

Ks. Piotr Mazurkiewicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0003-1079-9904

Wielokulturowość a multikulturalizm Cultural diversity versus multiculturalism

Abstrakt: Tekst analizuje różnice między wielokulturowością (stanem oznaczającym współistnienie na jednym terenie różnych kultur) a multikulturalizmem (ideologią). Ta druga często odgórnie próbuje narzucić różne formy mieszania się kultur głosząc pozytywne owoce takich działań. Z tego też powodu pomija ona naturę człowieka (obiektywną, uniwersalną i wspólną dla wszystkich ludzi), zwraca się często przeciwko tożsamości narodowej, w której upatruje przeszkodę na rzecz powstania jednej globalnej kultury ogólnoludzkiej narzuconej odgórnie. Twórcy ideologii tej posiadają własny system wartości, który nierzadko próbują realizować z pominięciem prawa naturalnego.

Słowa kluczowe: multikulturalizm, tożsamość narodowa, wielokulturowość

Abstract: The text analyzes the differences between cultural diversity (a state meaning coexistence in one area of different cultures) and multiculturalism (ideology). The latter often tries to impose various forms of mixing cultures from above, proclaiming the positive fruits of such activities. For this reason, it omits the nature of man (objective, universal and common to all people), often turns against the national identity in which he sees an obstacle to the emergence of one global universal culture imposed from above. The creators of this ideology have their own system of values, which they often try to implement without the natural law.

Keywords: cultural diversity, multiculturalism, national identity

Zwiększona mobilność ludzi sprawia, że wielokulturowość jest faktem, z którym spotykamy się we wszystkich metropoliach zachodniego świata. Nie jest to rzeczywistość całkowicie nowa. Wydaje się, że jakiś rodzaj zróżnicowania zawsze towarzyszył życiu ludzkich społeczności. Wyobrażenie bowiem, że w jakimś momencie europejskiej historii istniały wspólnoty całkowicie homogeniczne ma

raczej mityczny charakter. Stopień zróżnicowania był zależny od miejsca i czasu. W ostatnich zaś dziesięcioleciach możliwości wzajemnego oddziaływania na siebie odmiennych kultur niepomiaralnie wzrosły [Benedykt XVI 2009: 26]. Jeśli jednak wspomnimy XIX-wieczne polskie miasta, takie jak Lwów, Wilno, Warszawę czy Łódź, spotkania ludzi należących do różnych kultur czy religii były w nich częścią codziennego życia [Altermatt 1999: 19]. Wynikało to z geograficznego położenia na pograniczu cywilizacji oraz z prawnie umocowanej wielowiekowej praktyki tolerancji¹. W Europie Zachodniej wielokulturowość jest głównie konsekwencją procesu dekolonizacji, poszukiwania rąk do pracy w okresie powojennym (gastarbeiterzy) oraz procesu europejskiej integracji gwarantującej obywatelom unijnym swobodę przemieszczania się.

W naukach społecznych odróżnia się wielokulturowość jako fakt społeczny, tzn. zjawisko współistnienia na jednym terytorium osób należących do różnych kultur, od multikulturalizmu jako ideologii propagującej jeden konkretny model relacji między tymi osobami i wspólnotami, potocznie zwany *multi-kulti*. Wielokulturowość jako fakt w niewielkim stopniu zależy od woli pojedynczego człowieka, jednak decyzje polityczne wywierają dość znaczący wpływ na kształt tego zjawiska (polityka demograficzna i migracyjna, większa lub mniejsza otwartość państwa na migrantów, wybór kierunków migracji, przyjęte kryteria: bliskość kulturowa, znajomość języka, wyznawana religia, wykształcenie itp.).

Różne interpretacje pluralizmu

Opublikowany przez Kongregację Edukacji Katolickiej [2013] dokument *Wychowanie do dialogu międzykulturowego w szkole katolickiej. Życ razem tworząc cywilizację miłości* (dalej: DI) przedstawia pokrótce trzy możliwe postawy wobec zjawiska wielokulturowości. Pierwsza związana jest z *relatywizacją* wartości poszczególnych kultur. Zdaniem zwolenników tego poglądu nie istnieje żadne obiektywne kryterium wartościowania kultur, z czego wynika, że są one równowartościowe. Konsekwencją jest kulturowy eklektyzm. Kultury,

¹ Znalazła ona potwierdzenie w akcie Konfederacji Warszawskiej, uchwalonej 28 stycznia 1573 r., który przyznawał całej szlachcie prawo swobodnego wyboru wiary, zakazując równocześnie władzom państwowym stosowania jakiegokolwiek dyskryminacji wyznaniowej przy rozdawnictwie urzędów, dóbr ziemskich czy dzierżaw majątków należących do panującego (*The Confederation of Warsaw of 28th of January 1573: Religious tolerance guaranteed*, <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-8/the-confederation-of-warsaw-of-28th-of-january-1573-religious-tolerance-guaranteed/>) [por: Biskupski, Pula 1990].

traktowane jako zasadniczo równoważne i wymienne, istnieją obok siebie, ale są od siebie oddzielone [Benedykt XVI 2009: 26]. Brak kryterium metakulturowego, odwołującego się do miary, która jako zakorzeniona w naturze człowieka, przekracza wszelkie kultury [tamże]², powoduje, że jakiegokolwiek wartościowanie kultur, a tym samym także autentyczny dialog międzykulturowy są niemożliwe. „Relatywistyczna «neutralność» – czytamy w nocie Kongregacji – w istocie sankcjonuje absolutność każdej kultury we własnym zakresie, stanowi przeszkodę w zastosowaniu kryterium osądu wielokulturowego, który zezwalałby na wypracowanie interpretacji uniwersalnych” (DI 22). W praktyce życia społecznego prowadzi to do „gettoizacji”, tzn. trwania obok siebie małych, zamkniętych wspólnot kulturowych. Zjawisko to widoczne jest w wielu współczesnych metropoliach Zachodu. Ludzie tworzący poszczególne wspólnoty etniczne nie znajdują istotnych powodów, aby wchodzić w interakcje z dominującą kulturą. Często nie pojawia się nawet potrzeba uczenia się miejscowego języka, skoro nie istnieje powód, aby w ogóle wychodzić ze swojej dzielnicy. Jest to część szerszego zjawiska określanego mianem globalizacji. Ludzie wybierają życie w małej lokalnej wspólnocie, w dużym stopniu zamkniętej na innych, ale wspólnota ta – za sprawą mediów elektronicznych umożliwiających niemal nieograniczoną komunikację z krajem pochodzenia – może być ulokowana w dowolnym miejscu świata. Szczególnym przykładem ukazującym brak potrzeby kulturowego zakorzenienia w nowym miejscu i integracji z większością wspólnotą jest świat usług Ubera. Wsiadamy do samochodu w dowolnym mieście świata. Kierowca o rysach arabskich, gruzińskich czy chińskich na wstępie informuje nas po angielsku, że nie mówi w żadnym języku, który mógłby być podstawą komunikacji. Nie zna także miasta, po którym rozwozi klientów, ale dzięki nawigacji GPS nie jest to już konieczne. W przyszłości być może kierowca w ogóle nie będzie konieczny. Póki

² „Nie można zaprzeczyć, że człowiek istnieje zawsze w ramach określonej kultury, ale prawdą jest też, że nie wyraża się on cały w tej kulturze. Zresztą 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. Podanie w wątpliwość istnienia trwałych elementów strukturalnych człowieka, powiązanych także z jego wymiarem cielesnym, nie tylko zaprzeczałoby powszechnemu doświadczeniu, ale czyniłoby niezrozumiałym fakt, że *Jezus odwołuje się do «początku»*, i to właśnie w dyspucie o pewnych normach moralnych, których pierwotny sens i rola zostały zniekształcone pod wpływem uwarunkowań społecznych i kulturowych epoki (por. Mt 19, 1-9). W tym znaczeniu «Kościół utrzymuje (...), że u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających *swą ostateczną podstawę w Chrystusie*, który jest Ten sam wczoraj, dziś i na wieki». To On jest «Początkiem», który przyjąwszy ludzką naturę ukazał ostatecznie jej elementy konstytutywne i jej dynamikę miłości do Boga i bliźniego» [Jan Paweł II 1993: 53].

co, Uber oferuje pracę, która wymaga jedynie pewnych minimalnych technicznych umiejętności.

