

Małgorzata Nalewajko

Warszawa

Spoleczeństwa narodowe czy wielokulturowe? Spory o teorie i kształt rzeczywistości na marginesie Spoleczeństwa wieloetnicznego G. Sartoriego

Migracje międzynarodowe i międzykontynentalne nie są zjawiskiem nowym, natomiast jakością nową jest ich ogromna i rosnąca dynamika, która sprawia, że w ciągu ostatniego ćwierćwiecza istotnej zmianie ulega kształt i zasady funkcjonowania państw narodowych. Efekt ten w sensie jakościowym jest porównywalny z konsekwencjami przemieszczeń ludności w trójkącie Europa–Ameryka–Afryka po okresie wielkich odkryć, które położyły kres odrębnościom rasowo–kontynentalnym. Intensywność współczesnych migracji nastrocza szczególnych problemów, a co za tym idzie — wymusza wypracowanie nowych zasad współżycia w nagle różnicującym się kulturowo społeczeństwie w przypadku Europy i jej wcześniej ukształtowanych społeczeństw narodowo–kulturowych. Oczywiście europejskie państwa narodowe nie są homogeniczne, mozaika narodowości jest bardziej skomplikowana, niż wskazywałyby wytyczone granice państwowe, jednak mamy do czynienia — także w przypadku mniejszości aspirujących do samodzielności — ze znaczną bliskością kulturową. Inna jest natomiast sytuacja formujących się w wielu krajach europejskich społeczności imigranckich, których wiara, prawo i obyczaj stoi często w opozycji do systemu wartości społeczeństw przyjmujących.

W obliczu nowego wyzwania niektóre kraje europejskie szukały inspiracji w doświadczeniach krajów typowo imigracyjnych, takich jak Stany Zjednoczone, Kanada czy Australia. Dwa ostatnie od początku lat 70. rozpoczęły realizację polityki multikulturalizmu (i w tym okresie termin ten pojawił się w literaturze), podczas gdy Stany Zjednoczone już w latach 50. ubiegłego wieku podjęły pierwsze próby realizacji koncepcji tak wówczas określanego „pluralizmu kulturowego” (zakładającego utrzymanie odrębnych tożsamości kulturowych poszczególnych grup etnicznych przy jednoczesnej integracji ich członków do ogólnoamerykańskiej wspólnoty politycznej). Początkowo wydawało się, że wynaleziono nową wspaniałą formułę, nie tylko zgodną z ogólną tendencją do rozszerzania praw i swobód na jednostki i grupy dotąd dyskryminowane w życiu społecznym, ale także pozwalającą na efektywne rozładowywanie napięć i konfliktów w różnicujących się etnicznie społeczeństwach. Jednak ten początkowy optymizm z czasem, kiedy okazało się, że w praktyce model wcale nie funkcjonuje idealnie, zaczął ustępować miejsca wątpliwościom i zastrzeżeniom.

Bardzo charakterystyczny jest tutaj przykład Holandii, kraju tradycyjnie tolerancyjnego dla odmienności, w którym dyskutuje się ostatnio zastąpienie wielokulturowości polityką

integracyjną. Ta zmiana polityki (a także generalna zmiana nastawienia: odejście od przemilczania problemów związanych z wielokulturowością, koniec kultury uników) wynika z przekonania o fiasku wielokulturowości. W Holandii dostrzeżono, że etniczne społeczności żyją obok siebie, ale nie ze sobą, a „porażka wielokulturowości, z jaką mamy dziś do czynienia, stanowi najwyższe zagrożenie dla pokoju społecznego”¹. Przy formułowaniu tej zdecydowanej diagnozy zwraca się uwagę, że niebezpieczeństwa nie stanowi tylko narastające w społeczeństwie przyjmującym poczucie zagrożenia i możliwy opór społeczny przeciw przyjmowaniu imigrantów, ale że ofiarami porażki wielokulturowości są w pierwszym rzędzie sami imigranci, zagrożeni międzypokoleniowym przekazywaniem upośledzenia społecznego. „Polityka nieograniczonego dostępu i ograniczonej integracji prowadzi do wzrostu nierówności, a zarazem zwiększa poczucie wyobcowania”².

Głosy krytyczne wobec modelu multikulturalizmu podnoszą się nie tylko w Holandii, i wymierzone są w różne jego aspekty. Przede wszystkim dostrzega się trudności jego funkcjonowania na co dzień — przykładowo będą to kwestie wielołożenstwa, przestrzegania określonych dni świątecznych, zasłoniętych twarzy kobiet na zdjęciach w dowodach tożsamości. Czasem praktykowanie własnej tożsamości etnicznej i/lub religijnej przez społeczności imigrantów prowadzi do wydarzeń zgoła niecodziennych, bulwersujących społeczeństwo przyjmujące — czy będzie to *fatwa* nałożona na znanego pisarza czy zamordowanie buntującej się córki, przynoszącej „hańbę” muzułmańskiemu ojcu³.

Pojawia się zatem pytanie, jakie są granice tolerowania przez państwo tak artykułowanych odmienności. I, nieuchronnie, wątpliwości zaczynają sięgać głębiej, dotyczą już nie tylko kwestii praktycznych, ustalenia zasad współistnienia na co dzień, ale problemu — fundamentalnego dla demokracji zachodnich — równości obywateli wobec prawa. Czy uznać prymat prawa do tożsamości etnicznej, choćby ucierpieć miały na tym prawa obywatelskie członków tych grup etnicznych? A jednocześnie, z punktu widzenia społeczeństwa przyjmującego, opierającego się na własnym systemie wartości i ustalonej strukturze organizacji i instytucji: czy należy ten porządek zmieniać, zastępować go innym? Czy społeczeństwa zachodnie, które w trakcie swojego rozwoju zlikwidowały stany, kasty i konfraternie, budując w to miejsce relację: równoprawne jednostki — państwo, mają wrócić do zasady dzielenia się na wspólnoty o zróżnicowanym statusie prawnym, praktycznie dziedzicznym, i odrzucić cały swój kulturowo—ustrojowy dorobek? Swoją tożsamość? Jak formułuje to M. Martiniello: „czy w demokracji liberalnej jest miejsce na prawa wspólnotowe?”⁴. Pytania takie pojawiają się coraz częściej, nie tylko ze względu na coraz częstsze zderzenia z odmiennością, wynikające z intensyfikacji kontaktów międzyetnicznych, ale także z powodu coraz wyraźniej dostrzeganego faktu, że to druga strona nie wykazuje zainteresowania zbliżeniem, definiowaniem wspólnego pola, a raczej przejawia tendencje do zamykania się we własnych grupach, nierzadko wręcz otwierając odmawiając uznania prawa obowiązującego w kraju przyjmującym⁵.

¹ P. Scheffer, *Uwaga, ta łódź jest pełna!*, „Gazeta Wyborcza”, 6–7 IV 2002. Por. D. Pszczołkowska, *Powinni szorować schodki! Holandia. Społeczeństwo wielokulturowe nie sprawdza się*, „Gazeta Wyborcza”, 11–12 V 2002.

² P. Scheffer, op. cit. W kwestii związku między podtrzymywaniem różnic etnicznych a trudności awansu społecznego imigrantów por. M. Nalewajko, *Różnice etniczne a procesy integracji społeczności imigranckich*, w: *Migracje i społeczeństwo*, t. 2, Warszawa 1997.

³ Przypadek Palestynki w USA w 1989 r. (T. Zalewski, *Trochę inni, trochę moi*, „Polityka” nr 33, 17 VIII 2002) czy Kurdyjki w Szwecji w 2002 r. (T. Walat, *Honor Kurda*, „Polityka” nr 7, 16 II 2002).

⁴ M. Martiniello, *Salir de los guetos culturales*, Barcelona 1998 (wyd. oryg. *Sortir des guettos culturels*, 1997), s. 70.

