

Thomas Sealy

University of Bristol, Wielka Brytania

ORCID: 0000-0002-3211-6900

## *Wielokulturowy postliberalizm – kwestia tożsamości*

**Abstrakt:** Realia wielokulturowości, czy zróżnicowania kulturowego i religijnego, we współczesnych społeczeństwach Europy Zachodniej są istotnym aspektem postliberalizmu. Fakt ten sprowokował nowy sposób myślenia o pożądanym sposobach zarządzania pluralizmem oraz uwzględnienia, zintegrowania i włączenia mniejszości – w szczególności tych, które są postrzegane jako sprzeczne z liberalnymi wartościami świeckimi, ponieważ wyznają bardziej konserwatywne społecznie, nieliberalne (a nawet ograniczające) wartości. W Wielkiej Brytanii wielokulturowość pojawiła się jako teoretyczny i polityczny odzew na ten postliberalny dylemat. Artykuł najpierw pokazuje ten odzew oraz przedstawia, w jaki sposób pokrywa się on z postliberalnymi problemami i zasadami, po czym skupia się na tym, jak religia wpisuje się w ten obraz jako ważny nurt w myśli wielokulturowej i postliberalnej. Artykuł wykazuje, że teoria wielokulturowości wymaga nowego myślenia o religii jako części polityki postliberalnej oraz że teoria ta posiada już potrzebne do tego zasoby.

**Słowa kluczowe:** wielokulturowość, postliberalizm, tożsamość religijna

**Abstract:** A significant aspect of post-liberalism is the reality of multiculturalism, or the cultural and religious diversity in contemporary Western European societies. This has provoked new thinking on how this pluralism is to be managed, and how these minorities are to be integrated, accommodated and included. This is especially the case for those groups whose values are seen as in tension with certain liberal secular values. In Britain, multiculturalism has emerged as a theoretical and policy response to this post-liberal dilemma. This article outlines this response and how it overlaps with post-liberal concerns and principles. It focuses in particular on how religion fits into this picture, as an important strand in multiculturalist and post-liberal thought. It is argued that multiculturalism requires new thinking on religion as part of a post-liberal politics, but also that it already possesses resources conducive to this.

**Key words:** multiculturalism, post-liberalism, religious identity

## Wstęp

Niestanowiący bynajmniej końca historii, pozorny triumf liberalizmu po 1989 r. można postrzegać raczej jako początek niż koniec. W tym samym czasie, gdy głoszone zwycięstwo liberalizmu nad komunizmem, w Europie Zachodniej ten pierwszy nurt polityczny zaczynał mierzyć się z pytaniami o adekwatność wobec wyłaniających się realiów wielokulturowości. Rok 1989 przyniósł pierwszą aferę związaną z noszeniem przez mużułmanki we Francji chust na głowie, co ostatecznie doprowadziło do zakazu używania ostentacyjnych symboli religijnych w szkołach publicznych na początku XXI wieku oraz zakrywania całej twarzy w przestrzeni publicznej w 2011 r. Rok 1989 wiązał się również z aferą Salmana Rushdiego w Wielkiej Brytanii, kiedy to kwestia wolności słowa, a w szczególności wolności satyrycznych wypowiedzi na temat religii, stała się ważnym zagadnieniem publicznym i politycznym. Właśnie wtedy, gdy wydawało się, że liberalizm zapanował już na dobre, społeczeństwa Europy Zachodniej stanęły w obliczu coraz większych roszczeń ze strony mniejszości, zwłaszcza mużułmańskich, oraz faktu wielokulturowego i wieloreligijnego pluralizmu. Obok kwestii rasizmu i antyrasizmu, na które zwrócono większą uwagę w poprzednich dekadach, państwa zachodnioeuropejskie musiały teraz zmierzyć się z pytaniami o to, jak uwzględnić w życiu społecznym różnorodność etniczną i religijną, a na pierwszy plan politycznej i publicznej debaty wysunęły się różne kwestie związane z wolnością słowa i religią. Pytania te miały podważyć pewne podstawowe założenia liberalnego konsensusu, zwłaszcza idee neutralności i tolerancji w imię równości.

Wychodząc od pojawienia się tych wielokulturowych wyzwań oraz odnosząc się przede wszystkim do Wielkiej Brytanii i pewnej szczególnej formy myślenia wielokulturowego, która się tam wyłoniła, niniejszy artykuł ma na celu – po pierwsze – przyjrzenie się idei wielokulturowości, która pojawiła się w teorii politycznej jako odpowiedź na te kwestie społeczne i polityczne, po drugie zaś – dokonanie oceny teorii wielokulturowości, szczególnie jeśli chodzi o myślenie w jej ramach o religii w sferze publicznej. Wielokulturowość sama w sobie nie jest przedstawiana wprost jako forma postliberalizmu przez jego czołowych myślicieli, postaram się jednak na dwa sposoby pokazać jej znaczenie w odniesieniu do myśli postliberalnej. Przedmiotem zainteresowania pierwszego z nich jest znaczenie wielokulturowości jako formy myślenia politycznego, która – choć wyłania się w kontekście liberalno-demokratycznym – nie orientuje się wokół liberalizmu ani nie uzasadnia swoich stanowisk w odniesieniu do niego, ale bezpośrednio kwestionuje pewne liberalne założenia. Przedmiotem drugiego z nich jest zaś zarówno fakt, iż wielokulturowość odnosi się wprost do religii w życiu publicznym i politycznym oraz

że jest to kluczowy punkt, w którym kontrastuje ona z liberalizmem, jak i fakt, że myśl postliberalną (w każdym razie w odniesieniu do Wielkiej Brytanii) wyraźnie cechuje wysuwający się na pierwszy plan nurt teologiczny. Powstaje zatem pytanie o to, jak mogą one być ze sobą powiązane.