Drugą formą reakcji na wielokulturowość jest polityka *asymilacji*. Wiele narodów Zachodu ma świadomość, że dotyka je – być może nieodwracalny – kryzys demograficzny, który przyniesie z czasem również bardzo negatywne konsekwencje ekonomiczne. Powagę tego kryzysu uwydatnił papież Franciszek w przemówieniu w Parlamencie Europejskim, wskazując na „ogólne wrażenie zmęczenia, starzenia się Europy będącej babcią, która nie jest już płodna i nie tętni życiem” [Franciszek 2014]. Europejska *Großmutter* powoli osiąga kres swojej żywotności. W tym kontekście – w myśl hasła *populate or perish* – rządy wielu państw decydują się na przyjmowanie cudzoziemców, ale pod warunkiem, że zrezygnują oni z własnej tożsamości kulturowej i „wtopią się” w dominującą społeczność. Odmienność kulturowa w ramach tego podejścia jest postrzegana jako zagrożenie nie mniejsze niż depopulacja. Postawa ta „cechuje się nie tyle obojętnością wobec innej kultury, co żądaniem, aby druga osoba przystosowała się do nowych warunków. Przykładem tego podejścia jest sytuacja, kiedy w danym kraju, gdzie jest pokaźna liczba imigrantów, akceptuje się obecność *cudzoziemca* jedynie pod warunkiem, że zrezygnuje on z własnej tożsamości, z własnych korzeni kulturowych, aby przyswoić sobie kulturę i tożsamość kraju, który go przyjmuje. W przypadku modeli wychowawczych opartych na asymilacji – czytamy w nocie Kongregacji – *inny* musi zrezygnować ze swoich odniesień kulturowych, przyjmując wzorce kulturowe innej grupy lub kraju przyjmującego. Wymiana wówczas sprowadza się do zwykłego włączania mniejszości, bez zwracania uwagi na kulturę, z której się wywodzi” (DI 24). Cała gra toczy się o to, czy autochtonicznej wspólnoty uda się wymusić asymilację na przybyszach zanim ci całkowicie zdominują ją kulturowo i nastąpi to, co w języku partii prawicowych określono mianem *le grand remplacement* [Camus 2011]. Jeśli jednak wspólnota autochtoniczna nie podejmie ryzyka tej gry, pewnego dnia i tak zniknie ze sceny historii. Wielokulturowość tolerowana jest jedynie jako stan przejściowy. W ramach procesu asymilacji „języki i kultury mniejszości są «rozmontowywane», jak niepotrzebne rusztowania, gdy już się uzna, że wartości dominujące zostały opanowane przez mniejszości w sposób wystarczający” [Smolicz 2005: 377]. W przypadku polityki asymilacji – zauważa Benedykt XVI – istnieje ryzyko „spłaszczenia kulturowego, ujednoczenia zachowań i stylów życia. W ten sposób zatracą się głębokie znaczenie kultury różnych narodów, tradycji różnych ludów, w obrębie których osoba mierzy się z fundamentalnymi pytaniami egzystencjalnymi” [Benedykt XVI 2009: 26]. Podkreślmy, że błąd zarówno eklektyzmu, jak i spłaszczenia kulturowego zasada

się na oddzieleniu kultury od ludzkiej natury i ostatecznie sprowadzeniu człowieka do faktu jedynie kulturowego. „Gdy do tego dochodzi, ludzkość narażona jest na nowe niebezpieczeństwa zniewolenia oraz manipulacji” [tamże].

Trzecie proponowane w omawianym dokumencie stanowisko to *podejście międzykulturowe*. Zakłada ono, że zróżnicowanie kulturowe samo w sobie jest wartością. Różnorodne bowiem kultury to odmienne odpowiedzi na pytanie o tajemnicę Boga i tajemnicę człowieka. Pokojowa konfrontacja tych rozmaitych odpowiedzi jest szansą bardziej świadomego i pogłębionego wyboru własnej interpretacji sensu istnienia. Autorzy dokumentu przytaczają racje teologiczne, antropologiczne i pedagogiczne stojące za takim podejściem. Po pierwsze, w perspektywie teologicznej, ludzie są wezwani, aby kształtować relacje społeczne na podobieństwo komunii Osób Bożych [„aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy” (J 17,22)]. „W świetle objawionej tajemnicy Trójcy Świętej łatwo zrozumieć, że prawdziwe otwarcie nie oznacza odśrodkowego rozproszenia, lecz głębokie wzajemne przenikanie” (DI 37). Po drugie, w perspektywie antropologicznej, człowiek jest istotą dialogiczną. Powołany jest do życia we wspólnocie, wychodzenia poza siebie i wchodzenia w relacje z innymi osobami. Wyjście poza własne „ja” może służyć wzmocnieniu własnej tożsamości. Bez niego natomiast nie jest możliwe zaspokojenie jednej z najgłębszych potrzeb człowieka – pragnienia miłości. Po trzecie, od strony pedagogiki komunii, kontakt nawiązuje się zawsze między osobami, a nie między kulturami. Spotkanie drugiego człowieka, który jest „inny”, pomaga w odkryciu godności każdej osoby ludzkiej i jedności rodzaju ludzkiego. Uczy przekraczać siebie i własne ograniczenia, szanować osobę, która szuka prawdy o swoim istnieniu, pogłębiać relacje z innymi osobami³. Kulturowe odmienności – zgodnie z tym modelem – przeżywane powinny być w perspektywie jedności rodzaju ludzkiego. „Takie podejście – czytamy w dokumencie Kongregacji – oparte jest na dynamicznej koncepcji kultury, która wystrzega się zarówno zamykania się, jak i manifestowania różnic i przedstawiania ich w sposób stereotypowy bądź folklorystyczny. Strategie międzykulturowe są skuteczne, kiedy unikają dzielenia jednostek na autonomiczne i nieprzeniknione światy kulturowe, natomiast promują konfrontację, dialog, a także wzajemną przemianę, aby umożliwić współistnienie i stawić czoła ewentualnym konfliktom. W ostatecznym rozrachunku chodzi o to, by wypracować nowe podejście międzykulturowe,

³ Jako przykład możliwości uczenia się rzeczy istotnych życiowo także od innych niż chrześcijańska kultur przytaczam zasłyszana indiańską opowieść: „Dziadek Indianin tłumaczy wnuczce: «W życiu zawsze będą ci towarzyszyły dwa wilki: czarny i biały. Będą one stale ze sobą walczyły». «A który wygra?» – pyta wnuk. «Ten, którego karmisz»”.

skierowane na integrację kultur przy wzajemnym uznawaniu swojego istnienia” (DI 28). Benedykt XVI podkreśla, że aby dialog międzykulturowy był owocny „musi mieć za punkt wyjścia głęboką świadomość specyficznej tożsamości różnych interlokutorów” [tamże]. Warunkiem zatem takiego dialogu nie jest kulturowy relatywizm, ale posiadanie silnej kulturowej tożsamości.

Człowiek zawsze bytuje w jakiejś kulturze. Doskonałą ilustracją tego faktu jest uczenie się mowy przez dziecko. Mówimy o języku matki (*mother tongue*), ale przecież matka nie wymyśla języka, w którym komunikuje się ze swoim dzieckiem. Używa języka, w który została wyposażona przez konkretną wspólnotę, słów, których znaczenie ukształtowało się w ciągu wieków. Jednak kultura ta i język nie są dane raz na zawsze jako rzeczywistości statyczne. W nauczaniu katolickim dominuje dynamiczna koncepcja kultury. Kultura nie jest rzeczywistością raz na zawsze zamkniętą. Wciąż wchodzi w interakcje z innymi kulturami i w tej konfrontacji udziela własnych odpowiedzi. Nie wiemy, jaki los jest pisany każdej z aktualnie istniejących kultur (DI 4). Nie ma pewności, że przetrwa konfrontację – stąd, by przystąpić do dialogu potrzebna jest odwaga – ale jako pierwsze umierać będą kultury zamknięte, które – unikając konfrontacji – same się marginalizują, a przez to w jakimś sensie już są martwe.

Fakt, że nie istnieje jeden wzorzec kultury, kultura w czystej postaci (DI 3) – przypomnijmy – nie oznacza, że jakiegokolwiek wartościowanie kultur nie jest możliwe. Jednak kryterium oceny poszczególnych elementów kultury ma charakter antropologiczny. W świetle chrześcijańskiej wizji człowieka pytamy zatem o to, co w danej kulturze służy prawdziwemu dobru osoby i jego integralnemu rozwojowi, a co rozwój ten utrudnia bądź uniemożliwia. Pojawia się zarazem zadanie oczyszczania kultur ze „wszystkich elementów nieludzkich” (DI 20). „Względność kultur nie oznacza relatywizmu” (DI 42).

