

Mariusz Wojewoda

Pluralizm i problem dialogu międzykulturowego w interpretacji Charlesa Taylora

Studia Philosophiae Christianae 44/2, 259-277

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

mistic Congress which addressed the social challenges of philosophy, while during the Congress of Polish Philosophers the issues of autonomy of philosophy as an academic discipline were debated.

MARIUSZ WOJEWODA

Institut Filozofii

Uniwersytet Śląski w Katowicach

PLURALIZM I PROBLEM DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO W INTERPRETACJI CHARLESA TAYLORA

Intelektualiści zagadnieniem wielokulturowości na dobre zainteresowali się, w ramach teorii życia społecznego (w tym filozofii polityki), w latach 80. XX wieku, chociaż ślady tego zainteresowania można było zauważyć wcześniej. W 1915r. amerykański filozof żydowskiego pochodzenia Horace Kallen pisał o konieczności odejścia od teorii asymilacjonizmu na rzecz tego, co określił jako „kulturowy pluralizm” (szczególnie chodziło tutaj o społeczności, które w Stanach Zjednoczonych poszukiwały modelu na wspólną koegzystencję)¹. H. Kallen opowiadał się za „duchową autonomią” grup etnicznych, wspieraną przez państwo troszczące się o partycularne dobro każdej grupy narodowościowej wchodzącej w skład społeczeństwa amerykańskiego. Te różnorodne etniczne części miały stanowić „wielość w jedność”, tzn. być gotowe do podjęcia wspólnego działania w ramach jednego społeczeństwa. W schyłku XX i na początku XXI wieku zagadnienie pluralizmu kulturowego stało się przedmiotem licznych analiz². Nie chodziło jedynie o opis wielości kultur koegzystujących obok siebie, ale o uznanie owej

¹ Por. H.M. Kallen, *Cultural Pluralism and American Idea: An Essay in Social Philosophy*, Philadelphia University Press 1956; por. A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Wyd. Universitas, Kraków 2004, 21–24.

² Zagadnienie to jest szerzej omawiane przez innych filozofów anglosaskich, min. Michaela Novaka, Willa Kymlicki, czy Michaela Walzera. Por. M. Novak, *Unmetable Ethnics. Politics and Culture in American Life*, Transaction Publishers, New Brunswick 1995 (pierwsze wydanie: Macmillian, London 1972).

różnorodności za etyczną i społeczną normę. Normatywny aspekt pluralizmu jest przedmiotem zainteresowania filozofii. W tym sensie pluralizm jest antyfundamentalistyczny, opowiada się przeciwko kulturowemu hermetyzmowi³. Tendencje fundamentalistyczne można odszukać i w dużych, a częściej w małych wspólnotach religijnych, politycznych, czy grupach etnicznych. Towarzyszy mu przekonanie, że rzeczywistość społeczna składająca się z wielości generuje cywilizacyjne lęki dotyczące: alienacji jednostki w mozaikowej społeczności, osamotnienia, moralnego chaosu, braku empatii. Fundamentalizm wynika z tendencji do irracjonalnego separowania się wobec tego, co „nowe” i „obce”, dążenia do uzyskania absolutnej pewności, poczucia bezpieczeństwa i klarowności obrazu świata, gdzie istnieje jedna religia, jeden zbiór sztywno pojmowanych zasad, jedna standardowo obowiązująca koncepcja ładu politycznego. Wtedy też mamy do czynienia, z wyraźnym rozdzieleniem „dobrych” i „złych”, wiary prawdziwej i wiary fałszywej, prawowiernej i nieprawowiernej wizji rzeczywistości⁴. Niska ocena moralnych i duchowych zdolności podmiotu funkcjonującego w takiej społeczności staje się powodem chowania się za zdaniem kuratora, opiekuna, dobrego rządcy, którego poglądy przyjmuje się bezkrytycznie. Współcześnie – wobec dominacji idei otwartości, tolerancji, powszechnej komunikacji i globalizacji – fundamentalizm w różnych swoich postaciach polega na obronie hermetycznej wizji świata i niechęci wobec tego, co nowe. Z drugiej strony, retoryka antyfundamentalistyczna gubi zrozumienie dla ludzkich lęków związanych z utratą tożsamości, cywilizacyjnym zagubieniem, postulatem samodzielnego działania i odpowiedzialności za skutki swoich wyborów. Współczesny antyfundamentalizm ma najczęściej postać liberalną, racjonalistyczną, egalitarną, niechętną wobec obecności religii w życiu publicznym (niezależnie od tego, czy jest to islam, katolicyzm, protestantyzm)⁵.

³ Por. K. Wieczorek, *Jeśli nie fundamentalizm, to co? Ku optymalizacji postaw wobec wartości*, w: *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpusa, Wyd. UMK, Toruń 2005, 171–180.

⁴ Por. Th. Luckmann, *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe*, *Social Compass* 50(2003)3, 275–285.

⁵ Por. S. Galkowski, *Fundamentalizm – próba częściowej obrony*, w: *Fundamentalizm i kultury*, dz. cyt., 61–76.

Religia niezależnie od wyznania, nie wiąże się bezpośrednio z fundamentalizmem, jest to raczej jej postać zdeformowana – hermetyczna i oparta wyłącznie na przesłankach emocjonalnych.

