszów, domagających się zwolnienia spod kontroli administracji państwowej programu procesu edukacji oraz czasu jej trwania (Barry, 2001, s. 207). Takie wyłączenie oznaczałoby *de facto* traktowanie Amiszów jako odrębnego narodu (społeczności) żyjącego wśród narodu (społeczeństwa) amerykańskiego. Koniec końców każda społeczność religijna i nie tylko religijna, a może i każda jednostka mogłaby się domagać identycznego traktowania. Wróciłibyśmy w ten sposób do pierwotnego problemu – czy państwo liberalne winno w ogóle interesować się edukacją swoich obywateli? Jak wskazałem wcześniej, negatywna odpowiedź na to pytanie oznaczałaby traktowanie liberalizmu jedynie przez pryzmat jednej formalnej zasady *laissez faire* w odniesieniu do wszelkich aspektów życia społecznego. Jedynie wówczas możemy mówić o sprzeczności liberalizmu z pozytywną polityką edukacyjną państwa. Czy jednak godząc się na udział, a nawet dominujący udział państwa w kształtowaniu obowiązku szkolnego i programów nauczania, rzeczywiście liberalizm nie godzi się, jak sugeruje to Pietrzyk-Reeves, na swoistą cenzurę?

Odwołam się do wspomnianego przeze mnie problemu z nauczaniem teorii Darwina w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Pewne środowiska chrześcijańskie w USA i środowiska muzułmańskie w Wielkiej Brytanii (ale również w Stanach Zjednoczonych) problem akceptacji teorii Darwina wśród muzułmanów jest jednym z najniższych wśród społeczności religijnych, zob. Barnes et al., 2021) domagają się zniesienia obowiązkowego nauczania (bądź z konieczności ukazywania religijnych „alternatyw”) teorii doboru naturalnego. Czy obowiązek nauczania kluczowej dla współczesnej biologii (a w konsekwencji również dla nauk medycznych) teorii doboru naturalnego jest cenzurą przekonań religijnych i cenzurą treści wychowania religijnego? Powiedziałbym, że jeśli już w ogóle patrzeć



na to z tej perspektywy (co wydawać by się mogło wręcz zabawne, gdyby nie było tak zdumiewająco nonsensowne i, niestety, stanowiące realny problem), to jest raczej wręcz przeciwnie – można to postrzegać jako walkę z cenzurą, którą niektóre środowiska religijne próbują narzucić członkom swoich wspólnot, ograniczając dostęp do faktów i wiedzy naukowej.

To wszystko sprowadza się trochę do rzekomych absurdów, takich jak brak tolerancji dla nietolerancji, cenzurowania cenzury etc. Piszę „rzekomych”, gdyż możemy tu mówić jedynie o absurdalności na polu lingwistycznym. W istocie zaś chodzi po prostu o przeciwdziałanie nietolerancji, cenzurze etc.

Niemniej jednak pozostaje problem, czy jednostka nie może sama wybrać życia we wspólnocie cenzurującej wiedzę, informacje, dostęp do Internetu etc., czy też – mówiąc najbardziej ogólnie – życia sprzecznego z ideałami liberalizmu bądź odrzucającego przynajmniej pewne jego aspekty? I tutaj bez wątplenia Pietrzyk-Reeves ma rację, kiedy stwierdza, że według Barry’ego może to dotyczyć jedynie dorosłych. Dlaczego? W każdym systemie prawnym przyjęta jest granica pełnoletności. Dopiero po jej osiągnięciu uznaje się człowieka za zdolnego do podejmowania samodzielnych decyzji. Przed tym okresem młody człowiek podlega szczególnej ochronie ze strony państwa. Powinny być mu zagwarantowane możliwości jak najszerszego dostępu do wiedzy i informacji, głównie w tym celu, aby jego decyzje jako dorosłego były budowane na podstawie rzeczywistej świadomości możliwych do dokonania wyborów. Żyjący cały czas do pełnoletności w środowisku zamkniętym na wiedzę i informacje nie będzie mógł dokonać rzeczywiście wolnego wyboru. Zdaje się zresztą, że niektórym środowiskom religijnym (i nie tylko religijnym) chodzi właśnie o taką sytuację całkowitej kontroli nad wychowaniem i edukacją dzieci, gdyż mają one świadomość, że pozbawiona alternatyw indoktrynacja dzieci od najmłodszych lat ich edukacji bardzo często determinuje (albo w ogromnej mierze wpływa na) późniejsze wybory w życiu dorosłym, czego bardzo spektakularnym przykładem jest znany amerykański geolog Kurt Wise (Dawkins, 2006, s. 284–286; Dawkins, 2012, s. 382–385).

Dodać zarazem wypada, że zjawiskiem dość powszechnym w wielu społeczeństwach jest uznanie, że nawet ludzie pełnoletni i działający dobrowolnie (choć wątpliwości dotyczą tu często dobrowolności,

jednak rozumianej bardziej psychologicznie niż prawnie) nie mogą czynić wobec siebie samych wszystkiego tego, co chcieliby czynić. Najlepszym przykładem na to jest przeciwdziałanie funkcjonowaniu tak zwanych „sekt” (ang. *cults*), czy to wyznaniowych czy niewyznaniowych. Czy działanie „sekt” czy też „kultów”, które wiodą swoich członków ku zbiorowemu samobójstwu, winno być dopuszczalne, jeśli wszyscy członkowie są pełnoletni? Czy przeciwdziałanie psychologicznej manipulacji, do której dochodzi w ich szeregach, to stosowanie cenzury? Takie pytania można mnożyć, można je również rozszerzyć na inne zjawiska, uwzględniając nie tylko samobójstwo, ale również na przykład poligamię, zakaz apostazji etc.