Gotowość do dialogu międzykulturowego zakłada istnienie silnej tożsamości kulturowej. W procesie wychowania trzeba zatem wpajać ludziom świadomość ich własnych korzeni; dawać dostęp do możliwości poznania własnej religii oraz pewnych aspektów innych religii (DI 18). W dialogu bowiem „nie chodzi tylko o to, aby się nawzajem szanować: proces ten zakłada kwestionowanie z góry przyjętego osądu tak, by każdy człowiek mógł zrozumieć i przedyskutować punkt widzenia drugiej osoby” (DI 43). Jest to szczególnie oczywiste w konfrontacji z różnymi formami ateizmu i niereligijnymi koncepcjami humanizmu (DI 12; 72). W obliczu procesów laicyzacji, które marginalizują religijne doświadczenie i głębszy namysł

antropologiczny, „dialog życia” nie jest dążeniem do kompromisu, ale miejscem wierności własnej, chrześcijańskiej tożsamości. Również dialog międzyreligijny należy postrzegać jako przestrzeń „wzajemnego świadectwa wierzących, należących do różnych religii, aby bardziej i lepiej poznać religię drugiego człowieka i wynikające z niej postawy etyczne. Dzięki bezpośredniemu i obiektywnemu poznawaniu drugiego człowieka oraz wymogów religijnych i etycznych, cechujących jego *credo* i praktykę, wzrasta wzajemny szacunek i poważanie, obopólne zrozumienie, zaufanie i przyjaźń. «Dialog ten, aby był prawdziwy, musi być jasny, unikać relatywizmu i synkretyzmu oraz kierować się szczerym poszanowaniem innych oraz duchem pojednania i braterstwa»” (DI 15). Mamy zatem wyróżnione pewne aspekty postawy moralnej i intelektualnej, ale nade wszystko potrzebę wierności własnej chrześcijańskiej wierze.

Ideologia multikulturalizmu

W dokumencie Kongregacji Edukacji Katolickiej do opisu postaw wobec zróżnicowania kulturowego dwa terminy: wielokulturowość (*multiculturalità*) i multikulturalizm (*multiculturalismo*). Pierwszy odnosi się do wielokulturowości jako faktu społecznego. Drugi do ideologii, zgodnie z którą ów fakt należy sprokurować, gdyż społeczeństwo wielokulturowe jest „kulturowo bogatsze” i przedstawia sobą „większą wartość” niż społeczeństwo monokulturowe. Słowo multikulturalizm w samym tekście pada jedynie w kontekście pierwszego, relatywistycznego podejścia. Powyższe rozróżnienie obecne w wielu współczesnych językach właściwie nie istnieje w języku angielskim, chyba, że *cultural pluralism* uznamy za odpowiednik wielokulturowości. Rozróżnienie między relacjami pomiędzy istniejącymi już na danym terytorium wspólnotami kulturowymi, a politycznym programem zakładającym, że taki pluralizm ma być wspierany albo ma dopiero zaistnieć, ma fundamentalne znaczenie, gdy chodzi o jakiegokolwiek sensowne wypowiedzanie się na ten temat. Określanie bowiem tym samym słowem sporu typu komunitarystycznego (np. między frankofońską i angielskojęzyczną wspólnotą w Kanadzie), sporu typu postkolonialnego (np. między wspólnotą arabską i frankofońską we Francji), oraz sporu o tożsamość tzw. nowych mniejszości nie pomaga w zrozumieniu natury każdego z tych fenomenów.

Przypomnijmy, Will Kymlicka, jeden z głównych propagatorów multikulturalizmu, wyróżnia trzy konteksty, w których liberalizm domaga się uzupełnienia o prawa specyficzne dla grupy (*group-specific rights*). Chodzi o prawo do samorządu (*self-government rights*), prawa polietniczne (*polyethnic rights*) i prawa do specjalnej reprezentacji (*special representation rights*) [Kymlicka 1997: 367]. Pierwsza

z wyróżnionych sytuacji nie odnosi się do multikulturalizmu, gdyż chodzi o tradycyjne na danym terenie mniejszości autochtoniczne i możliwość ubiegania się przez nie o autonomię bądź o federalizację państwa. W drugiej sytuacji chodzi o nowych przybyszów z odmiennych kręgów kulturowych czy cywilizacyjnych i ich prawo do bycia niedyskryminowanymi w „nowej ojczyźnie”, tzn. do zachowania swojej własnej kultury wraz z prawem do wyłączeń z określonych obowiązków nakładanych przez prawo na wszystkich obywateli. Najczęściej dzieje się to w kontekście postkolonialnym. Kymlicka mówi tu o konieczności oddzielenia polityki od narodowości, na podobieństwo dokonanej wcześniej separacji polityki i religii. W trzecim przypadku chodzi o jakieś formy tzw. dyskryminacji pozytywnej i politykę afirmatywną w stosunku do różnorodnych grup mniejszościowych tworzących dane społeczeństwo. Dotyczy to zarówno mniejszości etnicznych, jak i tzw. nowych mniejszości. Dwa ostatnie żądania polityczne osadzone są zatem ściśle w kontekście multikulturalizmu [tamże: 367-370]. U podstawy tego sposobu myślenia mamy przyjęte założenie, że demokracja, jako rządy matematycznej większości, z natury dyskryminuje grupy mniejszościowe, a w związku z tym w imię sprawiedliwości domaga się korekty w postaci nadreprezentacji grup mniejszościowych. Demokracja zatem już nie wystarcza. Potrzebna jest jeszcze demokratyzacja demokracji [Giddens 1999: 65-72]. Jeśli dyskryminacja oznacza tutaj naruszenie zasad sprawiedliwości, nie jest jasne, jaką przyjęto tutaj koncepcję sprawiedliwości. Alain Touraine upatruje historyczną winę demokracji w jej powiązaniu z ideą państwa narodowego. Narodowa demokracja (*the national-democratic model*), ustanawiając te same normy prawne jako obowiązujące dla wszystkich, odpowiedzialna jest za stygmatyzację i marginalizację wszystkich grup mniejszościowych, uznanych za mniej wartościowe (*inferior*). W ten sposób doszło do zniszczenia kulturowej różnorodności i wprowadzenia autorytaryzmu racjonalności (*authoritarian rationalization*), co było warunkiem koniecznym zwycięstwa politycznego uniwersalizmu. Zdaniem Touraine, ten model liberalnej demokracji dokonujący unifikacji w ramach państwa narodowego na naszych oczach się wyczerpał [Touraine 2000: 158-162].

Znajdujący się w tej kwestii na przeciwnym biegunie Roger Scruton w następujący sposób definiuje multikulturalizm: „Wielokulturowość (*multiculturalism*) to pogląd, że kultury mniejszościowe powinny mieć jak największą reprezentację w instytucjach prawnych, politycznych i edukacyjnych” [Scruton 2002: 436]. Monika Bartoszewicz, streszczając poglądy Kymlicka, stwierdza, że idzie on znacznie dalej: „Multikulturalizm opiera się (...) na przekonaniu, że emigranci nie powinni być zmuszani do porzucania swoich tradycyjnych kultur, ale

wręcz przeciwnie – powinni być zachęcani do ich kultywowania, zaś kosztami tego należy obarczyć autochtonicznych mieszkańców kraju, który emigrantów przyjmuje. Nieodłączną konsekwencją takiego postępowania jest to, że prawo obowiązujące w danym państwie będzie musiało zostać dostosowane do potrzeb nowych przybyszów” [Bartoszewicz 2018: 58]. Nie chodzi zatem po prostu o reprezentację, ale o uwolnienie grup mniejszościowych od konieczności dostosowania się do dominującej kultury, kojarzonej z kulturowym kolonializmem (*cultural colonization*) [Touraine 2000: 168].

Zdaniem Moniki Bartoszewicz, wszystkie problemy związane z multikulturalizmem wynikają z „błędu założycielskiego”, tzn. powszechnego sprzeciwu jego zwolenników wobec prób jednoznacznego zdefiniowania czym tak naprawdę jest „kultura”. Wielości czego zatem domagają się zwolennicy multikulturalizmu? Czy chodzi jedynie o dopuszczenie w przestrzeni publicznej różnorodności strojów, kuchni, tańców czy też uznanych za charakterystyczne dla danej grupy dyscyplin sportowych? Czy może o prawo, by po Oxford Circus od czasu do czasu mogli się przechadzać zwolennicy Hare Kriszna, LGBT i antyfaszyści? Być może jednak pod pojęciem kultury rozumie się coś zupełnie innego? Gdy pochodzący z Ameryki Południowej ksiądz, pracujący od wielu lat w Warszawie postanowił ubiegać się o polskie obywatelstwo, w urzędzie ds. migracji zapytano go, czy je bigos i kiszony ogórek. Obie tradycyjne polskie potrawy kojarzą się przybyszom z dalekich kultur z zepsutym jedzeniem. Gdy udzielił pozytywnej odpowiedzi, bez zbędnych pytań o znajomość polskiej historii czy konstytucji, otrzymał obywatelstwo. Czy każdy ubiegający się o obywatelstwo musi przejść pozytywnie test „kiszzonego ogórka”? Rick Muir [2007: 10] buntuje się przeciw tego typu kryteriom. Pisze: *There should be no cricket test*. W końcu w każdej tradycyjnej wspólnotie mamy ludzi, którzy nie tańczą, nie interesują się sportem czy też są na diecie. Czy „oblanie” „testu krykieta” wyklucza ich z przynależności do wspólnoty? Czy fakt, że w czasie meczu piłkarskiego Niemcy – Turcja jedni mieszkańcy bloku wywieszają na balkonie flagę niemiecką a inni turecką wystarczy, by orzec, że należą do różnych kultur? Podczas mistrzostw Europy w piłce nożnej w 2012 r. pojawił się plakat, na którym widniała postać nieco zdezorientowanego cesarza Franciszka Józefa. Pod zdjęciem widniał napis: „Austria – Hungary, but against whom?” Granice państw się zmieniają, co nie oznacza, że ludzie, którzy nie zmieniając miejsca zamieszkania zmienili obywatelstwo, powinni w ślad za tym faktem zmienić także regionalne stroje i kulinarne zwyczaje.