Postliberalizm najlepiej jest chyba postrzegać jako swego rodzaju rodzinę pokrewnych stanowisk, mających jednak odrębne nurty i różnie rozłożone akcenty (w czym nie różni się on od liberalizmu czy wielokulturowości). John Gray [1993] uważał owo „post-” za coś w rodzaju nowej fazy w liberalizmie, podobnej być może do tego, czym postnowoczesność jest dla nowoczesności. Postliberalizm wchodzi tu w dialektyczny spór z liberalizmem, odrzucając jego mocniejsze twierdzenia doktrynalne, uznając jednak liberalne instytucje społeczeństwa obywatelskiego za najlepszy i uniwersalny sposób radzenia sobie z rozbieżnymi światopoglądami czy niewspółmiernymi wartościami. Gray zrewidował z czasem swój sposób myślenia, stwierdzając, że wbrew jego wcześniejszym poglądom na temat postliberalizmu, „formami instytucjonalnymi najlepiej nadającymi się do *modus vivendi* mogą nie być indywidualistyczne instytucje liberalnego społeczeństwa obywatelskiego, ale raczej instytucje pluralizmu politycznego i prawnego, w których podstawowymi jednostkami nie są poszczególne osoby, ale społeczności”, przeszedł zatem do „pluralizmu wartości”, w którym liberalizm może być tylko jedną z form życia politycznego wśród wielu innych, nie roszcząc sobie żadnych szczególnych praw do uniwersalności czy dobra [1996: 352]. Skutkujące głębszym zakwestionowaniem liberalizmu, odejście Graya odp „postliberalnego” może się w rzeczywistości okazać bliskie właśnie postawie krytyki liberalizmu z perspektywy postliberalnej.

Nacisk postliberalizmu, w każdym razie z pewnością w kontekście brytyjskim, w dużej części kładziony był na zakwestionowanie podstawowych doktryn liberalizmu, w tym tego, co Milbank i Pabst [2016] określają jako „dwa liberalizmy”, czyli liberalizm społeczno-kulturowy i polityczno-ekonomiczny. Na potrzeby niniejszej dyskusji i skupiając się na wielokulturowości, będę odnosić się bardziej do aspektów społeczno-kulturowych i politycznych, pomijając ekonomiczne. W tych aspektach myśl postliberalna odchodzi od jednostki na rzecz rodziny i społeczności, od wyabstrahowanego, nieskrępowanego „ja” do „ja” osadzonego i głęboko zakorzenionego, przywracając polityce wymiar społeczno-kulturowy. Pod względem politycznym w Wielkiej Brytanii postliberalizm przejawia się w tzw. ruchach Blue Labour i Red Tory, które wychylając się od (a może do) różnych stron politycznej linii środkowej, łączą bardziej konserwatywne stanowisko w kwestii wartości społecznych z bardziej socjalistycznym stanowiskiem

w kwestii gospodarki. Goodhart [2022] widzi to jako „wyjście poza” liberalizm, gdzie ludzie są postrzegani nie jako zatomizowane jednostki, lecz jako osadzeni w szerszych społecznościach, których są częścią i od których stanu oraz funkcjonujących w ramach nich relacji są zależni. Inni, podzielając tę ogólną orientację, przeprowadzają dekonstrukcję liberalizmu, starając się zaproponować nową formę polityki zbudowanej na fundamentach osadzonych w sferze społecznej. Opowiadając się przeciwko „atomistycznemu egocentryzmowi” wolności prywatnej jako indywidualizmowi, Dallmayr [2019] wzywa na przykład do wolności publicznej powiązanej z równym poszanowaniem ponad różnicami, zaś Milbank i Pabst wskazują na „nieodłączne problemy i braki” liberalizmu, z których centralne znaczenie mają jego tendencje atomizujące [2016: 2].

Warto zauważyć, że myśl postliberalną, przynajmniej w Wielkiej Brytanii, ale nie tylko, wyraźnie cechuje nurt teologiczny w sposobie identyfikowania problemów liberalizmu i w proponowanych rozwiązaniach – pytania o rolę religii znajdują się tam w centrum zainteresowania. W Wielkiej Brytanii odnosi się to w szczególności do szkoły Radykalnej Ortodoksji, z którą Milbank jest silnie związany. Nie dotyczy to oczywiście wszystkich wybitnych postliberałów. Cytowanego powyżej Goodharta, który krytycznie odnosi się do wielokulturowości [2013; 2019], nie dałoby się przypisać do wspomnianego nurtu, choć warto zauważyć, że cytuje on prace z kręgu Radykalnej Ortodoksji jako zgodne z jego własną nie-teologiczną koncepcją. Co jednak istotne, wpływ ten oznacza, iż przedmiotem dociekań staje się również sekularyzm jako część liberalnej polityki świeckiej. Bretherton stwierdza na przykład konieczność „wyjścia poza liberalizm polityczny w kierunku postliberalnej, post-sekularystycznej polityki” [2010: 48]; Williams [2012], były arcybiskup Canterbury, rozróżnia sekularyzm programowy, ideologicznie przeciwny obecności religii w polityce i sferze publicznej, oraz sekularyzm proceduralny, w większym stopniu uwzględniający miejsce religii w życiu publicznym i politycznym. Przedmiotem niniejszego artykułu jest w szczególności zagadnienie religii w sferze publicznej jako elementu postliberalnego rozstrzygnięcia w odniesieniu do wielokulturowości.

Należy powiedzieć kilka słów na temat owego „post-” w postliberalizmie jako sygnalizującego pewne istotne różnice w tym, co rozumiemy jako postliberalne. Kilkakrotnie wspomniano tu już o „pójściu dalej”, ale co to właściwie oznacza? Może to być w istocie element rozejrzenia się wokół, na rzeczywistość pluralizmu widzianą w różnych społeczeństwach i kontekstach (jak to wydaje się mieć miejsce, przynajmniej po części, w przypadku zrewidowanego stanowiska Graya), czy też

spojrzenia (do pewnego stopnia) wstecz, które próbuje „odzyskać, zrewidować i rozszerzyć klasyczną spuściznę” [Milbank i Pabst 2016: 287]. Dla Brethertona „opowiadanie się za postliberalną, teologiczną polityką zakłada liberalny porządek konstytucyjny, rządy prawa i samoograniczające się państwo”, a więc polega nie na wylewaniu dziecka z kąpielą, ale skupieniu się na (mniej lub bardziej radykalnym) dostosowaniu temperatury wody w wannie. Chodzi o uznanie „nie tyle, że liberalizm jest w całości zły, ale że wiążą się z nim pewne nieodłączne problemy i braki” [Milbank i Pabst 2016: 2].

