

André Tosel

Laickość i globalizacja : część druga

Nowa Krytyka 32, 61-86

2014

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.

André Tosel

Nicea

Możliwości sformułowania ścisłej idei laickości w warunkach globalizacji¹

Laickość i globalizacja

(Część II)

6. Znamienny przykład dwuznaczności laickości współpracy: problem stosunków pomiędzy Europą, chrześcijaństwem i demokracją

Powróćmy do laickości współpracy, którą, aby uniknąć podejrzeń o neoklerykalizm, lepiej byłoby nazywać laickością kooperacji. Właśnie ten typ laickości aktualnie „objął dyżur” w dyskursie publicznym. Dzieje się tak, ponieważ sakralność odzyskuje dziś miejsce, które opuściła jedynie pozornie – faktycznie nie zniknęła, zmieniła tylko formę. Sakralność przedstawiana jest teraz jako punkt oparcia po upadku sowieckiego komunizmu, w epoce rosnącej przemocy powodowanej przez neokapitalistyczną globalizację, która unieważnia wszelkie socjalliberalne zdobycze z przeszłości. Niepewność życiowa i tożsamościowa panująca za sprawą nieodpowiedzialnych strategii aparatów ekonomicznych i politycznych wywołuje w masach ludzkich gwałtowne pragnienie sensu i pocieszenia, tak w wymiarze materialnym, jak i duchowym. Religie pełnią zaś funkcję odwiecz-

¹ Prezentowany polskiemu Czytelnikowi tekst André Tosela stanowi drugą część studium z roku 2012. Pierwsza została wydrukowana w poprzednim numerze „Nowej Krytyki”.

nych przedsiębiorstw zbawienia indywidualnego i zbiorowego. Tu zatem ma swą podstawę religijna deprywatyżacja i tu wielkie religie odnajdują swą historyczną szansę na odwrócenie procesu sekularyzacji. Pojawia się wielka pokusa wykorzystania uzasadnionej i nieuniknionej społecznej ekspresji, do której religie wzywają spoza tradycyjnego podziału pomiędzy przestrzenią publiczną a sferą prywatną i którą są gotowe kształtować za cenę przyznania im pewnej wartości dodanej, co oznacza uprzywilejowany status prawny. Laickość współpracy naraża jednak na ryzyko ostatecznej kompromitacji swe obietnice kooperacji dla przebudowy świata hiperprzemocy i nadmiaru, poszukując wsparcia w nadmiernych i niebezpiecznych żądaniach cywilizacyjnego klerykalizmu.

Tak właśnie należy rozumieć propozycję tworzenia europejskiej tożsamości na podstawie tożsamości fundamentalnie chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej. Watykan i liczne siły polityczne (chrześcijańscy demokraci, humaniści wszelkiej maści, nawet skrajna prawica) planują w ten sposób przedsięwzięcie desekularyzacji Republiki i są gotowi do połączenia deprywatyżacji oraz nowej repolityzacji religii. W świecie anglosaskim niektóre kościoły ewangeliczne idą jeszcze dalej w tym samym kierunku wyznaczonym przez ideę krucjaty pomiędzy cywilizacjami, popierając podżegające do wojny twierdzenia Samuela Huntingtona o zderzeniu cywilizacji. Zbrojnym ramieniem takich kościołów był prezydent George Bush junior.

Aż do dziś Karta Europejska nie dopuszcza wpisywania do swych statutów deklaracji głoszącej, że Europa powinna w swej konstytucji zaznaczać pochodzenie i inspiracje chrześcijańskie. Odmowę tę uzasadnia kilka powodów, które nie mają nic wspólnego z negowaniem znaczenia chrześcijaństwa dla naszej historii.

Można wyróżnić trzy wyraźne kategorie przyczyn uzasadniających nasze zastrzeżenia.

Przede wszystkim odniesienia kultury europejskiej, które stanowią jej składowe, nie są tak po prostu jednorodne. Mamy tu na myśli Grecję, hellenizm, Rzym i rzymskość, judaizm – tak długo uznawany przez myśl reakcyjną za schyłkową religię orientalną. Najważniejsze stanowiska filozoficzne poszukują tych źródeł w rewolucjach filozoficznych XVII i XVIII wieku, w oświeceniu, które dzieli się także na umiarkowane oświecenie liberalne oraz radykalne oświecenie materialistyczne i republikańskie. W takie ramy wpisuje się laickość. Odpowiedź na pytanie o miejsce, jakie zajmuje chrześcijaństwo, wymaga i uwarunkowana jest krytyczną analizą wpływów o szerokiej rozpiętości. Byłaby to także odpo-

wiedź precyzująca, o „jakie chrześcijaństwo” chodzi. Jest pewna nieuczciwość i zarozumiałstwo w czynieniu z ogólnej kultury chrześcijańskiej jedyne źródła i jedynej prawomocnej ostoje europejskiej historii. Teza ta jest historycznie nie do utrzymania. Na powstanie nowoczesnej wolnej i równej jednostki i określenie Państwa etyczno-politycznego zasadniczy wpływ wywarła właśnie laickość. Dlaczego zatem jedynie kultura chrześcijańska miałaby być uznawana za decydującą w tworzeniu się naszej kultury, za opokę naszej historii?

Idąc dalej, teza ta jest przede wszystkim polityczna, a polityka ta naznaczona jest duchem ukrytej krucjaty. Pociąga ona za sobą stałą możliwość logiki tożsamościowych kontrapozycji. Dlaczego Europa miałaby przede wszystkim rozpoznawać się w jednej tradycji religijnej, ryzykując, że stanie się jej więźniem, i wchodząc tym samym w konflikt z innymi tradycjami religijnymi obecnymi na jej ziemi? Jest to niebezpieczna logika, otwiera bowiem szczelinę dla konfliktów tożsamościowych, ignorując fakt, że Europa od dawna zawierała w swej konstrukcji złożone zapośredniczenia. Zawsze, gdy daje się unieść logice tożsamościowej, Europa pogrąża się w krwawych konfliktach. Znowu pojawiło się niebezpieczeństwo Europy-twierdzy, jest to jednak iluzja, która może wyłącznie podsycać konflikty, uruchamiając niebezpieczne mechanizmy wykluczania w czasie, w którym wspólnoty etniczne i tradycyjne kultury zajmują już nowe miejsce, co sprawia, że odrębności, które stanowią podstawę kształtowania się takich wspólnot, ulegają radykalizacji.

Gdyby to odniesienie chrześcijańskie zostało zaakceptowane i uległo konstytucjonalizacji w umowach Karty Europejskiej pod pretekstem uznania przeszłości historycznej, a w istocie sprowadzenia historii do jednego z momentów w rozwoju, zaważyłoby to bardzo ciężko na całości naszej hipoteki, podnosząc normy religijne do rangi absolutu. Faktycznie bowiem, jaka europejska wspólnota obywatelska mogłaby powstać, gdyby zanegowano równą zdolność wszystkich do rozpoznawania się w całości elementów konstytutywnych Europy, jeśli chrześcijaństwo stałoby się elementarnym stanowiskiem odniesienia? Kościół stałby się Ustawodawcą rezerwującym dla siebie prawo żądania od parlamentarzystów katolickich podporządkowania się jego władzy i propozycjom jedynej „prawdziwej doktryny”. Politycy partii chrześcijańsko-demokratycznych dostarczyli już na to dowodów. Czyż to nie ze względu na swą szlachetną wolę odbudowy pokoju w Europie stali się ślepi na poddanie konstrukcji europejskiej procedurze społecznej destrukcji oraz likwidacji niezbędnych narodowych niezależności? Katolik de Gaulle i komuniści francuscy byli bardziej czujni niż Świę-

ty Monnet, Święty de Gasperi, Święty Adenauer, Święty Mitterand czy Święty Delors. Religia, która dysponuje zobowiązaniem do wiary niektórych, stałaby się zobowiązaniem do wiary dla wszystkich obywateli, zobowiązaniem instytucjonalnym. Wszelkie decyzje uznane za opozycyjne w stosunku do chrześcijańskich korzeni ludzkości byłyby podejrzone o bezprawność.

W tym miejscu podsumujemy. Ogólnie biorąc, wierzenia religijne muszą współistnieć, żyć z innymi przekonaniem i opiniami na zasadzie parytetowej. Nie powinny domagać się uznania na zasadzie wyłączności, wykluczając inne przekonania, które nie miałyby już prawa do takich żądań. Jest niemożliwe, aby jedna religia wymagała monopolu na tożsamość. Z drugiej strony, jest również niemożliwe redukcjonowanie wartości kulturowych odniesień danego społeczeństwa do wyłącznie wartości religijnych, *a fortiori* do wartości jednej religii. Przyznanie religii znaczenia społecznego i publicznego w systemie społecznym i politycznym nie oznacza uznawania prawa do żądania odzyskania monopolu na wartości wyrażane przez religię, tak jak to proponował w swym wprawiającym w osłupienie wystąpieniu prezydent Sarkozy, który w Kościele Św. Jana Laterańskiego zadeklarował, iż należy oddzielić utylitarną rolę nauczyciela od roli egzystencjalnej księdza i dać pierwszeństwo tej ostatniej. Żaden kościół, żadne wyznanie nie może rościć sobie prawa do miejsca zarezerwowanego dla prawdziwych „ekspertów od ludzkiej natury”.

