

Jarosław Furtan

Multikulturalizm a miłosierdzie

Wrocławski Przegląd Teologiczny 25/2, 45-66

2017

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.

Ks. JAROSŁAW FURTAN

MULTIKULTURALIZM A MIŁOSIĘRDZIE

W ostatnich latach społeczeństwa europejskie są żywo zainteresowane tematem migracji. W związku z problemami demograficznymi, „arabską wiosną”, walkami na Bliskim Wschodzie i napływem wielkich mas ludzkich do krajów Europy rozgorzał na nowo dyskurs dotyczący multikulturalizmu. Jego możliwości, uwarunkowań, a w ostatnim czasie także niebezpieczeństw, które generuje. Poniższy artykuł stara się rekonstruować istotne elementy koncepcji multikulturalizmu, którą przedstawił kanadyjski filozof Charles Taylor¹, a następnie zwrócić uwagę na jej związek z zasadą społeczną miłosiernej miłości, opracowanej na gruncie katolickiej nauki społecznej.

Problematyka multikulturalizmu bywa lokalizowana wśród sposobów rozwiązywania konfliktów społecznych. Pavel Barša wymienia demokratyczne (pozytywne) i niedemokratyczne (negatywne) typy możliwej regulacji konfliktów etniczno-kulturowych, w których pojawia się potencjalne niebezpieczeństwo użycia przemocy fizycznej². Do negatywnych zalicza separację (secesję), asymilację, czystki oraz panowanie. Wśród pozytywnych, które traktuje jako różne formy akomodacji, wymienia federację, konsocjację oraz multikulturową integrację. Istotna okazuje się tutaj aspiracja do posiadania politycznej władzy. Multikulturowa integracja jest najlepszym wyjściem dla zapobiegania i naprawy systematycznej dyskryminacji i ekskluzji identyfikowanych etnicznie czy rasowo mniejszości oraz imigrantów. Reflektuje on węższe znaczenie tego pojęcia, jako pluralistyczne podejście do polityki kulturowej i polityki kształceniowej, oraz

¹ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 11–66 (amerykańskie wydanie: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*, Princeton 1992).

² Por. P. BARŠA, M. STRMIŠKA, *Národní stát a etnický konflikt. Politická perspektiva*, Brno 1999, s. 141–160.

szersze, które oznacza cały zespół działań polegających na włączaniu odsuniętych i stygmatyzowanych grup na trzech poziomach integracji: kulturowej, obywatelsko-politycznej oraz społeczno-ekonomicznej. W ramach multikulturowej integracji grupy nie chcą tworzyć nowych wspólnot politycznych, lecz w ramach przyjmowanej zjednoczonej obywatelsko-politycznej multikulturowej przestrzeni swoją tożsamość łączą z jedną z etnicznych grup, ale bez ambicji posiadania własnej politycznej autonomii, co się formalizuje w postaci jednego obywatelstwa.

Warunkiem koniecznym jest umiejętność wzajemnego respektu grup. Dopiero poprzez uznanie drugiego jako samodzielnego i równego partnera, a jego oczekiwań jako nienegocjowalnych w krótkim okresie, dlatego że związanych z tożsamością, może rozwinąć się wzajemna współpraca. Podejście akomodacyjne wprowadza zróżnicowane procedury dla poszczególnych grup. Procedury te są dla nich gwarancją, ponieważ dają im do ręki polityczne narzędzia, których nigdy by nie posiadały, gdyby kolektywne decyzje były przeprowadzane według większościowych demokratycznych procedur. Dzięki nim mogą uzyskać bardziej wyrównane grupowe relacje, które umożliwiają sprawiedliwą współpracę.

Do najbardziej znaczących współczesnych koncepcji multikulturalizmu, odwołujących się do *polityki uznania*, należy podejście Ch. Taylora.

Psychospołeczne uwarunkowania multikulturalizmu

Ch. Taylor wskazał na istotną rolę potrzeby *uznania* (niem. *Anerkennung*, ang. *recognition*) kulturowej różnorodności w procesie formowania się jednostkowej i grupowej tożsamości. W odniesieniu do wzajemnych uwarunkowań między społecznym i osobowym uznaniem oraz jednostkową i kulturową tożsamością Taylor przedstawia swoje rozważania o możliwościach multikulturalizmu, który rozumie jako pewną formę integracji imigrantów z ich nowym społeczeństwem, rozbudzanie w nich poczucia przynależności do kraju, w którym żyją, żeby zapobiec procesom społecznego wykluczenia³. Wiele przykładów dotyczących międzykulturowych konfliktów oraz prób ich transformacji i rozwiązania ukazuje jako niezbędny warunek, potrzebę zagwarantowania uznania i ochrony tożsamości konkretnej kultury. Taylor zwraca uwagę na fakt, że żądanie uznania pojawia się w zupełnie różnych konstelacjach, w imieniu mniejszości albo „podporządkowanych” grup, odnosi się na przykład do zróżnicowanych form feminizmu, ale również właśnie

³ Por. Ch. TAYLOR, *Przepis na społeczną katastrofę*. Rozmowa z Jarosławem Kuiszem, „Kultura Liberalna” (31/2014), nr 291 z 5 sierpnia 2014 (dostępny na www.kulturaliberalna.pl). Jako negatywne przykłady dyskryminacji podaje Francję i Niemcy, gdzie brak albo niedostatki w polityce edukacji dzieci imigrantów nie zahamowały procesów ich społecznego wykluczenia i są jednym z powodów obecnie napiętej sytuacji.

do multikulturalizmu. Opracowuje tak zwaną *politykę równej godności, która uwzględnia kulturowe różnice*. Preferuje nazwę *uznanie*, ponieważ widzi on społeczeństwo nie tyle jako gwaranta moralności, ale spostrzega jego rolę przede wszystkim w jej zakotwiczeniu⁴.

Uznanie a tożsamość

Istnieje według niego ścisła zależność między uznaniem a tożsamością, która jest „rozumieniem siebie, świadomością głównych charakterystyk, które ludzi czynią ludźmi”⁵. Twierdzi, że nasza tożsamość jest w części zdominowana uznaniem albo brakiem uznania, a często złymi osądami innych ludzi. Człowiek albo grupa ludzi mogą doznać rzeczywistej szkody i deformacji, jeżeli ich środowisko albo społeczeństwo odzwierciedla im ich własny obraz, który jest ograniczający, poniżający lub degradujący. Jako przykład podaje niektóre ruchy feministyczne, które argumentowały, że w społeczeństwach patriarchalnych kobiety były zmuszane do akceptacji pojęcia samych siebie, które było dla nich rzeczywiście poniżające. Obraz swojego własnego podporządkowania następnie tak się w nich zinternalizował, że nawet po ustaniu obiektywnych przeszkód ich osobistego rozwoju nie były w stanie wykorzystać wielu pojawiających się szans na drodze ich własnego sukcesu. Złe osądy czy brak uznania mogą być przyczyną różnego rodzaju krzywd i cierpień, stając się formą ucisku, który niejako zamyka ludzi w fałszywych i deformujących sposobach egzystencji. Ostateczną konsekwencją takiego ustosunkowania, w podanym przykładzie kobiet, może być utrwalony brak poczucia własnej wartości, brak szacunku do samej siebie. Analogiczne twierdzenia można odnieść do ludzi o ciemnej karnacji skóry. Przez długie wieki byli zmuszani do przyjmowania poniżającego obrazu swojej osoby, który odzwierciedlało im społeczeństwo białych ludzi. Wielu z nich ten nieadekwatny obraz samych siebie przyjęło za swój, czyniąc z pogardy samego siebie najsilniejsze narzędzie własnego ucisku. Pierwszym zadaniem byłoby pozbawienie się tej wymuszonej destruktywnej tożsamości. Dla Taylora problematyka braku uznania czy wręcz złego osądzania drugiego człowieka to nie tylko sprawa niedostatecznego respektu, to również zranienie, które jest skutkiem paraliżującej nienawiści do samego siebie, a uznanie to nie tylko wyraz uprzejmości, którą jesteśmy winni każdemu człowiekowi, ponieważ pragnienie bycia uznanym w swej indywidualnej tożsamości jest podstawową ludzką potrzebą⁶.

⁴ Por. Ch. TAYLOR, *Replay and Re-Articulation*, s. 211–257, [w:] *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor*, red. J. TULLY, Cambridge 1994, s. 250; TENŹE, *Demokratie und Ausgrenzung*, s. 30–50, [w:] TENŹE, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, s. 43.

⁵ Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 13.

⁶ Por. tamże, s. 13n.