Tutaj zatem, pozostając w kontekście Wielkiej Brytanii jako liberalnego państwa świeckiego, ujmuję postliberalizm w sposób zbliżony do postsekularyzmu, o którym pisał Habermas. To znaczy, nie w taki sposób, w którym przedrostek „post-” oznacza „po”, czyli okres po liberalizmie, ale w taki, w którym „post-” oznacza potrzebę bardziej refleksyjnego liberalizmu, dostrzeżenie, że nie jest on jedyną możliwą opcją, że inne twierdzenia ontologiczne i epistemologiczne są nieuniknioną częścią społecznego, publicznego i politycznego dyskursu, że liberalizm niekoniecznie stanowi intelektualne i kulturowe ramy, do których trzeba się odwoływać, i że tak jak inni muszą pogodzić się z liberalizmem, tak liberalizm musi uznać i uwzględnić tych, którzy kwestionują jego formę i treść. Oznacza to, że jeśli mamy mówić o społeczeństwie postliberalnym, to jako o społeczeństwie, w którym zarówno tak wysuwane twierdzenia, jak i ich krytyka nie są i nie mogą być ograniczane do liberalnych ram czy projektu intelektualnego, ale muszą uznać nieliberałów do pewnego stopnia za część „tłoczego i kłótliwego publicznego rynku, gdzie uznaje się autorytet prawnego mediatora czy pośrednika, którego zadaniem jest zrównoważenie i uporanie się z rzeczywistymi różnicami” [Williams 2012: 27].

Część pierwsza artykułu stanowić będzie próbę opisanie pewnej formy wielokulturowości, która wyłania się z tego, co możemy nazwać „momentem postliberalnym” i która stanowi na niego reakcję. W dalszej części przyjrzymy się trzem głównym aspektom wielokulturowości, ze szczególnym uwzględnieniem wątków teologii politycznej, by zastanowić się nad tym, na ile multikulturowość stanowi adekwatną odpowiedź na religijną specyfikę tego momentu. Dla celów niniejszego artykułu „teologii politycznej” nie należy rozumieć w Schmittiańskim sensie, czyli jako polityki będącej zsekularyzowaną teologią, lecz jako nawiązanie do myślicieli, którzy wprowadzają specyficznym teologicznym punktem widzenia do pytań i kwestii politycznych, zwłaszcza, że w brytyjskiej myśli postliberalnej istnieje wyraźna do tego tendencja. Wskazując na braki w niektórych koncepcjach o centralnym

znaczeniu dla wielokulturowości oraz na to, że nie ukazują one wystarczająco jasno ważnych kwestii, które są tutaj poruszane, będę twierdzić, że wielokulturowość dysponuje zasobami niezbędnymi do takiego ukazania, i wskażę, jak można je wykorzystać.

### 1. Postliberalność wielokulturowości

Zanim przejdziemy do przyjrzenia się wielokulturowości postrzeganej jako postliberalna forma odpowiedzi na problemy i braki liberalizmu, musimy wpieryw sprecyzować, co właściwie rozumiemy tutaj przez wielokulturowość. Wielokulturowość odnosi się bezpośrednio do teoretycznych i stanowiących przedmiot polityki państwa kwestii zarządzania różnorodnością etniczno-kulturową. W teorii politycznej rozwinęła się ona wbrew stanowiskom akcentującym indywidualistyczne podejścia integracyjne (takich jak np. asymilacjonizm), kładąc nacisk także na ideę praw grupy. Liberalna wielokulturowość Kymlickiego [1995], pozostająca pod silnym wpływem kontekstu kanadyjskiego, jest tu zapewne ujęciem najbardziej wpływowym. Inny fundamentalny tekst dla wielokulturowości to słynny esej Taylora *The Politics of Recognition* [1994], który stanowi podstawę tej specyficznej formy wielokulturowości, do której odnosi się niniejszy – skupiający się na kontekście brytyjskim – artykuł. Ta forma wielokulturowości, którą jestem tu zainteresowany i którą będę miał na myśli w całym artykule, używając terminu „wielokulturowość”, rozwinęła się w Wielkiej Brytanii i pod wieloma względami stanowi odpowiedź na kontekst brytyjski. Ostatnio nazwano ją nawet „bristolską szkołą wielokulturowości” (ang. *Bristol School of Multiculturalism*, BSM) [Levey 2019] z uwagi na macierzystą instytucję jej czołowego przedstawiciela (Tariq Modooda, wraz z instytucjonalnymi powiązaniem, które dzieli z innymi). Takie rozumienie wielokulturowości rozwinęło się w teorii politycznej i czerpie obficie ze spostrzeżeń socjologicznych. W przeciwieństwie do liberalnej wielokulturowości Kymlickiego, brytyjska wielokulturowość celowo odróżnia się – swoje podstawy i zasadnicze poglądy – od liberalizmu. Skupiała się ona głównie na mniejszościach etnicznych, w szczególności muzułmanach, i choć wyrosła z dążenia do przeciwdziałania rasizmowi, jej zasady zostały przeniesione na myślenie o sekularyzmie i religii w sferze publicznej [Modood 2019]. Trzeba tu zaznaczyć, że czołowi zwolennicy tej szkoły (zwłaszcza Tariq Modood i Bhikhu Parekh) nie pojmują wielokulturowości jako teorii postliberalnej, zaś postliberałowie niekoniecznie są wyznawcami wielokulturowości (a nawet mogą wyrażać sprzeciw wobec pewnych jej aspektów). Konieczne jest zatem znalezienie właściwych sposobów rozpatrywania wielokulturowości w tych kategoriach, to zaś można zrobić poprzez nakreślenie kilku jej fundamentalnych założeń.



W tej części nakreślone zostaną najważniejsze, fundamentalne koncepcje i stanowiska wielokulturowości w odniesieniu do tej kwestii. Pierwszą rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę, jest to, że wielokulturowość w postaci BSM nie uprzywilejowuje liberalizmu. Nie stanowi ona krytycznej interpretacji liberalnej (jak jest np. u Graya), nie upatruje w liberalizmie źródła swoich poglądów ani uzasadnień. Niemniej jednak zakłada liberalny porządek konstytucyjny.

Wielokulturowość odrzuca pojęcie liberalnej „neutralności” jako mit; liberalizm, jak zauważył Taylor, jest swego rodzaju „walczącym wyznaniem wiary” [1994: 62]. Wielokulturowość – wynikająca z tego nieuchronnie w państwie czy społeczeństwie, które promuje, świadomie bądź nie, określoną formę kulturową – koncentruje się szczególnie na wpływie liberalnej „neutralności” na mniejszości etniczne i ich pełną integrację ze wspólnotą narodową. Dążąc do przeciwdziałania rasizmowi, „wychodzi od faktu negatywnej różnicy” [2007: 37], czyli dyskryminacji, której należy się przeciwstawić, co jednak ważne, dodaje zaraz, że pozytywne kształtowanie tożsamości i asertywność, będące cechami mniejszości i wychodzące od nich samych, mogą przyczynić się do zakwestionowania postrzegania tożsamości mniejszościowych jako niższych, negatywnych [Modood 2007: 41]. Punkt ciężkości kładziony jest zatem na grupach etniczno-religijnych, wzorcach dyskryminacji i roszczeniach wysuwanych przez mniejszości.