⁵ Do kwestii tej jeszcze powrócimy, jednak dla ilustracji warto już w tym miejscu zacytować przypadek

Jednak zastrzeżenia wobec praktyki, a także założeń polityki multikulturalizmu, przygląszone zasadą politycznej poprawności, formułowane były powoli i stopniowo, pojawiały się w rozproszeniu, a dotyczyły przeważnie tylko niektórych aspektów zjawiska. Jego systematyczną, teoretyczną analizę zaproponował Giovanni Sartori w książce *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* [Społeczeństwo wieloetniczne. Pluralizm, multikulturalizm i cudzoziemcy], Taurus, Madrid 2001 (wyd. oryg. *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, 2001). Włoski politolog, znany jako specjalista problematyki zachodnich systemów demokratycznych, nie podejmował dotąd bezpośrednio kwestii stosunków międzyetnicznych. Jednak, jego zdaniem, tematem kluczowym dla teorii politycznej jest model „dobrego społeczeństwa” (*buena sociedad*) — czyli społeczeństwa pluralistycznego, opartego na zasadzie tolerancji i na wartości różnorodności.

Zanim przedstawimy krytyczną analizę, jakiej poddaje Sartori zjawisko multikulturalizmu, warto może sprecyzować znaczenie tego terminu, ze szczególnym uwzględnieniem sposobów jego rozumienia na gruncie polskim. Dla naszych rozważań marginalne znaczenie ma potoczne rozumienie wielokulturowości, aczkolwiek wypada odnotować jego istnienie, używanie bowiem tego pojęcia w odniesieniu do modnych zjawisk, takich jak np. *world music*, kuchnie etniczne, naturalne a egzotyczne metody leczenia czy wschodnie sztuki walki, do ich konsumowania oraz komercjalizacji w ramach kultury masowej, dodatkowo zaciemnia obraz. Za definicję multikulturalizmu trudno też uznać interpretację wartościującą, jak np. określanie go jako „wyrazu potrzeby szacunku i uznania dla jednostek i grup dyskryminowanych w obecnym układzie życia publicznego demokracji liberalnych”⁶.

Przejdźmy zatem do propozycji definicji. W. Burszta tłumaczy angielski termin *multiculturalism*, odnosząc go do trzech poziomów zjawisk: obiektywnego faktu zróżnicowania kulturowego danego społeczeństwa, polityki rządowej zmierzającej do łagodzenia napięć społecznych wynikających z faktu tego zróżnicowania i ruchu czy ideologii multikulturalizmu artykułowanej przez środowiska mniejszościowe dążące do emancypacji i rozszerzenia swego udziału w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym kraju⁷. W innym miejscu ten sam autor, odnosząc się do pracy Ch. Inglis, nieco inaczej definiuje poziom drugi — jako ideologiczny, gdzie chodzi o to, co to znaczy respektować wielokulturowość, i trzeci — jako program względnie ideologię multikulturalizmu realizowaną poprzez działania polityczne⁸. Jednocześnie Burszta postuluje określanie pierwszego poziomu terminem „wielokulturowość”, a drugiego i trzeciego — terminem „multikulturalizm”⁹, co wydaje się zabiegiem porządkującym na gruncie języka

z doświadczeń holenderskich: „Kiedy Ed van Thijn był burmistrzem Amsterdamu, słyszało się, że muzułmanie nie muszą przestrzegać praw w mieście, w którym rządzi Żyd”. P. Scheffer, op. cit. Mamy tu do czynienia nie tylko z przenoszeniem konfliktu etnicznego na teren państwa przyjmującego i z kwestionowaniem obowiązującego porządku prawnego, ale też z charakterystycznym podejściem do prawa, które kojarzone jest z osobą je reprezentującą, a nie z zasadą i instytucją. Takie, uwarunkowane kulturowo, rozumienie prawa oznacza otwarte pole do dalszych konfliktów.

⁶ W nawiązaniu do Ch. Taylora, J. Kurczewska, *Odkrywanie wielokulturowości i współczesne ideologie. Rozważania wstępne*, w: *U progu wielokulturowości*, Warszawa 1997, s. 49. Jako niemalże probierz autentyczności demokracji traktuje wielokulturowość A. Sadowski, który także przyjmuje założenie, że „istnieje powszechna akceptacja idei wielokulturowości w społeczeństwach demokratycznych oraz że czynione są poszukiwania, jak ów fenomen kulturowy wdrożyć w życie społeczne”. A. Sadowski, *Zróżnicowanie kulturowe a społeczeństwo obywatelskie*, „Sprawy Narodowościowe”, seria nowa, 1999, z. 14–15, s. 37–38.

⁷ W. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 152.

⁸ Idem, *Ideologia różnicy i tożsamość zbiorowa*, „Sprawy Narodowościowe”, seria nowa, 1999, z. 14–15, s. 52.

⁹ Za podobnym zróżnicowaniem terminologicznym opowiadają się też inni polscy autorzy, por. J. Kur-

polskiego, natomiast nie ma odniesienia do literatury obcojęzycznej, gdzie funkcjonuje tylko jeden termin.

Takiego rozróżnienia terminologicznego nie stosuje M. Golka, który konsekwentnie używa terminu „wielokulturowość”, skupiając się jednak na pierwszym z wymienionych wcześniej poziomów¹⁰, ani J. Mucha, obejmujący pojęciem „wielokulturowość” wszystkie trzy poziomy, z których pierwszy definiowany jest podobnie jak u cytowanych wcześniej autorów (poziom „empirycznego stanu rzeczy”), drugi to poziom świadomości społecznej, dostrzeganie i aprobaty różnic kulturowych występujących w ramach danej społeczności (znajdujemy tu analogię do definicji drugiego poziomu wielokulturowości zaproponowanej przez Bursztę/Inglis), a na trzecim lokuje się system ideologiczny uznający „empiryczny stan rzeczy” za wartość pozytywną i za układ społecznie funkcjonalny i promujący działania zmierzające do jego podtrzymania¹¹.

A. Walicki z kolei posługuje się wyłącznie terminem „multikulturalizm”, odnosząc go także do trzech jego postaci, ale wyróżnionych zgoła inaczej, z punktu widzenia trwałości więzi narodowej, definiuje bowiem multikulturalizm jako program wzbogacenia kultury narodowej, pozwalający łączyć poczucie przynależności do wspólnoty ogólnonarodowej z przywiązaniem do odrębnej tradycji etniczno-kulturowej w ramach tej wspólnoty; jako ideę ograniczenia wspólnoty narodowej do wymiaru wyłącznie politycznego z pominięciem kwestii wspólnej kulturowej tożsamości narodowej; jako narzędzie programowego rozkładu tożsamości narodowej¹².

Nie dość, że wielokulturowość/multikulturalizm występuje w tak wielu i tak różnie definiowanych postaciach, to w literaturze spotykamy jeszcze podział na multikulturalizm „mocny” (czyli doktrynę emancypacji politycznej artykułowaną przez dyskryminowane grupy kulturowe) i „słaby” (czyli podejmowanie zjawiska wielokulturowości przez zastane ideologie uwarunkowane właściwą im optyką)¹³. Ten podział na multikulturalizm „mocny” i „słaby” zaproponowany przez polską badaczkę jest zasadniczo odmienny od sformułowań M. Martiniello. Co prawda, jego interpretacja multikulturalizmu „mocnego” (*duro*) jako sprzecznego z klasyczną koncepcją tożsamości narodowej nie jest logicznym zaprzeczeniem wcześniej cytowanej definicji, ale ich nieprzystawalność uniemożliwia porównanie zakresu znaczeniowego. Natomiast multikulturalizm „słaby” (*blando, light*) Martiniello wiąże z modami na etniczność, czyli sferą, którą wykluczaliśmy z pola naszych rozważań¹⁴.

Aby obraz bogactwa terminologicznego związanego z koncepcją multikulturalizmu uczynić bardziej kompletnym, wypada jeszcze wspomnieć o *interculturalidad* [międzykulturowości?], które to „pojęcie definiowane jako nowy model oparty na tolerancji i szacunku, na

czeska, op. cit., s. 48 i D. Kołodziejczyk, *Między asymilacją a niepamięcią — czy w multikulturalizmie jest miejsce dla różnicy?*, „Sprawy Narodowościowe”, seria nowa, 1999, z. 14–15, s. 61.