Ostatecznie to właśnie na koncepcji natury ludzkiej skupiają się różne strategie charakteryzujące uczestników tej dyskusji. Z jednej strony w kulturze religijnej normy religijne i moralne pokrywają się i są uznawane za „naturalne” w sensie wpisanym w kondycję stworzenia i posiadającym charakter ontologicznie transcendentny i wieczny. Z drugiej natomiast, dla kultury laickiej – przeciwnie – normy te stanowią wymagania etyczne, które uzasadnia się zawsze na sposób racjonalny i ujmuje jako układy zmienne i niejednoznaczne. Normy te są przedmiotem wytrwałego przetwarzania jako punkty odniesienia, jako wartości wspólne. W tym właśnie znaczeniu laickość pozostaje w związku strukturalnym z procesem demokracji. Demokracja to przestrzeń współobecności różnych wartości, które konfrontują się ustawicznie w warunkach równości wedle kryteriów, które nie przyznają żadnej naturalnej nadrzędności, żadnego stopnia w hierarchii wyższego, niż pozycja wynikająca z samej obecności. Wartości te są skoncentrowane wokół zasady równej wolności i jej rozmaitych interpretacji. Dialog w swym ruchu dochodzi do ustanowienia form układu, do kompromisu dającego się uzasadnić i uzasadnionego na sposób kontekstualny. Zasada równej wolności

powstaje jako rodzaj metazasady, która musi być odzwierciedlana w systemie prawnym i wdrażana historycznie w całości praktyk.

7. Laickość oraz określenie wolnego i równego podmiotu jako „osoby”.

Od prawa do wolnej konstytucjonalizacji osoby

Upadek reżimów autokratycznych i faszystowskich XX wieku oraz antropologicznych agresji spod znaku globalizacji wymaga uczynienia kroku dalej. Musimy scharakteryzować wolny i równy podmiot w momencie stawania się obywatelem jako osobę, wyciągając naukę z „przyczółków” prawniczych zapisanych w demokratycznych założeniach Stanów Zjednoczonych Europy, założeniach jednak ostatecznie niezrealizowanych. „Przyczółki” te łączą się wokół wysunięcia naprzód pojęcia osoby będącego wyraźnym zapośredniczeniem pomiędzy podmiotem a obywatelem. Pojęcie to umożliwi konfrontację z religiami i otwiera dyskusję wokół koncepcji natury ludzkiej oraz jej historycznej „plastyczności”, które rozumieć należy w sposób nie relatywistyczny, a relacyjny. Uformowało się już i zostało sprecyzowane prawo do prawniczego i politycznego ustanowienia osoby, która może stać się wspólnym pojęciem i przedmiotem refleksji. Kategoria osoby zezwala na poprawienie abstrakcyjnego pojęcia podmiotu, od którego wszyscy zaczynaliśmy i które mogłoby stanowić jednocześnie punkt dojścia i nowy punkt wyjścia. Możemy tu podążyć za rzeczową analizą włoskiego prawnika Stefano Rodota. Autor ten wyraźniej nawet niż na Konstytucji francuskiej z 1946 roku opiera się na Konstytucji niemieckiej z roku 1949 i włoskiej z 1947. Bliskość ludobójstwa i przemocy nazistowskiej oraz faszystowskiej przydała więcej wigoru i przenikliwości ustawodawcom krajów pokonanych i przekonała ich do uczynienia kroku naprzód w stosunku do klasycznych sformułowań prawniczych. Artykuł 2 Konstytucji niemieckiej głosi: „Każdy ma prawo do swobodnego rozwoju swej własnej osobowości pod warunkiem, że nie narusza on praw innych i nie wykracza poza porządek konstytucyjny i ład moralny”. Artykuł 2 Konstytucji włoskiej ze swej strony deklaruje: „Republika uznaje i gwarantuje nienaruszalne prawa człowieka, bądź jako poszczególnej jednostki, bądź w formacjach społecznych, w których rozwija się osobowość, wymaga ona także wypełniania niezbywalnych zobowiązań do solidarności politycznej, ekonomicznej i społecznej”². W ten sposób Republika bierze pod uwagę osobę, która jest zawsze społeczna i – dodajmy od siebie – kulturowa. Abstrakcyjna

² S. Rodota, *Perchu laico*, Roma–BariLaterza, 2010, s. 48.

alternatywa pomiędzy prawami a zobowiązaniami zostaje przekroczona poprzez uznanie związku pomiędzy nienaruszalnymi prawami osoby i zasadą solidarności pomiędzy osobami.

Uznanie i gwarancja praw osoby łączą się w wypełnianiu przez Republikę jej zobowiązań do solidarności. Wartości nie są definiowane jedynie na sposób subiektywny ani także intersubiektywny, ponieważ osoba jest konstytuowana poprzez transsubiektywne procedury demokratyczne, które działają w całej tej „trójce” i poprzez odniesienie do niej. Osoba rozważana w swej określonej socjalności stanowi wiązkę norm, które zawsze znajdują się w momencie specyfikacji: jest to ochrona integralności fizycznej i psychicznej, ochrona danych osobowych, poszanowanie zdolności działania i myślenia, które nadaje racjonalny sens potrzebie godności. Potrzeba ta pozostaje instancją krytyczną w procesach kapitalistycznej globalizacji, które działają zgodnie z logiką przedmiotu–przedmiotu i unieważniają dialektykę podmiotu–przedmiotu. W konsekwencji podmiot zrywa swój związek z przedmiotami, które wytwarza jako swój świat i w których może się alienować, zachowując jednak możliwość przyswajania sobie na nowo i tych przedmiotów, i tego świata. Staje się on przedmiotem anonimowych procesów wytwarzających obiekty, które zastępują świat, i jest podporządkowany logice, która zobowiązuje go do pojmowania samego siebie jako przedmiot automanagementu. Laickość musi zatem dojść aż do zdefiniowania owego proggu krytycznego konstytuowania się i konstytucjonalizacji osoby. Krok ten przede wszystkim pozwoli laickości uniknąć zniszczenia siebie samej jako laickości współpracy bez żadnych założeń lub uznania się za laickość wiary cywilnej, to znaczy za religię laicką, z jej dogmatami, nietolerancją iluzji, a nade wszystko z jej niezdolnością myślowego pojęcia swego czasu. Historycznym odniesieniem laickości są więc procesy konstytucjonalizacji osoby, która prowadzi trudną i bynajmniej niegwarantowaną mediację pomiędzy transcendentálną zasadą wolnego i równego podmiotu i quasi-transcendentálną zasadą historycznej kontekstualności z właściwymi jej strukturami.

Do zrozumienia tego procesu, który jest także podstawą konstytucjonalizacji osoby, brakuje jeszcze związku pomiędzy laickością a demokracją, a przy okazji można sobie także pozwolić na kpinę ze słabości zasady laickiej. Odniesieniem jest odtąd nie abstrakcyjne indywiduum, ale indywiduum zsolidaryzowane w swym wymiarze społecznym i kulturalnym, będące inicjatorem zróżnicowanej aktywności ekonomicznej, wymagające życia w warunkach wolności, która byłaby egzystencjalnym bezpieczeństwem, w poczuciu godności współistniejącym

z siłą życia, i to życia dobrego wraz z innymi, w świecie urządzonym w końcu jako świat, z dala od wszelkich prywatności.

Globalizacja kapitalistyczna atakuje właśnie takie uznanie osoby za jednocześnie jednostkową i społeczną, zwróconą ku światu. Globalizacja ta jeszcze wyraźniej odsłania fundamentalną plastyczność osoby, ale po to, aby ją tym lepiej wykorzystać, naddeterminując jako przedmiot zarządzania, utowarowienia i nieskończonych manipulacji. Postępy biologii i technologii medycznej w dziedzinie genetyki i inżynierii genetycznej, denaturalizacji procesów reprodukcji płciowej, embriologicznej reparacji są błyskawicznie patentowane i wykorzystywane, dostarczane na rynek pod przykrywką medycznego postępu, aby nawet nie było czasu na analizę problemów, jakie dziedzina ta rodzi w odniesieniu do praw osoby. Bioetyka podąża za tymi zmianami, które mogą stać się nieodwracalne, i podporządkowana jest biopolityce, która w brzemiennej w poważne skutki sposób zarządza populacjami. Nie jest przecież przypadkiem, że zasadnicze problemy, na które napotykała myśl laicka, to obok problemów pluralizmu kulturowego (powstałych przez współistnienie religii i proces ich deprivatyzacji) także kwestie, które wynikają z zarządzania życiem, narodzinami (prokreacja wspomagana, wybór płci), zdrowiem (wymiana organów jako cel polityki kredytowej banków, tworzenie medycznych chimer), śmiercią (eutanazja, sztuczne podtrzymywanie życia). Są to problemy dotyczące osoby ludzkiej ujmowanej w tym, co określić można jej biosocjalnością. Dotyczą one przekraczania progu życia i przekształcania tożsamości. Nowe nauki i technologie bezpowrotnie unieważniają wszystkie substancjalistyczne koncepcje osoby zdominowane przez arystotelesowską wizję hylemorfizmu (jedność uformowanej materii i dobrze określonej, nadającej kształt formy). Postawa laicka może i powinna przyjąć do wiadomości tę historyczność i socjalność osoby po to, aby móc przekształcić swą abstrakcyjną transcendentalną koncepcję wolnego i równego podmiotu wyjściowego, a także odrzucić wszelką niezmienność, każdy esencjalistyczny naturalizm w podejściu do natury ludzkiej. Aby móc stawić czoło wyzwaniom biopolityki, która także jest zagrożona przez kapitalistyczną logikę zysku, bez wpadania w pułapkę esencjalizmu i naturalizmu właściwych religijnym wizjom świata, dla których natura ludzka jest dana jako *ens creatum* wyposażone w duszę stanowiącą fundament jego wzniosłej godności i ciało, którego własności określone są niezmiennie w dziedzinie tożsamości płciowej.