Jeśli jednak różnice kulturowe nie sprowadzają się do kulinarnych czy sportowych upodobań? Jeśli nie chodzi o test „kiszzonego ogórka”, ale o zabijanie

„nadliczbowych” córek, przymusowe obrzezanie kobiet, małżeństwa dzieci, poligamię, honorowe zabójstwa, karę śmierci za stosunki homoseksualne, niewolnictwo czy kanibalizm? Mówiąc prościej: gdy w grę wchodzi przestrzeganie podstawowych norm moralnych, jakie Zachód przyjął pod wpływem chrześcijaństwa, czy powinniśmy zachęcać ludzi, aby mieszkając pośród nas pielęgnowali swoje tradycyjne sposoby zachowania? Nie ma najmniejszej wątpliwości, że stosunek do fundamentalnych norm etycznych i etyczna ocena powyższych zachowań nie są wspólne dla wszystkich kultur. Można się spotkać z opinią, że etyczne minimum wspólne dla wszystkich cywilizacji obejmuje zaledwie cztery uniwersalne zasady: potępienie kradzieży we własnej społeczności, potępienie cudzołóstwa i kazirodztwa, potępienie zdrady własnej społeczności, a także poszanowanie rodziców oraz starszych wiekiem i pozycją. Jednak nawet w przypadku tego minimum zasad ich treść bywa różnie interpretowana⁴. Wydaje się tak określone wspólne kulturowe minimum to zbyt mało, aby na jego gruncie budować wielokulturowe społeczeństwo.

Austria – Hungary, but against whom?

Wbrew pozorom jest to bardzo poważne pytanie. Jeśli ideologia multikulturalizmu zmierza do zbudowania „nowego społeczeństwa”, to pojawia się także pytanie: czym kosztem? W punkcie wyjścia polityki multikulturalizmu odnajdujemy teoretyczną tezę głoszącą, że ludzkość weszła w epokę post-tożsamościową. Różnice kulturowe stały się zatem społecznie nieistotne. Miejsce chrześcijańskiego uniwersalizmu przyjmującego za podstawę ogólnoludzkiej wspólnoty istnienie wspólnej ludzkiej natury, zajmuje globalizm z jego dążeniem do ustanowienia globalnego rządu (*global governance*) i globalnego *melting pot*. Mamy tu do czynienia ze sporem dwóch odmiennych wizji człowieka i świata, który Matthieu Bock-Côté [2017: 306] określa jako spór obozu umowy społecznej z obozem dziedzictwa i zakorzenienia. Pierwszy obóz dąży do globalizacji więzi politycznej, drugi sięga przede wszystkim do własnej historii. Pierwszy, chce sprawić, aby „człowiek wszędzie był taki sam”, ale nie za sprawą wspólnej natury i wynikających z niej norm prawa naturalnego, ale za sprawą równego prawa do autokreacji, tzn. do niczym nieograniczonej zmiany treści własnego bytu (np. dzięki rozwojowi bio-technologii i neuronauki) [Zybertowicz i in. 2015] oraz sensu własnego istnienia. W skrajnej postaci: do stania się istotą post-ludzką (transhumanizm). Szlachetność bowiem może domagać się, by raz na zawsze skończyć z człowiekiem

⁴ Zbiór tych zasad za Feliksem Konecznym [1997] podaje Monika Bartoszewicz [2018: 54-55].

i zastąpić go doskonalszą istotą post-ludzką. Ponieważ to cywilizacja zachodnia wymyśliła naturalne, nieprzekraczalne granice ludzkiego działania, które utrudniają ten proces, należy ją obalić. Drugi obóz odwołuje się do pamięci i *ciągłości*, jednak nie po to, aby „mieszkać w muzeum, lecz, by odnaleźć najlepszą część dziedzictwa strzegącą nas przed demiurgiczną pokusą, która zakłamuje dążenie do postępu, nakazując zapomnieć człowiekowi o jego ograniczeniach” [Bock-Côté 2017: 308].

Zdaniem Bock-Côté, multikulturalizm, tzn. ideę równości kultur, wylansowała po 1968 roku nowa lewica świadoma nieuniknionej porażki marksizmu⁵. Miał on stanowić narzędzie służące „demokratycznemu” przejęciu przez mniejszość władzy nad większością. Myśl ta nawiązuje ściśle do opracowanego przez Antonio Gramsciego programu „zaprowadzenia polityki komunistycznej nie od dołu, w formie ruchu rewolucyjnego, ale poprzez konsekwentne eliminowanie panującej hegemonii (...), przez długi marsz od instytucji do instytucji” [Scruton 2018: 301]. Celem zatem jest swoisty *coup d'état* przeprowadzony przez komunistycznych intelektualistów, co oznacza rezygnację z przemocy i przeniesienie rewolucji z ulic i fabryk do świata kultury wysokiej: na uniwersytety, do szkół i do teatrów [por. tamże: 307]. Rewolucja ta dokonuje się „łagodnie” i „od góry”. Stąd na pewnym etapie „przejmowania instytucji” pojawia się także zjawisko nazwane przez Douglasa Murraya „multikulturalizmem sponsorowanym przez państwo” [Murray 2017: 98]. Opanowanie państwowych instytucji oraz instytucji kultury sprawia, że zwolennicy multikulturalizmu przejmują kontrolę nad *środkami* i zasobami, których odtąd mogą używać do kreowania odgórnie swojej wizji społeczeństwa. Krytyka zachodniej cywilizacji, dekonstrukcja zachodnich tradycji, hasło antyrasizmu, antyfaszyzmu, redefinicja praw człowieka, polityka niedyskryminacji oparta na „nowej antropologii” czy dominacja prawa nad polityką są elementami politycznego projektu [Bock-Côté 2017: 293-298]. Celem nie jest jedynie dokonanie jakiejś „cywilizacyjnej korekty”, ale ostateczne uwolnienie człowieka od zachodniej cywilizacji jako takiej. Cywilizacja bowiem, narzucająca społecznie skonstruowane role, oddala człowieka od niego samego, przez co jest synonimem głębokiej alienacji [por. tamże: 91].

Zdaniem Samuela Huntingtona, wrogość multikulturalizmu wobec zachodniej cywilizacji nie jest przypadkowa. Multikulturalizm bowiem – w jego opinii

⁵ „W chwili, w której historyczny gmach marksizmu wali się w gruzy, należy ocalić to, co stanowi o wielkości myśli Marksa, poszukiwanie dramatów i walk, poprzez które ludzie tworzą swoją historię” – pisał Alain Touraine [1979: 96].

– stanowi kwintesencję antyeuropejskiej cywilizacji. Jest to w istocie ruch mający na celu obalenie hegemonii europejskiego systemu wartości. Praktykowany na europejskim gruncie skierowany jest przede wszystkim przeciwko monopolowi chrześcijańskiej wiary i chrześcijańskiego sposobu organizacji życia społecznego. Zwalczana monokultura bowiem oznacza tutaj nic innego, jak właśnie kulturę chrześcijańską⁶. W żadnym innym sensie Europa nie była nigdy monokulturowa. „Cywilizacja zachodnia uwolniona [za sprawą multikulturalizmu] wreszcie od siebie samej – pisze Bock-Côté – będzie mogła odtąd stopić się z ludzkością” [tamże: 119]. W tym sensie multikulturalizm jaki ujawnił się choćby w postaci sprzeciwu wobec umieszczenia w preambule unijnego Traktatu konstytucyjnego odniesienia do chrześcijaństwa jako faktu historycznego i społecznego – stwierdza Philippe Nemo – jest w istocie negacjonizmem. Przy czym słowo to odnoszące się po pierwsze do zaprzeczania innego historycznego wydarzenia – Holokaustu, zostało tu przywołane przez Nemo z *pełną świadomością* [Nemo 2010: 62]⁷.

Bock-Côté podkreśla także, że atak na wartości świata zachodniego, tożsamość historyczną czy suwerenność narodową jest – jak wspomniano – rodzajem mniej lub bardziej świadomego sabotażu wobec fundamentów demokratycznego wolnościowego porządku ustrojowego. „Ludzie bowiem [zwłaszcza w Europie Środkowej] nie walczyli z totalitaryzmem tylko po to, by bronić swoich praw, lecz także po to, by bronić swojego kraju, swojej kultury i cywilizacji” [2017: 312]. Zapominając o tym nierozzerwalnym związku, czyni się europejską

⁶ “Multiculturalism is in its essence anti-European civilization. It is, as one scholar said, a «movement opposed to the monocultural hegemony of Eurocentric values, which has generally resulted in the marginalization of other cultural values... [It is opposed to] narrow Eurocentric concepts of American democratic principles, culture, and identity». It is basically an anti-Western ideology” [Huntington, 2005: 173]. Inne podejście, jak się wydaje, reprezentuje kard. Josef de Kesel: „Perhaps the biggest challenge for the Church in Europe, and it's also an opportunity, because it helps us to rediscover our roots and our mission, is to wholeheartedly accept secularised society. It must be understood that Christianity was, for a long time, the cultural religion in Europe. Today this is no longer the case. And it would be dangerous to go back because it is always dangerous to have one religious tradition that obtains a monopoly. This is true for Christianity, for Islam...for any religion” [Kesel 2019].