Współczesny kanadyjski filozof Charls Taylor, autor min. takich prac jak: *Hegel, Źródła podmiotowości, Etyka autentyczności, Oblicza religii dzisiaj*. W nich zajmował się analizą współczesnego indywidualizmu w kontekście filozofii polityki, filozofii kultury, etyki i filozofii religii. Z kolei w książce pt. *Multiculturalism and The Politics of Recognition* zaproponował koncepcję polegającą na budowaniu ładu społecznego opartą na szacunku dla różnorodności i jednoczesnym przyjęciu pryncypialnych wartości, rozumianych jako niezbędny element do współżycia większych i mniejszych wspólnot

1. RÓŻNORODNOŚĆ KULTUROWA I PROBLEM „UZNANIA”

Wielokulturowość jest charakterystyczna dla naszych czasów, dotyczy wielu zjawisk określających nasze bycie w świecie. Jednym z nich jest przejście od monologicznego do dialogicznego sposobu rozumienia tożsamości. Pytając o własną podmiotowość nie możemy pominąć kwestii dialogiczności, rozumianej w dwóch aspektach – pierwszy dotyczy relacji między osobami, w z tym przedstawicielami różnych kultur, a drugi – relacji między jednostką a kulturą, z którą jest związany. Chcąc żyć autentycznie, używamy różnych form ekspresji językowej, tzn. oprócz zwykłej komunikacji językowej korzystamy także z języka sztuki, religii, języka gestów, obrazów odwołując się do skojarzeń mówiących o przyjaźni, miłości, itp. Jak twierdził Taylor, nie ma języków prywatnych, dlatego aby zrozumieć siebie dokonujemy wymiany słów, myśli, uczuć, gestów. Podstawa naszego człowieczeństwa nie jest monologiczna, zorientowana na jeden wymiar kulturowy. Nastawiona jest na dialog, co oznacza, że uznanie różnorodności jest specyficzną normą w określaniu własnej tożsamości. „Definiujemy własną tożsamość zawsze w dialogu, z tym czemu się przeciwstawiamy, lub co rozpoznajemy jako inne, a chcemy uczynić czymś własnym”⁶. Skoro spotkanie kultur przesta-

⁶ Ch. Taylor, *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*, Princenton University Press, Princenton, New Jersey 1992, 32.

ło być tylko sprawą relacji międzypaństwowych, a stało się koniecznością w momencie, gdy obok siebie żyją przedstawiciele różnych kultur, obyczajów i religii, mieszkają przy tej samej ulicy, jeżdżą tym samym autobusem, pracują w tym samym miejscu. Postawa dialogiczna jest otwarta na odmiennosc. Istnieje jednak potrzeba wyznaczenia granicy, po przekroczeniu której następuje utrata tożsamości. Kwestia ta staje się szczególnie istotna w momencie, kiedy sama tożsamość podmiotowa staje się problematyczna.

Autentyczne spotkanie z innymi prowokuje do rozważenia kwestii tego, co nas zbliża, ale także tego, co nas od siebie różni. Odkrywanie tożsamości nie oznacza działania w izolacji czy duchowym odosobnieniu – dialog to „rozmowa” z innymi, wewnętrzna rozmowa ze sobą, a także refleksja nad sobą w kontekście wytworów własnej pracy. Dialog może przybierać różne formy, zawsze jednak jest niezbędny w procesie budowania własnego „ja”. W koncepcji dialogu Taylora dwa pojęcia odgrywają kluczową rolę: tożsamość (*identity*) i uznanie (*recognition*) lub odmowa uznania (*nonrecognition*)⁷. W pluralistycznym społeczeństwie żyjemy według planu własnego, który jednocześnie jest częścią tradycji – historii, języka. Drugi kluczowy element to uznanie ze strony społeczności, które jest niezbędne dla akceptacji indywidualnego planu budowania tożsamości. Samoakceptacja rozumiana jako pewność wyboru jest formą samoświadomości. Ze względu na problematyczność rozumienia rzadko pojęcie „samoświadomość” lub „samoakceptacja” są przywoływane. Szukając źródłowego znaczenia tych pojęć Taylor odwołał się do Hegla, który pisał: „Samowiedza istnieje sama w sobie i dla siebie o tyle i dzięki temu, że istnieje jako sama w sobie dla siebie i dla kogoś innego; to znaczy istnieje ona tylko jako coś uznanego (...). Uznanie dla samowiedzy jest pewna inna samowiedza, która wyszła poza siebie”⁸. Samowiedza staje się sposobem na uzyskanie samoakceptacji, sprawia, że dzięki niej zyskujemy metodę pozwalającą na uchwycenie napięcia w relacjach, gdy grupy różniących się pod względem etnicznym, religijnym, obyczajowym współtworzą jedną społeczność. Jednocześnie pojawia się tu kwestia napięcia

⁷ Por. Tamże, 35–37; A. Szahaj, dz. cyt., 24–27.

⁸ Por. G.W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. z niem. Ś. F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, 132.

między strukturą dominującą – większą i strukturą mniejszą. W tym miejscu Taylor próbował uporać się z Heglowskim dylematem „pan – niewolnik”.

Zagadnienie tożsamości może być rozpatrywane w planie społecznym i indywidualnym. W planie społecznym potwierdzeniem ważności praw jednostki jest szacunek okazywany jej przez innych członków wspólnoty. Poza tym poprzez kontakt z innymi wyznaczamy granice własnej odrębności, broniąc tego, czego utrata przyniosłaby „utrata siebie”. To, kim jesteśmy i co robimy jest związane z zewnętrzną oceną zachowań. Trudno mówić o samoakceptacji bez społecznego punktu odniesienia. W podobnym sensie samoakceptacja grupowa (wspólnotowa) koreluje z prawem do samostanowienia, przy jednoczesnym uznaniu tego prawa przez społeczność większą. Brak uznania postrzegane jest jako forma opresji, blokująca regułę niezależności struktur mniejszych. „Nasza tożsamość jest w części kształtowana przez uznanie lub jego brak, niekiedy przez błędne uznanie innych. Z tego powodu osoba lub grupa osób może cierpieć rzeczywistą krzywdę, jeśli ludzie lub społeczność wokół nich żyjąca narzucają im ograniczający, poniżający lub też godny potępienia obraz ich samych. Odmowa uznania lub błędne uznanie może powodować krzywdę, może być formą opresji, uwięzienia kogoś w fałszywym, wykrzywionym i zredukowanym sposobie istnienia”⁹. Postulat autentyczności mieści w sobie dwa sposoby rozumienia równości praw. Po jednej stronie jest to idea równości praw dla wszystkich członków społeczności, a po drugiej – akceptacja dla różnorodności potrzeb ludzkich, które państwo powinno w podobny sposób zaspakajać. Godzenie tych dwóch, zupełnie odmiennych, perspektyw będzie stale nastroczało trudności. Taylor opowiadał się raczej za koncepcją uznania równości potrzeb. Nawiązując do Hegla, twierdził, że proces dochodzenia do własnej tożsamości jest związany z walką o równość praw z tymi, którzy bronią hierarchiczności ładu społecznego. Powszechność należy łączyć z różnorodnością, co wywołuje nieustanny konflikt odmiennego postrzegania praw rozumianych jako powszechnie. Walka ta często prowadzi do dyskryminacji, podrzędnego traktowania mniejszości narodowych czy faworyzowania interesów określonych grup społecznych.