Wielokulturowość wskazuje tu na trzy ważne zasady: liberalna tolerancja nie wystarcza do zapewnienia pełnej równości obywateli, która musi być pojmowana w mocniejszych i bardziej pozytywnych kategoriach szacunku i pełniejszego „uznania”; aby to osiągnąć, prawa jednostki trzeba wyważyć z prawami grupy; a zatem, różnica nie stanowi negatywnej przeszkody, którą należy pokonać, ale wymaga wielokulturowego uznania. Gdy chodzi w szczególności o religię, postrzegają ją ona jako dobro publiczne, które powinno być uwzględniane i wspierane poprzez powiązania instytucjonalne na linii państwo – religia [Modood 2019]. W istocie, wiele wystąpień czołowych zwolenników wielokulturowości stanowiło odpowiedź na wydarzenia, w których przedmiotem sporu była relacja między religią publiczną a liberalnym sekularyzmem (zwłaszcza w bardziej „siłowych” formach), takie jak debaty na temat stroju muzułmańskich kobiet i pytania o wolność słowa wywołane przez polemiki dotyczące satyrycznych karykatur (na przykład w Danii i Francji) czy sprawa Rushdiego w Wielkiej Brytanii<sup>1</sup>. Przedmiot zainteresowania wielokulturowości jest węższy niż w przypadku

<sup>1</sup> Zdaniem niektórych wielokulturowość „rozpoczęła się na dobre” w Wielkiej Brytanii wraz z aferą Rushdiego [Modood 2016: 483].

sposobów pojmowania postliberalizmu takich jak ujęcie Milbanka i Pabsta [2016] skupiające się na „dwóch liberalizmach”: społeczno-kulturowym i ekonomiczno-politycznym. Jest również węższy niż rozumienie uznania zaproponowane przez Honnetha [1995], zwłaszcza w odniesieniu do późniejszej debaty Frasera i Honnetha [2003] na temat uznania i redystrybucji. Ta forma uznania, na której skupia się wielokulturowość, ma niewiele do powiedzenia na temat ekonomicznych form uznania, jakie można znaleźć w tych ujęciach, poza wskazaniem na nierówności społeczno-ekonomiczne jako na strukturalny aspekt wzorców dyskryminacji i braku uznania. Wielokulturowość skupia się w większym stopniu na uznaniu w wymiarze politycznym, choć w kwestiach odnoszących się do grup społecznych, praw grup i obrony religii publicznej jako dobra wspólnego dzieli pewne obawy i poglądy pokrywające się po części z tymi, jakie postliberałowie mają wobec liberalizmu. Bardziej rozbudowana koncepcja uznania w relacji do wielokulturowości byłaby z pewnością czymś jak najbardziej pożytecznym, jednak – biorąc pod uwagę nieobecność tego typu ujęcia w rozważanej tu wielokulturowości – stworzenie takiej koncepcji wykracza poza zakres niniejszego artykułu.

Przedmiot moich rozważań w tym artykule jest zresztą jeszcze bardziej zawężony. Zajmuję się tu w szczególności koncepcją religii w wielokulturowości. Postaram się przejść do bardziej szczegółowego przyjrzenia się temu ostatniemu aspektowi akomodacyjnego stanowiska wielokulturowości wobec religii w sferze publicznej. Opierając się na pracach teologów politycznych, zobaczymy, jak przy bliższym spojrzeniu wielokulturowość w rzeczywistości odzwierciedla nastawienie sekularystyczne, aczkolwiek ugruntowane bardziej w realiach niż w teorii świeckiego liberalizmu, co wynika z faktu, iż wyłoniła się ona z obaw o postawy rasistowskie, które pozostają głównym przedmiotem jej zainteresowania. Idąc dalej w tym kierunku, w kolejnych rozdziałach spojrzymy na dwa aspekty wielokulturowości w odniesieniu do tożsamości i uwzględnienia miejsca religii w sferze publicznej. Będę twierdzić, że to niezwykle istotne zadanie wymusza na zwolennikach wielokulturowości nowe myślenie o religii jako takiej w kwestiach, w których wielokulturowość powinna mieć, i ma, do powiedzenia coś więcej.

## **2. Wielokulturowość i „tożsamość” religijna**

Pierwszym obszarem, w którym możemy dostrzec pewne braki wielokulturowości, w szczególności w relacji do religii, jest sposób pojmowania tożsamości. Warto tutaj zwrócić uwagę na dwie linie krytycznej argumentacji, z których jedna dotyczy tożsamości jako takiej, druga zaś tożsamości politycznej czy też polityki tożsamości bądź polityki tożsamościowej, jak się ją często nazywa.



Jeśli chodzi o tę pierwszą, należy zauważyć, że mówiąc o tożsamości religijnej, wielokulturowość w istocie odnosi się do tożsamości etniczno-religijnej. Wynika to z faktu, że wielokulturowość wyrosła na gruncie antyrasistowskim, a konkretnie z centralnego miejsca, jakie w jej rozważaniach teoretycznych zajmują muzułmanie. Wielokulturowość podkreśla kulturowe osadzenie człowieka jako „istoty kulturowej” [Parekh 2006: 125], a zgodnie ze swoją antyrasistowską orientacją zajmuje się w szczególności tożsamościami etniczno-religijnymi opartymi na niepodlegających wyborowi liniach pochodzenia. Oznacza to, że tożsamość religijna, pojmowana jako etniczno-religijna, uprzywilejowuje to, co etniczne, jako wyznacznik i zastępnik dla tego, co religijne. Nie chodzi tu zasadniczo o tożsamość – powiedzmy – „muzułmańską” jako o tożsamość religijną jako taką, ale o to, w jaki sposób w wyniku przynależności do grupy etnicznej, w której przeważają muzułmanie, ludzie mogą być postrzegani przez innych jako muzułmanie, bez względu na to, jakie mają przekonania religijne, lub czy je mają, oraz w jaki sposób osoby w tej samej grupie mogą identyfikować się jako muzułmanie w sensie etnicznym i kulturowym, znów bez względu na swoje własne przekonania czy praktyki religijne. Jak podkreśla wielokulturowość, może się to przejawiać w doświadczeniu dyskryminacji, gdzie silny związek między etnicznością i religią jest czymś narzuconym z zewnątrz. Może to być także częścią budowania pozytywnej tożsamości i asertywności, gdzie mniejszości same kwestionują traktowanie ich jako niższych, negatywnych tożsamości, „przekształcając [je] w coś, co może zyskać obywatelski szacunek” [Modood 2007: 41].