¹⁰ „Wielokulturowość jest to współwystępowanie na tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni) dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, wyznaniu religijnym, układzie wartości itd., które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami”. M. Golka, *Oblicza wielokulturowości*, w: *U progu wielokulturowości*, op. cit., s. 54.

¹¹ J. Mucha, *Wielokulturowość etniczna i nieetniczna*, „Sprawy Narodowościowe”, seria nowa, 1999, z. 14–15, s. 41–42.

¹² A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością*, Kraków 2000, s. 318–319.

¹³ J. Kurczewska, op. cit., s. 49–50. Tak pojmowany „mocny multikulturalizm” odpowiadałby trzeciemu poziomowi multikulturalizmu według definicji W. Burszty, *Antropologia kultury*, op. cit.

¹⁴ M. Martiniello, op. cit., s. 60, 70.

eliminacji wszelkiego źródła dyskryminacji osób, nie powinno zacierać «naturalnego» konfliktu spowodowanego zderzeniem kultur, ale powinno go uwzględniać¹⁵. Byłby to zatem model podtrzymywania różnic. Lokując go na skali integracji wyznaczanej, według określenia R. Aragona, skrajnymi stanowiskami „modelu sałatki” i „modelu puré”¹⁶, będziemy odnajdywać *interculturalidad* bliżej tego pierwszego. Z kolei w pracach innych autorów pojawiają się wzmianki o „przejściu od multikulturowego współistnienia do interkulturowego metysażu”, przy czym warunkiem powodzenia realizacji projektu jest wzajemne poznawanie się, ponieważ „społeczeństwo interkulturowe wymaga wzajemnego poznania się różnych kultur”, „*interculturalidad* musi oznaczać zdolność komunikowania się i spotykania tych, którzy są odmienni”¹⁷.

Definicyjne rozróżnienie między *multiculturalidad* a *interculturalidad* zaproponowane przez J. Lacomba sugeruje związek tej drugiej z modelem tygła, o ile bowiem „wielokulturowość określana jest obecnością różnych kultur w jednym obszarze społecznym bez wskazania, czy istnieje relacja między nimi i jaka jest jej jakość”, to „międzykulturowość wyraża pewien typ relacji opartej na wzajemnej remodelacji poprzez interakcje i negocjacje między dwoma systemami znaczeń, co prowadzi do ustalenia przeciwwagi, kompensacji i restrukturyzacji na różnych poziomach”¹⁸.

Przedstawione opinie na temat *interculturalidad* wydają się współbrzmieć ze stanowiskiem polskiego badacza: „Perspektywa międzykulturowości lepiej oddaje i akcentuje transkulturowy charakter procesów wzajemnego uczenia się, włączania w obszar własnych standardów i wartości kulturowych innych grup w sposób daleki od wymuszenia i asymilacji”¹⁹. W sposób odmienny widzi komunikację interkulturową A. Tourraine, ta bowiem, jego zdaniem, „wymaga «deskomunitaryzacji», interioryzacji wierzeń i przekonań, a co za tym idzie — oddzielenia przestrzeni społecznej i przestrzeni kulturowej, co stanowi definicję sekularyzacji i laickości”²⁰.

Na miejscu byłaby tutaj uważna analiza i krytyka cytowanych definicji i opinii oraz zawartych w nich sprzeczności, wynikających zarówno z różnych opcji ideologicznych, od których niewolne są nauki społeczne, jak też z faktu, że „hasło «wielokulturowość» (...) stało się już wręcz swoistym słowem-wytrychem. Ale obejmując coraz szerszy zakres zjawisk — coraz mniej znaczy”²¹. Stanowiłoby to jednak temat innego tekstu, natomiast dla celów niniejszego istotne jest zasygnalizowanie wieloznaczności pojęcia „wielokulturowości” i pozostałych z nim związanych oraz trudności i możliwych nieporozumień w dyskusjach, zarówno naukowych, jak też publicystycznych, do jakich owa wieloznaczność prowadzi. Dostrzega taki stan rzeczy nie tylko cytowany wyżej autor polski, swego rodzaju bezradność wyraża także M. Martiniello, wspominając swoje wrażenia ze spotkania na uniwersytecie północnoamerykańskim, gdzie wystąpili przedstawiciele dwóch skrajnych wobec multikulturalizmu stanowisk, jednak „żaden z moich dwóch rozmówców nie zdefiniował jasno, co rozumiał pod pojęciem multikulturalizmu. Ale dystans między dwiema pozycjami daje wrażenie żywej, a nawet emocjonalnej debaty, do jakiej pobudza samo słowo. Faktycznie, znaczenie słowa multikulturalizm różniło się znacznie

¹⁵ *Aproximación a las nuevas migraciones. Entre la inmigración y la cooperación al desarrollo*, Valencia 1997, s. 104. Tamże pojawia się pojęcie *interculturalismo* traktowane jako narzędzie realizacji *interculturalidad*, jest to bowiem „projekt pedagogiczny, którego ostatecznym celem jest pełna integracja społeczna mniejszości etnicznych i eliminacja wszelkiego źródła dyskryminacji”. Ibidem, s. 8.

¹⁶ W: *Hablar y dejar hablar*, Madrid 1994, s. 144.

¹⁷ *La interculturalidad que viene*, Barcelona 1998, s. 172, 209.

¹⁸ *Aproximación...*, op. cit., s. 10.

¹⁹ L. Korporowicz, *Wielokulturowość a międzykulturowość: od reakcji do interakcji*, w: *U progu wielokulturowości*, op. cit., s. 69.

²⁰ A. Tourraine, *Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Madrid 1997 (I wyd. franc. 1997), s. 266.

²¹ W. Burszta, *Asteriks w Disneylandzie*, Poznań 2001, s. 81.

w zależności od autorów, dyscypliny naukowej, szkoły myślenia i kraju. Do tego stopnia, że czasami nie jesteśmy pewni, o czym się mówi, kiedy się go używa”²².

Giovanni Sartori ocenia multikulturalizm poprzez odniesienie go do pojęcia pluralizmu, a jego naczelną tezą jest stwierdzenie, że multikulturalizm nie stanowi najwyższego stadium pluralizmu, ale jego zaprzeczenie, multikulturalizm bowiem, rozumiany jako polityka wspierania i akcentowania odmienności etnicznej i kulturowej, prowadzi do dezintegracji wieloetnicznej, podczas gdy celem pluralizmu jest zróżnicowana integracja (*integración diferenciada*). Do celów swojej analizy autor wyraźnie definiuje wielokulturowość: „Jeśli rozumieć multikulturalizm jako stan faktyczny, jako wyrażenie, które po prostu rejestruje istnienie wielości kultur (przy wielości znaczeń, jakie należy sprecyzować), w takim przypadku multikulturalizm nie nastęrcza problemów dla pluralistycznej koncepcji świata. W tym przypadku multikulturalizm stanowi tylko jedną z możliwych konfiguracji historycznych pluralizmu. Jeśli natomiast uważa się multikulturalizm za wartość, i to wartość nadrzędną, wówczas sposób rozumowania ulega zmianie i powstaje problem. Dlatego że w tym przypadku pluralizm i multikulturalizm nagle wchodzą w konflikt”²³.