⁹ Por. Ch. Taylor, dz. cyt., 25.

Aby przeciwdziałać dyskryminacji Taylor, proponował przyjęcie zasady, którą określił jako „zasłona różnorodności”¹⁰ lub „zasada dyferencji kulturowej” (*difference-blindness*), a która zwrócona jest przeciwko faworyzowaniu określonej grupy w wielokulturowym społeczeństwie. W znaczeniu politycznym ta zasada prowadzi do asymetrycznego federalizmu, gdzie racje grup mniejszych są odpowiednio chronione przed dominacją struktury większej. Przykładem podobnych działań może być polityka rządu kanadyjskiego wobec mieszkańców prowincji Quebec, której przyznano szczególne prawo – uznające język francuski za język urzędowy tego stanu. Społeczeństwo nie może być traktowane jak całość, lecz jak zbiór wielu mniejszości, z których każda może bronić swoich praw, ale żadna nie może być ani uznana, ani rościć sobie pretensji do kulturowej dominacji. Przekonanie, że się jest większością powinno być zakryte „zasłoną niewiedzy”. Zasada różnorodności ma bronić współczesne społeczeństwa przed dyskryminacją rasową, polityczną, religijną, i niwelować przekonanie, że stanowi ono homogeniczną całość. Zasada ta opiera się na trzech kluczowych elementach: 1) przyjęciu uniwersalnych praw człowieka chroniących godność osoby ludzkiej, 2) możliwości ich partykularnego odczytania, 3) przyjęciu wartości uniwersalnych znajdujących podstawy zasad związanych z szacunkiem dla życia, wolnością, tolerancją, ogólnoludzką życzliwością – traktowanych tutaj jak aksjomaty dla wszystkich koncepcji ładu społecznego. Taylora nie zadowalała liberalna teza zgodna z którą, mamy do czynienia z różnymi społecznościami, z własnymi miarami definiowania równych praw osobowych. Podobnie jak w przypadku źródeł podmiotowości, tutaj także szukał Taylor głębszego fundamentu dla praw traktowanych za powszechnie obowiązujące.

¹⁰ Por. Tamże, 40. Przypomina to w ogólnej wymowie, „zasadę dyferencji” zaproponowaną przez Johna Rawlsa w jego najbardziej znanej pracy *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1971 (tłum. polskie w: M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, *Teoria sprawiedliwości*, PWN, Warszawa 1995). Według Rawlsa zasada dyferencji ma niwelować różnice między biednymi i bogatymi. „Zasłona niewiedzy”, na której się opiera, mówi, że człowiek bogaty, żyjący w bezpiecznych warunkach może stracić to, co uzyskał. Ponoszenie większych obciążeń socjalnych ze strony bogatych może być podyktowane tym, że na skutek nieszczęśliwego zdarzenia oni także mogą stać się biedni; robią to we własnym interesie.

W kulturze Zachodu standardy rozumienia godności osobowej człowieka i równości praw zostały określone przez J. J. Rousseau i I. Kanta. Obu można przypisać tendencje do wprowadzenia homogenicznej koncepcji ładu społecznego. W przypadku Rousseau zależy ona od umowy i wpisanego w nią obowiązku przyjęcia zasady życia społecznego jako nadrzędnego dobra¹¹. Owo dobro wyraża „boską wolę praw”, a więc taką która wymaga szczególnego szacunku i podporządkowania. „Boskość” może przyjąć formy zlaicyzowane, stać się jak u Hobbesa „bogiem śmiertelnym”, któremu należy okazywać posłuszeństwo. Taka koncepcja, zdaniem Taylora, prowadzi do różnych form tyranii, począwszy od dyktatury Jakobinów w okresie Rewolucji Francuskiej, na współczesnych systemach totalitarnych kończąc. Kant, w teoretycznym modelu państwa celów, wszystkich ludzi traktował jako reprezentujących ten sam sposób racjonalnego myślenia. Godność osobie ludzkiej przysługuje z racji bycia istotą zdolną do posługiwania się własnym rozumem. Każdy myśli indywidualnie, ale jednocześnie korzysta z idei transcendentálnych wpisanych w swój rozum, co sprawia, że możliwy jest uspołniony obraz rzeczywistości – oparty w istocie na prawach logiki. Kantowska koncepcja opiera się na teorii życia społecznego pojmowanego jako homogeniczna całość. To jedna skrajność. Druga charakteryzuje myślicieli liberalnych, którzy zbyt wielką wagę przywiązują do odmienności kulturowych, pozostawiając w rękach prawników i działań legislacyjnych ustalenie racji współżycia społecznego. Tutaj odwrotnie – eksponuje się to, co partykularne kosztem tego, co łączy. Ponadto liberalna zasada neutralności światopoglądowej prowadzi do programowego zrównania kultur i religii. Wtedy jednak nie można uzasadnić reguł o znaczeniu uniwersalnym. Będą one postrzegane jako forma przymusu, a tym samym ograniczenia wolności. Liberalizm opiera się na nieformalnie zakładanym przekonaniu, że nie można odbierać praw wcześniej przyznanych. Przy czym ta charakterystyka liberalizmu i filozofii politycznej Kanta dokonana przez Taylora w pracy *Multiculturalism and >The Politics of Recognition<* jest powierzchowna. Niemniej w innych miejscach Taylor

¹¹ Por. Ch. Taylor, dz. cyt., 50; P. Skudrzyk, *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Wyd. UŚ, Katowice 2001, 154–155.

umiejętnie czerpał z tradycji oświeceniowej między innymi w celu uzasadnienia koncepcji „społeczeństwa obywatelskiego”¹².