Dialogiczny charakter tożsamości

To co indywidualne i własne, nie kształtuje się monologicznie. Dla Taylora podstawowym rysem ludzkiego życia jest jego dialogiczny charakter. Ludźmi zdolnymi do zrozumienia samych siebie i zdefiniowania własnej tożsamości staniemy się dopiero, gdy przyswoimy sobie wielość ludzkich *języków*, które rozumiane szeroko, oznaczają nie tylko słowa, ale wszystkie inne formy wyrażania się (np. język sztuki, miłości, gestów). Sposobów wyrażania siebie, języków, które potrzebujemy do określenia swego wnętrza, nie uczymy się sami od siebie, ale w kontakcie z innymi ludźmi, którzy są dla nas ważni. Taylor odwołuje się tutaj do przemyśleń G.H. Meada, który wprowadził termin *osoby znaczącej*. Geneza ludzkiego umysłu nie jest monologiczna, lecz dialogiczna, nie jest czymś, co każdy czyni samodzielnie, ale jedynie w interakcji z innymi osobami⁷. Nie dotyczy to tylko języków, w których artykułujemy nasze wnętrza, ale szczególnie tożsamości, którą określamy, pozostając w stałym dialogu, a czasem i walce z tym, czego od nas oczekują nasze osoby znaczące. Rozmowa ta trwa przez całe nasze życie. Nigdy nie będziemy w stanie całkowicie uwolnić się od wpływu osób, które nas formowały na początku naszego życia. Ci, którzy bronią monologicznego charakteru człowieka, uważają, że mielibyśmy jednak się starać, w największym stopniu jak jest to możliwe, sami określić swą tożsamość. Oznacza to według nich zrozumienie rodzicielskich uwarunkowań wychowania, które pomaga mieć je pod kontrolą. Relacje nie mają służyć człowiekowi, żeby definiował, określał swoją tożsamość, lecz aby jego życie było spełnione. Taylor stawia jednak temu podejściu zarzut pomijania faktu, że nasze rozumienie dla dobrych rzeczy w życiu może się zmienić, kiedy delektujemy się nimi razem z ludźmi, których miłujemy, a wiele z tych dóbr może być dla nas dostępnych jedynie wtedy, kiedy je doświadczamy społecznie. Kanadyjski filozof podkreśla, że nasza tożsamość jest kształtowana ciągle przez osoby, które kochamy. Dochodzimy tutaj do Taylorowej definicji tożsamości: „tym, że określamy swą tożsamość, staramy się określić, kim jesteśmy, «skąd przychodzimy». Tożsamość tworzy ramy, w których nasze preferencje, życzenia, poglądy i starania otrzymują sens. Jeżeli niektóre rzeczy, które uważam za szczególnie cenne, są dla mnie dostępne jedynie, kiedy pozostają w relacji z człowiekiem, którego miłuję, wtedy ten człowiek staje się częścią mej tożsamości”⁸. Tożsamość istotowo zawsze zależy od dialogicznych relacji z innymi ludźmi. Odkrywanie własnej tożsamości dokonuje się częściowo w otwartym, a częściowo w wewnętrznym dialogu z kimś drugim. Dopiero teraz, w wewnętrznym kształtowaniu tożsamości, w całej swej pełni ukazuje się znaczenie wzajemnego *uznania*. We wcześniejszych epokach dziejów uznanie było ściśle związane ze społecznie

⁷ Por. G.H. MEAD, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. WOLIŃSKA, Warszawa 1975, s. 259nn.

⁸ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 21.

określoną tożsamością, z rolą, którą człowiek przyjmował, a częściej, do której się narodził, z kategoriami, których nikt nie podawał w wątpliwość. Ogólne uznanie było pewną częścią społecznie uformowanej tożsamości. Personalna tożsamość, wypływająca z wnętrza i niezamienna, to znaczy autentyczna, już tak pewnej i oczywistej gwarancji uznania nie ma. Według Taylora jest to nowa sytuacja, w której znalazła się współczesność. Nie jest nim potrzeba uznania. Ona była zawsze, lecz fakt, że żyjemy w relacjach, w których próby uzyskania uznania mogą być niesatysfakcjonujące.

W kulturze autentyczności napełniona miłością relacja międzypersonalna jest centralnym miejscem odkrywania i potwierdzania siebie. Jest zarodkiem wewnątrz formowanej tożsamości. W sferze wewnętrznej ludzkie poczucie tożsamości jest skazane na uznanie ze strony osób znaczących, a jego brak może doprowadzić do silnych psychicznych zranień, w sferze publicznej mówi się analogicznie o tożsamości kulturowej oraz polityce uznania (w analogii do osób znaczących). Świadomość, że tożsamość jest kształtowana w bezpośrednim dialogu, niejako bez wcześniej napisanego scenariusza (jak to bywało w poprzednich epokach), doprowadziła do sytuacji, że polityka uznania jest wymagana w demokratycznych społeczeństwach już nieomal powszechnie. Projektowanie na drugiego człowieka jakichkolwiek poniżających i dyskryminujących obrazów, które gdyby zostały przez niego uwewnętrznione, doprowadziłyby go do niesprawiedliwych krzywd i szkód. Odmówienie uznania jest dziś traktowane przez współczesne ruchy feministyczne, uczestników debat o relacjach między różnymi rasami oraz w multikulturalizmie jako używanie narzędzia represji.

Procedury *versus* dobro?

Kulturowo definiowane wspólnoty mają swój określony charakter. Po pierwsze, wspólnota taka musi być identyfikowalna, musi posiadać jakiś odróżniający znak, który określa ją jako grupę. Różnicujące kryterium musi być selekcyjne (np. język). Po drugie, kryterium to musi być jednocześnie relewantne, to znaczy oprócz tego, że konkretne osoby są w stanie się wzajemnie poznać i odróżnić od pozostałych, powinno być ono zdolne zagwarantować egzystencję grupy. Po trzecie, kryterium to musi także zostać przypisane wspólnej tożsamości członków grupy i w ten sposób mieć, chociażby w jakiejś części, udział w tworzeniu tej tożsamości. Sam język nie jest jeszcze wystarczającym powodem do stawiania żądań uznania i obrony praw kulturowych jakiejś mniejszości egzystującej w ramach otwartej społeczności (niem. *offene Gesellschaft*). Dotyczyłoby to, w tym wypadku, jedynie wspólnoty językowej. Chodzi o przyjęcie czegoś więcej, a mianowicie wspólnego kulturowego dziedzictwa, które jest przekazywane poprzez i we wspólnocie językowej. Czwartym elementem tej konstrukcji jest normatywny cel ochrony grupy kulturowej. Sama egzystencja kolektywu staje się wartością, która jest ważną częścią jego kultury. Grupa ochrania swą kulturę,

ponieważ ona jest narzędziem przeżycia grupy, przynajmniej jej tożsamości. Bez przyjęcia takiej normatywnej treści nie można byłoby usprawiedliwić ograniczania, nawet w jakimś małym stopniu, praw wolnościowych jednostek na rzecz praw grupy. Na takich fundamentach ukształtowana kultura, w swojej wyjątkowości, musi być, według Taylora, pod określonymi warunkami, zabezpieczona przed dominacją silniejszych i większościowych kultur.

Polityka uznania równej godności to idea, która wymaga, żeby każdy człowiek był szanowany według tej samej miary. Podstawą tego poglądu jest metafizyczny kontekst tego, co jest w człowieku godne szacunku. Kant uważał, że jest tym zdolność do rozumnego postępowania i wynikająca z tego posłuszeństwo zasadom⁹. Szczególnie jest podkreślany uniwersalny ludzki potencjał do takiego właśnie postępowania, który jest charakterystyczny dla wszystkich ludzi. Już tylko ten potencjał, a nie to, co z siebie czyni lub uczyniła konkretna jednostka, zasługuje na szacunek. Rozszerza się go również na tych wszystkich, którzy ze względu na różne okoliczności nie są w stanie urzeczywistnić swego potencjału zwykłym sposobem, jak cielesnie czy psychicznie upośledzeni albo ludzie w komatu. Polityka równej powszechnej godności chce doprowadzić swymi działaniami do sytuacji dostosowania i wyrównania praw i obowiązków oraz zapobieganiu stanom, w których istnieją obywatele *pierwszej i drugiej kategorii*. Przyjmowane środki realizacji tej zasady różnią się w konkretnych punktach, a nawet czasem sobie przeczą. Niektórzy uważają, że wyrównanie dotyczy jedynie praw obywatelskich oraz prawa wyborczego. Inni rozszerzają uczynność zasady do sfery socjalno-ekonomicznej, zauważając, że bieda systematycznie uniemożliwia niektórym ludziom, w odpowiedni dla nich sposób, korzystanie z obywatelskich praw, czyniąc ich obywatelami drugiej kategorii. Z tego punktu widzenia są trwale upośledzeni w wykonywaniu swych praw i dlatego należy im pomóc poprzez stworzenie warunków wyrównania. Bez względu na różne interpretacje zasady równoprawności jest ona obecnie ogólnie respektowana.