Istnieją ku temu mocne socjologiczne przesłanki i nie zamierzam ich tutaj kwestionować, lecz w konsekwencji takiego ujęcia podczas gdy człowiek jako „istota kulturowa” staje się obiektem uznania, nie dotyczy to już człowieka jako „istoty religijnej”. Poprzez praktyczne zredukowanie tego, co religijne, do tego, co etniczne, wielokulturowość powieła świeckie odczytanie tożsamości, które nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób uznanie może być w rzeczywistości swego rodzaju formą błędnego rozpoznania. Twierdzi się, że religia „może być głębszą siłą formatywną niż kultura czy pochodzenie etniczne, choć niewątpliwie jest przez nie kształtowana” [Chaplin 2011: 56; zob. też Sealy 2021; Song 2009]. Ponadto niektórzy zakwestionowali zdolność terminu „tożsamość” do pełnego uchwycenia tego, jak poszczególne osoby i grupy religijne wyrażają i rozumieją swoją wiarę i swój religijny światopogląd [Pennington 2020: 51]. W tym sensie same kategorie wielokulturowości potrafią „przedstawić w perspektywicznym skrócie realia” [Taylor 2007: 509] będące przedmiotem badań [Sealy 2021]. Nikt nie przeczy, że religia i pochodzenie etniczne mogą się pokrywać, nie należy ich jednak *a priori*

mieszać ani też redukować religii do wymiaru etnicznego czy też zamykać jej w nim.

Ma to konsekwencje dla sposobu myślenia o religii w społeczeństwie, zwłaszcza, że prowadzi do stanowiska, w którym religia jako tożsamość grupy jest przeciwstawiana religii jako wierze, bez dostrzegania głębokich i społeczno-politycznych powiązań między nimi. To właśnie do tego aspektu wielokulturowego uznania, w odniesieniu do akomodacji religii w sferze publicznej, przechodzę w kolejnej części. Będzie w niej w szczególności mowa o twierdzeniu Chaplina, że „tam, gdzie życie i instytucje publiczne są zasadniczo zarządzane tak, jak gdyby transcendentny autorytet religijny był bez znaczenia, w praktyce niemal nieuchronnie prowadzi to do programowego sekularyzmu, choćby niezamierzonego” [Chaplin 2008: 23]. Oznacza to, że tam, gdzie wielokulturowość nie podejmuje pytań prowokowanych przez swego rodzaju „religijne ucho”, grozi jej powielenie sekularystycznej tendencji do błędnego rozpoznania tego, jakie czynniki mają wpływ na sposób postrzegania religii jako dobra publicznego.

### **3. Wielokulturowość i akomodacja religii w sferze publicznej**

Jak już zauważyliśmy, wielokulturowość postrzega religię jako dobro publiczne w tym sensie, że „może ona odgrywać znaczącą rolę w odniesieniu do etycznego głosu, powszechnego dobra społecznego, dziedzictwa kulturowego, obchodów narodowych i tożsamości narodowej” [Modood 2017: 55-56]. Można tutaj podkreślić dwa aspekty. Po pierwsze, Kościół narodowy (a konkretnie w tym przypadku Kościół Anglii jako religia państwowa) funkcjonuje jako Kościół narodowy dla wszystkich, a nie tylko dla swoich członków, zwłaszcza o tyle, o ile służy integracji mniejszości. Po drugie, przyczynia się do powiązań na linii państwo – religia, co widać tam, gdzie państwo współpracuje z organizacjami religijnymi w trzecim sektorze przy świadczeniu usług socjalnych czy w edukacji. Co więcej, ten rodzaj „zagęszczenia” religii w wyobraźni narodowej i sferze publicznej, do którego wzywały organizacje wyznaniowe [zob. np. Pennington 2020: 20], np. poprzez włączenie większej liczby świąt religijnych, zamiast ich redukcji, jest całkowicie zgodny z formą addytywnego zagęszczania wielokulturowego. Jednak kluczowa część problemu poruszonego w poprzedniej części i mającego tutaj swoje implikacje jest w równym stopniu epistemologiczna, co instytucjonalna.

Jeśli chodzi o świadczenie usług socjalnych, nie jest chyba zbyt przesadą stwierdzenie, że państwowa opieka społeczna poważnie ucierpiałaby, jeśli wręcz nie załamałaby się, bez obecności i współpracy z Kościołami i organizacjami

wyznaniowymi [Dinham 2015: 109; 2009]. Tego typu rozwiązania słusznie uznaje się za przypadki pozytywnego włączania religii do sfery publicznej. Jednak, nawiązując do poprzedniej części, możemy również spojrzeć bardziej krytycznie na te, z konieczności komplikujące sprawę, rozwiązania. Do takiego prostego stanowiska krytycznie odnieśli się na przykład teologowie polityczni.