⁷ Podczas wykładu w Warszawie w ramach konferencji „Jan Paweł II: Fundamenty demokracji” w dniu 31.05.2019 r. Joseph Weiler wspominał o swojej rozmowie z Valéry Giscard d'Estaing na temat odniesienia do chrześcijaństwa w preambule Traktatu konstytucyjnego. D'Estaing zasłaniał się tym, że on wprawdzie chciał wprowadzić chrześcijaństwo do traktatu, ale nie było konsensusu. Weiler miał powiedzieć: „Trzeba było zatem wpisać to do projektu, który pan napisał własnoręcznie, a potem nie byłoby konsensusu, aby to usunąć”. Były francuski prezydent miał powiedzieć: „Monsieur, vous êtes méchant”.

politykę nierealistyczną. Uniwersalistyczna Europa, oparta na oderwanej od rzeczywistości ideologii multi-kulti nie przetrwa zbyt długo w post-universalnym świecie.

Pedagogika wstydu

Pisząc o przemianach, jakie zachodzą w funkcjonowaniu zachodniej demokracji Chantal Delsol stwierdza, że jednym z głównych narzędzi umożliwiających dzisiaj likwidację słyszalności i społecznego znaczenia politycznych i ideologicznych przeciwników jest drwina i szyderstwo. Delsol porównuje je do „brudnej bomby atomowej”⁸. „Drwinę – pisze Delsol – rozumiem tu w pierwotnym znaczeniu francuskiego słowa *derision* odsyłającego do łacińskiego *deridere*, które znaczy «ośmieszać», ale też i po prostu «pozbawiać sensu». Drwić to niekoniecznie wyśmiewać, by zniszczyć, ale przede wszystkim, a niekiedy nawet wyłącznie, mieć za nic. Należy sprecyzować, że szyderstwo lub śmiech bardzo pomaga w unieważnianiu. Drwina jest profanacją sensu” [2017: 69]. Drwina i szyderstwo jako narzędzia walki ideologicznej bywają bardziej śmiertelne niż naga przemoc. „Użycie sarkazmu i niszczenie czyjejś reputacji, poczucia własnej wartości, a więc poniekąd duszy, może okazać się cięższe i okrutniejsze od użycia nagiej przemocy. Blizny ciała są często płytsze niż blizny duszy” [tamże: 72].

Aby wyrazić tę myśl, Delsol przywołuje jako przykład współczesną krytykę religii. Zaczyna od cytatu z markiza de Sade [tamże: 81-82], któremu marzyło się, aby ludzie spędzający swój *wolny czas* w świątyni, postrzegali nabożeństwo na podobieństwo wizyty w teatrze, gdzie każdemu wolno się śmiać z siebie i żartować ze wszystkich. „Dość bogów, jeśli nie chcecie, by ich mroczne królestwo pogrążyło was niebawem we wszystkich okropieństwach despotyzmu; ale zniszczycie ich jedynie wówczas, gdy będziecie z nich szydzić. Wszystkie niebezpieczeństwa, które niosą ze sobą, opadną was jak stado wilków, jeśli będziecie się nimi przejmować i przywiązywać do nich wagę. Nie obalajcie tych idoli w gniewie; zniszczcie ich w zabawie, a sława sama ich opuści”. Niewątpliwie, kontynuatorem tej myśli jest

⁸ „Drwinę rozumiem tu w pierwotnym znaczeniu francuskiego słowa *derision* odsyłającego do łacińskiego *deridere*, które znaczy «ośmieszać», ale też i po prostu «pozbawiać sensu». Drwić to niekoniecznie wyśmiewać, by zniszczyć, ale przede wszystkim, a niekiedy nawet wyłącznie, mieć za nic. Należy sprecyzować, że szyderstwo lub śmiech bardzo pomaga w unieważnianiu. Drwina jest profanacją sensu” [Delsol 2017: 69]. Jak stwierdza dalej: „użycie sarkazmu i niszczenie czyjejś reputacji, poczucia własnej wartości, a więc poniekąd duszy, może okazać się cięższe i okrutniejsze od użycia nagiej przemocy. Blizny ciała są często płytsze niż blizny duszy” [tamże: 72].

Max Stirner, jeden z twórców nihilizmu⁹. Leszek Kołakowski zauważa, że Stirner nie wymyśla nowego, doskonałego, społeczeństwa, a jedynie stawia sobie za cel obalenie społeczeństwa istniejącego, w imię wartości jaką jest on sam dla siebie [1999: 26-27]. Kołakowski [2014: 23-24] opisuje to samo zjawisko także w stadium jego współczesnej realizacji. „Jezus jest ośmieszany, ale wiemy, że ma rację, i nawet otwarcie tego nie kwestionujemy. Jak to możliwe? Co więcej, są ludzie, którzy naprawdę praktykują cnoty chrześcijańskie, ale nigdy nie odważyliby się ich głosić. Ci, którzy się odważają – księża czy świeccy – głosić we własnym imieniu przykazania ewangeliczne na temat zachłanności i bogactw, współczucia i miłości narażają się na kpiny – nie mówi się: «to nieprawda», lecz raczej: «to jest niepoważne, to śmieszne». (...) Krótko mówiąc: w wykształconych lub półwykształconych klasach naszych społeczeństw być chrześcijaninem to wstyd – nawet nie dlatego, że chrześcijaństwo nie cieszy się intelektualnym szacunkiem, lecz dlatego, że jest to moralnie śmieszne”¹⁰.

Delsol zwraca uwagę, że praktykowane szyderstwo ma charakter selektywny. Są rzeczy, które wolno wyśmiewać i takie, które są pod parasolem ochronnym politycznej poprawności. Stąd pytanie o przyjęty klucz dopuszczalności szyderstwa. „Dlaczego wolno wyśmiewać się z Chrystusa, a nie wolno wyśmiewać Auschwitz?” [Delsol 2017: 85]. Dlaczego wolno rechotać na widok wielodzietnej rodziny, a nie wolno wyrazić zdziwienia na widok półnagiego mężczyzny

⁹ „Cóż mnie obchodzi – pisze – czy myślę i postępuję po chrześcijańsku! Gwiżdżę na to, czy to, co robię, jest ludzkie, liberalne i humanistyczne, czy też – nieludzkie, nieliberalne i niehumanistyczne. Jeśli tylko prowadzi do celu, jeśli tylko Mi odpowiada, to nazywajcie to, jak chcecie. Mnie jest wszystko jedno. [...] nie będę już więcej lękał się myśli, choćby była najbardziej zuchwała i «szatańska» [...] nie cofnę się przed żadnym czynem, choćby drzemał w nim duch bezbożności, niemoralności i bezprawia. [...] Być może i Ja po chwili się rozmyślę i nagle zacznę postępować inaczej, lecz nie dlatego, że nie odpowiada to chrześcijaństwu, nie dlatego, że godzi w odwieczne prawa Człowieka, nie że przeczy idei ludzkości, człowieczeństwa i humanizmu; lecz dlatego, że już Mnie to nie bawi, nie sprawia przyjemności” [Stirner 2013: 429–430].