Inne ujęcie, które chcemy tutaj zaprezentować, bywa określane jako *polityka dyferencji*. Wyrasta ono z rozwoju nowoczesnych wyobrażeń o tożsamości. Według przedstawicieli odwołujących się do tych idei każdy człowiek powinien być uznawany ze względu na swoją jedyną i niepowtarzalną tożsamość. Uznanie w polityce równej godności (powszechnej ludzkiej godności) odnosi się do uniwersalnych praw i wolności, które powinny być takie same dla wszystkich. Polityka dyferencji natomiast, żądając uznania wyjątkowej niezamiennej tożsamości, dąży do uznania tego, co indywidualne, co szczególne w życiu jednostki czy konkretnej grupy w stosunku do wszystkich innych jednostek i grup. Podstawowym argumentem tego ujęcia jest fakt, że właśnie to, co szczególne i wyjątkowe, różnicujące, było dotychczas przeoczone, było przedmiotem pogardy, pomijane i ostatecznie asymilowane przez dominującą tożsamość opartą na większości. Zgoda na taką asymilację jest śmiertelnym grzechem przeciwko

⁹ Por. I. KANT, *Zakłady metafizyki mraw*, tłum. L. MENZEL, Praha 1976, s. 83nn.

ideałowi autentyczności. Wskazywanie tożsamości lepszych i gorszych albo za-uważanie jednych, a przeoczenie innych¹⁰ byłoby wytwarzaniem obywateli drugiej kategorii. Byłoby jakąś formą dyskryminacji. Również tutaj chodzi o równe traktowanie wszystkich. Problem, jaki się tutaj pojawia, polega na uznaniu i przydzieleniu statusu czemuś, co nie jest uniwersalne i nie każdy ma w tym swój udział¹¹. *Polityka dyferencji* powołuje się także na uniwersalny potencjał, którym jest zdolność kształtowania i definiowania tożsamości jednostki albo jakiejś kultury, wymaga ona, żeby każda tożsamość była respektowana i przyjęta z szacunkiem. W międzykulturowym kontekście podnosi się postulaty, żeby wobec różnych kultur oraz sposobów ich rozwoju był przejawiany taki sam szacunek. Krytycy europejskiego panowania, albo władzy białych ludzi, wskazują na to, że dominujące kultury uciskały słabsze, odbierając im zupełnie prawo do jakiegokolwiek pozytywnej oceny. Uważają oni, że poniżające sądy o innych kulturach są nie tylko niepoprawne, lecz wręcz moralnie godne potępienia.

Podstawą tych dwóch politycznych koncepcji jest zasada równego respektu. Jednak powstaje tutaj problem. Z jednej strony zasada takiego samego respektu żąda postępowania, które jest „ślepe na różnice”. Ujęcie to koncentruje się przede wszystkim na tym, co jest u wszystkich identyczne. Liberalizm równej godności zakłada, że istnieją uniwersalne, „ślepe” na różnice zasady, które są definiowane przez różne szeroko dyskutowane teorie sprawiedliwości społecznej¹². Ich przedstawiciele uważają, że indywidualne prawa wraz z ustaleniami o niedyskryminacji muszą mieć zawsze pierwszeństwo przed celami kolektywnymi¹³. Z drugiej strony powinniśmy uznawać, a nawet wspierać to, co jest szczególne, indywidualne, wyjątkowe. Przedstawiciele obu tych koncepcji formułują wobec siebie wzajemnie zarzuty. Pierwsza grupa wyrzuca drugiej postępowanie niezgodne z podstawową zasadą niedyskryminacji. Druga natomiast oskarża pierwszą, że zaprzecza ludzkiej tożsamości, zmuszając ich do życia w homogenizującej, niedostosowanej dla nich formie. Zwolennicy polityki otwartej na różnorodność uważają, że przyjmowany za neutralny kompleks zasad, które są „ślepe na różnice”, broniących równej godności, w rzeczywistości jednak odzwierciedla określoną homogenną kulturę, ponieważ kultury mniejszościowe albo uciskane musiałyby przyjąć formę, która jest dla nich cudza. W efekcie tzw. społeczność *fair*, „ślepa na różnice”, byłaby nie tylko nieludzką,

¹⁰ Ch. Taylor podaje tutaj przykład krytyki pochodzącej z pozycji feministycznych. C. Gilligan zarzuca Kolbergowi takie przedstawianie jego koncepcji moralnego rozwoju człowieka, w którym jest preferowany typ etycznych uwag charakterystyczny bardziej dla chłopców niż dla dziewcząt. Por. C. GILLIGAN, *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, tłum. B. SZELEWA, Warszawa 2015.

¹¹ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 24n.

¹² Por. J. RAWLS, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. PANUFNIK, A. ROMANIUK, J. PASEK, Warszawa 2009; R. DWORKIN, *Kdyż se práva berou vážně*, Praha 2001; J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handels*, Frankfurt/M. 1981.

¹³ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 42.

bo uciskającą tożsamość, lecz w subtelny sposób, którego sobie nie uświadamia, również bardzo silnie dyskryminującą. Zarzut, który podnosi polityka dyferencji, wskazuje na fakt, że „ślepe” liberalizmy są same owocem konkretnych kultur. A fakt roszczenia dla siebie poprzez ten rodzaj liberalizmu większych praw mógłby być jedynie inną formą partykularyzmu skrywającego się pod maską uniwersalizmu¹⁴.

M. Walzer mówi w tym kontekście o *liberalizmie typu I*, który w najsilniejszy sposób deklaruje realizację indywidualnych praw jednostek i związane z tym silnie neutralne państwo, bez żadnych własnych projektów o charakterze kulturowym albo religijnym, a nawet bez jakichkolwiek kolektywnych celów, które przekraczałyby ochronę osobistej wolności, cielesnej nietykalności oraz szczęścia i bezpieczeństwa obywateli. *Liberalizm typu II* dopuszcza zaangażowanie państwa do działań związanych z przeżyciem narodu, kultury, religii albo ograniczonej liczby narodów, kultur i religii, jeżeli tylko są pod ochroną podstawowe prawa tych obywateli, którzy są zaangażowani na swój sposób albo nie czują, że powinni w tym zaangażowaniu uczestniczyć¹⁵. Mamy tutaj do czynienia z *liberalizmem ślepym* albo *wrażliwym na różnice*¹⁶.

Sam Tylor podaje rozróżnienie pochodzące od R. Dworkina, który mówi o dwóch typach moralnego zaangażowania. Każdy człowiek ma jakieś swoje własne wyobrażenie o życiowych celach i o tym, jak ma wyglądać dobre życie, jednocześnie jednak uznajemy, że powinniśmy z drugim człowiekiem postępować przyzwoicie, z poszanowaniem wzajemnej równości, niezależnie od tego, jak rozumiemy swoje i jego życiowe cele. Pierwszy typ nazywa *substancjalnym*, a drugi *proceduralnym*. Społeczeństwo liberalne według Dworkina nie wiąże się z żadnymi partykularnymi substancjalnymi celami, lecz spoiwem łączącym ludzi jest silne zaangażowanie na poziomie procedur, które wyrażają traktowanie wszystkich ludzi jako posiadających równą godność. Liberalizm Dworkina nie pozwala wspólnocie politycznej, na żadnym jej poziomie organizacyjnym, preferowania jakichkolwiek substancjalnych poglądów. Na przykład niedopuszczalne byłoby zachęcanie ludzi, żeby żyli według jakiejś konkretnej koncepcji szlachetnego życia, ponieważ w ten sposób złamałaby proceduralną normę równości, preferując grupę ludzi, która według tej koncepcji żyje¹⁷. Społeczeństwo liberalne, stojąc na straży działającego człowieka jako podmiotu, który sam określa i wyraża siebie, nie może w sferze publicznej stać w obronie jakiegokolwiek koncepcji dobra.

¹⁴ Por. tamże, s. 28–30.

¹⁵ Por. M. WALZER, *Komentarz*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 93.

¹⁶ Por. M. HRUBEC, *Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech*, s. 13–49, [w:] *Interkulturní vojna a mír*, red. J. SVOBODA, O. ŠTĚCH, Praha 2012, s. 14.

¹⁷ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 42 oraz R. DWORKIN, *Liberalism*, [w:] *Public and Private Morality*, red. S. HAMPSHIRE, Cambridge 1978 (cyt. za Ch. TAYLOREM, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 42, 65).