Bretherton [2010; 2019] krytycznie ocenia sytuację, w której Kościół zostaje zredukowany do grupy interesu. Uznaje on, że te rodzaje relacji i akomodacji, które wydają się stanowić pozytywne formy uznania i religii jako dobra publicznego oraz roli zorganizowanej religii w jego osiągnięciu, mogą umocnić rolę i widoczność organizacji wyznaniowych. Jednocześnie przestrzega on jednak, że aby podjąć takie partnerstwo z państwem, organizacje wyznaniowe często zmuszone są naśladować organizacje świeckie poprzez procesy „instytucjonalnego izomorfizmu”. Bretherton sugeruje, że może to zniekształcić same grupy wyznaniowe i działać na rzecz ich odpolitycznienia w sposób, który odsuwa na bok specyficzny etos wiary, którym się one kierują. Depolityzację religii kwestionuje również były arcybiskup Canterbury, Williams, argumentując przeciwko „zastawianiu [Kościół]² na rzecz partnerstwa w ramach dość nijakiej etyki globalnej” [2001: 71]. W związku z tym Bretherton przestrzega Kościół przed wchodzeniem w partnerską współpracę z państwem i wzywa go do przeanalizowania warunków tego partnerstwa. Siłą argumentu Brethertona opiera się na fakcie, że role te mogą stać się redukcyjnymi, instrumentalistycznymi i funkcjonalistycznymi procesami „kooptacji, rywalizacji i utowarowienia” [2010: 2; zob. też Pennington 2020]. Twierdzi on, że Kościół nie powinien opierać swoich społecznych i politycznych roli i wizji na czymś spoza własnej wiary i praktyki, co miałyby uznać decydującą rolę religii w podtrzymywaniu relacji społecznych i politycznych. Nasuwa się tu ważne pytanie o to, na czyich warunkach i w jakich ramach odniesienia dokonuje się tu uznanie; jakie mogą z tego wynikać błędne interpretacje i nieporozumienia; a ponadto – jaki ma to wpływ na stosunki społeczne i polityczne. Można byłoby to uznać za odpowiednik w przestrzeni polityki stanowiska Milbanka, który potępia nauki społeczne, a w szczególności teorię społeczną, jako w praktyce „cenzurujące to, co wzniosł” [2006 (1990)]. Kwestia odpolitycznienia religii wskazuje na istotne zagadnienie politycznych implikacji zmienionego charakteru relacji między państwem a religią, choć takie rozważania z konieczności wykraczają poza zakres niniejszego artykułu, w którym należy powrócić do konceptualizacji religii w ramach wielokulturowości.

<sup>2</sup> Odnosi się on bezpośrednio do Kościoła anglikańskiego.

Biorąc pod uwagę omówione powyżej stanowiska teologów politycznych, wielokulturowość wymaga koncepcyjnego przemyślenia tego, w jaki sposób w ramach jej własnych pojęć można skutecznie wprowadzić religijny etos, motywacje i poglądy na kłótny rynek publiczny, a kwestię wkładu religii w dobro publiczne do świeckiego języka i ram poznawczych. Warunki, które wielokulturowość byłaby w stanie bez większych problemów zaakceptować w kategoriach pozytywnych, są w rzeczywistości bardziej problematyczne, niż się wydaje. Chaplin twierdził na przykład, że jeśli instytucje publiczne nie będą działać, opierając się na fakcie, iż wiara stanowi istotny czynnik wymagający należytego uwzględnienia, to siłą rzeczy będą miały tendencję do jej pomijania, czego skutkiem będzie sekularyzacja [2008: 23]. Dotychczas wielokulturowość nie wypowiedziała się na ten temat, jednak stanowi to bez wątpienia wyzwanie dla myślenia wielokulturowego oraz przyczynek do zastanowienia się, jak i dlaczego dochodzi do powstawania instytucjonalnych relacji politycznych. Niemniej jednak wielokulturowość ma zdolność do uwzględnienia takiego stanowiska. Istnieje wyraźna paralela między stanowiskiem wielokulturowym, które argumentuje, że „trzeba uznać to, co jest dla ludzi ważne, i zachować bezstronność wobec różnych formacji tożsamościowych” [Modood 2015 (1997): 170], z jednej strony, z drugiej zaś – na przykład stanowiskiem Williamsa wobec wielokulturowości, „która wprowadza do publicznej debaty demokratycznej najistotniejsze elementy stojące za przekonaniem o ludzkiej godności i przeznaczeniu” [2012: 108-109]. Jest to o tyle istotne, że ważnym elementem metodologii wielokulturowej teorii politycznej jest uwzględnienie doświadczenia samych grup jako ważnego elementu rozważań prowadzących do sądów normatywnych.

Być może chodzi tu nie tyle o pewną niemożność ujęcia tej kwestii w kategoriach wielokulturowości, a więc o to, że wielokulturowość z konieczności stoi w sprzeczności z tymi twierdzeniami teologii politycznej, ale o to, że wymaga ona określenia sposobu kompatybilności. Tym samym należy określić sposób, w jaki stanowiska te mogą być spójne i mieścić się pod parasolem ekspansywnej wielokulturowości. Uwzględnia ona religię na jej własnych zasadach, a nie tylko jako zamiennik pochodzenia etnicznego czy jako dążenie do przeciwdziałania rasizmowi. Trzeba także zachęcić badaczy wielokulturowości do zajęcia się kwestiami, o których do tej pory wielokulturowość mówiła niewiele czy zgoła nic. Jest to w równym stopniu kwestia epistemicznego włączenia, co rozwiązań instytucjonalnych, gdzie epistemiczna otwartość wymaga, aby wielokulturowość zwracała uwagę na religię w swoim własnym zakresie. O ile wielokulturowość skupiła się na tym drugim, o tyle o pierwszym w tych kategoriach mówiła niewiele. Wymaga to zatem, aby

wielokulturowość była częścią krytycznego zakwestionowania zakresu i charakteru takich stosunków i akomodacji, a także by brała w nich pod uwagę kwestie religii i wiary jako takiej. Wracając do pierwszego aspektu, o którym mowa była na początku tej części, dotyczy to Kościoła Anglii jako religii państwowej. O ile słusznym może być domaganie się, aby Kościół będący kościołem narodowym odgrywał pozytywną rolę w uwzględnieniu miejsca wiary w sferze publicznej w ogóle, a mniejszości religijnych w szczególności, o tyle Kościół nie może zostać funkcjonalnie ograniczony w taki sposób, że straci swoją odrębność.