¹⁰ Podobną uwagę zanotował kard. Fulton Sheen: „[Kościół] chyba nigdy wcześniej tak wyraźnie nie odczuwał braku silnej, intelektualnej opozycji. Nie ma już szermierzy godnych ostrza jego szpady. Współczesna opozycja ma charakter moralny, nie intelektualny. Ludzie nie sprzeciwiają się Kościołowi sposobem myślenia, lecz sposobem życia. Nie kwestionują jego wyznania wiary, lecz jego przykazania. Nie wpływają na zbawcze wody Kościoła nie dlatego, że nie akceptują doktryny o Bogu w trzech osobach, lecz dlatego, że nie potrafią zaakceptować moralności dwojga osób tworzących jedno ciało; nie dlatego, że doktryna o nieomyślności jest zbyt skomplikowana, lecz dlatego, że zbyt trudne jest unikanie antykoncepcji; nie dlatego, że Eucharystia jest nadto wysublimowana, lecz dlatego, że pokuta jest zbyt wymagająca. Krótko mówiąc, herezja naszych czasów nie jest herezją myślenia, lecz działania” [Sheen 2018: 86].

w biustonozu? Dlaczego liberalna cenzura zezwala na funkcjonowanie *Charlie Hebdo*, a zarazem blokuje na Facebooku każdego podejrzanego o homofobię? Delsol odpowiada: „za szyderstwem chowa się ukryta ideologia, która okazuje się poniekąd pusta w środku; uwidacznia się ona jedynie w tym, co wymyka się szyderstwu, unikając jednoznacznego opowiedzenia się za jakimikolwiek wartościami” [tamże]. *Mówiąc inaczej: nie chodzi o to, aby zniszczyć wszystko, ale aby poprzez dekonstrukcję europejskiej tradycji zrobić miejsce innym wartościom.*

Ideologiczny charakter sporu przyczynia się do jego radykalizacji. W konflikcie po jednej stronie są ludzie dumni z osiągnięć zachodniej cywilizacji, po drugiej ci, którzy uznają ją za źródło wszelkich nieszczęść ludzkości. Po jednej ci, którzy uważają, że należy zachować ciągłość tradycji, po drugiej ci, którzy pracują nad jej dekonstrukcją, starając się ją zastąpić jakąś „nową”, bardziej egalitarną cywilizacją. Mamy zatem „obóz dumy” i „obóz poczucia wstydu i wyrzutów sumienia” z powodu przynależności do Zachodu. Ivan Krastev [2019: 86-87, 100-107] w pracy „Gli ultimi giorni dell’Unione” stwierdza, że istotą dzisiejszego sporu politycznego na Zachodzie jest kwestia lojalności elit politycznych. Dawne rozróżnienie na lewicę i prawicę zostało zastąpione – jego zdaniem – przez konflikt na linii internacjonalisci – natywiści. Mamy zatem biurokratyczne i merytokratyczne elity, dążące do budowy świata bez granic, które uznawane są lud za niewiarygodne w przypadku jakiegokolwiek głębszego kryzysu. Mamy „ludzi skądkolwiek” (*persone da Ovunque*), którzy są w ciągłym ruchu i w momencie poważnych zawirowań po prostu przenoszą się w inny region świata, oraz „ludzi stąd”, zakorzenionych w lokalnej wspólnocie, na których można liczyć, gdyż donikąd nie wyjadą. Mamy zatem „partię ucieczki” i „partię lojalności”, partię ludzi dbających jedynie o siebie i partię ludzi, na których inni mogą liczyć, gdyż są skłonni do ponoszenia ofiar w imię więzów społecznych podobnych do więzów rodzinnych.

W centrum sporu stoi pytanie: jakiego społeczeństwa i jakiej polityki potrzebuje globalna ekonomia? Niemniej ma on także charakter moralny, a jednym ze sposobów walki jest przypisywanie sobie waloru moralnej wyższości. „Progresizm – zdaniem Bock-Côté [2017: 302] – kryje w sobie pokusę fanatyzmu i toruje drogę praktyce czynienia z «reakcjonistów» wrogów publicznych, nieprzyjaciół rodzaju ludzkiego, których wrogość wobec postępu świadczy o niechęci do emancypacji człowieka”. Przeświadczenie o posiadaniu pewnej wiedzy na temat doskonałego społeczeństwa oraz o własnej moralnej wyższości powoduje, że oponentów politycznych nie traktuje się jako partnerów w racjonalnej debacie, ale stosuje się wobec nich rozmaite środki wychowawcze. W przypadku zaś niepowodzenia

działań pedagogicznych zawsze pozostaje możliwość zapobieżenia wyrażaniu „wstecznych” opinii politycznych np. za sprawą cenzury [tamże]. „Pedagogika wstydu” opiera się na przekonaniu, że przeszłość, to nic prócz patologii. Jej obrońcy jako zacofani, niezbyt inteligentni, a przede wszystkim odpowiedzialni za wielowiekową dyskryminację rozmaitych mniejszości nie są partnerami do dyskusji. Zaslugują raczej na reedukację. Historia staje się polem bitwy i przedmiotem moralnego szantażu. „Jeśli nie chcecie przyjąć naszej wizji historii, to należycie do partii katów gnębiących ofiary, których jesteście oczywistymi przedstawicielami” – streszcza to stanowisko Paul-Francois Paoli [2006: 45]. Wyrzuty sumienia służą za narzędzie do rozbijania społeczeństwa i rozbijania go na wrogie, konkurujące ze sobą grupy. Stosunek do Holocaustu staje się tutaj pedagogicznym modelem, który powinien być zastosowany do innych historycznych i domniemyanych zbrodni.

Bock-Côté [2017: 123] analizuje fenomen polityki szyderstwa i zawstydzania z punktu widzenia jego znaczenia dla obrony społeczeństw przed ideologią multikulturalizmu. Przypomina on, że „każde społeczeństwo potrzebuje narracji, która strukturyzuje jego imaginarium i konkretyzuje ludzką potrzebę przynależności do wspólnoty”. Nie da się zapewnić trwałości wspólnoty bez choćby minimalnej gwarancji stabilności poczucia godności wynikającego z przynależności do tejże wspólnoty. Z tego punktu widzenia brak narracyjnej ciągłości jest dla niej poważnym zagrożeniem [Bartoszewicz 2018: 39]. Tymczasem społeczeństwa zachodnie nauczyły się wstydzić własnej historii, traktując ją jako głęboko obciążoną niezmywalną winą. Prowadzi to do osłabienia systemu odpornościowego społeczeństw zachodnich i doprowadzenia ich do zgody na ich całkowitą transformację” [Bock-Côté 2017: 127]. Nie chodzi tu o konieczną umiejętność rozróżniania dobra i zła w jego historycznych formach, o zdolność do rozpoznania nieetycznych działań w historii własnej wspólnoty, a następnie racjonalnego i emocjonalnego zdystansowania się do nich, by móc ustanowić nowe, oparte na prawdzie historycznej relacje z innymi społecznościami. W przypadku „pedagogiki wstydu”, jaką posługuje się ideologia multikulturalizmu chodzi o podważenie sensu i wartości całej historii danej wspólnoty. „Wyłącznie negacja wszystkiego co zachodnie, wszystkiego, co Zachód kiedykolwiek wytworzył może dziś zadowolić ludzi tegoż Zachodu” – pisze Jacques Ellul¹¹. Wyraża się w tym samobójcze „pragnienie by za

¹¹ „W całej Europie i Ameryce jesteśmy świadkami tajemniczego zjawiska. Jesteśmy złapani w gigantyczną procesję biczowników rozdzierających samych siebie i siebie nawzajem najgorszymi batami. Przebraliśmy się, aby nikt nie mógł rozpoznać cnót ludzi naszego świata, pomazaliśmy się farbą i krwią, aby okazać naszą pogardę dla wszystkiego, co stworzyło

wszelką cenę doprowadzić do własnego upadku, zapewniając własnymi rękami ruinę swoich twierdz i irracjonalność własnego rozumu” [Ellul 2016]. Autorzy Deklaracji Paryskiej podkreślają „utopijne odklejenie od rzeczywistości” projektu multikulturalizmu, wynikające z doprowadzenia do absurdu chrześcijańskiej idei uniwersalnej miłości. Stąd na przykład „promowanie asymilacji muzułmańskich przybyszów względem naszych zachowań i obyczajów (nie mówiąc już o religii) uznaje się za wielką niesprawiedliwość. Idea równości wymaga – jak słyszymy – byśmy wystrzegali się nawet wzmianki o tym, że wierzymy w wyższość naszej kultury. (...) Wymaga od Europejczyków, by szlachetnie wyparli się samych siebie. Każę nam się wspierać kolonizację naszych ziem i upadek naszej kultury, a ów kolektywny akt samopoświęcenia na rzecz jakiejś nowej, rodzącej się właśnie globalnej społeczności pokoju i dostatku, ma być chwałą Europy dwudziestego pierwszego wieku” [Deklaracja paryska 2019]. Projektowana wspólnota faktycznie – zdaniem autorów Deklaracji – ani nie jest uniwersalna, ani nie jest wspólnotą. Stoi za nią raczej uprzedzenie do realnych, historycznych wspólnot – w tym przypadku do własnej, europejskiej przeszłości – oraz uznanie, że „sieroctwo z wyboru (...) – bycie bezdomnym – jest jakimś szlachetnym osiągnięciem” [tamże: 2]. Quasi-religijna wiara w nieuchronny postęp sprawia, że krzewiciele multikulturalizmu „nie są w stanie dostrzec wad post-narodowego i post-kulturowego świata, który sami konstruują” [tamże: 3]. Wierzą bowiem bezkrytycznie w to, że nowe zawsze jest lepsze od tego, co tradycyjne.