M. Sandel, uczeń Taylora i Dworkina, zwrócił słusznie uwagę na fakt, że chodzi tutaj o *proceduralną republikę*, która stawia wyżej znaczenie prawa niż dobra, deontologicznej moralności praw jednostki niż teleologicznej etyki dobra wspólnego¹⁸, kładąc silniejszy akcent na rozstrzygnięcia sądowe, odwołujące się do tekstów konstytucji i ustaw, niż do demokratycznego politycznego procesu, polegającego na kształtowaniu większości w celu uchwalenia ustaw¹⁹.

Problem ten można jeszcze przybliżyć z innej strony, sięgając do jego źródła, którym jest liberalna, kantowska koncepcja godności człowieka związana z jego autonomiczną podmiotowością. Wolność, której społeczność jest gwarantem, jest bardzo często ujmowana w różnych nurtach liberalizmu według I. Berlina jako *wolność od czegoś* oraz *wolność do czegoś*. Pierwszą nazywał on wolnością negatywną, to znaczy nieobecnością przymusu oraz brakiem przeszkód do realizacji własnych dążeń, oczywiście z kantowskim ograniczeniem nieprzekraczania wolności innych ludzi. Drugi typ wolności nazywa on pozytywną i oznacza w ten sposób możliwość oraz zdolność realizacji wartościowych celów, które jednostka może sama ustanowić²⁰. Liberalizm w odniesieniu do problemów multikulturalizmu podkreśla znaczenie procedur, poprzez które odbywa się formalne zabezpieczenie wolności w sensie negatywnym. Tam gdzie się decyduje o konkretnych kulturowych treściach, same procedury muszą pozostać niezależne od tych treści oraz powinny zagwarantować równy udział dla wszystkich. Same procedury zabezpieczające taką równość są najważniejsze. Kulturowe treści nie są już tak istotne lub są nawet irrelevantne²¹. Pojęcie wolności negatywnej służy dziś wielu nowoczesnym liberalnym teoriom polityki jako linia ukazująca kierunek, który dla Taylora jest jednak odpowiedzialny za błędny rozwój, doprowadzający izolację jednostki (indywiduum) do najwyższego poziomu²². Ten typ liberalizmu nie ma nic wspólnego z powszechną wolą oraz abstrahuje od jakiegokolwiek pytania, które powstaje w związku ze zróżnicowaniem ról. Koncentruje się na równości praw gwarantowanych obywatelom. Przestrzeń dla uznania różnic jest bardzo wąska, co zarzucają temu typowi liberalizmu ci, którzy preferują politykę liberalizmu otwartego na różnice. Zarzuty odnoszą się do niezdolności uznania tego, co jest szczególne, wyróżniające, osobliwe i własne. Rzeczywiście, jak pisze Taylor, istnieją takie rodzaje liberalizmu równych praw, które mogą zaproponować zróżnicowanym kulturowym tożsamościom tylko bardzo ograniczone uznanie. Nie do przyjęcia jest

¹⁸ Por. P. BARŠA, *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999, s. 65.

¹⁹ Por. M. SANDEL, *Proceduralní republika a nezakotvené jáství*, „Filosofický časopis” 43, 1995, č. 2, s. 249–265, 250.

²⁰ Por. I. BERLIN, *Zwei Begriffe von Freiheit*, s. 197–256, [w:] TENŽE, *Freiheit, Vier Versuche*, Frankfurt/M. 1995, s. 210.

²¹ Por. Th. BEDORF, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt a/M. 2010, s. 22.

²² Por. Ch. TAYLOR, *Der Irrtum der negativen Freiheit*, [w:] TENŽE, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1988, s. 118–144.

dla nich możliwość, że jakiegokolwiek standardowe prawa podstawowe mogłyby się, ze względu na różniące się kolektywne cele, w jednym kulturowym kontekście aplikować inaczej niż w drugim. Jeżeli to restrykcyjne podejście byłoby jedynym sposobem interpretacji zrównywania praw, to w sposób uprawniony można byłoby mówić w tym wypadku o zarzucie kulturowej homogenizacji²³. Taylor proponuje jednak jeszcze inne podejście na przykładzie własnego kraju. Rozważając sytuację francuskojęzycznego Quebecu, uważa, że wspólnoty bronią egzystencji własnej kultury, chroniąc w ten sposób własną tożsamość oraz możliwość rozwoju. Wspólnotom zależy na ich kulturze, ponieważ wiążą z nią możliwość swego przeżycia²⁴.

Proceduralna, negatywna wolność, która jeszcze nie decyduje, do czego będzie użyta, stoi w oczywistej sprzeczności wobec tego, co zostało umieszczone w konstytucji Kanady jako dodatek (nowela), nazywany od miejsca, gdzie odbywała się konferencja, na której został zaproponowany: *Meech-Lake-Amendment*. Na jego podstawie uznaje się, że Quebec w przyszłości będzie widziany jako *społeczność ze szczególnym charakterem*. Formułacja ta uwzględnia rzeczywistość, przy której również obstaje sam Taylor, że każdy rząd Quebecu sam fakt przeżycia oraz pomyślny rozwój kultury francuskiej w Quebecu będzie traktował jako dobro²⁵. Frankofońscy Kanadyjczycy, a szczególnie obywatele Quebecu oraz pierwotne narody Kanady, wyrazili żądanie pewnej formy autonomii dla organów samorządowych oraz przyjęcia ustaw prawnych uważanych za konieczne do przeżycia poszczególnych kultur. Quebec przyjął wiele ustaw dotyczących języka. Jedna z nich np. określa, kto może posyłać dzieci do anglojęzycznych szkół. Zostało to zakazane obywatelom frankofońskim i imigrantom. Inna ustawa określiła, że językiem urzędowym w firmach zatrudniających powyżej pięćdziesięciu osób musi być język francuski. Oznacza to, że rząd Quebecu nakłada na swoich obywateli pewne ograniczenia w imię kolektywnych celów, które w każdym innym regionie Kanady mogą zostać bardzo łatwo zniesione. W ten sposób ta sama konstytucja mogła być interpretowana na różne sposoby zależnie od części kraju. Tutaj dostajemy się do jądra problemu relacji liberalnego państwa prawa do kulturowej różnorodności²⁶. Liberalizm według niego nie może i nie miałby nigdy żądać pełnej kulturowej neutralności, ponieważ on sam jest również *wojującą interpretacją świata*²⁷, jedną z wielu partykularną kulturową wizją.

²³ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 38.

²⁴ Por. tamże, s. 39.

²⁵ Por. tamże, s. 44.

²⁶ Por. tamże, s. 39.

²⁷ Przedstawiciele neomarksizmu, tacy jak L. Althusser czy A. Gramsci, uważają, że oprócz politycznej i ekonomicznej, należy wyróżnić również hegemonię kulturową, jako trzeci typ społecznej siły. Hegemoniczna kultura legitymizuje polityczny i ekonomiczny porządek. Definicja grupowej tożsamości i jej polityczna agenda (konserwatywna, reformistyczna, rewolucyjna) nie pochodzą z zajmowanej pozycji społecznej, ale z sensu, który jest przedstawiany i ugruntowywany w dyskursach. Według Gramsciego to nie

W kulturowym kontekście *liberalizm I typu* nie może zapewnić tego, do czego samoistne społeczności rzeczywiście dążą, tzn. do *przeżycia*. Chodzi tutaj o konieczność odwołania się do kolektywnych celów, które prowadzą do pewnych zmian w stosowaniu ogólnych praw, jak to widać na przykładzie Quebecu²⁸. Ukazuje się tutaj zdecydowanie, że Taylor uzasadnia swój wybór i preferencję *liberalizmu II typu* odniesieniem do dobra wspólnego²⁹. Oznacza to afirmację uniwersalnej zasady godności, dotyczącej każdego człowieka niezależnie od miejsca i kultury, w której przyszło mu żyć, ale jednocześnie respektowanie różnych form i poziomów dobra wspólnego, do którego należy również kultura, oraz wypływających z niego kolektywnych celów³⁰. Wydaje się, że *liberalizm typu I* ma poważny problem respektowania dobra wspólnego na jego zróżnicowanych poziomach, odnosząc się do dobra indywidualnego jako zasady uniwersalnej, a dobra wspólnego jako jedynie służącego dobru indywidualnemu. Zaproponowana przez Taylora polityka uznania afirmuje godność każdego człowieka i wszystkich osób oraz dowartościowuje również wspólne wartości, tworzące podstawy społeczności.

„Walka o uznanie” czy dar uznania?