Zdaniem Sartoriego, obecnie dominuje ta druga wersja multikulturalizmu, antypluralistyczna, prowadząca raczej do separacji niż integracji, poprzez egzaltowanie i wręcz stwarzanie odmienności²⁴. Obecny multikulturalizm dzieli, jest agresywny i nietolerancyjny, stanowi więc negację pluralizmu, który w założeniu ma szanować zastaną wielorakość kulturową — ale nie ma jej produkować, i którego celem jest zapewnienie pokoju międzykulturowego, a nie wzbudzanie wrogości między kulturami. Dla Sartoriego wartością nadrzędną jest pluralizm oznaczający postawę tolerancji, gotowość do porozumienia i współdziałania ponad podziałami, możliwość dobrowolnego stowarzyszenia się, różnorodnych przynależności przy przekraczaniu linii społecznych podziałów. Tolerancja to akceptacja cudzych wartości i ich poszanowanie — ale nie oznacza przedkładania ich ponad własne. Pluralizm to afirmacja własnych wartości, w tym także — w wypadku demokratycznych społeczeństw zachodnich — wartości tolerancji i poszanowania odmienności. Sartori wyraźnie wskazuje paradoks logiczny: jeśli uczynimy naszą tolerancję nieograniczoną i uznamy równość albo wyższość tych odmiennych kultur, które nie uznają jej za istotną wartość, to nasze pluralistyczne społeczeństwo zacznie się dezintegrować, pozbywając się swojej fundamentalnej wartości.

Kultura pluralistyczna, według Sartoriego, to kultura zsekularyzowana, rozdzielająca sferę Boga i Cezara; religii, polityki i ekonomii²⁵. Społeczeństwo pluralistyczne to takie, w którym linie podziałów społecznych przecinają się (*cross-cutting cleavages*), czasem wzajemnie neutralizują i hamują, podczas gdy społeczności, które przez nakładające się podziały jednocześnie określane są jako plemię, rasa, kasta, klasa społeczna czy grupa wyznaniowa — do czego zmierza wojujący multikulturalizm — wyłączone są ze społeczeństwa pluralistycznego. Ze

²² M. Martiniello, op. cit., s. 57.

²³ G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid 2001, s. 61.

²⁴ O celebrowaniu tożsamości i afirmowaniu różnic w ramach multikulturalizmu por. W. Burszta, *Asteriks...*, op. cit., s. 85. Także idem, *Ideologia różnicy...*, op. cit., s. 57.

²⁵ Por. cytowaną już w przyp. 20 opinię A. Tourraine’a. Także uwagi P. Scheffera: „Wzajemne opinie są ważne, jednak gra toczy się o przetrwanie społeczeństwa otwartego. To określa granice kulturowej różnorodności. Liberalna demokracja prezentuje się często jako neutralna arena, na której ścierają się i łączą różne kultury, jednak jak pokazuje przypadek Rushdiego, istnieje granica neutralności i relatywizmu. Co więcej, trzeba bronić tolerancji przed religijnym przymusem. W życiu publicznym nie ma miejsca dla ruchów przeciwstawiających się rozdziałowi Kościołów od państwa czy równym prawom kobiet i mężczyzn”. P. Scheffer, op. cit.

szkodą dla siebie (np. wspomniane wcześniej dziedziczenie upośledzenia społecznego czy też wyłączenie członków tych społeczności spod działania praw człowieka) i ze szkodą dla całego społeczeństwa, które akceptując to wyłączenie, przestaje być pluralistyczne i otwarte. Innymi słowy, multikulturalizm stwarzając tożsamości wzmacniane (*identidades reforzadas*) przez przyzwolenie, a nawet wspieranie nakładania się podziałów językowych, religijnych, etnicznych, ideologicznych, a w sposób niezamierzony także społecznych, sprawia, że społeczeństwo dzieli się na społeczności zamknięte i homogeniczne.

Jak już zauważyliśmy, w swojej krytyce fragmentaryzacji społeczeństw czy też umacniania odmiennych tożsamości Sartori nie jest odosobniony. Także A. Tourraine twierdzi, że celem multikulturalizmu nie powinno być stwarzanie postępujących podziałów, a raczej dążenie do komunikacji i częściowej integracji: „Idea społeczeństwa wielokulturowego jest nie do pogodzenia z politykami «tożsamościowymi» (*políticas 'identitarias'*)”, ponieważ, opierając się na dążeniu do komunikacji między kulturami, zakłada — jak każda koncepcja demokratyczna — uznanie pluralizmu interesów, opinii i wartości²⁶. Tak definiowany przez siebie multikulturalizm przeciwstawia Tourraine „multikomunitaryzmowi”. Także M. Martiniello ostrzega przed rozwijaniem „polityki tożsamości” (*„política de las identidades”*), przed takim sposobem rozumienia multikulturalizmu, który może stanowić zagrożenie dla spójności społecznej i politycznej, płynącym w dodatku z przeświadczenia, że jednostki przynależą, są zamknięte w sztywnych i niezmiennych kulturach²⁷.

Pluralizm wymaga zatem pewnej integracji (asymilacji, a nie homogenizacji, jak podkreśla Sartori), bo żeby w ogóle można było mówić o społeczeństwie pluralistycznym, konieczne jest istnienie wspólnoty, a nie obcych sobie albo wręcz wrogich *gett*. Pluralizm broni istnienia odmienności, uznając, że bogactwem społeczeństwa otwartego, społeczeństwa pluralistycznego, jest różnorodność, ale hamuje taki ich rozrost, który prowadzi do dezintegracji, ponieważ jego celem jest utrzymanie wspólnoty i jej spójności. Tymczasem niektóre mniejszości odmawiają uczestnictwa we wspólnocie. Sartori wskazuje, że w Europie przybysze z Afryki i muzułmanie spotykają się z większą niechęcią niż imigranci z Dalekiego Wschodu czy Indii, mimo że ci ostatni też się nie asymilują, funkcjonując raczej we własnych grupach etnicznych, a jednocześnie w jeszcze większym stopniu stanowią ze względu na swój fenotyp „widoczną mniejszość”, ich religie zaś są też bardzo odmienne od chrześcijaństwa. Z czego więc wynikają większe trudności w ułożeniu relacji z mniejszościami muzułmańskimi? Otóż, muzułmańska wizja świata jest teokratyczna, nie uwzględnia podziału na religię i politykę, podczas gdy religie azjatyckie są w większym stopniu „laickie”. Islam nie uwzględnia też praw człowieka jako jednostki, co jest fundamentalną zasadą społeczeństw zachodnich, a postrzegając jednostkę w jej kontekście wspólnotowym i wyznaniowym, uznaje ludzi Zachodu, obywateli krajów przyjmujących, za „niewiernych” — podczas kiedy ci nie uznają za „niewiernych” mahometan. Stawia więc Sartori pytanie: „do jakiego punktu pluralistyczna tolerancja powinna ustępować nie tylko przed «cudzoziemcami kulturowymi», ale też przed otwartymi i agresywnymi «wrogami kulturowymi»? Jednym słowem, czy pluralizm może przystać, może dojść do tego, żeby zgodzić się na własną upadłość, na załamanie pluralistycznej wspólnoty?”²⁸.

²⁶ A. Tourraine, op. cit., s. 258.

²⁷ M. Martiniello, op. cit., s. 66, 75, 76.

²⁸ G. Sartori, op. cit., s. 54. Słowo „wróg”, „nieprzyjaciół”, „przeciwnik” (*enemigo*) już wzbudziło krytyki (por. L. V. Abad Márquez, *Contradicciones de la globalización: Migraciones y convivencia interétnica tras el 11 de septiembre*, „Migraciones” 2002, nr 11, s. 257) jako przejaw islamofobii. Wydaje się jednak, że użyte zostało do zdiagnozowania, choćby w jaskrawej postaci, obiektywnie istniejących przeciwieństw

Współistnienie w ramach wspólnoty zakłada też przyjęcie zasady wzajemności. Społeczeństwo otwarte to takie, w którym odmienności wzajemnie się szanują i negocjują wzajemne ustępstwa (do czego potrzebne jest traktowanie się nie jako niewiernych, ale jako partnerów). Na innej płaszczyźnie zasada wzajemności oznacza także, że imigranci uznają, iż korzystają na decyzji kraju, który ich przyjmuje, a do którego przecież przybywają z własnej woli²⁹. „Wejść do wspólnoty pluralistycznej oznacza uzyskiwać i przyznawać zarazem. Cudzoziemcy, którzy nie są skłonni przyznawać nic w zamian za to, co dostają, którzy zamierzają pozostać obcymi we wspólnocie, do jakiej wchodzą, do tego stopnia, że negują, przynajmniej częściowo, same zasady jej funkcjonowania, są cudzoziemcami, którzy w sposób nieunikniony będą wzbudzać reakcje odrzucenia, strachu i wrogości”³⁰.