Na samobójczą tendencję w europejskiej kulturze – zdaniem Ellula – *składają się trzy elementy. Pierwszy, to fascynacja czystą negacją. Chodzi o jakiś rodzaj „intelektualnego sadyzmu”, polegającego na czerpaniu delirycznej przyjemności z zapierania się siebie i z niszczenia, aż po dekonstrukcję języka. Skutkiem jest uniemożliwienie komunikacji nie tylko wewnątrz własnej wspólnoty, ale komunikacji w ogóle. Drugim elementem jest fascynacja ruchem/zmianą pozbawionym jakiegokolwiek kierunku. Świat nabiera coraz większej prędkości, co tak bardzo zachwyca, że pasażerowie pędzącego pojazdu w ogóle nie stawiają pytania o cel, ku któremu zmierza ów pojazd¹². Trzecim elementem jest wciąż przyspieszające*

naszą wielkość. A my biczujemy się historycznie za zbrodnie, których nie popełniliśmy. Uczestniczymy z radością i entuzjazmem wyłącznie w tym, co neguje, niszczy, wynaturza to, co było dziełem Zachodu. Chodzimy po jego ciele i plujemy mu w twarz. Jeśli dziewiętnasty wiek zdradził za sprawą dobrego sumienia (które nigdy nie było prawdą o Zachodzie), my zdradzamy za sprawą złego sumienia, które staje na granicy czystego delirium” [Ellul 2016].

¹² „Wiemy, jakie są zagrożenia związane z pestycydami i sztucznymi nawozami, a mimo to rozprzestrzeniajemy je w coraz większych dawkach... wiemy, że do każdej miski rosółu dolaliśmy trochę arszeniku, a jednak – niczym masochiści – dzień po dniu wypijamy

uporczywe powtarzanie (*le ressassement dans l'accélération*). Gdziekolwiek pojawi się jakaś nowa idea (nie myśl), natychmiast powtarzana jest przez pseudonaukowców w tysiącach książek wydawanych w najbardziej naukowych wydawnictwach, co czyni Zachód – zdaniem Ellula [2016] – całkowicie bezmyślnym. Ludziom bowiem wydaje się, że w naukach humanistycznych czy społecznych – podobnie jak w dziedzinie nauk ścisłych czy technologii – nie trzeba samodzielnie myśleć, wystarczy „być na bieżąco” i kopiować w swoich książkach nieprzemyślane idee. Autorzy Deklaracji Paryskiej [2019] podkreślają, że o ile uniwersytety zawsze były dumą europejskiej cywilizacji, o tyle dzisiaj – w konsekwencji niezwykłego sukcesu opracowanej przez Gramsciego strategii – są „czynnymi podmiotami trwającej kulturowej dekonstrukcji”. Produkują kohorty zindoktrynowanych politycznych aktywistów, którzy – jak zauważa Andrew A. Michta – nie znają nie tylko wielkich dzieł literackich Zachodu, ale nawet podstawowych dla zachodniej tradycji politycznej tekstów i debat, które zaowocowały ukształtowaniem się demokratycznej tradycji [Michta 2019: 2]. Zamiast służyć przekazywaniu wspólnej spuścizny kulturowej, uniwersytety i koledze stały się miejscem zdrady względem europejskiego dziedzictwa kulturowego i indoktrynacji młodych kulturą odrzucenia, gdzie „stawia znak równości pomiędzy krytycznym myśleniem a nierozumnym odrzuceniem przeszłości” [Deklaracja paryska 2019].

Multikulturalizm a kategoria narodu

Obszarem szczególnej aktywności ideologów multikulturalizmu jest kategoria narodu i narodowej tożsamości. Multikulturalizm w pewnym sensie stawia sobie za cel rozbitcie monokulturowego narodu na szereg małych wspólnot, z których jedne funkcjonowały już wcześniej jako mniejszości etniczne czy religijne¹³, drugie zaś zostały dopiero co skonstruowane za sprawą polityki tożsamościowej i akcji afirmatywnej (np. wspólnoty zbudowane wokół kwestii tożsamości seksualnej) prowadzącej do mnożenia się grup wysuwających roszczenia oraz do podziałów wewnątrz tych grup [Wallerstein 2004: 148]. Nie wolno także zapominać o polityce migracyjnej kreującej wciąż nowe wspólnoty słabo zintegrowanych przybyszów (*unintegrated suspended communities*). Dokonuje się zatem „przeszukania” marginesów kulturowych i tożsamościowych cywilizacji zachodniej w poszukiwaniu nowych klas uciśnionych, w celu ich mobilizacji „w służbie rewolucji” [Bock- Côté 2017: 100]. Efektem tych działań jest – według Michta – fragmentacja społeczeństw

miskę bulionu, popychani ku temu jakąś siłą nadrzędną wobec naszej woli. Przyspieszamy w nieskończoność i bez względu na to, dokąd zmierzamy” [tamże].

¹³ W tym obszarze mogą być umieszczone na przykład prace Charlesa Tayloar nad multikulturalizmem kanadyjskim [Taylor i in. 1994].

(gettoizacja) i towarzyszące jej osłabienie idei obywatelstwa, postrzeganego niemal wyłącznie w kategoriach praw przysługujących poszczególnym grupom, bez jakichkolwiek odniesień do ich obowiązków wobec szerszej wspólnoty [Michta 2019: 3]. Obywatelstwo – pisze Jane Matlary – zostało „zdekonstruowane” i zastąpione poczuciem przynależności do upominających się o swoje prawa wspólnot „plemiennych” (trybalizm) [Matlary 2019].

Szczególnym polem walki multikulturalistów jest pamięć historyczna. Monokulturowe narody, które powinność moralna nakazuje zdekonstruować, są bowiem tworcami historycznymi, a ich moralna delegitimacja wymaga podważenia prawomocności ich pochodzenia. Pracę tę rozpoczyna się od dekonstrukcji oficjalnych legend podtrzymujących polityczną legitymizację. Powstanie narodów – wedle tej narracji – nie jest związane z żadnymi szlachetnymi czynami (religijne nawrócenie władcy, męstwo w zwycięskiej bitwie itp.), ale ze stosunkami dominacji, wykluczenia i dyskryminacji [Bock- Côté 2017: 129]. Brak powszechnej świadomości tego faktu wynika jedynie z tego, że oficjalna historia pisana jest z pozycji zwycięzców. Należy więc historię napisać na nowo, a skoro ma ona służyć mobilizacji grup dotychczas zmarginalizowanych na „służbę rewolucji”, trzeba tego dokonać z pozycji ofiar. Stąd mowa o historycznych wyrzutach sumienia, pokutnej ideologii, celebracji pamięci ofiar itp. Mieszkańcy Europy Środkowej na co dzień odczuwają fakt, że – z racji istnienia „żelaznej kurtyny” oddzielającej ich od debat toczonych po II wojnie światowej w wolnym świecie – oficjalna historia Europy napisana jest z pozycji Zachodu, z całkowitym pominięciem ich punktu widzenia. Stąd nagła popularność w Europie Środkowej polityki historycznej i nowe „historyczne” spory np. o odpowiedzialność za Holokaust. Ile bowiem prawdy jest w stwierdzeniu, że Polacy stworzyli obozy zagłady a „wyjątkowa operacja wojskowa [w Normandii] ostatecznie przyniosła Niemcom wyzwolenie od nazistów” [Merkel 2019]? Mieszkańcy Europy Środkowej mają świadomość, że historia bywa pisana z pozycji zwycięzców, a docieranie do opartej na faktach historycznej narracji jest istotnym zadaniem naukowców. W dekonstrukcji historycznej narracji i zamianie „świadomości historycznej w wielki plac budowy” [Bock- Côté 2017: 129] chodzi jednak o coś innego niż docieranie do historycznej prawdy. Chodzi wprawdzie o napisanie historii z pozycji ofiar, ale najpierw te historyczne ofiary należy znaleźć. „Istnienie grup dyskryminowanych zależy często od ich uznania administracyjnego i statystycznego – zauważa Bock-Côté – a dyskryminacja staje się socjologicznie widoczna dopiero wówczas, gdy zostanie politycznie skonstruowana przez państwo, które postanowiło przeprogramować mechanizmy socjalizacji, by dostosować je do ideału czystej transparencji

egalitarnej pomiędzy jednostkami i – co więcej – pomiędzy grupami, których awans polityczny wspiera” [tamże: 201-202]. Owo wsparcie polega z jednej strony na wprowadzeniu ich nazwy do badań empirycznych oraz prawa, z drugiej zaś chodzi o zapewnienie im dostępu do finansów publicznych.