Taylor jako odpowiedź na tak postawione pytanie przedstawia dwa przykłady. Jeden odnosi się do prac przedstawiciela myśli lewicowej Frantza Fanona³¹, który swoje przemyślenia buduje na osobistym doświadczeniu kolonializmu oraz pracach M. Foucaulta, oraz drugi, odwołujący się do hermeneutycznego podejścia Hansa-Georga Gadamera i jego koncepcji stapiania się horyzontów³².

dyskursy wywodzą się z klasowych interesów, ale odwrotnie, to dyskursy determinują klasowe interesy. Ujmuje on relację bazy do nadbudowy odwrotnie niż K. Marks. Por. P. BARŠA, O. CÍSAŘ, *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*, Praha 2008, s. 267–270. Jak zauważył Slavoj Žižek, interesująco przedstawia się tutaj nowy problem dotyczący spotkania kultur i przebiegu procesów wzajemnej transformacji w warunkach narastającego zjawiska globalizacji oraz przemian społeczno-ekonomicznych. Zwrócił on uwagę na fakt, że współcześnie nie występuje już tak silnie jak wcześniej kolonizacja krajów słabszych przez silniejsze, ale charakterystyczne staje się kolonizowanie wewnętrzne i zewnętrzne państw i narodów przez między- i ponadnarodowe korporacje. Nie ma już kolonii i kolonizujących krajów, a kolonizującą siłą nie jest narodowe państwo, lecz sam globalny koncern. Por. S. ŽIŽEK, *Nepolapitelný subjekt*, Chomutov 2007, s. 232nn.

²⁸ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 49.

²⁹ Por. P. BARŠA, *Politická teorie multikulturalismu...*, s. 70–75.

³⁰ Por. J. KRUCINA, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 297.

³¹ Por. F. FANON, *Les damnés de la terre*, Paris 1961 (cyt. za: Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 51).

³² Por. H.-G. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. BARAN, Warszawa 2013, s. 420.

Fanon zwrócił uwagę na fakt, że kultury mogą wobec siebie zajmować pozycje polegające na wywyższaniu jednych na niekorzyść drugich. Historia zna liczne przypadki przymusowego narzucania jednej kultury kulturom słabszym ekonomicznie czy militarnie. Szczególnie odnosi się to do zjawiska kolonializmu. Najbardziej odpowiedzialne są tutaj liberalne społeczeństwa Zachodu, w jakiejś mierze właśnie z powodu kolonialnej przeszłości oraz w jakiejś mierze dlatego, że marginalizują część swojej populacji pochodzącą z innych kultur. Właśnie Fanon jest jednym z autorów, który *explicite* wyartykułował oczekiwanie i jednocześnie żądanie uznania dla dyskryminowanych kultur. Swój pogląd buduje na przekonaniu, że każdy człowiek jest kształtowany za pośrednictwem uznania, a jego przeciwieństwo, odmówienie uznania czy nawet pogarda, urasta, według niego, do formy bezprawia. W swoim wpływowym dziele³³ ukazuje, że główną bronią kolonizatorów był fakt wszczęcia zniewolonym ludom obrazu skolonizowanych. Dominujące grupy mają tendencję wszczęcia podbitym kulturom obrazu podległości. Próby emancypacji musiały się zacząć od pozbawienia się tych poniżających obrazów i związanej z nimi tożsamości. Fanon dopuszczał, a nawet zachęcał, żeby na drodze oswobodzenia była używana przemoc, dla wyrównania tej przemocy, która wtłoczyła obraz niewoli. Jego myśl, według której przy zmianie własnego obrazu dokonuje się podwójna walka wewnątrz zniewolonego o zmianę tożsamości oraz przeciw uciskającym, znalazła szeroki oddźwięk wśród niektórych prądów feminizmu oraz zachowuje ciągle swój wpływ w dyskusji o multikulturalizmie³⁴.

Taylor uważa, że dla umożliwienia międzykulturowego dialogu należy przyjąć wstępnie przesłankę o równej wartości zróżnicowanych kultur. Założenie to jest oczywiście jedynie wstępne, a miara jego uzasadnienia spoczywa na fakcie, że wszystkie ludzkie kultury, które napełniały w długim okresie życie całe społeczności, są zdolne wszystkim ludziom przekazać coś istotnego i ważnego. Tak sformułowany wstępny warunek umożliwia wyłączenie różnych parcjalnych form kulturowego *milieu* wewnątrz jednego społeczeństwa oraz krótkich faz w rozwoju jednej kultury. Taylor uważa, że nie istnieją odpowiednie argumenty, żeby przypuszczać, że różne artystyczne formy w pewnej kulturze są tak samo wartościowe albo że są w ogóle wartościowe, ponieważ każda kultura może przechodzić fazy upadku. Wstępne założenie o równej wartości wszystkich kultur traktuje jako hipotezę, z którą trzeba zacząć badanie konkretnej kultury. Dopiero praktyczne badanie może tę hipotezę potwierdzić albo obalić. W przypadku kultury, która znacznie różni się od naszej, możemy mieć *ex ante* tylko bardzo niejasne wyobrażenie o jej wartości. Uważa on, że już samo pojęcie tego, co jest wartością, z punktu widzenia istotnie innej i silnie różniącej się kultury mogłoby dla nas być cudze, nieznanne i niewiarygodne. Taylor podaje

³³ Por. F. FANON, dz. cyt.

³⁴ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 51n.

przykład, że próby oceniania *ragi*³⁵ na podstawie wartościowania opartego na wyobrażeniach o dobrze nastrojonym fortepianie, ukazałyby jedynie jej zupełne niezrozumienie. Do właściwej oceny wartości różnych kultur oraz ich wzajemnego dialogu Taylor postuluje przyjęcie takiego sposobu rozumienia, które H.-G. Gadamer nazwał *stapianiem horyzontów* (niem. *Horizontverschmelzung*)³⁶. Autor ten, odnosząc się do dziejowości rozumienia, traktuje horyzont jako „krąg widzenia, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widziane z pewnego punktu”³⁷. Przy czym nie chodzi tutaj jedynie o proste *abstrahowanie-od-siebie*, które jest potrzebne, żeby wyobrazić sobie inną sytuację. W tę inną sytuację trzeba właśnie wprowadzić samego siebie. *Wstawiając siebie* w inną sytuację, osiąga się nowy horyzont. „Gdy wstawiamy się na przykład w sytuację innego człowieka, to będziemy go rozumieć, tzn. uświadamiać sobie jego inność, a nawet nieredukowalną indywidualność właśnie przez to, że wstawimy «siebie» w jego sytuację. Takie wstawianie się nie polega ani na wczuciu się jednej indywidualności w inną, ani na przyłożeniu do innej własnej miary, lecz oznacza zawsze wzniesienie się do wyższej ogólności, która przewyżcza nie tylko własną szczególność, ale też szczególność innego. Pojęcie „horyzont” narzuca się tutaj, gdyż daje wyraz większemu polu widzenia, jakie musi stać do dyspozycji rozumiejącego. Uzyskanie horyzontu oznacza zawsze, że uczymy się sięgać wzrokiem ponad bliskość i zbytnią bliskość – nie po to, by od niej abstrahować, lecz by ją lepiej widzieć na tle pewnej większej całości i we właściwych proporcjach”³⁸. Uczymy się poruszać w szerszym horyzoncie, niż dotąd, a współrzędne naszego wartościowania, prezentujące się wcześniej jako oczywiste i jedyne, traktujemy teraz jako jedne z możliwych współrzędnych, obok tych, które nam pomagają spostrzec dotąd niepoznana kultura. Stapianie horyzontów osiągnie swój skutek, jeżeli rozwinieśmy jednocześnie komparatywny słownik, który umożliwi artykulację różnic. Jeżeli na końcu tego procesu odnajdziemy treściowe potwierdzenie początkowego założenia, to odbędzie się to dzięki porozumieniu wartości, które na początku nie było do naszej dyspozycji. Wydanie naszego wartościującego sądu dokonało się na podstawie częściowej zmiany własnych kryteriów. Założenie o równości kultur jest jedynie wstępną hipotezą, która nie decyduje jeszcze o konkretnej ich wartości, ale umożliwia postawę otwartości w podejściu badawczym. Ma sens twierdzenie, że każda kultura ma prawo, żebyśmy zaczynając ją badać, zakładali jej wartościowość. Jednak bez sensu jest twierdzenie, że ma prawo również na to, żeby na końcu

³⁵ *Raga* to typ melodii i tonu w klasycznej muzyce indyjskiej, który za pośrednictwem od pięciu do siedmiu tonów wyraża pewien formalny czy treściowy temat. Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 54.

³⁶ Por. H.-G. GADAMER, dz. cyt., (II. 1. *Podniesienie dziejowości rozumienia*, d. *Zasada dziejów efektywnych*) s. 420 oraz A. BRONK, *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 256–261.

³⁷ Por. H.-G. GADAMER, dz. cyt., s. 415.