W klasycznej myśli liberalnej interpretacja zasada „dyferencji kulturowej” pozwalała na koegzystencję przedstawicieli różnych kultur i tradycji. Pociąga to za sobą konieczność oddzielenia sfery prywatnej od publicznej, państwowej od religijnej. Dokonało się to na gruncie kultury Zachodu, gdzie religia stała się częścią życia prywatnego człowieka wyraźnie odróżnioną od sfery życia publicznego¹³. Wypracowana w okresie oświecenia teza o neutralności światopoglądowej państwa, w kontekście spotkania i przenikania się kultur, brzmi archaicznie. O ile dla etnicznego Europejczyka, myślącego kategoriami oświeceniowymi, wiara jest elementem tożsamości prywatnej, o tyle w przypadku innych kultur religia jest elementem tożsamości wspólnotowej, a podział na sferę religijną i prywatną zaciera się. Dla mieszkańca krajów arabskich religia to kluczowa przesłanka w tworzeniu regulacji prawnych i zasad współżycia społecznego (religijne prawo *szariatu* jest istotnym elementem prawodawstwa i obyczaju). Oświeceniowi racjoniści myślenie oparte na przesłankach wiary (religii) będą określali jako fundamentalizm¹⁴. Wiązą z nim zagro-

¹² Por. Ch. Taylor, *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 1994, 54–80.

¹³ Por. S. Bruce, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*, Oxford University Press, New York 1996, 6–8.

¹⁴ Według jednej z definicji: Fundamentalizm to ruch zmierzający do zachowania wąsko pojmowanej tożsamości wyznaniowej wspólnot religijnych i niechętnie nastawiony do wszelkich ewolucji dogmatów wiary. Obecny jest w chrześcijaństwie (szczególnie w niektórych radykalnych nurtach protestanckich), hinduizmie i islamie. Współcześnie przedmiotem zainteresowania jest fundamentalizm islamski. Teoretycznie fundamentalizm oznacza powrót do pierwotnych zasad religijnych, przez odrzucenie zniekształceń, synkretyzmu, wpływów kultury europejskiej, zabobonów, i odwołanie się do zasady jedności Boga; uznanie autorytetu Koranu, *sunny*, za wyznaczniki norm moralnych, politycznych i kulturowych. W konsekwencji prowadzi do uznania islamu za punktu odniesienia w tworzeniu zasad życia społecznego, a także do budowania imperium muzułmańskiego. Por. M. T. Żuk, *Fundamentalizm w islamie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski i inni, KUL, Lublin 1989, 763; E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, PIW, Warszawa 1997, 13; M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, Macmillan Press, New York

żenie związane z kwestionowaniem koncepcji państwa świeckiego, a po drugie nastawienie na konfrontację z cywilizacjami o innym rodowodzie religijnym. W obrębie kultury islamu tezy o sekularyzacji nie da się utrzymać.

Zadaniem analizy porównawczej religii może być większe zrozumienie podobieństw i odmierności, a także zwrócenie uwagi na zjawiska, które ujawniają się na obrzeżach religii i dotyczą fundamentalizmu. Uczucia religijne nie zawsze prowadzą do nastroju radości i niekoniecznie wiążą się z uczynkami miłosierdzia, ale mogą wywoływać także diametralnie inne emocje, takie jak: nienawiść wobec innowierców, religijną dyskryminację, brak tolerancji. Współczesny fundamentalizm religijny jest antypluralistyczny¹⁵. Wielość i różnorodność religii jako współistniejących obok siebie sposobów spotkania człowieka z *sacrum* dla fundamentalisty jawi się jako zagrożenie. Badacze twierdzą, że trudno podać jednoznaczną definicję fundamentalizmu, można jednak wymienić kilka jego zasadniczych typów: kulturowy, religijny, teologiczny, światopoglądowy, ideologiczny, filozoficzny, naukowy. Wspólnym ich rysem jest powrót do „fundamentów” określonego modelu interpretacji świata oraz jako negatywna reakcja na różnego typu modernizację i różnorodność kulturową. Teoretycznie pluralizm polega na swobodzie wyboru możliwych wartości i celów życiowych. W praktyce taki wybór zawężany jest przez kontekst kulturowy, który dodatkowo wiąże się z zagadnieniem uznania. Uznanie prawa do indywidualnych wyborów jest warunkiem możliwości ich realizowania przez jednostki, a brak takiego uznania skutecznie ją uniemożliwia.

1980, 45–48; S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. ang. H. Jankowska, Wyd. Muza SA, Warszawa 2005⁷.

¹⁵ Por. A. Bronk, »Fundamentalizm«: sensy i dziedziny użycia, w: *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. UMK, Toruń 2005, 19–30; A. Marcol, *Wyzwania współczesnego fundamentalizmu*, w: *W służbie teologii i pojednania*, red. P. Jaskóła, Wyd. św. Krzyża, Opole 1992, 448–457; J. Życiński, *Paraintelektualne korzenie fundamentalizmu*, *Zagadnienia filozoficzne w Nauce* 12(1990), 25–37. Fundamentalizm religijny jest zjawiskiem, które można spotkać we wszystkich epokach, współcześnie obserwuje się go we wspólnotach protestanckich, katolickich, a także w islamie.