W swoich rozważaniach na temat warunków przetrwania wspólnoty Sartori zwraca też uwagę na fakt koniecznej równowagi między zasadą reprezentatywności i sterowności (*governabilidad*). Szukając analogii w funkcjonowaniu systemów partyjnych, podkreśla, że tak jak groźny jest system monopartyjny (naruszający zasadę reprezentatywności), tak niekorzystny jest podział sceny politycznej na więcej niż pięć czy sześć partii politycznych, co czyni system niesterownym i ogranicza skuteczność rządzenia. Podobnie afirmowanie i promowanie ciągle rosnącej liczby społeczności etnicznych roszcujących sobie prawo do autonomii i reprezentowania wyłącznie własnych interesów grozi implozją albo eksplozją wspólnoty pluralistycznej, która skądinąd jest zdobyczą niedawną, a co za tym idzie — kruchą.

Autor wskazuje też, że nawet gdyby przyznać szczególny status i przywileje wszystkim grupom mniejszościowym istniejącym aktualnie w ramach danej wspólnoty, narażając ją jako całość na destrukcję, problem bynajmniej nie zostanie rozwiązany, ponieważ mamy do czynienia z dywersyfikacją rosnącą w nieskończoność. Podobnie jak niepowstrzymanie rośnie imigracja i „problem jest niemożliwy do rozwiązania, ani choćby złagodzenia, przez przyjmowanie większej ilości imigrantów. Dlatego że ich nacisk nie wynika z koniunktury ani z cyklu. Ci, którzy przybyli, nie sprawiają, że zmniejsza się ilość tych, którzy mogą przybyć: w każdym razie przyczyniają się do ściągnięcia innych, nowych. Nie jest tak, że ten, który dostał się do środka, zmniejsza ilość tych, którzy pozostają na zewnątrz; bo ta ilość ciągle rośnie”³¹. A jeśli utrzymać

(których nosicielami są „przeciwnicy”) między wartościami różnych kultur.

²⁹ Por. opinię D. Cohn-Bendita: „Emigranci, którzy przyjechali do Niemiec, Algierczycy, Marokańczycy, Murzyni z Zairu, którzy jadą do Hiszpanii, Włoch — po co tam przyjeżdżają? Żeby robić rewolucję? Weale nie. Żeby tam walczyć przeciw rasizmowi? Też nie. Przyjeżdżają, bo chcą uczestniczyć w społeczeństwie konsumpcyjnym, bo po prostu chcą żyć lepiej”. D. Cohn-Bendit, *Qué es la diversidad?*, w: *La interculturalidad que viene*, op. cit., s. 271.

³⁰ G. Sartori, op. cit., s. 54–55. Na marginesie warto może zauważyć inną sprzeczność czy brak korespondencji, widoczny w krytykach kierowanych pod adresem cywilizacji zachodniej, której zarzuca się m.in. materializm, pragmatyzm i racjonalizm jako zaprzeczenie duchowości, wybujały indywidualizm i konkurencyjność pozostające w opozycji do wartości wspólnoty czy współpracy, samonapędzający się rozwój i konsumpcjonizm, który prowadzi do marnotrawstwa i niszczenia środowiska naturalnego. Abstrahując od słuszności zarzutów, nie sposób nie dostrzec dążenia (widocznego w krajach spoza kręgu cywilizacji zachodniej) do dobrobytu, bezpieczeństwa socjalnego czy przejęcia wynalazków technologicznych — przy ignorowaniu związku między określonymi cechami cywilizacji zachodniej a jej osiągnięciami. Tymczasem sięgając po słodkie owoce, trudno obrażać się na brzydkie korzenie. Innymi słowy, wydają się uprawnione zarówno aspiracje do lepszego życia, jak też przywiązanie do własnej cywilizacji, problem polega na tym, że jednoczesna realizacja obu tych celów jest nader trudna. Jeżeli nie przeschłże się korzeni na własny grunt, owoców nadal trzeba będzie szukać poza własnym polem.

³¹ G. Sartori, op. cit., s. 112. Cohn-Bendit wskazuje innego „winnego” narastającej *ad infinitum* fali imigrantów, a jest nim społeczeństwo przyjmujące, którego członkowie nawet w przypadku bezrobocia nie

dotychczasową politykę multikulturalizmu, nowo przybyłym też trzeba będzie przyznawać specjalne prawa, zatem systemy, które jeszcze utrzymały sterowność, tracą ją pod naporem nowych żądań, nowych interesów grupowych, nowych praw specjalnych, odrębnych dla poszczególnych grup³².

Wątek równości wobec prawa i relacji obywatel — państwo zajmuje w rozważaniach Sartoriego sporo miejsca. Znowu jest to kwestia fundamentów prawnych współczesnych społeczeństw zachodnich, wprowadzenie bowiem preferencyjnego traktowania czy szczególnych praw grupowych podważa zasadę liberalnego konstytucjonalizmu. Tylko państwo neutralne wobec tożsamości kulturowych i etnicznych ludności może zagwarantować przestrzeganie zasady równości obywateli i powszechności prawa. Jednak problem ma również swój wymiar praktyczny. Prawne uznanie odmienności nie tylko prowadzi do różnicowania prawa, czyli naruszenia zasady, ale w efekcie tworzy prawa nierówne, wyjątki, przywileje i *de facto* dyskryminacje — a w konsekwencji przyczynia się do tworenia konfliktów między poszczególnymi grupami. „Różnicowanie praw obywatelskich przestawia równe warunki włączenia w nierówne podziały”³³. Ale pojawia się jeszcze jedna kwestia: na jakiej zasadzie państwo uznać ma odmiennosc jednej grupy i przyznać jej szczególny status prawny, a odmówić uprzywilejowania innej? Dlaczego traktować preferencyjnie tę, a nie inną grupę? Te nowe zadania państwa nie tylko wylałyby je w konflikty, ale też rozszerzały jego prerogatywy i w ten sposób „różnicowanie praw obywatelskich doprowadziłoby nas prosto do samowoli rządzących lub samowoli władzy, a zatem do władzy arbitralnej”³⁴.

Na problem zagrożeń, jakie mogą płynąć z rosnącej roli państwa, które miałyby stać się instytucją wszechregulującą i wszechdystrybuującą, zwracają też uwagę inni autorzy, m.in. M. Martiniello twierdzi, że „kluczem nie jest sama zasada uznania danej odmienności, ale raczej konkretne jej uznanie przez budżet publiczny. Multikulturalizm jest kwestią środków publicznych i redystrybucji, a co za tym idzie — sprawiedliwości społecznej”³⁵, i dodaje, że dotychczasowe doświadczenia nie wskazują, by taka polityka ułatwiała integrację społeczną i narodową. Odmiennego zdania jest A. Sadowski, który traktuje rolę państwa w sposób bardzo normatywny, systematycznie wyciznia jego zadania i powinności w stosunku do odmiennych grup kulturowych³⁶, nie wspominając nic o obowiązkach — zwykle odpowiadających prawom — owych grup wobec społeczeństwa.

chcą podejmować pewnych prac i do ich wykonania ściągają imigrantów. Ale drugie pokolenie, dzieci imigrantów, też nie chcą już pracować na budowach, tylko np. w banku. Więc ciągle place budowy potrzebują rąk do pracy — i przybywają nowi imigranci. „Jesteśmy społeczeństwem, które produkuje imigrację, które zasysa imigrację”. D. Cohn-Bendit, op. cit., s. 272. Odnosząc się do innych mechanizmów, Cohn-Bendit potwierdza zatem diagnozę Sartoriego dotyczącą imigracji rosnącej w sposób niepostrzeżony.