Na takiej podstawie myśl laicka przeobrażona dzięki zasadzie konstytucjonalizacji osoby może uwzględnić to, co stanowi fundament pewnych stanowisk

religijnych odrzucających manipulację i urynkowanie osoby w imię jej godności, w imię odmowy przekształcania relacji podmiot–przedmiot, gdzie podmiot obiektywizuje się i czyni przedmiotem w pewnych tylko granicach, w relację przedmiot–przedmiot, gdzie przedmiot poddany jest wszystkiemu, co czyni zeń jednocześnie przedmiot i agenta zarządzania przyzwalającego nawet na spieniężającą wszystko automanipulację. Myśl laicka może połączyć się z takimi postawami religijnymi, aby zwalczać wszelkie przedsięwzięcia na nowo stawiające wyzwanie uhistorycznionej osobie. W walce tej określić należy granice, zaczynając od informacji naukowej uwolnionej od wstecznej fetyszyzacji natury ludzkiej, i opierać się na dobrze uzasadnionym stanowisku filozoficznym, odpowiednim wobec owej ludzkiej plastyczności, która stać się powinna przedmiotem sądów rozważnych i bezkompromisowych w swym odrzuceniu kapitalistycznego nieumiarkowania³.

Osoba nie może być odseparowana od społecznego i historycznego działania, które ją formuje. Może ją ono pre-formować, jeśli zachodzi potrzeba, a także post-formować w celu skuteczniejszego umocnienia i potencjalizacji. Postawa laicka polega na przewycięzeniu dwóch różnych sposobów naturalizacji osoby, sposobu religijnego, archaicznego i sposobu kapitalistycznego, nowoczesnego i neoliberalnego. Pierwszy w imię wiecznej natury ludzkiej definiowanej poprzez cechy jednoznaczne i niezmiennie domaga się obrony jej godności, sakralizując te cechy. Nie wyraża zgody na ekscesy urynkowanej inżynierii biopolitycznej i wraz z plastycznością indywidualności odrzuca możliwość jej przekształceń, co uczyniłoby bardziej skutecznym społeczne stawanie się osoby, jej konstytucji praktycznej, konstytucjonalizacji prawnej, etycznej i politycznej. Drugi sposób naddeterminuje plastyczność poprzez pozbawioną zasad dynamikę przedmiotowego urynkowania kapitalistycznego i otwiera drogę do stawania się osoby „byle czym”. Jedyne postawa laicka umożliwia postawienie i rozwiązanie trudnych problemów plastyczności ludzkiej, odrzucając jednocześnie metafizyczny esencjalizm i kapitalistyczny fetyszyzm ciała – przedmiotu bezgranicznego utowarowienia. Osoba nie jest wyłącznie czystą siłą roboczą pracy materialnej czy umysłowej, siłą w pełni skomercjalizowaną, zdanym na łaskę elementem dyspozycyjnych zasobów, przedmiotem wykluczającego użytkowania, tak samo jak nie jest świętym królestwem w świeckim państwie. Królestwem tak uświęconym, że nie można zaakceptować żadnych, urzeczywistnianych przez nauki i technologie

³ Por. L. Sève, *Qu'est-ce que la personne humaine? Bioéthique et démocratie*, Paris, La Dispute, 2006.

medyczne przekształceń w sposobie życia, rodzenia się i umierania. Przeciwnie – zsocjalizowana osoba pozostaje zdolna do wykorzystywania w praktyce swej wolności na podstawie rzetelnych informacji na temat wszystkich tych możliwości i ich konsekwencji.

8. Laickość i zarządzanie życiem

Problem ten zasługuje na rozwinięcie. W innym przypadku nie umielibyśmy docenić potencjalnego niebezpieczeństwa „wprawianego w ruch” przez globalizację kapitalistycznego zarządzania, gdy przeformułuje ona i zniekształca zasadę plastyczności osoby ujawnioną przez rozwój biologii. Nie potrafilibyśmy także docenić faktu poszerzenia możliwości wyboru danego jednostce, jej osobowemu sumieniu, możliwości dotyczących wyłącznie jej własnego życia, które z tego właśnie powodu nie mogą zostać poświęcone w imię ograniczeń ideologicznych i norm uznawanych za niezmiennie bez gwałcenia równej wolności sumienia. Laickość odnajduje tu nowe pole refleksji, które wymaga pełnej świadomości przewrotu w obrębie paradygmatów etycznych o największej nawet trwałości i zakorzenieniu oraz znajomości przekształceń antropologicznych w sytuacji globalizacji. Powstaje także pytanie o stosunek pomiędzy życiem a zasadami etycznymi i prawnymi, które, jak się zakłada, powinny je regulować. Przewrót w dziedzinie techniki i nauki o życiu, niesłychane możliwości, jakie wyzwalają one, przekształcając sposób rodzenia się i umierania, naddeterminacja tych możliwości poprzez nieumiarkowanie rynkowej opłacalności i strategię kontroli politycznej nad populacjami dyskwalifikują dawne problematyki, które domagają się „szlachectwa” wywodzonego jeszcze z antyku i odnoszą do celów rzekomo niepoddających się pertraktacjom. Wszystko to wywołuje odnowę w badaniach, nowatorstwo w dziedzinie prawa, poszerzanie się możliwości wyboru, który otwiera się przed osobami, jednoczesne rozszerzanie się wolności ich sumienia i ich odpowiedzialności. Stanowi to historyczną szansę dla nowego postępu laickości, identyczną z tą, którą wywołała walka o oddzielenie Kościołów i Państwa i ustanowienie służb publicznych, w tym oczywiście bezpłatnej i obowiązkowej szkoły.

W tym kontekście można wskazać momenty, w których problematyka zarządzania życiem wystawia laickość na szczególną próbę.

Aktualna sytuacja sprawia, że niemożliwy jest już tradycyjny prawny prymat przyznawany jednemu Ustawodawcy panującemu nad wszystkimi przypad-

kami i sądzącemu wszystkie przypadki w sposób ostateczny poprzez odwołanie się do absolutnych prawnych narzędzi zakazu (jak zakaz przerywania ciąży, stosowania paliatywnych zabiegów eutanazji, związków homoseksualnych). Zarządzanie życiem spoczywa obecnie w rękach osoby, jeśli chodzi o decyzje, do których jest ona intelektualnie i moralnie zdolna. Reguły prawne są w ten sposób zmuszane do większej giętkości, do zdolności podążania za życiem z jego przemianami, przypadkami i wyjątkami. Zasady wspólne – poszanowanie godności i gwarancje dla jego warunków, bezprawność klauzuli o wyjątkach, tego cienia rzucanego przez liberalizm – uznają osobę za kamień probierczy i pole konkretyzacji. Nicią przewodnią powinna być tu wolność osobowego sumienia, chodzi jednak o wolność, którą wypełnić trzeba niezbędną wiedzą, przede wszystkim naukową, i którą „umieścić” należy w sytuacji, gdy zdolna będzie do oceny swej własnej odpowiedzialności.

Godność osobowa jest w istocie społeczna: podmioty publiczne lub zbiorowe mogą sprawować swe podstawowe funkcje, o ile przychodzi im tworzyć warunki, dzięki którym osoby mogłyby doświadczać wolności swego sumienia jako podmioty poinformowane w sposób możliwie zgodny z wiedzą naukową. Aby wprowadzić w życie te nowe prawa (przerywanie ciąży, naprawcza inżynieria genetyczna), nieodzowne są służby społeczne pozwalające wyjść poza dominację legislacji z istoty swej opartej na zakazach i dojść do normy ogólnej obowiązującej w warunkach, w których powstają przypadki jednostkowe. Laickość zatem w zupełnie nowy sposób pociąga za sobą demokrację poznania, demokrację kognitywną, niezezwalającą odseparowanym ekspertom na podejmowanie decyzji w imieniu całej populacji, która jednakże wcale ich do tego nie upoważniła. Komitety etyczne nie powinny podawać się za decydentów od spraw egzystencji swych bliźnich, pełnią one wyłącznie funkcje doradcze, a ich opinie winny być przedmiotem publicznej dyskusji w gronie głównych zainteresowanych obojga płci.