Do omawianej powyżej problematyki odnosi się w swoim opracowaniu również Kamil Tomczyk. Prezentuje w sposób bardzo jasny i precyzyjny liberalne podejście (a może lepiej: liberalne podejścia) do problemu wielokulturowości. Wskazuje w wielu miejscach, jak liberalizm bazujący na idei całkowitej neutralności moralnej i politycznej (który określiłem wyżej jako liberalizm zasady *laisse faire* zastosowanej wobec wszystkich aspektów życia społecznego) jest drogą mogącą prowadzić do negacji zarówno liberalizmu i liberalnej demokracji, jak również zagrożenia dla bezpieczeństwa społecznego (s. 170). Powołując się na Johna Rawlsa stwierdza, że „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 przekonaniami” (s. 168). To ostatnie zdanie należałoby nieco zniuansować. Byłoby ono prawdziwe, gdybyśmy poprzez liberalizm rozumieli tylko i wyłącznie pewną doktrynę polityczno-prawną. Jeśli jednak uznamy liberalizm również za pewną propozycję społeczno-moralną, której nie wszystkie idee (ideały) postuluje się ująć w system polityczno-prawny, wówczas odrzucenie tych idei (ideałów) i dobrowolne funkcjonowanie dorosłych jednostek w zgodzie z ideałami nieliberalnymi może być również dopuszczone. Pokusmy się o przykład. Jeśli w jakiejś wspólnocie wyznaniowej odrzuca się wolność słowa, to wszyscy pełnoletni (dzieci poddane obowiązkowi szkolnemu muszą być z owej zasady wykluczone) członkowie tej wspólnoty, dopóty mają niczym nieskrępowaną możliwość bezpiecznego opuszczenia takiej wspólnoty, powinni

mieć prawo do odrzucenia wolności słowa. Powinni w konsekwencji mieć prawo do poddania się cenzurze wprowadzonej przez władze wspólnoty. Cóż zatem zrobić przykładowo z tymi spośród chrześcijan czy muzułmanów, którzy domagają się usunięcia nauczania teorii Darwina z programów nauczania akademickiego, uznać wszak można, że znajdują się oni właśnie w tej kategorii „dobrowolnie nie-liberalnych” (choć uznanie teorii Darwina za element liberalizmu jest bez wątpienia absurdalne)? Nic, po prostu jeśli decydują się poddać wewnętrznej cenzurze narzuconej przez swoją wspólnotę religijną, nie powinni otrzymać dyplomu ukończenia studiów.

Nie ulega wątpliwości, że żadne rozwiązanie trudności związanych z wielokulturowością jako zjawiska społecznego, które, jak się wydaje, będzie się rozprzestrzeniać, nie jest i nie może być idealne. Żaden system nie rozwiąże wszelkich problemów. Nie uczyni tego również liberalizm. Niemniej niech mi wolno będzie zgodzić się z Tomczykiem, że

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 również do zjawiska wielokulturowości (s. 172).

Niezależnie od wszelkich uwag polemicznych przedstawionych powyżej, uważam pracę *Wielokulturowość* pod redakcją Bogdana Szlachty za dzieło znakomite, prezentujące bardzo dużą wartość zarówno naukową, jak i edukacyjną. Wszystkie wchodzące w skład tomu teksty stoją na bardzo wysokim poziomie naukowym. Co więcej, są nie tylko znakomitymi merytorycznie opracowaniami, syntetycznie referującymi stan naszej wiedzy dotyczący poszczególnych aspektów zjawiska wielokulturowości, lecz w każdym przypadku stanowią autorskie ujęcie analizowanego zagadnienia, skłaniające do namysłu i dyskusji. Nie mam najmniejszych wątpliwości, że *Wielokulturowość* w sposób znaczący wzbogaca polski dyskurs dotyczący tytułowego problemu. Pozostaje również mieć nadzieję, że dzięki anglojęzycznej wersji ogromny wysiłek Autorów, Tłumaczy oraz Redaktorów wynagrodzony zostanie również zainteresowaniem ze strony zagranicznych środowisk naukowych.

### BIBLIOGRAFIA

- Barnes, E.M., Roberts, J.A., Maas, S.A., & Brownell, S.E. (2021). Muslim undergraduate biology students' evolution acceptance in the United States. *PLOS One* 16(8).
- Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press (polskie wydanie: Dawkins, R. (2012). *Bóg urojony*. Warszawa: Wydawnictwo CiS).
- Fried, C. (1978). *Right and Wrong*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Jezuici.pl (2021). *Generał jezuitów udzielił wywiadu dziennikowi „La Croix”*. <https://jezuici.pl/2021/05/general-jezuitow-udzielil-wywiadu-dziennikowi-la-croix/> (dostęp: 09.06.2023).
- Ołdakowski, K. (2021). *Generał jezuitów: sekularyzacja jest szansą*. <https://www.ekai.pl/general-jezuitow-sekularyzacja-jest-szansa/> (dostęp: 09.06.2023).
- Szlachta, B. (red.) (2022). *Wielokulturowość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.

Piotr Świercz

<http://orcid.org/0000-0002-6290-879X>  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

DOI: 10.35765/HP.2556