³² Zresztą nie tylko grupy etniczne licytują się w żądaniach. „Każdy szuka dobrego powodu, żeby zostać uznanym w ramach grupy mniejszościowej, uciskanej przez coraz trudniejszą do zdefiniowania większość. Czy są nią młodzi, bogaci, zdrowi i heteroseksualni biali mężczyźni?” M. Martiniello, op. cit., s. 84.

³³ G. Sartori, op. cit., s. 103.

³⁴ Ibid., s. 104. Na marginesie warto tu zwrócić uwagę na skojarzenie — przy całej odmienności kontekstu — z opisaną przez E. Mokrzyckiego „demokracją negocjacyjną” w Polsce, gdzie „społeczeństwo w swej podstawowej masie nadaje demokratycznie wybranej «władzy» atrybuty władzy autorytarnej i oczekuje «dobrego rządzenia» w stosownym stylu”. W efekcie ścierania się interesów grupowych w ramach «negocjacji» z państwem i poprzez państwo «dramatycznie przegrywa interes ogólny”. Por. E. Mokrzycki, *Bilans niesentymentalny*, Warszawa 2001, s. 147–154.

³⁵ M. Martiniello, op. cit., s. 65.

³⁶ A. Sadowski, op. cit., s. 38.

Wydaje się nieco paradoksalne, że umacnianie roli państwa przez zwiększanie jego prerogatyw w ramach multikulturalizmu towarzyszyć ma osłabieniu wspólnoty narodowej. Jak zauważa W. Burszta, multikulturaliści celebryją wszelkie tożsamości z wyjątkiem tożsamości narodowej, wobec której są nieufni, i którą wręcz ignorują w swoich rozważaniach. „Ogólnonarodowy ład społeczny — nie, ale kanoniczne i niezmiennie wartości typowe dla nas i dla naszej identyfikacji — tak. Radykalni multikulturaliści afirmują różnice grupowe za ceną tego, co wspólne, skupiają się na wyrażaniu żądań politycznych tych grup, ale nie mają pomysłu, jak powinna funkcjonować ogólna polityka różnicy obywatela się bez pojęć «narodu» i «wspólnej kultury»”³⁷.

Wracając do Sartoriego, kolejna jego teza, która na pierwszy rzut oka brzmi prowokacyjnie, odnosi się do nierówności kultur. Jednak i tę tezę autor uzasadnia logicznie: „Przypisywać wszystkim kulturom «równą wartość» znaczy stanąć na gruncie absolutnego relatywizmu, który niszczy samo pojęcie wartości. Jeśli wszystko ma wartość, nic nie ma wartości: wartość traci wszelką wartość”³⁸. Ponadto w kwestionowaniu opinii o równowartości kultur nie jest odosobniony, podobną tezę wysuwa M. Martiniello, chociaż ten odwołuje się raczej do konsekwencji praktycznych, jakie mogą wynikać z traktowania z równym szacunkiem wszystkich kultur uznanych za równowarte: „W swoich skrajnych przejawach relatywizm kulturowy przypisuje równą wartość wszystkim kulturom. W konsekwencji należałoby uznać wszystkie kultury i wszystkie praktyki kulturowe, ponieważ wszystkie są równouprawnione. Jeśli doprowadzić to rozumowanie do końca, powinno się np. tolerować zabiegi usuwania łechtaczki, traktowane nie jako okaleczenie fizyczne, jakiemu poddawane są dziewczynki, ale jako godną poszanowania cechą kultury”³⁹. Dopuszczenie do takiej sytuacji oznacza uznanie nadrzędności zbiorowych praw do własnej kultury nad przynależnymi jednostce prawami człowieka, oznacza także zgodę na zamknięcie jednostki w jej kulturze i tożsamości, przypisanie jej etykiety kulturowej i ograniczenie jej praw wyboru. „Zniesiono już przywiązanie do ziemi, które przykuwało do niej chłopą, a dzisiaj mamy do czynienia z niebezpieczeństwem wymyślenia «przywiązania do etnii»”⁴⁰.

I znowu dochodzimy tutaj do problemu teoretycznego, do sposobu rozumienia kultury i tożsamości: czy jest ona faktem naturalnym, danym, rzeczywistością sztywną i niezmienną? Czy jest to raczej stały proces samookreślenia i wyboru? I druga sprawa: czy skupienie się na odmiennościach kulturowych nie przesłania problemów związanych z istnieniem różnic ekonomicznych i społecznych? Zdaniem M. Martiniello, ta problematyka uchodzi często uwagi środowisk uniwersyteckich, pochłoniętych *cultural studies* i walczących o nowy ład moralny. Czasem ta walka przybiera zresztą formy skrajne, łatwo padają oskarżenia o rasizm czy seksizm — groźne nie tylko dla oskarżonych, czujność bowiem i dyktat agresywnego multikulturalizmu zagraża także całemu społeczeństwu demokratycznemu⁴¹. Z kolei D. Kołodziejczyk (za S. Fishem) krytykuje akademicki multikulturalizm głównie za jego naiwność, „wiarę, że rozwijanie racjonalnej debaty zaowocuje wzajemną tolerancją i szacunkiem kultur wobec siebie” (podczas gdy ani racjonalność, ani tolerancja nie jest bynajmniej wspólnym mianownikiem wszyst-

³⁷ W. Burszta, *Ideologia różnicy...*, op. cit., s. 57. Por. też cyt. już (przyp. 12) rozważania A. Walickiego nt. możliwych relacji między multikulturalizmem a wspólnotą narodową.

³⁸ G. Sartori, op. cit., s. 79–80.

³⁹ M. Martiniello, op. cit., s. 78.

⁴⁰ G. Sartori, op. cit., s. 104. Por. też A. Finkelkraut, *Porażka myślenia*, Warszawa 1992 (wyd. oryg. *La défaite de la pensée*, 1987), s. 104–108.

⁴¹ M. Martiniello, op. cit., s. 82–86.

kich kultur) i za samozadowolenie z własnej dobrej woli — podczas kiedy „multikulturalizm rozmawia sam ze sobą, myśląc, że prowadzi międzykulturowy dialog”⁴². Do zarzutu naiwności i krótkowzroczności intelektualnej (wynikających z przekonania o uniwersalnym wymiarze wartości, na jakich multikulturalizm się opiera — przy jednoczesnym relatywizowaniu tychże wartości) dołączyłabym jeszcze zarzut swoistego paternalizmu, jaki reprezentuje multikulturalizm.

Poddając ogólnej krytyce multikulturalizm rozumiany jako polityka aktywnego promowania różnic etnicznych i kulturowych, Sartori podkreśla, że model ten w szczególności nie przystaje do rzeczywistości europejskiej. Podczas kiedy imigranckie Stany Zjednoczone od początku powstawały jako „naród złożony z narodowości” (*nación de nacionalidades*), europejskie państwa narodowe uformowały się przed masowym i skoncentrowanym w czasie przybyciem odmiennych kulturowo przybyszów tworzących nowe mniejszości. „Multikulturalizm w Europie pochodzi z importu”⁴³. Tymczasem tożsamość europejska wyrasta z interkulturalizmu: „Europa istnieje — w naszych umysłach i jako przedmiot identyfikacji — jako pluralistyczna rzeczywistość stworzona przez wymianę interkulturową, przez interkulturalizm. A nie, powtarzam, nie przez multikulturalizm. Multikulturalizm prowadzi do Bośni, do bałkanizacji; za to interkulturalizm prowadzi do Europy”⁴⁴.