Weźmy przypadek przerywania ciąży albo prokreacji wspomaganą jako przykłady tego, czym może być walka laicka. Godność osobowa i społeczna kobiety, a także wolność jej świadomości są gwałcone, gdy kobieta staje się więźniarką warunków, które nie tylko sprawiają, że jej wybór jest trudny lub niemożliwy, lecz przekształcają ów prawomocny wybór w grzech moralny lub religijny. Są gwałcone, jeśli wybór może zostać dokonany tylko w wyniku targu, tak że osoba, która miałaby się narodzić, staje się przedmiotem negocjacji finansowych. Są gwałcone, jeśli nie istnieją odpowiednie służby społeczne i jeśli zabiegi są

wykonywane w atmosferze niechęci zakazującej pochylenia się nad cierpieniem. Są gwałcone, jeśli kobieta i mężczyzna żyjący w związku pragnącym dziecka nie są informowani o warunkach i konsekwencjach innowacji medycznych i chirurgicznych, które wpływają na pożądane przez nich skutki. Cała ta dyskusja wpisuje się w przestrzeń laicką, w której krąży wiedza, a informacja jest dostępna dla wszystkich, gdzie zasady są podporządkowane doświadczeniu poszczególności.

W przestrzeni tej odnajdziemy także stosunek do religii lub autorytetów moralnych, które zajmują jej miejsce i które domagają się zastosowania prawa do kontroli i zakazu w imię ich koncepcji świata. Dawny konflikt pomiędzy Kościołem a Państwem przemieścił się na obszar osoby i procesu jej konstytucjonalizacji, jej zarządzania życiem. Papiestwo utrzymuje, że ustawodawcy wyznania katolickiego powinni bronić i narzucać innym prawa natchnione przez fundamentalne wartości natury ludzkiej uznawanej za substancję stworzoną. W deklaracji z 13 maja 2003 roku Papieska Akademia na rzecz Życia zaleca, aby w kwestii umyślnego przerywania ciąży „śmiały sprzeciw sumienia” manifestowali „wszyscy wierzący”, a w szczególności „lekarze, pielęgniarki, farmaceuci i personel administracyjny, sędziowie, parlamentarzyści i reprezentanci innych zawodów bezpośrednio zaangażowanych w ochronę życia ludzkiego w przypadku, gdy normy ustawodawcze przewidują działania, które mogłyby wystawić je na niebezpieczeństwo”⁴. Papiestwo zaleca zatem naruszanie porządku cywilnego, nakazuje nieposłuszeństwo wobec normy prawomocnej legislacji Państwa, gdy norma ta nie jest zgodna z prawem naturalnym w interpretacji tradycji katolickiej.

Argumentacja taka opiera się na prawomocności prawa do nieposłuszeństwa obywatelskiego i wręcz graniczy z apelem o rewoltę całej wspólnoty katolickiej. Sama kwestia prawa do oporu, nawet prawa do rewolty czy rewolucji nie jest tu jednak najistotniejsza. Prawdziwy problem polega na tym, że organizacja o przeznaczeniu duszpasterskim przedstawia się jako siła bezpośrednio polityczna, zdolna do organizowania w imię wolności sumienia akcji nieposłuszeństwa czy buntu. Chce ona doprowadzić do przestrzegania przez wszystkich wierzących obywateli wartości religijnych, które uznaje za uniwersalne, a nawet narzucić je innym za sprawą presji politycznej. Stawia się tym samym na pozycji autorytetu zdolnego do gwarantowania praw osoby, do czego Państwo miałyby już być niezdolne, lub przeciwstawia się mu. Kościół tak samo jak w epoce jezuickich teoretyków-monarchomachów wznieca permanentny bunt przeciw Państwu i przeciw określonym siłom społecznym odrzucającym jego wartości bioetyczne. Kładzie

⁴ Cyt. za: S. Rodota, op.cit., s. 32.

tym samym kres dialogowi, którego wolę deklarował, i czyni to w imię wartości uznawanych za niepodlegające negocjacji. Inny punkt widzenia jest wykluczony nie tylko dlatego, że wprowadza relatywizm tam, gdzie rządzi absolut, ale także i nade wszystko ponieważ stanowi wybór zła.

Ujmując sprawę głębiej, nie chodzi tu tylko o postawę autorytarną, o pretensje do monopolu na wypowiedzanie się w imieniu natury ludzkiej samej w sobie. Kościół w ogóle nie uwzględnia tego, że wspólne wartości zostały ustalone demokratycznie przez Konstytucję Państwa prawa. Wykonuje on ruch kulturowo wsteczny, który neguje logikę demokracji i odrzuca dyskusję nad tym wszystkim, co dotyczy ludzkiej plastyczności i tego, co o niej już wiemy. Odrzucając ją *a priori*, sam nie zezwala sobie na wydawanie opinii ze znajomością rzeczy oraz prowadzenie badań, czego wymagają przypadki najnowsze i najtrudniejsze.

W istocie owe papieskie zalecenia sprzeciwu sumienia i nieposłuszeństwa obywatelskiego stanowią dla myśli laickiej szczególnie interesujący przypadek konfliktu uprawnień w sytuacjach nieprzewidzianych przez prawo, jak pokazuje to szczegółowa i znakomita analiza Stefano Rodota, której ważne momenty zrekonstruujemy poniżej⁵. W rzeczywistości bowiem, jeśli prawo do sprzeciwu sumienia i nieposłuszeństwa obywatelskiego jest uzasadnione, tak samo uzasadnione jest prawo kobiety do przerywania ciąży. Sprzeciw sumienia nie mógłby jednakże być prawem bezwarunkowym. Wskazują na to liczne przyczyny. Z jednej strony prawo to przyznawane jest w ograniczonym zakresie jedynie personelowi medycznemu podczas zabiegów medycznych, nie ulega jednak wątpliwości, że należałoby przyznać je i innym podmiotom. Z drugiej strony służba zdrowia nie mogłaby uchylać się od obowiązku niesienia pomocy kobietom przed i po zabiegu: odmowa niesienia ulgi w cierpieniu powodowanym przez zabieg byłaby gwałceniem człowieczeństwa osoby, a zatem bezprawiem. Zwolnienie od wykonywania przerywania ciąży nie może zostać „poszerzone” o zwolnienie od obowiązku wykonywania zabiegów medycznych niezbędnych do ratowania zagrożonego życia kobiety. Ogólnie biorąc, z dwóch tych praw prawo kobiety przeważa nad prawem do sprzeciwu sumienia. To ostatnie nie może więc przyjmować znaczenia absolutnego. Dalej zaś, jeśli ów konflikt praw wkracza w sferę publiczną, istnieje obowiązek instytucjonalny zagwarantowania, że prawo uchylającego się nie przyniesie szkód innym prawom. Jeśli nie miałyby to miejsca, niemożliwa

⁵ Por. *ibidem*, s. 31–37.

byłaby podstawowa funkcja służb społecznych, która polega na uwalnianiu osób od trudności materialnych i formalnych w skutecznym egzekwowaniu ich praw.

Sprzeciw sumienia jednych może w tym przypadku powodować skazywanie innych na cierpienie i wyrażać się poprzez ograniczanie wolności bliźniego. Ale to jeszcze nie wszystko: gdy zagwarantowanie prawa uchylającemu się staje się narzędziem delegitymizującym wybór nieuchylającego się, dojść może do niedopuszczalnego odwrócenia. To właśnie nieuchylający się mogą być społecznie piętnowani lub nawet, jak to widzieliśmy w Stanach Zjednoczonych, stać się przedmiotem śmiertelnych napaści. Sytuacja ta jest tym bardziej skandaliczna pod względem moralnym i prawnym, że w innych dziedzinach decydujących dla klarowania się postawy sprzeciwu sumienia, jak w przypadku wojny w Algierii, odmowy stosowania tortur policyjnych czy uczestnictwa w operacjach militarnych uznawanych za naruszające prawa człowieka, to właśnie uchylający się ponosi osobiście ryzyko, narażając się na karę więzienia bądź nawet wystawiając swe życie na niebezpieczeństwo. Sprzeciw sumienia przeciwko przerywaniu ciąży, którego domaga się dla siebie katolicki czy inny personel medyczny poprzez osobliwe odwrócenie zagrażających niebezpieczeństw, naraża wyłącznie nieuchylające się kobiety. Słusznie zatem służby szpitalne podejmują konieczne kroki, aby to prawo kobiety zabezpieczyć w swej wewnętrznej organizacji skutecznie i w każdych okolicznościach. Postawa laicka w tym przypadku domaga się, aby to prawo było skuteczne i aby nieuchylający się nie stawali się ofiarami marginalizacji. Prawo do sprzeciwu sumienia z tych samych względów nie może zostać przyznane państwowym funkcjonariuszom zobowiązanym do nadzorowania poszanowania prawa. Nie mogą oni posługiwać się klauzulą sumienia, aby stawać na przeszkodzie prawu, chyba że będzie to dymisja lub osobiste ponoszenie prawnych konsekwencji uchylania się. Rozumienie ścisłe laickości polega na ukazywaniu, że stawiane przez Kościół żądanie wszechstronnego poszerzenia sprzeciwu sumienia i posuwanie go aż do granic obywatelskiego nieposłuszeństwa łączy się z określonym projektem politycznym czyniącym z prawa do sprzeciwu sumienia instrument zastąpienia zestawu wartości konstytucyjnych w zestaw zależny od *credo*. Nie tylko dochodzi do naruszenia konstytucyjnej praworządności, możliwe staje się także niebezpieczne zerwanie umowy pomiędzy obywatelami, której rękojmią jest wciąż jeszcze republika.