³⁸ Tamże, s. 418n.

tego badania była określona jej wartość jako istotna albo równa innym. Właśnie zlewanie horyzontów rozumienia pozwala na różnicującą ocenę, ponieważ kultury, które przez długie lata wytwarzały horyzont sensu dla wielkiej liczby ludzi o różnych osobowościach – inaczej mówiąc, artykułowały swoje pojęcie dobra, *sacrum*, godności – czysto po ludzku myśląc, z pewnością posiadają w sobie coś, co sobie zasłuży na nasz podziw i szacunek, ale jednocześnie może się w nich znaleźć wiele cech, których moglibyśmy się bać i co musimy odrzucić. Przyjęcie założenia o równej wartości kultur nie oznacza dla Taylora konieczności definitywnego i nieautentycznego sądu o równej wartości, ale o chęci otwarcia się komparatywnemu kulturowemu studium, które dzięki *stopieniu* rozumienia zmieni nasz własny horyzont³⁹. Wewnętrzna postawa gotowości i otwarcia się na poznanie wartości innej kultury jest personalną decyzją każdego człowieka, należy do perspektywy daru osoby. W tej perspektywie otrzymuje się uznanie, bez potrzeby walki.

Krytyka

Ch. Taylor jest jednak świadom, że to podejście może być zaatakowane w sposób dla siebie naturalny przez radykalne neonietzscheańskie stanowisko, które podaje w wątpliwość już sam status sądów wartościujących, ich „obiektywność” czy nawet egzystencję jakiejś „faktycznej prawdy”, jak to jest w naukach przyrodniczych, a nawet i tę „obiektywność” nauk przyrodniczych uważa za iluzję. Proponuje on, żeby nie przyjmować tej krytyki z powodu jej głębokiej subiektywizacji i woluntaryzmu. Kiedy przyjmiemy, że wydawanie sądów poprawnych i niepoprawnych jest właściwie niemożliwe, oznacza to, że znajdujemy się w sytuacji, kiedy możliwe jest jedynie wyrażanie swojego upodobania albo niechęci. W kontekście dyskusji o multikulturalizmie – jakąś kulturę preferuje się, a inną odrzuca, i to w taki sposób, że kulturom niehegemonicznym, prawdopodobnie niezasadnie, przydziela się niższy status⁴⁰.

Najważniejsza chyba analiza poglądów Taylora z pozycji liberalnych wyszła spod pióra J. Habermasa⁴¹. Chociaż uznaje on, że koncepcja multikulturalizmu, którą przedstawił Taylor, jest głęboko przemyślana, oryginalna i posuwa do przodu całą dyskusję dotyczącą tej problematyki, krytykuje jednak rozróżnienie dwóch interpretacji demokratycznego państwa prawa i wynikające z niego przeciwstawienie *liberalizmu I i II typu*⁴².

³⁹ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 55n, 59n.

⁴⁰ Por. T. HIRT, *Svět podle multikulturalismu*, [w:] *Spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*, red. T. HIRT, M. JAKOUBEK, Plzeň 2005, s. 50.

⁴¹ Por. J. HABERMAS, *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 123–163.

⁴² Por. tamże, s. 125–131.

Uważa on, że Taylor podaje w wątpliwość indywidualistyczną istotę nowoczesnego rozumienia wolności. To przeciwstawienie według Habermasa jest nieuprawnione. Twierdzi on, że czołowi teoretycy liberalizmu, Rawls i Dworkin, oczekują od porządku prawnego, żeby był etycznie neutralny, zapewniając każdemu równe szanse w realizacji własnej koncepcji dobra, natomiast komunitaryści, Taylor i Walzer, zaprzeczają etycznej neutralności prawa, umożliwiając w ten sposób, jeżeli będzie to koniecznie potrzebne, żeby państwo prawa aktywnie wspierało pewne koncepcje dobrego życia. Taylor, według niego, przyjmuje założenie, że zaspokojenie kolektywnych dóbr jest konkurencyjne wobec prawa do równej podmiotowej wolności, co następnie realizuje się w polityce równej godności oraz polityce dyferencji. Habermas natomiast jest zdania, że Taylor dzieli pojęcie autonomii na dwie części, nie biorąc pod uwagę jej rozumienia, które pochodzi od I. Kanta. Adresaci prawa mogą być autonomiczni jedynie w takiej mierze, w jakiej są zdolni sami siebie rozumieć jako autorów prawa, któremu są następnie jako prywatne podmioty – podporządkowani. Habermas twierdzi, że Taylorowa interpretacja liberalizmu I typu pozostaje ciągle paternalistyczna, ponieważ nie uznaje faktu, że wolność prywatna i publiczna pochodzą z tego samego źródła⁴³. W demokratycznym dyskursie zaangażowanych stron, który znajdzie swoją artykulację w politycznym wyborze, widzi on możliwość wzięcia pod uwagę kulturowych różnic, w ramach zasad liberalizmu, bez potrzeby wprowadzania do nich niesystemowych, jak to czyni Taylor, koncepcji praw kolektywnych.

Dotykamy tutaj długotrwałego sporu między indywidualizmem a kierunkami przyjmującymi istnienie tego, co społeczne. Pogląd Habermasa, odzwierciedlający preferencję i pierwszeństwo dobra indywidualnego przed wspólnym, które może mu jedynie służyć, jest tutaj bardzo wyraźny. Jednak to, co jest przez Habermasa podkreślane na poziomie konceptualnym, może rodzić na poziomie praktycznym pewne problemy, wobec których jednostki i grupy społeczne stają się bezbronne. Pozbawione wspierającej roli instytucji sprawujących władzę, które nie widzą już dobra wspólnego, ponieważ zgodnie z zasadami liberalizmu nie mogą go definiować i pozostawać jednocześnie w zgodzie z liberalną doktryną. Konkretnym przykładem jest tutaj kryzys finansowy roku 2008 albo obecny kryzys migracyjny, dowodzący, że ponadpaństwowe grupy, które potrafią działać wspólnie na płaszczyznach ekonomicznych czy polityczno-społecznych, są w stanie przeprowadzić swą wolę poza mechanizmami demokratycznymi, a nawet wbrew nim, albo działając zgodnie z procedurami, cynicznie je wykorzystywać⁴⁴.

⁴³ Por. tamże, s. 128.

⁴⁴ Por. S. ŽIŽEK, *Nepolapitelny subjekt*, Chomutov 2007, s. 232nn. „Współcześnie nie występuje już tak silnie jak wcześniej kolonizacja krajów słabszych przez silniejsze, ale charakterystyczne staje się kolonizowanie wewnętrzne i zewnętrzne państw i narodów przez między- i ponadnarodowe korporacje”.

Habermas uważa, że nie jest możliwe zjednoczenie społeczeństwa, które współcześnie jest bardzo zróżnicowanym kompleksem, na podstawie substancjalnego konsensusu wartości. Konsensus możliwy jest jedynie w ramach proceduralnej legitymizacji procesu kształtowania prawa i realizacji władzy⁴⁵. Trudno zgodzić się z tą tezą. Tym bardziej że już same procedury są reprezentacją określonych substancjalnych wartości podstawowych, albo dadzą się z nich wyprowadzić. Istota problemu skrywa się jednak w definicji samej godności. Wizje indywidualistyczno-liberalne widzą je, zgodnie z podejściem Kanta, w racjonalnej wolności. Nauczanie społeczne Kościoła widzi racjonalną wolność zawsze związaną z miłością, a godność osoby we wzajemnej relacji do dobra wspólnego.

Miłosierdzie jako warunek multikulturalizmu

Społeczna zasada miłości miłosiernej jest zagadnieniem, którego rozważenie mogłoby być pomocne dla współczesnej problematyki związanej z multikulturalizmem.

Została ona przedstawiona przez papieża Jana Pawła II przede wszystkim w encyklice *Dives in misericordia* (1980). Miłosierdzie jest pewną formą miłości, dlatego używa on terminu „miłość miłosierna”. Miłosierdzie ma wewnętrzny kształt takiej miłości, którą język Nowego Testamentu nazywa *agape*. Aby dobrze ocenić, czym miłosierdzie jest, nie możemy go oceniać „z zewnątrz”, gdyż to co się stało między ojcem a synem w przypowieści o marnotrawnym synu (Łk 15), to ukazanie relacji miłosierdzia jako opierającej się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa. Dla papieża miłosierdzie to nie tylko współczujące spojrzenie na zło moralne, fizyczne czy materialne, choćby najbardziej przenikliwe i wsparte jałmużną. W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku. „Miłość taka zdolna jest do pochylenia nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko nad nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy to czyni, ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i «dowartościowany»”⁴⁶.

Na gruncie polskim najbardziej pełnej rekonstrukcji tej koncepcji, w nawiązaniu do M. Nalepy⁴⁷, dokonał J. Zabielski⁴⁸. W personalistycznej kon-

⁴⁵ Por. J. HABERMAS, *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat...*, s. 148n.