Wydaje się, że aprobata polityki multikulturalizmu widoczna w dużej części polskiej literatury przedmiotu bierze się właśnie z nawiązywania do prac anglojęzycznych i odniesień do przykładów Stanów Zjednoczonych, Australii czy Kanady⁴⁵. Tymczasem lektura Sartoriego, a także prac innych autorów włoskich i francuskich, w dużej części tłumaczonych na hiszpański (sami Hiszpanie jeszcze są bardziej „poprawni” we własnych analizach wielokulturowości) wskazuje, że ocena wielokulturowości na gruncie europejskim nie jest tak jednoznaczna. Można próbować tłumaczyć to faktem, że to na południu Europy lawinowy w ostatnich latach przyrost imigracji, i to w dużej części imigracji muzułmańskiej, powoduje poczucie zagrożenia i niechęć do uznawania odmienności. Jednak głosy krytyki w stosunku do polityki multikulturalizmu pojawiają się nie tylko w krajach śródziemnomorskich, ale też w mającej dłuższe doświadczenie imigracyjne i tradycyjnie otwartej Holandii. Zmiana nastawienia holenderskiego wobec wielokulturowości bywa tłumaczona zmianą klimatu politycznego w tym kraju, ale przecież w tekście cytowanego P. Scheffera nie mówi się o wyrzucaniu czy niewpuszczaniu imigrantów, chodzi w nim raczej o samokrytykę: Holendrzy, starając się zbliżyć do modelu wielokulturowości, nie potrafili zintegrować imigrantów, nie zaproponowali im uczestnictwa we własnym społeczeństwie i własnej tradycji. Chodzi więc rzeczywiście o odmiennosc modelu europejskiego w porównaniu z amerykańskim, o to, że w Europie naród jest czymś odziedziczonym, a nie tylko formułą polityczną czy wiernością konstytucji. Tak określony kulturowo naród trudno jest potraktować jako tylko jeden z wielu elementów układanki wielokulturowej w obrębie danego kraju.

⁴² D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 65–68.

⁴³ G. Sartori, op. cit., s. 103.

⁴⁴ Ibidem, s. 129. Wydaje się, że cechą odróżniającą interkulturalizm od multikulturalizmu jest, zdaniem Sartoriego, czynnik wymiany, a więc także wzajemności. Zbliżałoby to jego sposób pojmowania interkulturalizmu do interpretacji wiążącej ten model ze zdolnością do komunikacji, por. definicję międzykulturowości, przyp. 18.

⁴⁵ Aczkolwiek niektórzy autorzy podkreślają specyfikę modelu amerykańskiego: społeczeństwa heterogenicznego pod względem etnicznym i kulturowym, ale mieszczącego się we wspólnej instytucji politycznej demokratycznego państwa, i podkreślają jego odmiennosc od europejskiego państwa narodowego. Por. W. Burszta, *Ideologia różnicy...*, op. cit.; także A. Walicki, op. cit., s. 298, 319.

Stosunek do wielokulturowości oczywiście nie jest uwarunkowany tylko odmiennością procesów narodotwórczych w Starym i Nowym Świecie (i stopniem znajomości tego faktu). Oprócz różnicy doświadczenia historycznego ma na niego wpływ również postawa polityczna czy wręcz ideologiczna. Niewątpliwie komunitaryści, przekonani o wartości zakorzenienia jednostki we wspólnocie, optować będą za wielokulturowością, podczas gdy liberałowie — za prawami jednostki a nie grupy, za równymi prawami obywatelskimi, za swobodą wyboru, za redukowaniem raczej niż rozbudowywaniem funkcji państwa. Natomiast lewicowa sympatia i prawicowa nieufność (uwzględniając taki bardzo uogólniony podział) wobec multikulturalizmu prowadzi niekiedy do dziwnych ideologicznych łamięłówek, jak ta wskazana przez F. Savatera, który opowiada o odrzuceniu głosami partii socjalistycznej i postkomunistycznej Zjednoczonej Lewicy wniosku postawionego w andaluzyjskim parlamencie przez deputowaną z prawicowej Partii Ludowej, a dotyczącego zwolnienia lekarzy z obowiązku wystawiania na żądanie muzułmańskich ojców (i na koszt ubezpieczalni społecznej) zaświadczeń o dziewictwie ich córek. Paradoks polega na tym, że „obecnie w parlamencie andaluzyjskim to właśnie prawica broni podstawowych praw osoby, bez względu na płeć, podczas gdy rzekoma lewica sprzyja ich łamaniu w imię kanibalistycznych praw zbiorowości, religijnie usankcjonowanych”⁴⁶.

Sartori nie zajmuje się jednak opcjami politycznymi sympatyków wielokulturowości, traktuje ich raczej jako naiwnych, prostodusznych czy krótkowzrocznych, czasem nawiedzonych. Ten nieco protekcyjny ton, w połączeniu z wyraźnym nastawieniem emocjonalnym autora (aż po pojawiające się raz po raz wykrzykniki: „to śmieszne!”, „przepraszam bardzo!”, „wielkie nieba!”), osłabia nieco odbiór pracy, której wartość polega na tym, że jest ona przede wszystkim analizą teoretyczną. Sartori, mimo swoich wykrzykników, wskazuje fakty, a przede wszystkim mechanizmy i związki przyczynowo–skutkowe, przeprowadza logiczny wywód, precyzyjnie analizuje pojęcia i definicje, przykłada doświadczenie imigracji i politykę wielokulturowości do społeczeństwa opisywanego przez siebie w ramach teorii polityki⁴⁷. Nie jest specjalistą w dziedzinie migracji i stosunków międzyetnicznych (aczkolwiek bibliografia książki obejmuje ważne pozycje z tego zakresu), zdarzają mu się lapsusy (np. stwierdzenie, że wszyscy Murzyni amerykańscy są chrześcijanami, s. 115) czy kontrowersyjne stwierdzenia (np. s. 117, 119, 122), ale cenna jest właśnie jego nieco odmienna perspektywa — spojrzenie politologa, teoretyka demokracji. Owo ujęcie teoretyczne jest dla czytelnika bardzo przekonujące i taki też zamysł — objaśnić teorię pluralizmu w powiązaniu z teorią tolerancji i konsensusu przy ograniczonych, głównie do ostatniej części książki, nawiązaniach do codziennej obecności imigrantów — przedstawia sam Autor we wstępie do suplementu do swej pracy: *Sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos. (Apéndice actualizado)*, Taurus, Madrid 2002, pomyślanego z kolei jako rozszerzenie tej właśnie części „praktycznej”.

Sartori uznał za zasadne dokonać takiego rozszerzenia (napisał je w lecie 2001 r., a więc jeszcze przed 11 września 2001 r.) w odpowiedzi na krytykę jego książki, koncentrującą się na

⁴⁶ F. Savater, *Dziewice z certyfikatem*, „Forum”, nr 47, 18–24 XI 2002 (przedruk z „El País Internacional” 2002).

⁴⁷ Warto zauważyć, że ta rzetelna (choć utrzymywana w tonie polemicznym) analiza społeczeństwa demokratycznego, a także zagrażających mu w chwili obecnej sprzeczności i niekonsekwencji, zasługuje na uważną lekturę w Polsce. I to nie tylko dlatego, że coraz bardziej aktualna staje się w naszym kraju kwestia imigracji, ale przede wszystkim w kontekście polskich dyskusji wokół niezbywalności narodowej i katolickiej tożsamości, suwerenności kraju w dziedzinie moralności, jedynych słusznych racji, powszechności obowiązywania prawa oraz równości praw i obowiązków, rozdawnictwa przywilejów i arbitralności władzy etc.

wysuniętej przez niego tezie, że szczególnie trudna okazuje się integracja imigrantów muzułmańskich — i od uwag na temat islamu zaczyna swój suplement. Warto jednak w tym miejscu dodać, że wbrew jego zapowiedziom także suplement ma mocne podstawy teoretyczne, i dopiero na ich podstawie Autor stawia diagnozy i wysnuwa konkluzje praktyczne.