Sprzeciw sumienia, prawo do obywatelskiego nieposłuszeństwa i prawo do oporu mają skuteczne uzasadnienie, które zawiera w sobie drastyczny warunek nieuwzględniany w rozważanym dotychczas przypadku. Chodzi o to, że

akt indywidualnego sumienia może stać się manifestacją sumienia zbiorowego jedynie wtedy, gdy normalne mechanizmy przemiany już nie istnieją lub gdy społeczeństwo jest zagrożone destrukcją czy podbojem. Walki o wyzwolenie narodowe, ruchy społeczne domagały się tego prawa. Przypadek przerywania ciąży wykracza poza takie ramy. Prawo do sprzeciwu sumienia i inne podobne mu nie stanowią zresztą wartości samej w sobie, szczególnie że mogą wyrażać roszczenia mniejszości do narzucania swego punktu widzenia zagrażające rozpadem społeczeństwa.

Rozważany przypadek jest pod każdym względem przypadkiem zniekształcenia związanego ze swego rodzaju „przebieranką”, ze zboczeniem sprzeciwu sumienia jako prawa do nieposłuszeństwa. W rzeczywistości, jak to już sugerowaliśmy, nieposłuszeństwo to „wniebowzięcie” pełne ryzyka i osobistej odpowiedzialności. Można uznawać ustanowiony porządek, można kwestionować jakiś jego aspekt i domagać się przekształcenia go, jednakże bez zgłaszania pretensji do tworzenia uprzywilejowanych nisz, co umożliwiłoby sprzeciwiającym się obywatelom uchylanie się przed stosowaniem podstawowych praw i przerzucało koszty sprzeciwu na obywateli niesprzeciwiających się. Tak oto bowiem sprzeciw sumienia sam staje się poniżeniem. Słuszne jest zatem, że instytucje publiczne przywracają odbierane prawa i utrzymują służby społeczne w gotowości. Trzeba ponownie nauczyć się rozumieć sprzeciw sumienia i prawo do oporu w ich właściwym zastosowaniu, to znaczy jako podstawową gwarancję społeczeństwa demokratycznego zapewniającą wolność sumienia w warunkach pluralizmu, i odrzucić zastosowanie niewłaściwe, które prowadzi do rozpadu i tego społeczeństwa, i pluralizmu.

9. Laickość, demokracja międzykulturowa i szkoła publiczna

Los laickości jest dziś ściśle powiązany z losem demokracji, której zresztą laickość stanowi niezbędny element. Tak jedna, jak i druga pociągają za sobą relatywizację absolutnych prawd i stąd bierze się stałe napięcie pomiędzy demokracją i laickością a religiami, zwłaszcza monoteistycznymi, nawet takimi, które zawarły pokój ze współczesnym światem i zaakceptowały świecką demokrację. Zarządzanie życiem sprawiło, że na nowo wypłynął temat świętości życia istoty ludzkiej od momentu jej poczęcia i wiary w swej istocie skończonej i nienaruszalnej. Nasza analiza doprowadziła do relatywizacji i kontekstualizacji samo zarządzanie życiem. W związku z tym należy teraz stawić czoło krytyce relaty-

wizmu, z naszej strony relatywizując papieskie oskarżenia o relatywizm. Zaletą relatywizmu jest to, że stanowi przeszkodę do usankcjonowania negacji wolności sumienia przez wszelkie autorytety teologiczno-polityczne, które dziś domagają się dla siebie tego, czego pragną zakazać innym w imię absolutnej wartości prawdy. Relatywizm uniemożliwia wszelkie pretensje do stałych założeń właściwe różnym przedsięwzięciom. Dla autorytetów teologiczno-politycznych wszystko to, co owe stałe założenia wartości wiecznych odrzuca, jest występkiem, a nawet grzechem przeciwko duchowi. Laickość podobnie jak demokracja – jeśli ta ostatnia jest procesem, nie zaś skostniałym systemem – bez pretensji do takich wiecznych założeń przedstawiają wartości mocne, o charakterze relacyjnym, otwarte na wolną i równą dyskusję skupiającą się właśnie wokół wartości, jakie same tworzą.

Laicka demokracja musi zatem obecnie przyjąć do wiadomości istnienie konkurencyjnego multikulturalizmu narażonego stale na redukcję do zestawu tożsamości uznawanych za niesprowadzalne. Może jednak ona pokonać tę sytuację, wytwarzając międzykulturową publiczną przestrzeń konfrontacji opartą na uznaniu równej godności kultur. Możliwe są natychmiastowe kroki na tej drodze, jak prawo głosu dla zagranicznych pracowników we Francji we wszystkich wyborach, wysiłki w celu wzajemnego poznawania się kultur bez obaw o narzucanie im integracji, która oznaczałaby jednocześnie ich unicestwienie i przymus ujednolicenia, uznanie równości języków, szacunek dla mitów i ekspresji symbolicznej. Każdy staje wobec zadania zrozumienia innego, uczestnictwa wraz z nim w uczeniu się innej kultury, która nie stanowi *a priori* przeszkody, lecz źródło znaczeń i rezerwy stłumionych możliwości.

Miejscem tej konfrontacji mogłaby być szkoła publiczna, o ile podjęłaby działania kładące kres uniwersalizmowi czy to filozoficznemu, religijnemu, politycznemu, czy też ekonomicznemu. Należy postawić teraz pytanie, jak szkoła może jeszcze stawiać sobie za cel kształtowanie osobowości będącej już w trakcie prawnej konstytucjonalizacji bez odcinania kulturowych korzeni jej socjalności. Wymaga to samokrytyki przeprowadzonej przez naszą panującą kulturę prezentującą się jako neoliberalny monokulturalizm. Jeśli jednak kierunek ten nie zostanie zmieniony, będziemy świadkami powstania wielokulturowego sprywatyzowanego rynku szkolnego, istnienia obok siebie szkół zamkniętych z uwagi na ich tożsamość religijną, kulturalną, etniczną, społeczną. Będzie to źródło przyszłych konfliktów. Kryzys i upadek szkoły publicznej to bowiem jednocześnie kryzys i upadek demokracji.

Nie można zatem rezygnować z takiej szkoły, przeciwnie, należy ją zbudować na nowo pod groźbą przekształcenia się jej w czynnik kultury dystansu, separacji i getta. Laicka szkoła to miejsce uprzywilejowane, jednak nie dla integracji obywatelskiej o narodowym charakterze, a dla kształtowania pluralistycznej obywatelskości osób w procesie transkulturacji. To ostatnie pojęcie zapożyczyliśmy od teoretyków latynoamerykańskich, jak Kubańczycy Fernando Ruiz i nade wszystko Raúl Fonet-Betancour – autor wydanej w 2011 roku książki *La Philosophie interculturelle*. Transkulturacja oznacza ruch przechodzenia, przemiany jednej kultury w inną poprzez wzajemne zapożyczenia i konsekwentne nowatorstwo, a także kres pogłębiania się hegemonii monokultury liberalnej i jej popędu kolonizatorskiego. Szkoła laicka mogłaby w tej transkulturacji odegrać znaczącą rolę i stanowić odpowiedź na jedno z wyzwań globalizacji. Do szkoły idzie się faktycznie po to, aby zdobywać wykształcenie poprzez naukę, aby kształtować rozumienie innego i wraz z nim rozwijać ducha krytyki i samokrytyki rzeczywiście świadomego różnorodności. Szkoła jest ważnym elementem w tworzeniu procesu demokratycznego, który powinien zastąpić demokrację-system, ten oligarchiczny pryncypat, który unieważnia powszechne głosowanie, zastępując je autoreferencyjnym systemem politycznym podporządkowanym dyktatowi rynku. Laicka szkoła musi także być ekspozyturą laickości dla wszystkich i dla każdego w bogatym i złożonym świecie idei i informacji. Ów świat nie może już być światem panujących momentów dominującej kultury; musi stać się jednocześnie światem składników zdominowanych tejże panującej kultury i światem kultur podporządkowanych lub zmarginalizowanych. I właśnie w takiej szkole kultury mogą się poznawać i uczyć tego, co dla każdej z nich jest w innej kulturze możliwym źródłem i rezerwą sensu. Kultury znalazłyby się w sytuacji, w której niezbędna jest krytyka tego wszystkiego, co w każdej z nich stoi na przeszkodzie prawnej konstytucjonalizacji osoby społecznej, konkretnej w jej pluralistycznej obywatelskości.