⁴⁶ JAN PAWEŁ II, encyklika *Dives in misericordia* (DM) IV, 5.

⁴⁷ Por. M. NALEPA, *Koncepcja człowieczego miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, „Homo Dei” 54 (1985), s. 35–49.

⁴⁸ Por. J. ZABIELSKI, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 88–105.

cepcji miłosierdzie jest w znacznym stopniu utożsamiane z miłością. Jest jej „wewnętrzny kształt, jej nieodzownym wymiarem, sposobem objawiania i realizowania się miłości”⁴⁹. Na jej rzeczywistość składają się trzy podstawowe elementy: współczująca wrażliwość na ludzką niedolę, konkretna pomoc oraz zdolność daru z samego siebie. Nieodzowne atrybuty miłosierdzia to współuczestnictwo w dobru osoby, wzajemność doświadczenia dobra osoby, utwierdzenie osoby w jej dobru i jej godności, jaka jest jej właściwa, aksjologiczne zrównanie osób przy zachowaniu odrębności oraz wierność osobie. W pełnym kształcie miłosierdzie urzeczywistnia się w odniesieniu Boga do człowieka, a w sposób analogiczny realizuje się ono w relacjach międzyludzkich⁵⁰. Miłosierdzie zajmuje centralną pozycję w układzie cnót chrześcijańskich oraz zajmuje naczelną rolę wśród chrześcijańskich zasad życia i postępowania w przestrzeni społecznej. Być miłosiernym to nowy sposób, jak być człowiekiem we współczesnym świecie, jak być chrześcijaninem w świecie osób, na sposób bycia Boga Wcielonego bogatego w miłosierdzie⁵¹. Jako miłosierna miłość jest „nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji”⁵². Miłosierdzie kształtuje stosunki inter- i intrapersonalne w taki sposób, że odnawia i ożywia je w duchu największego poszanowania człowieczeństwa i wzajemnego braterstwa⁵³.

Jan Paweł II ukazuje, że miłość miłosierna realizuje dobro dwojakiego rodzaju: dobro nienaruszalne, uznanie godności syna, jak w przypowieści o marnotrawnym synu, który nie przestaje być synem przez swe marnotrawstwo; i drugi rodzaj realizowanego dobra – powrót do prawdy o sobie samym. Dla papieża, interpretującego podobieństwo wygłoszone przez Jezusa, miłość miłosierna odnawia interpersonalną więź (dokonuje się we wspólnocie Trójjedynego Boga i jednocześnie jest wspólnototwórcza, włączając do niej osoby ludzkie) oraz poprzez rozumne poznanie prawdy o sobie uzdalnia osoby do wolnego i odpowiedzialnego czynu. Na tej podstawie rozumiemy społeczną zasadę miłości miłosiernej jako instaurację (odnowę) i ożywienie prawdy o niezbywalnej godności osoby ludzkiej, albo w krótszej formie: aktualizację godności osoby. Jan Paweł II widział ją nie tylko jako moralną normę indywidualnego życia, ale także jako nową, normatywną, mającą moc wiążącą wobec jednostek i grup zasadę życia społecznego. „Współczesny świat szczególnie potrzebuje, aby to właściwe oblicze miłosierdzia było wciąż na nowo odsłaniane”⁵⁴.

⁴⁹ Por. DM 6, 7 i 8.

⁵⁰ Por. O.M. NALEPA, dz. cyt., s. 49; J. ZABIELSKI, dz. cyt., s. 105.

⁵¹ Por. A. DYLUŚ, H. JUROS, *Miłosierdzie w życiu moralnym*, [w:] *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. BEJZE, Warszawa 1987, s. 157.

⁵² DM 7.

⁵³ Por. A. DYLUŚ, H. JUROS, dz. cyt.

⁵⁴ DM IV, 6.

Osoba odnajduje siebie i spełnia się jako osoba dopiero, gdy odkrywa drugiego i afirmuje go jako osobę. Jeżeli na globalnym poziomie ma powstać świadomość więzi społecznych, to trzeba najpierw odkryć ich podstawę w godności osoby, która ukrywa klucz ludzkiej wzajemności i jedności⁵⁵. Odpowiedzialność za siebie ma charakter dialogiczny i jest zbieżna z odpowiedzialnością za drugiego. Zwrócili na to uwagę jako jedni z pierwszych M. Buber, F. Ebner, G. Marcel oraz E. Mounier. D. von Hildebrand uważa, że „właściwym adresem dla osoby, jako podmiotu działania moralnego, nie jest powinność jako powinność, ani wartość jako wartość, ani prawo jako prawo, lecz konkretna, realna osoba, która ze względu na swą godność i strukturę bytową określa dla każdej innej osoby pole jej moralnej powinności”⁵⁶. Świat osób stanowi zastany, a nie wybierany kontekst wolnej aktywności osoby ludzkiej. W polu moralnej powinności osoba odnajduje siebie obok innych osób jako podmiot wśród podmiotów. Każda osoba, drugie „ja”, przedstawia jedyną w swoim rodzaju godność i jednocześnie „rodzi” powinność uznania jej w tej godności. To samo odnosi się do godności osoby własnej, która jest szczególnym przypadkiem „rodzenia” tej powinności. Uznanie to wyraża się osobowymi aktami afirmującymi tę godność, czyli aktami miłości. Według K. Wojtyły i A. Rodzińskiego dla osoby jako podmiotu działania moralnego świat osób jest polem odpowiedzialnej, należytej osobom miłości. O tym, które akty afirmacji osoby są odpowiednie, rozstrzyga obiektywna struktura samej osoby. Jest nią w zasadniczych elementach stała i poznawalna natura ludzka, umożliwiająca formowanie ogólnie ważnych norm moralnych, które są każdorazowo dopełniane konkretną treścią, ponieważ każda osoba jest istnieniem niepowtarzalnym, egzystującym w strumieniu jednorazowych sytuacji⁵⁷. Osobowa godność adresata działania wyklucza bezwzględnie moralną dopuszczalność instrumentalnego traktowania jednych osób dla interesów innych osób. Odnosi się to do różnych form „poświęcania” jednostki na rzecz wielu osób, jak się to dzieje w totalitaryzmach, czy „poświęcania” wielu osób na rzecz jednostki, co dokonuje się w indywidualizmie⁵⁸. Powyższe twierdzenia odnoszą się do imperatywu moralnego I. Kanta: „postępuj tak, aby osoba nie była nigdy tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem”⁵⁹. Warunki życia wspólnego są dobrze ukonstytuowane jedynie wówczas, gdy ich realizacja w dobru wspólnym danej wspólnoty osób gwarantuje możliwość afirmowania ich wszystkich i zarazem

⁵⁵ Por. F. BURDA, *Dignita jako fundamentální východisko transkulturní komunikace*, s. 35–49, [w:], *Člověk jako východisko dialogu kultur. Konceptuální předpoklady transkulturní komunikace, Studia transculturalia* (1), red. F. BURDA, J. HOJDA i in., Hradec Králové 2013, s. 43,

⁵⁶ T. STYCZEŃ, J. MERECKI, *ABC etyki*, Lublin 2007, s. 22.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 33.

⁵⁹ Por. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (Riga 1786²), Leipzig 1904, s. 65.

każdej z osobna, bez wykluczania samospełnienia osoby własnej. Akt afirmowania osoby lub osób przez osobę, jako czyn bezinteresownej miłości, jest dzięki wzajemnemu uczestnictwu w człowieczeństwie aktem wspólnototwórczym (inkluzyjnym), przynoszącym zarazem samospełnienie podmiotu tego aktu, jego człowieczeństwa, jako niezamierzony wprost, ale konieczny jego skutek⁶⁰. Przyjętej na gruncie doświadczenia moralnego normie personalistycznej: *osobie (ty) należy się miłość od osoby (ja)*, odpowiada na gruncie wiary miłość objawiona w Jezusie Chrystusie, której normatywnym wyrazem jest Jego przykazanie miłości bliźniego⁶¹. Miłosierna miłość sprawia, że „ludzie spotykają się ze sobą w tym samym dobru, którym jest człowiek z odpowiadającą mu godnością”⁶². Prawdziwie chrześcijańska moralność, jako międzyludzkie spotkanie na poziomie osób, jest zawsze działaniem będącym owocem widzenia i uznania wartości człowieka. Osobowe „ty” afirmowane w akcie miłości miłosiernej przez „ja” doświadczają swego własnego istnienia i własnej godności w odnawiającym i ożywiającym świetle dzięki wzajemnemu wewnętrznemu przeżyciu, że jest uznawane jako nieutralne i niezastąpione. W ten sposób miłosierna miłość przywraca człowieka człowiekowi⁶³. Aktualizuje, tzn. odnawia i ożywia, prawdę o jego godności. Aktualizacja ta nie odnosi się jedynie do wewnętrznego usposobienia, do samej, chociażby najbardziej rzetelnej życzliwości (*bene-volentia*), lecz potwierdza tę życzliwość w czynnej miłości, przybierającej kształt dobroczynności (*bene-facientia*)⁶⁴. Poznanie aksjologiczne polega nie tylko na odkryciu ludzkiej godności w człowieku i na zdumieniu się nad jego wartością, lecz także na wglądzie w ontyczno-aksjologiczną strukturę osoby, w jej obiektywny układ dóbr, w perspektywie powinności ich afirmacji w konkretnej sytuacji. Pozwala to ustalić, co konkretnej osobie dla jej godności jest należne, jakie działania będą służyły jej rozwojowi, a jakie będą dla niej szkodliwe. Sumienie osoby afirmującej jako podmiotu moralności orzeka nie tylko o tym, co jest dobre, co jest miłością osoby dla osoby, ale także o tym, co jest słuszne⁶⁵, co jest miłosierdziem, jaki kształt przybiorą konkretne akty afirmacji osoby dla osoby. Zasada miłosiernej miłości odnosi się również do zbliżania się i wzajemnej partycypacji w życiu osób, które mają różne kulturowe wartości. Dopiero praktyczna chęć pozostawania trwale w relacji pole-