Charakterystyka islamu dokonana przez Sartoriego, nawet jego teza, że od mniej więcej trzydziestu lat widoczny jest jego powrót do korzeni, wersji „wojującej”, która zdominowała nurt otwarty, zdolny do dialogu z Zachodem, nie jest nowatorska, zwraca natomiast uwagę spostrzeżenie autora dotyczące radykalizacji muzułmanów na emigracji, gdzie łatwiej ulegają fundamentalizmowi nawet ci, którzy nie byli fundamentalistami u siebie w domu. Wychodząc z założenia, że poziom kulturalny, jaki reprezentują imigranci muzułmańscy, jest niski, dużo niższy niż w przypadku przybyszów z Azji, konkluduje, że jedynym instrumentem ich obrony kulturowej i łagodzenia traumy emigracji jest islam, religia chroniąca, ułatwiająca trwanie we wspólnocie — i kontrolująca. „I dzisiaj fundamentalizm islamski koncentruje się i zagnieżdża właśnie tam. Dlatego też, w miarę jak ta infiltracja odnosić będzie sukcesy — a odnosi je — to właśnie na ziemi europejskiej wspólnota islamska umocni się, trwając w izolacji i fideizmie; fideizmie i getcie dalej umacnianych ewentualnym pojawieniem się szkół islamskich, radośnie wychwalanych przez multikulturalistów”⁴⁸.

Kwestię szkolnictwa uznaje zresztą Sartori za niezwykle istotną dla utrzymania pluralistycznego społeczeństwa. Warto zauważyć, że krytykuje także szkoły katolickie we Włoszech, żądające finansowania ze strony państwa, czy szkoły religijne w Izraelu, których uczniowie zwolnieni są z istotnych obowiązków obywatelskich — jako izolujące pewne grupy od reszty społeczeństwa. Problem muzułmańskich szkół wyznaniowych jest tym poważniejszy, że będą one hojnie finansowane z zewnątrz, a utrzymywać będą w separacji od społeczeństwa przyjmującego nie tylko imigrantów, ale i kolejne pokolenia. Zatem to właśnie szkoła ma decydujące znaczenie dla integracji przybyszów.

Nie ma natomiast takiego znaczenia przyznanie obywatelstwa. Stwierdzając, że „przyznać obywatelstwo nie oznacza integrować”, Sartori wraca zresztą do swojej tezy wyrażonej w pierwszej części pracy⁴⁹ — imigrantowi jeszcze nieintegrowanemu albo niezdolnemu do integracji nie należy przyznawać obywatelstwa „za darmo”. Najpierw integracja, uczestnictwo w społeczeństwie, potem obywatelstwo. Integracja rozumiana jako „akulturacja do polityczno-społecznych wartości Zachodu”. „Nie chodzi o to — jak proponują ludzie prostoduszni — żeby imigrant, zanim zostanie naturalizowany, przysiągł wierność konstytucji. Chodzi o to, żeby zrozumiał i docenił wartość ochrony prawnej i swobód—równych praw, które z poddanego czynią obywatela”⁵⁰. A także — że zasadą demokracji jest metoda pokojowego rozwiązywania konfliktów.

Kolejne pytanie, jakie stawia Sartori, dotyczy perspektyw awansu społecznego imigrantów w społeczeństwie przyjmującym — i tu jego prognozy są pesymistyczne. Teza, że obecni imigranci w większym niż ich poprzednicy stopniu „nie nadążają” za potrzebami współczesnego rynku pracy ani z punktu widzenia swoich kwalifikacji, ani etyki pracy, prowadzi go do konkluzji, że tak oni, jak też ich dzieci pozostaną unieruchomieni na drabinie społecznej, skazani na bezrobocie i marginalizację. Jest to wizja ponura dla samych imigrantów i „przerazający scenariusz” dla Europy (już borykającej się z wysokim bezrobociem) i aby przeciwdzia-

⁴⁸ G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*, Madrid 2002, s. 35–36.

⁴⁹ „Obywatelstwo przyznane imigrantom nieintegrowalnym (*inintegrables*) nie prowadzi do integracji, ale do dezintegracji”. G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo...*, op. cit., s. 114.

⁵⁰ G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Extranjeros...*, op. cit., s. 41.

łać jego realizacji, Sartori proponuje ograniczyć imigrację w liczbach bezwzględnych oraz selekcjonować imigrantów pod względem ich kwalifikacji — czyli możliwości lokowania się na rynku pracy.

W rozważaniach na temat praw człowieka, praw obywatela i praw ludzkich oraz zakresu ich obowiązywania zwraca uwagę opinia Sartoriego, że prawo powinno być twarde (*duro*) — nie w sensie surowości, ale bezwzględności obowiązywania — bo jeśli takie nie jest, przestaje być prawem. „Zatem dla systemu prawnego *lex amica non est lex*: prawo «przyjazne», podatne na wzruszenia, czasem naginane do potrzeb jego adresatów, nie jest prawem”⁵¹. Swego rodzaju kontynuacją tego wątku jest rozróżnienie między etyką intencji i etyką odpowiedzialności, jakie za Maxem Weberem czyni Sartori. Etykę intencji przyporządkowuje sferze emocjonalnej, także religijnej, uznaje natomiast za niewłaściwe, by determinowała ona kształt polityki i szerzej — wszelkich decyzji dotyczących zbiorowości, które powinny być domeną racjonalnej etyki odpowiedzialności. Zdaniem Sartoriego, obecnie etyka zasad zaczyna przeważać nad etyką konsekwencji, zwłaszcza na Zachodzie⁵², co prowadzi do etyki nieodpowiedzialności, do sytuacji, w której dominuje myślenie normatywne, rzeczywistość (*el ser*) zastąpiona jest pobożnymi życzeniami (*el deber ser*), a cel usprawiedliwia działania przy braku instrumentów, braku refleksji nad sposobami jego osiągnięcia.

Z kolei aktualny triumf etyki intencji wynika z tolerowania niewiedzy (*no saber*) — nie trzeba bowiem wiedzy, by głosić etykę zasad, za to jest ona dość przydatna do podejmowania decyzji i opracowywania programów o przewidywalnych konsekwencjach. Na pierwszy rzut oka teza o aktualnym deficycie wiedzy, w sytuacji przyspieszonego przecież rozwoju nauki, wydaje się paradoksalna, jednak Sartori uzasadnia ją rosnącą złożonością współczesnego świata, który staje się coraz bardziej niezrozumiały, obecnością w życiu publicznym (i w podejmowaniu decyzji) ludzi niegrzeszących nadmiarem wiedzy⁵³ i wyparciem tradycyjnej mądrości przez formalnie wyedukowanych.

Wypada wyraźnie podkreślić, że Sartori nie neguje znaczenia etyki intencji, także w sferze publicznej. Racjonalność może uwzględniać zasady — ale w kontekście relacji między celami a środkami działania, a „dobre chęci” nie powinny dominować procesu podejmowania przez polityków decyzji, które dotyczyć będą obywateli. Natomiast pełne zastosowanie znajduje etyka intencji (dobra jako taka) w wymiarze prywatnym, w sferze decyzji podejmowanych przez jednostkę osobiście, w zgodzie z własnymi odczuciami — ale i na własną odpowiedzialność. Dlatego można przypuszczać, że Sartori zaakceptowałby następującą definicję: „Wielokulturowość to przyjaźń z Obcym, to mile widziana obecność Obcego w moim domu i moja w domu Obcego. (...) Wielokulturowość polega na tym, że ma ona twarz pojedynczego człowieka; twarz Obcego, który nie jest wrogiem”⁵⁴.

⁵¹ Ibidem, s. 62.

⁵² „Ta część świata stała się miękka i w coraz większym stopniu zaludniona pięknoduchami, którzy wszystkim się wzruszają i nad wszystkim trzęsą”. Ibidem, s. 74.

⁵³ „Wcześniej więcej było wiedzy w tym sensie, że imbecyle jeszcze nie zabrali się do myślenia, co pozostawiało szerszą przestrzeń i dawało większe znaczenie temu, kto potrafił myśleć”. Ibidem, s. 75.

⁵⁴ M. Rostron, *Obcy mile widziany*, „Gazeta Wyborcza”, 22–23 XII 2001.