Zwierciadlana para, jaką tworzą wielokulturowy relatywizm oraz uniwersalizm monocentryczny lub monokulturowy, może zostać przewyciężona jedynie w wymiarze międzykulturowości. Obecnie demokracja, szkoła i laickość podporządkowane zostały logice inkulturacji, zgodnie z którą jedną kulturę uznaje się za powołaną do wywierania wpływu, przekształcania i asymilowania innych kultur uznanych faktycznie, a nawet na mocy prawa za podrzędne lub nawet barbarzyńskie. Multikulturalizm przestanie być multikulturalizmem tożsamościowym nękanym ustawicznie przez strach przed innym, który jawi się i jest przeżywany

jako zagrożenie, jeśli dokona się przejście od niezróżnicowanej mnogości (która w rzeczywistości tym bardziej skrywa i wzmacnia różnice) do międzykulturowości będącej jednocześnie transkulturowością. Współczesna szkoła laicka, podobnie jak szkoły prywatne, religijne i nie tylko, ignoruje ten wymiar i naraża się na niebezpieczeństwo przekształcenia w szkołę taką jak inne, pielęgnując jedynie nostalgię za swą wątpliwą cnotą dawnej integracji. Jeśli szkoła nie podda się procesowi odnowy w duchu transkulturowym, zdając sobie sprawę z nieodwracalnej różnorodności swej populacji, zrobią jej skuteczną konkurencję pojawiające się szkoły prywatne. Zostanie pokonana przez narastające tożsamościowe roszczenia instytucjonalizowane w szkołach bez wzajemnej komunikacji i potencjalnie wrogich sobie nawzajem, zresztą przegra w każdy możliwy sposób, co wprost wynika z logiki prywatnego rynku edukacji.

Owa rekonstrukcja laickiej szkoły międzykulturowej, to znaczy ani monokulturowej, ani multikulturowej, prowadzi poprzez uznanie wielości szkolnej populacji i nie zezwala na monopolizowanie kadry ani przez specjalistów od religii, ani tych od ekonomicznego zdzierstwa. Wykształcenie, które daje szkoła, musi zatem wszystkim oferować informacje historyczne, społeczne, estetyczne, antropologiczne na temat obecnych kultur. Szkoła musi zaplanować odpowiednie nauczanie języków, którymi w swych środowiskach rodzinnych najczęściej mówią jej uczniowie, tak samo jak właściwe kursy języka francuskiego dla tych uczniów i nade wszystko ich rodzin. Szczególnie ważne jest to, aby historii religii wszystkich uczniów nauczali wykładowcy świeccy. Umożliwi to podejście międzykulturowe i pełne poszanowania, mogłoby także doprowadzić kulturę panującą do krytyki własnego monopolu i hegemonii językowej oraz kulturowej. Rozwijać się mógłby proces wzajemnego uczenia się, a kultury mogłyby same przetestować, co dla nich korzystne i płodne w kulturze panującej, której aspekty krytyczne i zdominowane także należy uwzględnić. Uczenie to mogłoby iść w parze z nauczaniem historii myśli, szczególnie filozofii i literatury. W żadnym wypadku nie może być mowy o oficjalnym oddawaniu godzin lekcyjnych religii, jak to jest w przypadku Włoch wiecznie podporządkowanych systemowi konkordatowemu. Cała reszta zależna jest od rodziców oraz inicjatyw, które mogłyby być przez nich podejmowane. Formuła ta pozwoliłaby uniknąć nauczania religii prowadzonego przez religie „uwierzytelnione”, posiadające specjalny status prawny zapewniający im bezpośrednią kontrolę nad wierzącymi.

Laickość wiary obywatelskiej i laickość antyklerykalna odrzucają wszystkie te możliwości. Ale czyniąc to, obie przekształcają się w laickość ekstremalną,

nawet integrystyczną, co w aktualnej sytuacji panującej we Francji stawia uczniów w sytuacji niejasnej. Istnienie ważnej religijnej wspólnoty muzułmańskiej, której wielu członków to obywatele francuscy, zezwala na lepsze zrozumienie, że nasza laickość rzeczywiście powstawała w następstwie starcia pomiędzy Państwem i katolicyzmem dominującym i faworyzowanym na koszt innych religii. Była to laickość nierówna. Z tej perspektywy żądania Islamu mają pewną zasługę: sprawiają, że niesymetryczność ta staje się bardziej widoczna, jasne też staje się, że religia jest zjawiskiem społecznym nieredukowalnym do opozycji pomiędzy tym, co publiczne, a tym, co prywatne. Szkolna nauka historii religii w duchu między- i transkulturowym potwierdziłaby sens i wagę tego przekonania. Zabezpieczyłaby ona sferę publiczną przed rozrostem i roszczeniami religii tożsamościowych i archaicznego multikulturalizmu, który esencjalizuje kultury, tak jak to dotychczas czynił z poszczególnymi naturalnymi gatunkami. Nauczanie to nie naruszałoby praw niewierzących, umożliwiałoby bowiem jednocześnie pełną poszanowania tolerancję niewiary i poszerzałoby doświadczenie w duchu krytycznym wobec negatywnych i dogmatycznych aspektów religii. W każdym razie religia dominująca kulturowo traciłaby swój monokulturowy przywilej polegający na czynieniu się sędzią w sprawie godności innych religii. W tym duchu parlamenty mogłyby stanowić prawo. Związki i stowarzyszenia międzykulturowe rodziców i obywateli mogłyby być powoływane na takiej podstawie, poszerzając swą wiedzę i czyniąc z niej przedmiot debaty toczącej się w przestrzeni publicznej. Pluralizm nierozłącznie związany z procesami demokratycznymi pobudza aparaty społeczeństwa obywatelskiego odpowiednio do działania szkolnego aparatu Państwa.

Już sam dialog międzykulturowy może przekraczać relatywizm: każda kultura, odkrywając inną, która nad nią panuje lub zdominowaną przez siebie, zastanawiając się nad nią i stawiając pytania, zastanawia się nad sobą i samą siebie zapytuje. Jeśli jest panującą, odkrywa, że przyznawana jej przez samą siebie uniwersalność nie jest oczywistością, lecz stanem nieredukowalnego zamieszania w obrębie monokulturowej dominacji neoliberalnej, która w samej tej kulturze wytwarza narzędzia tłumienia wszystkich innych elementów zdolnych do sprawowania nowych funkcji międzykulturowych. Odsyła to do wielkiej tradycji liberalnej i mieszczańskiej, która odrzuca tradycję republikańską i plebejską (Locke przeciw Rousseau, Voltaire *versus* Condorcet, Montesquieu przeciwko Diderotowi). Wewnętrzne napięcie w tej kulturze jest wyraźniejsze dziś, ponieważ z każdej strony szerzy się kontestacja hegemonii neoliberalizmu. Korzysta

on oczywiście ze sfery służalczych mediów, aby narzucić swe bałwochwalstwo finansowej wydajności, swój kult rynku i zarządzania, swój utylitaryzm pomieszany z darwinizmem społecznym, swą politykę zglobalizowanego apartheidu. Stopniowo ulega on jednak delegitymizacji za sprawą ekspansji kultury krytycznej wchodzącej w okres rozkwitu, na którą składają się: neomarksizmy, socjologie krytyczne, ekonomiczne teorie współkorzystania, deregulacji i deglobalizacji, ekologia polityczna i społeczna, obywatelska filozofia polityczna radykalnej demokracji, ruchy emancypacyjne i nowe walki klas, studia lokalne i postkolonialne, studia genderowe.

Należy tu sprecyzować, że kultura nie jest wyłącznie abstrakcyjną sferą tworzenia się wartości duchowych. Jak to stwierdził filozof argentyński Raúl Fonet-Betancourt broniący filozofii międzykulturowej, jest ona „procesem konkretnym, poprzez który wspólnota ludzka organizuje się materialnie w świetle wartości i celów, które sobie wyznaczyła. Nie ma kultury bez fundamentu materialnego tworzonego i regulowanego przez charakterystyczne wartości właściwe danej wspólnocie lub grupie etnicznej. Kultura istnieje tam, gdzie cele i wartości określające wspólnotę ludzką mają skuteczny wpływ na społeczną organizację materialnego podłoża uznawanego za właściwe, ponieważ stanowią jego integralną część”⁶.

Kultury podporządkowane, czy to arabskie, czarne, azjatyckie lub jeszcze inne, kontestują panującą monokulturę postkolonialnego Zachodu posiadającą zawsze charakter imperialny i otwierają się na inne tradycje. Podejmują ryzyko żądania pełnego uznania, prowadząc krytykę swych własnych ograniczeń i zaślepienia. Dochodzą do poznania własnych zasobów symbolicznego sensu, jak to jest w przypadku teologii i filozofii wyzwolenia latynoamerykańskiej, indiańskiej lub afroamerykańskiej czy też wiedzy Wschodu. Domagają się one, aby stary monologiczny *logos* zachodni określał się bez wykluczania *a priori* symbolicznego i wyobrazeniowego *mythos*. Jest to nowy sposób myślenia, który kształtuje się poprzez wzajemne uczenie się i w którym mogą powstawać wspólne transkulturowe pojęcia, jak indywidualna i kolektywna siła działania, odczuwania, wyobrażania sobie i myślenia, transkulturowe powszechniki, pół fantastyczne, pół rozumowe – używając języka Vico, jak pojęcie osoby społecznej i kulturowej. Laickość międzykulturowa, innymi słowy interlaickość lub translaickość, kreśli nowy obraz powszechności, nowy powszechnik dla jednostki i wspólnoty.