Pierwszym elementem procesu tożsamościowej inżynierii jest denacjonalizacja świadomości historycznej [tamże: 147-149]. Przywołuje się tu ważny argument moralny: tożsamość narodowa – jak twierdzi np. Etienne Balibar – zawsze ma rasistowski charakter¹⁴. Należy zatem samo pojęcie tożsamości narodowej przemodelować na sposób multikulturowy. Immanuel Wallerstein stwierdza, że logika akcji afirmatywnej prowadząca do mnożenia się grup wysuwających roszczenia zaowocowała oskarżeniem o „rasizm odwrócony”, tzn. o prawne uprzywilejowanie grup uprzednio zmarginalizowanych. W związku z tym, pojawiła się propozycja, by zamiast „integrowania” grup zmarginalizowanych dążyć do równości grup. „Akcja afirmatywna znalazła legitymizację w liberalnym pojęciu doskonałej równości obywateli, zaś idea równości grup w liberalnym pojęciu samookreślenia narodów” [Balibar, Wallerstein 2011: 218]. „Droga roszczeń wynikających z tożsamości grupowej – pisze Wallerstein – oznaczała całkowite odrzucenie pojęcia integracji. Dlaczego – pytali jej zwolennicy – grupy zmarginalizowane miałyby chcieć integrować się z grupami dominującymi? Samo pojęcie integracji zakłada biologiczną lub przynajmniej biokulturową hierarchię. Zakłada, że grupa, z którą mamy się integrować jest w jakiś sposób lepsza od grupy, która została zmarginalizowana” [tamże]. Tymczasem jedyną przyczyną uzyskania dominującej pozycji w historii była wielkość tych grup. Tzw. kultura narodowa nie powinna zatem już dłużej nadużywać swoich przywilejów demograficznych, zwłaszcza, że faktycznie nie jest już kulturą większościową [Bock- Côté 2017: 166]. Postulat uznania równości grup ostatecznie prowadzi do rozbicia pojęcia narodu kulturowego. Z konieczności zarządzanie społeczeństwem wymaga kreowania „tęczowej” koalicji wszystkich zmarginalizowanych. Ubocznym efektem jest dzielenie się grup na kolejne podgrupy. Zdaniem Wallersteina [2004: 150] trudność związana jest z samym pojęciem obywatelstwa, które zawsze ma charakter zarazem inkluzywny i ekskluzywny. „Pojęcie obywatela traci sens, jeśli kogoś nie wyklucza”. Aby zatem znaleźć rozwiązanie należy wyjść poza samo pojęcie obywatelstwa, pozbyć

¹⁴ “What would clearly be true for other societies, such as that of the US for example, is in fact also true for our own: racism is anchored in material structures (including psychical and sociopolitical structures) of very long standing, which are an integral part of what is called national identity” [Balibar 2011: 218]. Balibar i Wallerstein przyjmują tutaj bardzo szeroką definicję rasizmu.

się obywatela i zastąpić go kimś innym. Być może w tym nurcie mieści się dążenie do ustanowienia obywatelstwa światowego, które zwalnia jednostkę z obowiązku integracji z kimkolwiek.

Przypomnijmy raz jeszcze o konieczności odróżniania wielokulturowości jako faktu społecznego od ideologii multikulturalizmu. W pierwszym znaczeniu chodzi o znalezienie wspólnej formy życia we wspólnocie, która jest kulturowo zróżnicowana. W drugim chodzi o ideologię, która dąży do rozbicia społeczności homogenicznych kulturowo¹⁵. Ideologię tę próbuje się stosować zarówno w odniesieniu do europejskiej wspólnoty cywilizacyjnej, jak i do wspólnot narodowych. W pierwszym wypadku wrogiem jest chrześcijańska kultura, która gwarantuje religijno-aksjologiczną homogeniczność Europy, w drugim – tradycyjne, homogeniczne kultury narodowe. Warto raz jeszcze podkreślić, że multikulturalizm poddaje w wątpliwość dotychczasowe osiągnięcia demokracji liberalnej, proponując albo jej rekonstrukcję, albo jej zastąpienie przez demokrację nieliberalną¹⁶.

Bibliografia

- Altermatt U. (1991), *Multiculturalism, Nation State and Ethnicity: Political Models for Multi-Ethnic States*, w: *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*, Chur-Zürich 1999.
- Balibar E., Wallerstein I. (2011), *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London – New York.
- Bartoszewicz M. G. (2018), *Festung Europa*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Benedykt XVI (2009), *Encyklika Caritas in veritate*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html 03.06.2020.
- Biskupski M. B., Pula J. I., (1990). *Polish Democratic Thought from the Renaissance to the Great Emigration*. Columbia University Press.

¹⁵ « On n'est pas là pour décorer, on détruira votre société » („Nie jesteśmy tutaj, aby się podobać. Jesteśmy po to, aby zniszczyć społeczeństwo”) – takie hasło pojawiło się na marszu LGBT, który odbył się w stolicy Francji w sobotę 29 czerwca 2019 r. [<https://wpolityce.pl/swiat/453002-pokojowe-przeslanie-na-marszu-lgbt-w-paryżu>].

¹⁶ Alain Touraine, odrzucając zarówno projekt republikański, komunitarystyczny, jak i liberalny proponuje konstruowanie jedności narodowej wokół kwestii obrony prawa jednostki do posiadania indywidualnego życiowego projektu oraz specyficznego sposobu (nie wiadomo dokładnie jakiego) pojednania tożsamości i instrumentalności [Touraine 2000: 229-230].

- Bock- Côté M. (2017), *Multikulturalizm jako religia polityczna*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Camus R. (2011), *Le Grand Remplacement*, Neuilly-sur-Seine 2011, https://fr.wikipedia.org/wiki/Grand_replacement 03.06.2020.
- Deklaracja Paryska (2019), „*Europa, w jaką wierzymy*”, <https://thetrueeurope.eu/europa-w-jaka-wierzimy/> 15.06.2019.
- Delsol (2017), *Nienawiść do świata: totalitaryzmy i ponowoczesność*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Ellul (2016), *Trahison de l'Occident*, Les Amis de Bartleby, <https://lesamisdebartleby.files.wordpress.com/2016/09/version-imprimable-de-trahison-de-loccident1.pdf> 01.03.2020.
- Franciszek (2014), Przemówienie w Parlamencie Europejskim, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html 02.06.2020.
- Giddens A. (1999), *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Huntington S. P. (2005), *Who are we? America's Great Debate*, Free Press, London.
- Jan Paweł II (1993), *Encyklika Veritatis splendor*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html 02.06.2020.
- Kesel J. (2019), *The Church's role in modern Europe: an interview with Cardinal Jozef De Kesel*, *New Europe*, <https://www.neweurope.eu/article/the-churchs-role-in-modern-europe-an-interview-with-cardinal-jozef-de-kesel/> 08.07.2019.
- Kołodkowski L. (2014), *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołodkowski L. (1999), *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Koneczny F. (1997), *Rozwój moralności*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów.
- Kongregacja Edukacji Katolickiej (2013), *Wychowanie do dialogu międzykulturowego w szkole katolickiej. Życ razem tworząc cywilizację miłości*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20131028_dialogo-interculturale_en.html 02.06.2020.
- Krastev I. (2019), *Gli ultimi giorni dell'Unione. Sulla disintegrazione europea*, Luiss University Press, Roma.
- Kymlicka W. (1997), *Justice and Minority Rights*, w: Goodin R. E., Pettit P., *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Matlary J. H. (2019), *The Nation-State between the Scylla of Populism and the Charybdis of Identity Politics*, Papieska Akademia Nauk Społecznych, Watykan (maszynopis).
- Merkel A. (2019), *Angela Merkel o D-Day: Ta operacja przyniosła nam wyzwolenie od nazistów*, <https://www.tvp.info/42964523/angela-merkel-o-d-day-ta-operacja-przyniosla-nam-wyzwolenie-od-nazistow> 19.06.2019.
- Michta A. A. (2019), *The Sources of the West's decline, The American Interest*.
- Muir R. (2007), *The New Identity Politics*, Institute for Public Policy Research, London.
- Murray D. (2017), *The Strange Death of Europe. Immigration, Identity, Islam*, Bloomsbury Publishing, London.

- Nemo P. (2010), *Les racines chrétiennes de l'Europe et leur dénégation*, w: Delsol C., Mattei J-F., *L'identité de l'Europe*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Paoli P-F. (2006), *Nous ne sommes pas coupables*, La table ronde, Paris 2006.
- Scruton R. (2018), *Głupcy, oszuści i podżegacze. Myśliciele nowej lewicy*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
- Scruton R. (2002), *Słownik myśli politycznej*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
- Sheen F. (2018), *Marnotrawny świat, W drodze*, Poznań.
- Smolicz J. J. (2005), *Wielokulturowość*, w: Kwaśniewicz W. (ed.), *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Stirner M. (2013), *Jedyny i jego własność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Taylor C., Appiah K. A., Habermas J., Rockefeller S. C., Walzer M., Wolf S. (1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey.
- The Confederation of Warsaw of 28th of January 1573: Religious tolerance guaranteed*, <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-8/the-confederation-of-warsaw-of-28th-of-january-1573-religious-tolerance-guaranteed/> 09.04.2019.
- Touraine A. (2000), *Can we live together. Equality and difference*, Polity Press, Cambridge.
- Touraine A. (1979), *Mort d'une gauche*, Galilée, Paris.
- Wallerstein I. (2004), *Koniec świata jaki znamy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Zybertowicz A., Gurtowski M., Tamborska K., Trawiński M., Waszewski J. (2015), *Samobójstwo oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustosza ludzki świat*, Wydawnictwo Kasper, Kraków.
- <https://wpolityce.pl/swiat/453002-pokojowe-przeslanie-na-marszu-lgbt-w-paryżu> 30.06.2019 01.02.2020.