Niemniej fundamentalizm nie jest z istoty wpisany w myślenie religijne, jest raczej jej aberracją. Niekiedy fundamentalizm wiązany jest z manichejską wizją świata, która nie pozwala na stosowanie żadnych półcieni, ambiwalencji wyborów etycznych i światopoglądowych, na różnice i wielość poglądów. Uniemożliwia także przyjęcie jakiegś wspólnej zasady działania. W manichejskim i fundamentalistycznym znaczeniu świat jest areną walki dobra ze złem (dobrych ze złymi – gdzie „my” jako dobrzy jesteśmy w posiadaniu prawdy). Aby obronić swoje rozumienie „prawdy” fundamentalizm próbuje zawłaszczyć prawo i państwo do określonej wersji światopoglądowej. Dla fundamentalisty pluralizm jest wyrazem chaosu światopoglądowego, w przeciwieństwie do monistycznej jedności, rozumianej jak gwarant ładu społecznego. Państwo, prawo, religia mają ową jedność gwarantować¹⁶. Fundamentalizm może przyjmować różne postacie – może być religijny lub antyreligijny (wtedy, gdy staje się wyrazem programowej walki państwa z religią prowadzonej w duchu całkowitej neutralności światopoglądowej), polityczny lub ideologiczny. To również skrajna postać religii, ale o tyle istotna, że jej przyjęcie uniemożliwia prowadzenie dialogu z innymi wyznaniemami.

Koncepcja Taylora jest próbą stworzenia horyzontu spotkania między kulturami, która uwzględnia dialog międzyreligijny jako istotny element dialogu społecznego.

2. „ZASADA RÓŻNORODNOŚCI” I DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY

W chwili obecnej, gdy w Europie żyją obok siebie przedstawiciele różnych kultur i religii, prawodawcom, kodyfikatorom prawa, filozofom społecznym niezwykle trudno jest stworzyć spójną koncepcję praw obowiązującą wszystkich. Zaproponowana przez Taylora „zasada różnorodności” nie znosi konfliktowości przy zderzeniu kultur, gdyż opiera się na założeniu, że wszystkie kultury wnoszą coś oryginalnego i ważnego w przestrzeń relacji międzyludzkich. Tego typu pozytywną współzależność kultur Hans–Georg Gadamer nazywał „łączeniem się horyzontów”, a Taylor traktował za uzasadnienie dla

¹⁶ Por. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, 211; J. Kracik, *Chrześcijaństwo wobec pokusy fundamentalizmu*, Znak (1998)3, 14.

postawy otwarcia na inne tradycje. Dla Gadamera rozumieć teksty kultury i siebie, to akceptować różne horyzonty znaczeń. Pytanie o jednostkową tożsamość podmiotu jest współbieżne z tym, jak inni rozważają podobną kwestię. Tak jak nie ma prywatnego języka, tak nie ma prywatnej kultury, dlatego sztuczny byłby horyzont, który obejmuje tylko jedną tradycję. Według Gadamera „(...) o dziejowej zmienności ludzkiego jestestwa stanowi to, że nie jest ono przywiązane wprost do jakiegoś miejsca i dlatego nie ma nigdy prawdziwie zamkniętego horyzontu. Horyzont jest raczej czymś w co wkraczamy i co kroczy razem z nami. W trakcie ruchu zmieniają się horyzonty”¹⁷. Koncepcję przenikania się różnych horyzontów rozumienia, które w istocie są sposobami przejawiania się jednego horyzontu historycznego, należy w istotny sposób zmodyfikować, aby mogły się do niej odwołać różne tradycje. Taylor odrzucił Gadamerowską tezę o bezwarunkowej równości wszystkich kultur, na rzecz tezy mówiącej o „otwartości kultur”. Wynika z niej, że modele rozumienia wypracowane w kulturze Zachodu należy wzbogacić o elementy wypracowane w kulturach pozaeuropejskich.

Zasada dyferencji kultur musi abstrahować od samoświadomości historycznej, ponieważ ich zbieżność jest możliwa do uzasadnienia jedynie poprzez przyjęcie boskiego punktu odniesienia, który jako taki jest ponadhistoryczny. Tutaj pojawia się problem w sposobie pojmowania *ratio* jako założonego warunku rozumienia. Formułowane jest pytanie, w jakim sensie możliwe jest współ rozumienie w sytuacji, gdy reprezentuje się zupełnie inne tradycje, ukształtowane na podstawie zupełnie innego klucza świadomości historycznej i utartego znaczenia pojęć wpisanych w tą świadomość? Tego historycznego horyzontu nie tworzy, tylko się go zastaje, z całym bagażem tego, co go ukształtowało. Z tym całym bagażem znaczeń jednostki interpretują określoną sytuację. Próbuując wybrnąć z tej trudności, Taylor pisał o tzw. horyzoncie „szerszym”, takim, który jest tłem dla różnych horyzontów historycznych, od siebie niezależnych. Wówczas nakładanie się horyzontów polega na odkrywaniu kontrastów i sprzeczności oraz wypracowaniu języka – zestawu pojęć o znaczeniach, służących do artykułowania kontrastów i niewspółmierno-

¹⁷ H-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. z niem. B. Baran, Wyd. Inster esse, Kraków 1993, 288.

ści¹⁸. To zestawienie nie warunkuje jeszcze dialogu, ale egzemplifikuje różnice i ewentualne podobieństwa stanowisk różnych tradycji. Szczególnie przekonania religijne stanowią trudny do wyartykułowania element kultury, jednak na tyle trwałe i ważny komponent tożsamości podmiotowej i wspólnotowej, że trudno go nie uwzględnić. Dotyczy to szczególnie tych kultur, które nie przyswoiły ideałów racjonalizmu oświeceniowego i religijnej interpretacji świata oraz nastawione są nie na ortodoksję, ale ortopraksję.