Idąc dalej tym tropem, warto spojrzeć na wprowadzone przez Chaplina [2021] rozróżnienie między dwoma rodzajami równości, istotne dla rozważań nad miejscem religii w prawie, polityce i wyobraźni publicznej. Chaplin argumentuje, że podczas gdy zabezpieczony został pluralizm religijny jako wolność sumienia, ograniczeniu uległ ten rodzaj pluralizmu etycznego, w którym grupy religijne mogą korzystać ze swojej wolności do praktykowania i życia według alternatywnych systemów wartości. Chaplin zauważa, że tam, gdzie istnieje napięcie między wolnością organizacji religijnych do działania zgodnie z własnym etosem religijnym i wartościami a podejściem kładącym większy nacisk na kwestię równości, tam właśnie ta ostatnia perspektywa często przeważa, a zatem istnieje tendencja do większego ograniczania wolności religijnych. Chaplin przytacza znane sprawy sądowe, takie jak ta, w której katolickiej agencji adopcyjnej nakazano umieszczenie dzieci w związkach osób tej samej płci, co jest sprzeczne z jej sumieniem i doktryną moralną, pod groźną utraty statusu organizacji charytatywnej, czy sprawa, w której urzędnikowi stanu cywilnego w jednej z dzielnic Londynu, który odmówił przewodniczenia zawarciu związku partnerskiego osób tej samej płci ze względu na swoją wiarę chrześcijańską, groziło zwolnienie z pracy, a następnie przegrał odwołanie w Sądzie Apelacyjnym i w Europejskim Trybunale Praw Człowieka. Chaplin twierdzi, że w obu tych przypadkach, jak również w innych, pluralizm etyczny i wolność organizacji do działania zgodnie z ich religijnym sumieniem i wartościami zostały ograniczone na rzecz przyjęcia przez nie świeckiego poglądu i sposobu działania. Ponadto, co ważne, w obu przypadkach istniały odpowiednie formy akomodacji – na przykład inne urzędy stanu cywilnego, w których można było zawrzeć związek partnerski między osobami tej samej płci. Osiągnięcie równowagi między wolnością wyznania a przepisami o równym traktowaniu w tych i innych przypadkach jest być może trudne i nieuchronnie wiąże się z powstawaniem napięć, Chaplin uważa jednak, że należy dążyć do większego parytetu i dokładniej zbadać możliwości i opcje odpowiedniej akomodacji pluralizmu etycznego tam, gdzie to możliwe.

Druga kwestia dotyczy ostatniej części powyższego cytatu z Williamsa, gdzie mówi on o „przekonaniu o ludzkiej godności i przeznaczeniu”. Wskazuje to również na konieczność ponownego rozważenia przez wielokulturowość własnej orientacji, jej punktu wyjścia, jakim jest negatywna różnica. Obszar jej kompetencji jest tu szerszy, nie wynika on i nie skupia się na obawach wywodzących się głównie z rozważań nad relacjami mniejszość – większość. Stanowiska wywodzące się z teologii politycznej podkreślają bowiem nie tylko ideę przekształcania negatywu w pozytyw, lecz także konieczność wyjścia od samych koncepcji pozytywnych. Tak więc, gdy mówiąc o pozytywnym włączeniu grup religijnych, Modood podkreśla tożsamość mniejszościową: „Postulat jest tu taki, że religia w ogóle, a przynajmniej kategoria „muzułmanin” w szczególności, powinna być kategorią, według której można oceniać inkluzywność instytucji społecznych” [2019: 120, wyróżnienie dodane], jest to ujęcie zbyt wąskie w odniesieniu do postliberalnej wizji politycznej. Wymaga ona zapewnienia większej swobody osobom kierującym się wiarą do świadczenia usług w sposób zgodny z wyznawanymi przez nie wartościami oraz przejścia od układu, w którym państwo udziela zezwolenia czy dopuszcza organizacje wyznaniowe do sektora publicznego, do takiego, w którym państwo wspiera je i zapewnia ich integrację [Chaplin 2021].

Nie trzeba jednak postrzegać wielokulturowości jako wytyczonej zbyt wąsko, ale można wskazać na dwie jej cechy, dzięki którym doskonale nadaje się ona na akomodacyjną postliberalną formę polityki, gdy chodzi o uwzględnienie miejsca religii w sferze publicznej. Pierwszą z nich jest nacisk wielokulturowości na prawa grupy obok praw jednostki, co samo w sobie wskazuje, że takie stanowisko w sprawie pluralizmu etycznego może być z nią spójne, choć jego warunki wymagają dopracowania i możemy tu jedynie poczynić pewne sugestie.

Drugą jest nacisk wielokulturowości na dialog. Wielokulturowość proponuje pewną formę hermeneutyki dialogu, która może stanowić ramy dla prowadzenia nie tylko dialogu międzywyznaniowego i wewnątrz-wyznaniowego, ale także dialogu między partnerami wierzącymi i niewierzącymi oraz podstawę dla demokratycznego dialogu politycznego w szerszym kontekście pluralizmu etycznego. Forma dialogu wielokulturowego, a więc to, co Modood nazwał „multilogiem”, czerpie z Gadamerowskiej koncepcji horyzontów jako proceduralnego sposobu włączania pluralizmu wartości. Oznacza to uznanie „bycia-wartości” [Gadamer 2013 (1960): 246] i zbadanie jego usytuowania w relacjach społeczno-politycznych. Nasze horyzonty to „zasięg naszego wzroku, obejmujący to wszystko, co da się zobaczyć z określonego punktu widzenia” (tamże: 313). U podstaw horyzontów



leżą nasze nastawienia, przy czym nastawienia dla Gadamera mogą mieć wartość pozytywną lub negatywną, a w sensie bardziej ogólnym są przed-znaczeniami tego, jak „w oczywisty sposób rozumiemy siebie w rodzinie, społeczeństwie i państwie, w którym żyjemy” [tamże: 289]. Jest to ważny element dialogu i kamień węgielny opartego na nim podejścia wielokulturowego, ponieważ uznaje on bogactwo tożsamości partnerów dialogu i kontekst, w którym działają. Co istotne, zrozumienie i uwzględnienie tych nastawień ma na celu raczej otwarcie nas niż zamknięcie na zrozumienie, w taki sposób, by „rozwiązanie było autentycznie otwarte” i prowadziło do budowania relacji [Modood 2017: 86, wyróżnienie dodane]. To zaś może stać się podstawą dla wielokulturowego uwzględnienia wartości czy etycznego pluralizmu oraz wypracowania wspólnej polityki.

### **Wniosek**

To, co możemy nazwać momentem postliberalnym, jest przynajmniej po części zasugerowane przez realia wielokulturowości i próbę przemyślenia ich implikacji dla społeczeństwa i polityki. Wielokulturowość jako teoria polityczna, przynajmniej w rozpatrywanym tu wariantcie, odpowiedziała na to, kwestionując istotne założenia liberalizmu, zwłaszcza jego nacisk na prawa jednostki i ideę neutralności. W odniesieniu do tych pierwszych podkreśla ona, że takie formalne prawa nigdy nie mogą być „ślepe” i że prawa jednostki muszą być zrównoważone z prawami grupy. W odniesieniu zaś do tej drugiej twierdzi, że neutralność jest mitem, który maskuje swoją własną kulturową partykularność.