⁶ R. Fonet-Betancourt, *La Philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Paris, Editions de l'Atelier, 2011, s. 135.

Chodzi tu właśnie o przejście od myślenia monokulturowego do myślenia interkulturowego lub transkulturowego. Dialog taki nie jest wymogiem ekliwego humanizmu. Wywołuje on ostre starcia bez ustępstw w dążeniu do przekształcania uczestników debaty. Nie można tego dialogu oddzielać od konfliktów, które wywołuje globalizacja i które w różnych i zmiennych proporcjach są jednocześnie konfliktami społecznymi i konfliktami tożsamościowymi, i tak długo, jak długo trwa dialog, toczą się w granicach istniejącego dyskursu bez żadnej gwarancji, że granice te przetrwają. Ów *agon* przejawia się w zastrzeganiu sobie przez każdego uczestnika tego, co Raúl Fornet-Betancourt trafnie nazywa prawem do „nieposłuszeństwa kulturowego”, zarówno jeśli chodzi o kultury panujące, jak i zdominowane⁷. Poszczególne światy kulturowe mogą przekształcać się we wzajemnym oddziaływaniu, wytwarzając na swych „brzegach” wspólne granice pomiędzy tym, co „własne” i „obce”, mogą tworzyć miejsca przejścia, strefy tranzytowe. Właśnie w takich miejscach kultury pokazują, że nie są izolowanymi monadami, bryłami monolitycznymi, lecz że stanowią całości wypełnione sprzecznościami, pełne możliwości. W takim przejściu możliwe staje się wyznaczenie wartości transkulturowej tworzącej granicę pomiędzy tradycją ucisku a tradycją wyzwolenia, które zawierają się w każdej z nich. Właściwą zasadą racjonalności agonicznej jest wysoki stopień emancypacji postępującej zarówno w procesach konstytucjonalizacji, jak i realizacji osoby społecznej i kulturowej.

„Nieposłuszeństwo kulturowe” analogiczne do nieposłuszeństwa obywatelskiego byłoby dynamicznym czynnikiem transformacji poprzez to, że każdy zastrzega sobie prawo wyboru swojej kultury „dla siebie”, czerpiąc jednocześnie z kultury rodzimej i z kultur „napotkanych” oraz odrzucając pewne elementy tej pierwszej i tych innych. Ta konstrukcja, dekonstrukcja, rekonstrukcja wymaga stałego wysiłku przyswajania, który jednocześnie obliguje każdego do poznania swej własnej kultury, a także tradycji poddawanej ocenie i modyfikacji lub kontynuowanej, tego wszystkiego, co każdy odrzuca, i w końcu tego, co unowocześnia i odkrywa. Demokracja i laickość mają więc wybór pomiędzy niedoskonałym aktualnym multikulturalizmem a ową powstającą transkultuacją. Ten pierwszy oznacza dokładniej koegzystencję wielości kultur będących w trakcie przekształcania się i hegemonicznej części panującej zachodniej tradycji kulturalnej – tradycji dominacji neoliberalnej dążącej do przekształcenia globalizacji kapitalistycznej w powszechność. Z kolei transkultuacja to możliwość, która oznacza kres multikulturowego układu pokrętnej koegzystencji kultur i za-

⁷ Por. *ibidem*, s. 136–139.

powiada wzajemną ich transformację poprzez walkę przeciw przemocy i wykluczeniu prowadzoną przez większość członków tych kultur za pośrednictwem nieposłuszeństwa kulturowego tych wszystkich, którzy pracują na to, by stać się osobami w swych przestrzeniach osobistych i wspólnych. Jest to walka przeciw kolonizacji świata przez brutalną i agresywną monokulturę podporządkowaną nieumiarkowaniu hiperzyskowności.

10. Laickość społeczna w międzykulturowości w czasach globalizacji neoliberalnej

Kwestia międzykulturowości odsyła w końcu do praktyki transkulturacji, która urzeczywistnia się w powszechnej immanencji wyboru etyczno-politycznego, materialnego i duchowego, dotycząc ostatecznie wszystkich uciśnionych we wszystkich kulturach. Laickość transkulturacji wymaga w imię rozsądku wymiaru jednocześnie politycznego i społecznego. Dąży ona do osiągnięcia następującego celu historycznego: chodzi o to, by wolny i równy podmiot zdecydował się na ukonstytuowanie jako osoba społeczna i kulturowa prawnie i praktycznie. Postawa laicka uznaje różnorodność kultur w procesie krytycznej transkulturacji i autokrytycznej transformacji, jeśli jest to proces w znaczeniu wspólnym tradycjom kulturowym, rzeczywistej autokrytycznej emancypacji. Wynika stąd, że historycznym założeniem, miejscem i stawką tego zadania jest stan aktualny kapitalistycznej globalizacji. To właśnie ona w rzeczywistości narzuca neoliberalny monokulturalizm, podporządkowanie pracy kapitałowi, pozbawianie kultur zdominowanych ich świata i powszechny *apartheid* osób. To ona powstrzymuje i wykoleja procesy konstytucjonalizacji osoby. Laickość w związku z jej międzykulturowością i transkulturacją jest współodpowiedzialna za strukturalną krytykę, jakiej podlega ta globalizacja, oraz za ponowne postawienie w stan oskarżenia jej etyczno-politycznej prawomocności. Globalizuje się nie ludzkość, a system, który pragnie ustanowić wzór jedynej i monokulturowej cywilizacji, lecz jest niezdolny do powstrzymania dewastacji planety, wytwarzania *nie-świata*, krucjaty rozmaitych społecznych i kulturowych *apartheidów*, a wszystko to obok obłądnego bogactwa zagarniętego przez drapieżną mniejszość nowych rentierów – finansowych pasożytów.

Liczne ludzkie kultury są podporządkowane władzom systemu, które ich nie uznają, a nawet niszczą jako złożone podmioty zdolne do zarządzania swej przestrzeni i czasu. Los kultur jest tożsamy z losem politycznej suwerenności naro-

dowych Państw, których destrukcja w następstwie ślepych strategii banków przemienia się w katastrofę, jak to pokazuje pęd w przepaść Unii Europejskiej, która postępuje jak historyczny przestępca. Jedynie te Państwa, które są quasi-imperiami, zachowują suwerenność polityczną, co jednak ich nie chroni przed klęską w przyszłości. Ujednoczenie kontekstów kulturowych w jedną strukturalną meta-kontekstualność kapitalistyczną dla kultur innych niż monokultura neoliberalna oznacza niepowetowane straty materialne, terytorialne, co przede wszystkim dla klas podporządkowanych wiąże się z przerwaniem procesu konstytucjonalizacji osoby, która przestaje być osiągnięciem czy fundamentem i wchodzi w ostry konflikt z systemowym imperatywem neoliberalnego zarządzania.

Nadszedł czas, by zrozumieć, że pomimo napięć i przesunięć w obrębie konfliktów społecznych i konfliktów tożsamościowych istnieje paralelizm pomiędzy spychaniem kultur podporządkowanych do kulturowych rezerwatów, które nie mogą stanowić rezerw sensu, a utratą wszelkiej suwerenności przez liczne państwa narodowe na korzyść quasi-imperiów, utratą świata i pozbawieniem godności społecznej ogromnych zdepersonalizowanych mas. Laickość musi zostać od nowa przemyślana w tej sytuacji określanej przez neoliberalną globalizację, musi być wolna od wszelkiego podporządkowania neoliberalizmowi i wyrażana w kategoriach walki o emancypację, którą trzeba prowadzić wewnątrz międzykulturowej przestrzeni publicznej. Laickość ta stanowi alternatywę, której celem jest nadanie nowej formy neoliberalnemu chaosowi, począwszy od sprawiedliwego uznania kultur i zapoczątkowania ich krytycznego dialogu, od działania solidarnościowego z wszystkimi, którzy są zagrożeni depersonalizacją antropologiczną, a tym samym pozbawieniem ich własnego świata. *Praxis* solidarności pomiędzy kulturami i *praxis* solidarności z osobami zagrożonymi muszą być ujmowane łącznie po to, by dały się rozpoznać wszelkie naciski stające na drodze do wspólnego celu, i po to, by zapobiegać jakże powszechnym cichym tragediom.

To właśnie ta podwójna solidarność: społeczna i międzykulturowa, stanowi nowe środowisko laickości, jej nową formę, która wykracza poza formy uprzednie i musi je sobie podporządkować. Solidarność ta nie ma nic wspólnego z karykaturą, jaką jest litość, którą neoliberalizm tak lubi okazywać ofiarom odległych katastrof po to, by jeszcze lepiej skazać na zapomnienie te wszystkie klęski, które sam wywołuje i legitymizuje tuż obok nas. Solidarność ta jest „mocna”, to znaczy wymaga nie tylko werbalnego uznania innego, lecz także nawiązania wraz z nim, we wszystkich postaciach, jakie przyjmuje, silnej relacji, którą już rewolucja francuska знаła jako relację braterstwa. Jest to wspólne, transkulturowe

miejsce, gdzie zlewają się w jedno różnorodne kultury i liczne ludzkie wspólnoty. Taka solidarność nie może nie być antyliberalna, ponieważ odrzuca jednocześnie przekształcanie osób w towary i przemianę kultur w folklorystyczne czy egzotyczne rezerваты.