⁶⁰ Por. T. STYCZEŃ, J. MERECKI, dz. cyt., s. 33n.

⁶¹ Por. A. DYLUŚ, H. JURÓŚ, dz. cyt., s. 158.

⁶² DM 14.

⁶³ Por. A. DYLUŚ, H. JURÓŚ, dz. cyt.

⁶⁴ Por. T. STYCZEŃ, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, s. 106, [w:] JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 85–138.

⁶⁵ Por. S. th. II–II, S. q. 120 a. 2, oraz I, q 21, a. 3, ad 2. Tomasz z Akwinu odnosi się tutaj do faktu, że ludzkie prawa obowiązują w ogólności i ze względu na swój ogólny charakter będą w poszczególnych kompleksowych przypadkach potrzebować doprecyzowania według zasady *epikei*, która dba i troszczy się o sprawiedliwość, wypełnia ją, jest jej wyższą formą i nad nią góruje.

gającej na udziale w życiu osób pochodzących z innych kultur jest kluczowa dla możliwości wzajemnego zrozumienia⁶⁶, a ze względu na odkrytą i uznaną ich osobową godność stwarza możliwość budowania międzyludzkiej jedności z poszanowaniem zróżnicowanych tożsamości.

Koncepcja multikulturalizmu przedstawiona przez Ch. Taylora spełnia warunki nakreślone w społecznej zasadzie miłości miłosiernej, tak jak ją widział Jan Paweł II. Miłosierna miłość jako zasada życia społecznego jest warunkiem *sine qua non* multikulturalizmu i jego ważną podstawą. Integruje w sobie *politykę godności z polityką dyferencji*, podkreślając znaczenie afirmujących więzi, zapewnia pokojowe współzycie różnych kulturowo i etnicznie grup i otwiera możliwość tak oczekiwanego wzajemnego ubogacenia. Wewnętrzna struktura miłosiernej miłości jest prawdopodobnym brakującym ogniwem współczesnych politycznych teorii multikulturalizmu. Zachęca do krzewienia jedności między wszystkimi ludźmi, między osobami i grupami osób. Dzięki wzajemnej odpowiedzialności nie tylko dba o równe szanse, ale nie pozwala także na pozostawienie kogoś na peryferiach, co jest niestety współczesnym i smutnym doświadczeniem Europy. Kluczowym pojęciem jest tutaj jednak pojęcie wzajemności. Miłosierdzie dokonuje się w warunkach solidarności. Pozostaje pytanie, czy z jednej strony wyciągnięta, a z drugiej podana dłoń osób – nosicieli zróżnicowanych kultur – napełni się wzajemnie odpowiedzialną otwartością i miłością, czy posilaną strachem izolacją i nienawiścią. Multikulturalizm stanie się możliwy, kiedy miłosierdzie przygotuje mu drogę.

Słowa kluczowe: multikulturalizm, miłosierdzie, godność ludzka, uznanie, afirmacja, Ch. Taylor, Jan Paweł II

Multiculturalism and Mercy

Summary

This article describes the relations between Ch. Taylor's concept of multiculturalism and the concept of mercy, viewed as a social principle, presented in the writings of John Paul II (Karol Wojtyła). The author tries to prove that multiculturalism based on the so-called politics of recognition can produce the desired outcome through application of the principle of mercy understood as actualization of dignity of human beings.

In his essay titled *The Politics of Recognition* Ch. Taylor writes whether and how social groups can obtain recognition of their different cultural identity in the

⁶⁶ Por. D. MOREE, *Základy interkulturního soužití*, Praha 2015, s. 103.

public space. He criticises the views of liberal democrats who believe that “citizenship” (of a country, of the world) could serve as a universal identity. He believes that it would not be possible, because all people are unique individuals who make decisions about their own lives. Human identity is not monological in nature, but it is shaped through dialogue with other people. Taylor develops his demand for recognition of identity in two directions: protection of fundamental rights of individuals as human beings and recognition of specific needs of individuals seen as members of particular cultural groups.

The recognition of cultural identity of social groups is rooted in the dignity of human beings. Mercy, in turn, serves as a dynamism that actualizes that dignity.

Keywords: multiculturalism, mercy, recognition, dignity, Ch. Taylor, John Paul II

BIBLIOGRAFIA

- BARŠA P., CÍSAŘ O., *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*, Praha 2008.
- BARŠA P., *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999.
- BARŠA P., STRMIŠKA M., *Národní stát a etnický konflikt. Politická perspektiva*, Brno 1999.
- BEDORF TH., *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt/M. 2010.
- BERLIN I., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/M. 2006.
- BRONK A., *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.
- BURDA F., *Dignita jako fundamentální východisko transkulturní komunikace*, [w:] *Člověk jako východisko dialogu kultur. Konceptuální předpoklady transkulturní komunikace*, red. F. BURDA, J. HOJDA, *Studia transculturalia* (1), Hradec Králové 2013, s. 35–49.
- DWORKIN R., *Když se práva berou vážně*, Praha 2001.
- DYLUS A., JUROS H., *Miłosierdzie w życiu moralnym*, [w:] *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. BEJZE, Warszawa 1987, s. 156–166.
- GADAMER H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. BARAN, Warszawa 2013.
- GILLIGAN C., *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, tłum. B. SZELEWA, Warszawa 2015.
- HABERMAS J., *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 123–163.
- HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981.
- HIRT T., *Svět podle multikulturalismu*, [w:] *Soudobé spory o multikulturalismus a polityku identit. Antropologická perspektiva*, red. T. HIRT, M. JAKOUBEK, Plzeň 2005, s. 9–76.

- HRUBEC M., *Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech*, [w:] *Interkulturní vojna a mír*, red. J. SVOBODA, O. ŠTĚCH, Praha 2012, s. 13–49.
- JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia*. Encyklika o Bożym miłosierdziu, Poznań 1990.
- KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1904.
- KANT I., *Základy metafyziky mravů*, tłum. L. MENZEL, Praha 1976.
- KRUCINA J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- MEAD G.H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. WOLIŃSKA, Warszawa 1975.
- MOREE D., *Základy interkulturního soužití*, Praha 2015.
- NALEPA M., *Koncepcja człowieka miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”, „Homo Dei” 54, 1985, s. 35–49.*
- RAWLS J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. PANUFNIK, A. ROMANIUK, J. PASEK, Warszawa Warszawa 2009.
- SANDEL M., *Procedurální republika a nezakotvené jáství*, „Filosofický časopis” 43, 1995, č. 2, s. 249–265.
- STYCZEŃ T., *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”, [w:] Jan Paweł II naucza, t. 1: Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. STYCZEŃ, Lublin 1981, s. 85–138.
- STYCZEŃ T., MERECKI J., *ABC etyki*, Lublin 2007.
- TAYLOR CH., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002.
- TAYLOR CH., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1988.
- TAYLOR CH., *Die Politik der Anerkennung*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 11–66.
- TAYLOR CH., *Przepis na społeczną katastrofę*, „Kultura Liberalna” (31/2014), nr 291 z 5 sierpnia 2014.
- TAYLOR CH., *Replay and Re-Articulation*, [w:] *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor*, red. J. TULLY, Cambridge 1994, s. 211–257.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, tłum. S. BEŁCH i in., Londyn 1962–1986.
- WALZER M., *Kommentar*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 93–98.
- ZABIELSKI J., *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006.
- ŽIŽEK S., *Nepolapitelny subjekt*, Chomutov 2007.