Dialog międzykulturowy jest trudny szczególnie wtedy, gdy jedna ze stron czuje się zagrożona utratą tożsamości ze względu na silniejszą pozycję interlokutora. Kategoryczne żądanie uznania kanonu praw wytworzonych przez kulturę Zachodu może być także uznane za formę dyskryminacji lub, jak to określił Taylor, cywilizacyjny „tragizm homogenizacji”. Wiąże się z nim szczególne roszczenie do prawa osądu modeli zachowań przyjętych w wielu kulturach poprzez kryteria wypracowane w ramach jednej z nich. Tego typu roszczenie, właściwe kulturze Zachodu jest przykładem etnocentryzmu i jako takie jest nieuzasadnione¹⁹. Należałoby by raczej uznać, że takie same prawa do tworzenia własnych kryteriów osądu mają kultury spoza europejskiego kręgu cywilizacyjnego. Nie przekreśla to jednak wspólnego dążenia do realizacji intuicyjnie poznawanych wartości, takich jak: potrzeba sprawiedliwego ładu społecznego, ogólnoludzka życzliwość, miłosierdzie wobec cierpiących. Przyniesienie idei wielokulturowości w badaniach nad współczesnymi społeczeństwami nie jest tylko teoretycznym sporem między roszczeniami Zachodu a koncepcją zrównania wszystkich kultur, lecz wyborem pomiędzy konserwatywnym przywiązaniem do własnej tradycji a postawą otwarcia na to, co „obce”. Taylor pisał: „Uznanie wielokulturowości za normę jest czymś, co znajduje się pośrodku pomiędzy nieautentycznym i homogenicznym żądaniem przyjęcia takich samych standardów oceny różnych kultur, a neutralnością wobec jakichkolwiek etnocentrycznych standardów”²⁰. Pytając o źródła praw, nie musimy sięgać do innych modeli rozumienia, lecz

¹⁸ Por. Ch. Taylor, *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*, dz. cyt., 67.

¹⁹ Por. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z kominitarystami a »sprawa polska«*, Wyd. Univesitas, Warszawa 2000, 19.

²⁰ Ch. Taylor, *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*, dz. cyt., 72.

powinniśmy zapytać, na ile nasze rozumienie bliskie jest rozumieniu praw przez inne kultury. Szukając potwierdzenia dla idei ogólnoludzkiej koncepcji wielkiej harmonii kultur, Taylor odwoływał się do myśli preromantyka Johanna G. Herdera. Dla Herdera wielość ludzkich świadomości, charakterów, temperamentów, posiada głębszą podstawę i uzasadnienie, a jest nim to, co nazywamy boskim autorytetem praw chroniących podmiotową godność każdego człowieka²¹. Można to odczytywać także jako Boskie źródło praw lub ideę Boga zapisaną we wszystkich ludzkich umysłach lub ostateczny horyzont, w którym mogą się odnaleźć różne sposoby myślenia bez utraty odrębności.

Wypracowanie modelu dialogu międzykulturowego jest jednym z istotniejszych wyzwań, przed którymi stoi kultura Zachodu. Koncepcję dialogu, jak do tej pory, badacze opracowali na podstawie paradygmatu przyjętego w naszym kręgu kulturowym. Obecnie wiele zależy od tego, na ile będziemy potrafili wsłuchiwać się w teoretyczne propozycje płynące z innych obszarów kulturowych. Zjawisko wielokulturowości i wieloreligijności wymusza poszerzenie dyskursu o nowe aspekty. Po pierwsze dlatego, że kultura poprzez środki masowego przekazu ma wymiar globalny, a po drugie – coraz częściej obok siebie mieszkają i pracują przedstawiciele różnych kultur i tradycji religijnych. Zatem hermeneutyka dialogu powinna uwzględniać odmiennosc projektów życia realizowanych przez konkretne osoby kierujące się zasadą wolnego wyboru religii. Wychodzimy zawsze od analizy problemów własnej kultury i poruszamy się w obszarze wyznaczonym przez zakres znaczeń używanych w niej pojęć. Tego uwarunkowania nie jesteśmy się w stanie pozbyć; i jak myślę nie ma takiej potrzeby²².

Taylor proponował, aby zasadę dialogu międzykulturowego oprzeć na koncepcji łączenia się horyzontów znaczeń, które przecinają się w momencie zgody na uznanie tych samych wartości. Horyzont w sensie intelektualnym, to zakres naszego rozumienia pojęć i zdarzeń, chociaż nie należy traktować tego horyzontu jako osta-

²¹ Por. Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge Mass. – London 1995, 95–98.

²² Por. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Wyd. Universitas, Kraków 2004, 307.

tecznego. Uznanie skończoności własnego myślenia może się wiązać z potrzebą uwolnienia się od tego, co najbliższe i poszerzenia granic poznania o to, co wychodzi poza nasz horyzont. Trudno jednak znaleźć jakąś metanarracyjną prawidłowość tego nakładania się horyzontów, skoro wynikają one z różnych tradycji historycznych i różnych sposobów komunikowania się²³. Dla Gadamera sytuacja hermenutyczna oznacza uzyskanie odpowiedniego horyzontu wobec pytań, jakie stawia nam tradycja, natomiast dla Taylora jest to sytuacja, jaką stawia przed nami wielość tradycji. Chodzi mianowicie o ustalenie warunków „transcendentalnego” użycia języka, służącego artykułowaniu różnic i wydobywaniu ewentualnych podobieństw. Rozpoznanie dóbr (wartości) wspólnych może być źródłem konfliktów, chociaż równie dobrze, przy założeniu dobrej woli z obu stron, może być przedmiotem współdziałania w ich realizacji.

Konfrontacja poglądów spokojnie przebiega, gdy ma charakter intelektualny, wówczas nie prowadzi do dyskryminacji słownej bądź faktycznej agresji. Włączenie do dyskursu „subtelniejszych języków”, czyli języków różnorodnych form ekspresji, stwarza nowe problemy. Języki ekspresji, chociaż mają mniejszy potencjał do interkomunikowalności (emocje są współodczuwane), brak im intelektualnego chłodu i logicznej precyzji, chociaż paradoksalnie mają one większą zdolność perswazyjną. Języki religijne niosą w sobie spory ładunek emocjonalnego zaangażowania. Podmiot motywowany emocjonalnie jest silniej zobowiązany do aprobaty czy odrzucenia jakiegoś stanowiska niż wtedy, gdy odwołuje się do samych racji intelektu. Spotkanie między osobami wyposażonymi tylko w poglądy o sporej dawce emocjonalnego zabarwienia przeradza się w konfrontacje. Trudno wtedy mówić o dyskursie, ponieważ w niewielkim, lub wręcz w żadnym, stopniu nie bierze się pod uwagę możliwości modyfikacji własnego zdania, a jedynie przekonanie interlokutora do przedstawienia własnej racji. Rozmowa w ramach modelu ekspresywistycznego, z czym mamy współcześnie do czynienia, będzie obciążona takimi właśnie trudnościami²⁴. Kultura Za-

²³ Por. H.–G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., 287.