Laickość nie sprowadza się do koniecznego wymogu walki z mniej lub bardziej jawnymi integryzmami, które negują wolność sumienia w imię prawdy absolutnej, na którą monopol miałyby mieć określone instytucje, religie i ideologie. Trudność tę powodują nie tylko religie. Neoliberalizm jest również rodzajem religii życia codziennego, która ogniskuje się wokół prawdy absolutnej, jaką stanowić ma wolność utożsamiana z prywatną własnością kapitalistyczną i jej dynamiką nieskończonego wzrostu. Jest to kierunek zastrzeżony dla własności prywatnej i jej absolutyzmu, który różnicuje także kultury poprzez wskazywanie w obrębie każdej z nich na różnicę oddzielającą tradycję emancypacji od tradycji panowania. Kościoły i wyznania, katolicyzm, ewangelizm, islam, dostosowywały zawsze swe szacowne praktyki miłosierdzia do idei społeczeństwa prywatnego, której składową było ograniczenie. Jedyne neoliberalizm zbudował swą skrajną ideę stworzenia społeczeństwa handlowego na nieograniczonej własności prywatnej, wyłącznie on uważa się za czynnik definiujący i sprawczy neoliberalnego społeczeństwa kapitalistycznego. Określa on *Ownership Society*, które z własności prywatnej czyni swą świętość. W rzeczywistości uprawomocniają ją – jednocześnie łagodząc – panujące monoteizmy religijne. Własność ta jest odtąd prawem wykluczania innych, nie-posiadaczy, i atakuje wszystko, co w mniejszym lub większym stopniu stanowi dobro publiczne i przestrzeń wspólną niedającą się przekształcić w towar (jak woda, powietrze, ziemia, zdrowie, szkoła, ekosfera, opieka społeczna). Własność ta w rzeczywistości kolonizuje planetę, kultury, osoby i dlatego jedynie w walce – społecznej, międzykulturowej i politycznej – przeciw tej neoliberalnej kolonizacji, przeciwko temu, co stało się kruczają i dyktaturą pretendującą do zdefiniowania Prawdziwej i Jedynej Cywilizacji, mogą zjednoczyć się różne praktyki emancypacyjne. Ich różnice mogą się złożyć na wspólną kompozycję, ich heterogeniczność stworzy symfonię. Kultury, ludy, narody i masy uciskanych osób odrzuca uniwersalne fałszerstwo totalitarnej globalizacji, która więzi planetę, historię, czas i przestrzeń.

Nowa laickość wymaga ochrony wolności sumienia poszerzonej o wielość kultur, indywidualność społeczeństw historycznych i poszczególnych osób. Jej celem jest ogólność szczegółów, gdzie kultury, społeczeństwa i osoby miałyby we wzajemnej współpracy skuteczne prawo do określania ich kontekstu eko-

nomicznego, politycznego, społecznego i kulturowego bez podporządkowania się modelowi jedynej cywilizacji zamykającej przyszłość przed możliwościami i wielością. Tylko pod tym warunkiem przerwany zostanie proces utraty świata wpisany w logikę zglobalizowanego kapitalizmu i będzie mógł powstać świat jeden i przynależący do wszystkich, zdalny do zamieszkania dla każdego. Świat utkany z wielości światów w wielowartościowej historii, otwarty na działania prawnie umocowanych osób.

Konkluzja: ścisła i mocna idea laickości

Ścisła idea laickości z wysokości wyzwań, jakie stawia przed nią globalizacja, w końcu może być jedynie ideą mocną – nie można jej po prostu wpisać na listę typów idealnych, którą utworzył Jean Bauberot, ponieważ wymaga interpretacji jednocześnie solidarnej i wielokulturowej z wykluczeniem wszelkiej ugodowości i sekciarstwa. Mogłaby ona w ten sposób wyznaczyć nowy, oryginalny próg laickości:

Utrzymuje ona oczywiście zasadę wolności sumienia, lecz przekształca ją zgodnie z zasadą konstytucjonalizacji osoby społecznej i kulturowej, która zajmuje miejsce wolnego i równego podmiotu.

Nie wpisuje się ona w schemat połączenia empiryczno-transcendentalnego, ponieważ kontekst jej urzeczywistnienia i kontekstualizacji jest historycznie quasi-transcendentalny. Nie może być on identyfikowany jako kontekst globalizacji kapitalistycznej, która nieodwracalnie narzuca multikulturalizm i stanowi dobrą okazję do postawienia na nowo kwestii religijnej. Faktycznie, globalizacja oznacza jednocześnie kolonizację mnogości kultur przez zachodnią kulturę neoliberalną i opór przeciwko niej, który może przybierać formy reakcyjne, lecz jest uzasadniony.

Laickość separacji zachowuje swą wartość, ale pod warunkiem, że uniknie podwójnego niebezpieczeństwa laickości wiary cywilnej i laickości antyklerykalnej. Ta pierwsza włączana bywa często w zachodni monokulturalizm i mimo zaprzeczeń podaje się za nową laicką religię. Ta druga, ujmując negatywne skutki globalizacji jako położenie bez wyjścia, jedynym swym przeciwnikiem czyni kompleks teologiczno-polityczny, nie rozumiejąc, że stanowi on tylko jedną z nowych form hegemonicznej monokultury neoliberalizmu.

Laickość współpracy jest możliwa tylko wraz z siłami religijnymi, które stawiają globalizację w stan oskarżenia, gdyż miazdzy kultury zdominowane,

zagroza życiu osób, pozbawiając je tego, co w świecie społeczne, ludzkiej solidarności i własnej kultury. Nieustannie potwierdzać należy odmowę jakiegokolwiek podporządkowania suwerennej władzy politycznej ludu kościołom i rynkom. Z tego punktu widzenia laickość między-trans-kulturowa odnajduje zasoby sensu w zdominowanych tradycjach religijnych religii panującej (jak teologie wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej) i zdominowanych tradycjach afroamerykańskich, indiańskich i innych.

Laickość może być wyłącznie transkulturową laickością solidarności tak samo z osobami uciskanymi i pozbawionymi swego świata, jak i z kulturami, którym kapitalizm uniemożliwia ukonstytuowanie się w liczne kultury-światy w jednym zamieszkanym Świecie.

Sam przebieg spraw zmusza zatem laickość do przeformułowania się w trakcie zmiany pola i ukształtowania na nowo pod groźbą ponownego upadku w próżnię abstrakcyjnych form, które ułatwiają kompromisy bez zasad ze zdeprywatyzowanymi religiami lub wzmacniają monokulturowy kolonializm neoliberalizmu, nadając mu sens antyislamskiej krucjaty. Bez wątpienia nasz sposób myślenia musi przekształcić się w tym samym duchu, musimy poddać krytyce nasz monokulturalizm filozoficzny. Jest to już jednak inny problem, choć podejmowana przez nas kwestia laickości jest jego oznaką.

Z języka francuskiego przełożyła
EWA KOCHAN

Literatura

- Balibar Etienne, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- Bauberot Jean, *L'intégrisme républicain contre la lancitü*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2006.
- Bauberot Jean, Milot Micheline, *Lancitüs sans frontiures*, Paris, Seuil, 2011.
- Derrida Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.
- Dussel Enrique, *L'üthique de la libüration a l'üpoque de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, przedmowa: Jean Paul Sartre, 1961. Nowe wydanie z przedmową Alice Cherki i posłowiem Mohammeda Habri, Paris, La Découverte, 2002.
- Fornet-Betancourt Raül, *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, przedmowa: Fred Poché, Paris, Editions de l'Atelier, 2011.
- Habermas Jürgen, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008.

- Kintzler Catherine, *Qu'est-ce que la lancitü*, Paris, Vrin, 2007.
- Lingua Graziano, *Religione e ragione pubblica. Percorsi nella società post-secolare*, Pisa, Edizioni E.T.S., 2010.
- Losurdo Domenico, *Il linguaggio dell'Impero*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Mely Benoît, *De la séparation des églises et de l'école. Mise en perspective historique. Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie*, Lausanne, Editions Page Deux, 2004.
- Pena-Ruiz Henri, *Qu'est-ce que la lancitü*, Paris, Gallimard, seria „Folio Actuel”, 2003.
- Rodota Stefano, *Perché laico*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Robelin Jean, *Pour une rhétorique de la raison*, Paris, Kimé, 2006.
- Sartre Jean-Paul, „Orphée noire”, *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949.
- Scot Jean-Paul, *L'Etat chez lui et l'Eglise chez elle. Comprendre la loi de 1905*, Paris, Seuil, 2005.
- Sive Lucien, *Qu'est-ce que la personne humaine? Bioéthique et démocratie*, Paris, La Dispute, 2006.
- Tosel André, *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle I*, Paris, Kimé, 2011.
- Tosel André, *Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle II*, Paris, Kimé, 2011.