Częścią odpowiedzi wielokulturowości jest również twierdzenie, że religia stanowi dobro publiczne, i wskazanie, że może ona i powinna być pozytywnie wspierana w sferze publicznej poprzez powiązania na linii państwo – religia. W tym względzie wpisuje się w nurty myśli postliberalnej, które podkreślają pluralizm wartości, a zwłaszcza te, które wyraźnie zaznaczają się w brytyjskiej myśli postliberalnej i w sposób szczególny zajmują się miejscem religii w społeczeństwie i polityce. Mimo to brakuje w wielokulturowości jasnego i spójnego stanowiska na ten temat, po części dlatego, że w dużej mierze koncentruje się ona na kwestiach związanych z mniejszościami i większościami, zwłaszcza tych bezpośrednio dotyczących muzułmanów, po części zaś dlatego, że w rezultacie niektóre z jej podstawowych koncepcji i założeń przesłoniły bardziej szczegółowe kwestie religijne. Widać to na przykład w jej podstawowej koncepcji tożsamości etniczno-religijnej, która wywodzi się głównie z obaw o rasizm, ale która w niewielkim tylko stopniu uchwyciła to, co wyraźnie związane jest z religią, i której zarzuca się niepotrzebną sekularyzację [Murad 2020; Birt 2018]. Braki te zostały ukazane poprzez odniesienie do

myśli wyłaniającej się z punktu widzenia szeregu wybitnych teologów politycznych, która dostrzega, że wielokulturowa koncepcja tożsamości i rozwiązań instytucjonalnych w ramach powiązań na linii państwo – religia wymaga dalszych rozważań. Pod pewnymi istotnymi względami odpowiedź wielokulturowości na postawione tu pytania nie jest więc zupełnie oczywista.

Niemniej jednak niniejszy artykuł pokazuje, że wielokulturowość oferuje zasoby pozwalające na uwzględnienie debat, które wysunęły się na pierwszy plan w odniesieniu do religii i jej akomodacji w sferze publicznej, wskazując na szersze zasoby i orientacje wielokulturowości, a w niektórych przypadkach nadając im nowy kierunek. Pokazuje, w jaki sposób można przemyśleć założenia wielokulturowości w kwestii równego traktowania formacji tożsamościowych, gdy założenia te są stosowane bardziej równomiernie, jej nacisk na prawa grupy obok praw jednostki, nacisk na dia- (lub multi-)log w taki sposób, by udało się wyartykułować formę polityki wielokulturowej, w której kwestie religii mogą być traktowane na swoich własnych zasadach. Niniejszy artykuł przedstawia pod tym względem pewne sugestie, których pełniejsza artykulacja wymaga dalszego opracowania.

### **Bibliografia**

- Birt Y. (2018), *Why this New Definition of Islamophobia is Bittersweet*, Medium.com, <https://medium.com/@yahyabirt/why-this-new-definition-of-islamophobia-is-bittersweet-99b7f9993d73> (16.12.2020).
- Bretheron L. (2019), *Christ and the Common Life. Political Theology and the Case for Democracy*, William B Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Bretherton L. (2010), *Christianity and Contemporary Politics. The Conditions and Possibilities of Faithful Witness*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Chaplin J. (2021), *Faith in Democracy. Framing a Politics of Deep Diversity*, SCM Press, London.
- Chaplin J. (2011), *Multiculturalism. A Christian Revival*, Theos, London.
- Chaplin J. (2008), *Talking God. The Legitimacy of Religious Public Reasoning*, Theos, London.
- Dallmayr F. (2019), *Post-liberalism. Recovering a Shared World*, Oxford University Press, Oxford.
- Dinham A. (2009), *Faiths, Public Policy and Civil Society. Problems, Policies, Controversies*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Dinham A. (2015), *Religious Literacy and Welfare*, w: A. Dinham, M. Francis (red.), *Religious Literacy in Policy and Practice*, Policy Press, Bristol.
- Fraser N, Honneth A. (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, tłum. J. Golb, J. Ingram, Ch. Wilke, Verso, London.

- Gadamer H.G. (2013 [1960]), *Truth and Method*, Bloomsbury, London.
- Goodhart D. (2013), *The British Dream. Success and Failures of Post-War Immigration*, Atlantic Books, London.
- Goodhart D. (2022), *A Postliberal Future?*, London: Demos, <https://www.demos.co.uk/files/apostliberalfuture.pdf> (09.05.2022).
- Goodhart D. (2019), *Wishful Thinking and Unresolved Tensions*, „Ethnicities”, t. 19, nr 6.
- Gray J. (1993), *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, Routledge, London.
- Gray J. (1996), *From Post-liberalism to Pluralism*, „Nomos”, t. 38.
- Honneth A. (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge.
- Kymlicka W (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- Levey G. (2019), *The Bristol School of Multiculturalism*, „Ethnicities”, t. 19, nr 1.
- Milbank J., Pabst, A. (2016), *The Politics of Virtue. Post-Liberalism and the Human Future*, Rowman and Littlefield, London.
- Modood T. (2007), *Multiculturalism. A Civic Idea*, Polity Press, Cambridge.
- Modood T. (2015 [1997]), „Difference”, *Cultural Racism and Anti-Racism*, w: T. Modood, P. Werbner (red.), *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London.
- Modood T. (2016), *What is Multiculturalism and What Can It Learn from Interculturalism?*, „Ethnicities”, t. 16, nr 3.
- Modood T. (2017), *Multiculturalism and Moderate Secularism*, w: A. Triandafyllidou, T. Modood (red.), *The Problem of Religious Diversity. European Challenges, Asian Approaches*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Modood T. (2019), *Essays on Secularism and Multiculturalism*, ECPR Press Rowman and Littlefield, London.
- Modood T. (2019), *A Multicultural Nationalism?*, „Brown Journal of World Affairs”, t. 25, nr 2.
- Murad A.H. (2020), *Travelling Home. Essays on Islam in Europe*, The Quilliam Press.
- Parekh B. (2006), *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, wyd. 2, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Pennington M. (2020), *Cohesive Societies. Faith and Belief*, The British Academy.
- Sealy T. (2021), *Religiosity and Recognition. Multiculturalism and British Converts to Islam*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Song S. (2009), *The Subject of Multiculturalism. Culture, Religion, Language, Ethnicity, Nationality, and Race?*, w: B. de Bruin, C. Zurn (red.), *New Waves in Political Philosophy*, Macmillan, Basingstoke: Palgrave.
- Taylor Ch. (1994) *The Politics of Recognition*, w: *Multiculturalism and „the Politics of Recognition”*. An Essay, red. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton.
- Williams R. (2012), *Faith in the Public Square*, Bloomsbury, London.