²⁴ Por. J. C. Ries, *The Concept of »Sacramental Anxiety«: A Kierkegaardian Locus of Transcendence?*, w: *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, red. Boeve, L. Leijssen, Leuven University Press, Leuven 2001, 313–316.

chodu ma tę istotną zaletę, że wypracowała wiele „siec rozmów”, pozwalających na różnorodne sposoby interpretowania świata. Cechuje ją również większy niż inne kultury dystans do własnej tradycji, co niewątpliwie jest zaletą. Z drugiej strony, dystans ten prowadzi do zwątpienia w niezachwiany charakter tradycji. Obliguje do stawiania pytań o aktualność klasycznych tekstów kultury (w tym tekstów objawionych – Tora, Pismo Święte, Koran) i zmusza do ich ciągłego interpretowania. To także specyficzny test otwartości, ponieważ stosunek do świętych ksiąg danej tradycji religijnej wpływa na przekonanie o potrzebie interpretacji innych tekstów kultury.

Przyjęcie tezy o interpretowalności tekstów istotnych dla tradycji jest wstępnym warunkiem do prowadzenia dialogu międzykulturowego, w tym dialogu międzyreligijnego. Krytycyzm jako postawa poznawcza, wobec własnego stanowiska i stanowiska oponenta jest niezbędnym warunkiem wejścia w sytuację „rozmowy”, która może stać się autentyczną wymianą myśli. Język, przy pomocy którego chcemy zrozumieć inne społeczeństwa, religie, musi być językiem opisującym kontrasty. „Byłby to taki język, w którym możliwe odmiany ludzkich form życia zostałyby wyrażone tak, że zarówno nasza forma życia, jak i forma innej kultury zostałyby wyrażone jako warianty tych odmian”²⁵. Dzięki niemu rozmówcy mogliby przyjąć taki sposób interpretacji rzeczywistości, w którym jest miejsce na pluralistyczną różnorodność. Koncepcja rozmowy jako wieloaspektowego kontrastu unika pułapki pouczenia i dostosowywania do siebie. Dialog z reprezentantami „siec rozmów”, które nie przyswoiły zasad krytycznego myślenia sprowadza się do prezentacji własnego poglądu lub jedynie odnotowania różnicy zdań. Wynikający z tego intelektualny dyskomfort rodzi pokusę przyjęcia jałowego poznawczo stanowiska relatywizmu, albo poszukiwania pospiesznych i upraszczających generalizacji. Przywoływany w takiej sytuacji relatywizm nie pozwoli na uzasadnienie wartości tolerancji, ponieważ zostanie ona umieszczona w grupie pozostałych wartości potraktowana jako względna.

²⁵ Por. Ch. Taylor, *Teoria społeczna jako praktyka*, tłum. z ang. D. Lachowska, w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, PIW, Warszawa 1993, 396.

Wówczas jej uznanie bądź odrzucenie będzie sprawą preferencji²⁶. Ewentualnie, chcąc uzyskać wspólny horyzont znaczenia dla pojęć, można systematycznie zawęzić grono osób włączanych w rozmowę, np. prowadzić dialog ekumeniczny w obrębie tradycji chrześcijańskiej – między katolikami, prawosławnymi i niektórymi grupami wyznaniowymi w obrębie protestantyzmu, a w przypadku braku doktrynalnego konsensusu grono rozmówców zawęzić jeszcze bardziej. W innym przypadku rozmowę sprowadza się do wybranych i precyzyjnie określonych aspektów²⁷.

Rozumienie nierozłącznie związane jest z postawą krytyczną. Refleksja nad własną kulturą może prowadzić do przybliżenia i ewentualnego wyjaśnienia niektórych dylematów wpisanych w naszą tradycję lub do znalezienia dla niej bardziej aktualnego sposobu przedstawienia. I oto wyłania się nowy problem: na ile rozstrzygnięcia wypracowane w ramach analizy kultury Zachodu są współmierne wobec innych kultur? Dialog międzyreligijny jest szczególnym miejscem dialogu międzykulturowego, tutaj niewspółmierność między tradycjami jest wyraźniej dostrzegana niż w innych obszarach. W ujęciu Taylora transcendentálna refleksja nad apriorycznymi warunkami myślenia o dobrach i zasadach pozwala na zbliżenie między kulturami. Można ją hipotetycznie założyć, aż do momentu kiedy się nie odkryje, że taka współmierność nie zachodzi. Kanadyjski filozof pisał: „Dopóki tego nie odkryjemy, nie ma powodu, by nie traktować dóbr, które staramy się zdefiniować i poddać krytyce, jako uniwersalnych, pod warunkiem, że przyznamy ten sam status dobrom innych społeczeństw, które staramy się zrozumieć”²⁸. Stanowisko to polega na zawężeniu perspekty-

²⁶ P. Winch, *Relatywizm etyczny*, tłum. z ang. T. Szawiel, w: *Świat przeżywany*, dz. cyt., 344–346.

²⁷ Pierwotnie „ekumenia” to pojęcie geograficzne, najpierw oznaczające całość ludzkości zamieszkującej ziemię, a później obszar związany z kulturą hellenistyczną lub rzymską. W sensie teologicznym przymiotnik „ekumeniczny” używany jest na oznaczenie czegoś, co przynależy do Kościoła jako całości. Sobór Watykański II ustalił zasady dialogu między katolikami i innymi kościołami chrześcijańskimi – jako kluczowe wymienia się kwestie doktrynalne. Por. A. Skowronek, *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajka, S.J. Koza, TN KUL, Lublin 1996, 27–36.

²⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. z ang. M. Gruszczyński i in., Wyd.

wy na wstępie, po to, aby jednoznacznie ustalić zakres i przedmiot badań. Krytyczna refleksja może wykazać, że nie można pewnych dóbr traktować jako podobnych. Niemniej poszukiwanie podstawy dialogu między religiami i kulturami jest ważnym filozoficznym zadaniem współczesności. Spotkanie między cywilizacjami w perspektywie rozwoju techniki, wymiany technologii, informacji i dóbr konsumpcyjnych jest faktem. Podsumowując nie wypracowano jeszcze pojęć do rozmowy na temat obszaru „kultury ducha” pozwalających na międzykulturową komunikację. Namysł nad kulturą duchową w kontekście pluralizmu jest jak na razie sprawą przyszłości. Pytanie, na ile filozofia religii poradzi sobie z tym wyzwaniem? Pluralizm uznający wielość wyznań za pewnego rodzaju normę może chronić przed fundamentalizmem i przyczyniać do pogłębiania wrażliwości moralnej. Z drugiej strony, prowadzić do artykulacji wartości, które mogą być przedmiotem afirmacji ze strony demokratycznych społeczności, takich jak: tolerancja, szacunek dla godności osoby ludzkiej, otwartość na dialog. Religia w niefundamentalistycznym znaczeniu wiąże się z postulatem zmiany sposobu życia. „Ta perspektywa jest oczywista w przypadku buddyzmu, który domaga się zmiany zasadniczej: przejścia od «ja» do «nie-ja» (*anatta*). W podobnych kategoriach można postrzegać wiarę chrześcijańską: jako wezwanie do radykalnej zmiany «ja» w relacji do Boga”²⁹. Potencjał religijny w człowieku polega na nieusuwalnej w nas skłonności do opowiadania się za tym, co wykracza poza nasze życie. Polityczna i kulturowa negacja tej skłonności ogranicza człowieka i osłabia w nim tą naturalną skłonność do przechodzenia od stanu egoistycznego skoncentrowania na sobie do stanu „lepszego”. W tym sensie „zwrot ku transcendencji” może być także skutecznym sposobem neutralizacji skłonności do lęku i przemocy.

3. PODSUMOWANIE

Wyzwanie, jakim jest dialog międzykulturowy, stawia przed badaczami rozwiązanie kwestii – określenia formalnych warunków takiego dialogu. Czy myślenie filozoficzno–religijne wypracowa-

Naukowe PWN, Warszawa 2001, 123.

²⁹ Tenże, *Immanenne kontroświecenie*, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 1999, 47.

ne w ramach tradycji Zachodu, wytworzyło odpowiednią terminologię transkulturową, deskryptywną i teoretyczną, „pasującą” do wszystkich możliwych postaci form i postaci religii i kultury: racjonalnych i irracjonalnych, mono- i politeistycznych, pseudo-religijnych i quasireligijnych (np. totalitarnych ideologii – faszyzm, komunizm)? Czy obejmuje ona wypowiedzi językowe, opis emocji, przekonań, osobistych racji, zwyczajów. Porównywanie kultur w całości jest skazane na niepowodzenie, możliwe wydaje się porównywanie jej wybranych aspektów³⁰. Wiele także zależy od przedzałożeń, który dialog między nimi warunkują, a wynikają między innymi z:

Paradygmatu naukowego, do którego badacz się odwołuje. Paradygmat ten zależy od perspektywy badawczej (model indukcyjny bądź dedukcyjny) lub od specyfiki danej dyscypliny (czy jest to antropologia kulturowa, socjologia, filozofia religii). Zawężenie badań do określonego aspektu uwyrażnia przedmiot badań, ale z drugiej strony – przynosi także pewne uproszczenia.

Punktu wyjścia, czyli własnej tradycji kulturowej, w której zostały wypracowane znaczenia dla stosowanych terminów. Nie można myśleć poza kontekstem kulturowym. Postawa dialogiczna jest częścią kultury Zachodu, która jako taka jest kulturą teoretyczną. Łączono w niej, z lepszym czy gorszym skutkiem, uznanie dla wartości związanych z tradycją judeochrześcijańską (poszukiwanie prawdy, wolność, równość, miłość bliźniego) z wartościami przyjętymi z tradycji oświeceniowej (myślenie krytyczne, szacunek dla odmienności, autentyczność). Stąd specyficzna dla niej potrzeba formułowania przekonań religijnych czy uzasadniania racji etycznych. Podczas gdy w innych kulturach dominuje nastawienie na ortopraksję. Należy wyrobić umiejętność dystansowania się do własnej tradycji, aby móc na jej temat teoretyzować. Brak dystansu sprawia, że racje etyczne i religijne są czymś oczywistym, a probowanym w sposób bezrefleksyjny. Takie zrośnięcie się religii z kulturą jest źródłem fundamentalizmu i z całą pewnością

³⁰ Por. A. Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, TN KUL, Lublin 1996, 81; Tenże, *Człowiek wobec faktu wielości i złożoności zjawisk religijnych*, w: *Nauka – światopogląd – religia*, red. Z. Zdybicka, Verbinum, Warszawa 1989, 111–119.

nie ułatwia prowadzenia dialogu międzyreligijnego. W koncepcji Taylora można znaleźć teoretyczne podstawy do prowadzenia takiego dialogu.

PLURALISM AND THE PROBLEM OF INTERCULTURAL DIALOGUE IN CHARLES TAYLOR'S INTERPRETATION

Summary

“Pluralism” is a broad term applied to any doctrine which maintains that there are ultimately many ways of being of things. Epistemological pluralism maintains that people are able to construct multiple cognitive concepts using diverse models (standards of measurement) and systems of thought (knowledge). Cultural pluralism has two aspects: descriptive and normative.

Charles Taylor is a Canadian philosopher, an author of such works as: “Hegel”, “The Sources of the Self”, “The Ethics of Authenticity”. He considered a problem of individualism in cultural, social and religion contexts. Taylor looks for a basis for contemporary dialogue between philosophy of culture, philosophy of politics, ethics, and philosophy of religion. In the work “Multiculturalism and *The Politics of Recognition*” Taylor considered the problem of pluralism in the context of democratizing society and the controversy of how its public institutions should better recognize cultural identities. The idea of the dignity of all individuals is of fundamental importance. Human life has a dialogical character. We become fully human capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression, including the languages of art, of gesture, of love, of religion and the like.