



Dominika Dziurosz-Serafinowicz

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-1084-1044>

## **Recenzja książki: Anna Śliz, Karol Chrobak, *Uniwersalizm praw człowieka a relatywizm kulturowy. Studium wyobraźni wielokulturowej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2025**

Ciekawa propozycja wydawnicza pt. *Uniwersalizm praw człowieka a relatywizm kulturowy. Studium wyobraźni wielokulturowej* autorstwa Anny Śliz i Karola Chrobaka jest monografią podejmującą ważką i aktualną tematykę wielokulturowości. W szczególności prezentuje problemy społeczeństw wielokulturowych, analizuje multikulturalizm jako jedną z propozycji ich rozwiązania na poziomie państwowo-politycznym, a przede wszystkim wprowadza oryginalną kategorię wyobraźni jako tej, która ma godzić zwaśnione dwa światy — uniwersalnych praw człowieka i różnorodnych moralności oraz etosów obecnych w różnych kulturach.

Książka składa się z trzech rozdziałów, i kolejno: 1) przedstawia rys historyczny uniwersalizmu praw człowieka z ich kulturowymi źródłami; 2) analizuje idee wolności i równości z uwzględnieniem wielokulturowości; 3) prezentuje multikulturalizm w różnych przestrzeniach społecznych, odcieniach oraz rozumieniach.

Autorzy, omawiając tytułowy uniwersalizm praw człowieka i kształtujące się jego relacje do relatywizmu kulturowego, wychodzą z bardzo intrygującego punktu refleksji nad problemem przynależności człowieka. Pojęcie to związane jest z zagadnieniem tożsamości społecznej: „Wśród kluczowych odsłon tego problemu znalazło się napięcie pomiędzy najszerzą identyfikacją, jaką oferuje nam przynależność do

gatunku ludzkiego, a identyfikacją tradycyjną, która łączy się z określonym kręgiem kulturowym” (s. 7). Autorzy trafnie wskazują na punkty zapalne wielokulturowości, takie jak: poczucie tożsamości (ale też i ryzyko jej utraty), poczucie przynależności (ale też i wykluczenia), niewystarczalność języka w osiągnięciu porozumienia, jak również trudności oddziaływania w przestrzeni publicznej (szczególnie w przypadku kobiet, które przez wieki były „spychane” do przestrzeni zacisza domowego, a więc przestrzeni prywatnej). Jednocześnie jako „narzędzie przekraczania granic” proponują wyobraźnię (s. 8), co wcześniej wywodzą ze zdolności współodczuwania, na którą zwracali uwagę XVIII-wieczni myśliciele, w tym Grotius, który uznawał ją za źródło uspołecznienia. Wyraźny związek między owym współ-czuciem jako *apetitus societatis* a wyobraźnią podkreśla Adam Smith, który tę kategorię czyni jednocześnie podstawą naszej moralności (s. 44).

Jednym z ważniejszych problemów stawianych w książce jest to, w jaki sposób ustosunkować się do tych rytuałów kulturowych, które są nielegalne w świetle obowiązującego prawa. Jak piszą autorzy: „Problem pojawia się w momencie wchodzenia mniejszości kulturowych z własnymi praktykami w sferę życia publicznego, szczególnie gdy praktyki te stoją w sprzeczności z prawem stanowionym” (s. 12). Jako drastyczne przykłady przybliżają klitoridektomię (rytuał obrzezania kobiet; por. s. 89), ale też wendetę. Są to szczególnie dotkliwe przypadki, albowiem łamią podstawowe prawa człowieka — wolności i życia. Niemniej socjologowie przytaczają więcej pomniejszych przykładów, które w społeczeństwach wielokulturowych zaogniają co jakiś czas relacje społeczne, jak noszenie burek w okolicznościach, kiedy istnieje konieczność sprawdzenia tożsamości, czy świętowanie religijne i chęć posiadania wolnego od pracy, kiedy w prawie stanowionym jest dzień pracujący. Warto jednak zauważyć, że zaognienia tego typu są obecne również przy braku wielości kultur — w społeczeństwach monokulturowych, kiedy np. pewne tradycje nie są już akceptowane przez młodsze pokolenia i pojawiają się konflikty międzypokoleniowe, o czym pisał Stanisław Mrożek w *Tangu* oraz co trafnie przedstawia polski serial z lat 60. *Wojna domowa*.

Ponadto Śliz i Chrobak zwracają uwagę przede wszystkim na migracje, które w ich ujęciu są przyczyną pojawiania się przestrzeni międzykulturowych oraz wynikających z tego zmian w relacji między uniwersalizmem praw człowieka a relatywizmem kulturowym. Uznają, iż „Domeną współczesnego świata są ruchy migracyjne, które w różnym stopniu mogą destabilizować utrwalaony porządek i ład społeczny konkretnych społeczeństw” (s. 11).

Naukowiec przedstawiają także swój stosunek do multikulturalizmu, utrzymując, że „Multikulturalizm widzi i akceptuje różnorodność kulturową (etniczną) i tworzy praktyki jej włączania w sferę życia publicznego” (s. 12). Twierdzą, że w wymiarze politycznym multikulturalizm „Jest to uznanie praw imigrantów do zachowania własnej kultury i w tym zakresie grupy etniczne winny otrzymywać wsparcie ze strony państwa” (s. 164—165). Podkreślają jednak, iż „państwo przyjmujące

oczekuje od imigrantów ich zaangażowania w życie publiczne i internalizację kapitału kulturowego” (s. 165). Sytuacja egzystencjalna człowieka na styku kultur jest prezentowana w książce głównie w postaci migranta, „który spotyka po drodze różne systemy kulturowe kształtujące jego tożsamość społeczną w procesie interakcji społecznej” (s. 154). Niemniej człowiek wyrasta zazwyczaj z pewnej grupy etnicznej, a „Każda grupa kulturowa czy etniczna (społeczność imigrancka) posiada własny system wartości i norm, który wymaga respektu ze strony świata zewnętrznego” (s. 151—152).

Warto jednak podkreślić, iż migrant migrantowi nie jest równy. Tymczasowe pobyty zagraniczne w celach zarobkowych są czymś innym niż próba asymilacji długofalowej. Procesy migracyjne różnią się również w zależności od kraju, albowiem przykładowo „migracje to proces, który w pełni ukształtował takie państwa, jak Stany Zjednoczone Ameryki, Kanadę czy Australię” (s. 156), w przeciwieństwie np. do Polski czy Słowacji, na które masowe migracje nie wpływały aż tak bardzo. Warto również pamiętać, iż migracje bywają w wielu krajach historyczną konsekwencją kolonizacji. Dlatego też inna sytuacja jest w Europie Środkowej — przykładowo w Polsce, która nie była kolonizatorem Afryki czy Ameryki Południowej, sama zaś przez 123 lata doświadczała srogiego bicia trzech zaborców, tępiących rodzimy język i kulturę — inna zaś w Wielkiej Brytanii czy Francji. Analiza procesów migracyjnych w skali globalnej winna więc uwzględniać świadomość historyczną różnorodności zachowań różnych narodów w przeszłości. Problemy migracyjne USA i Polski są zgoła odmienne, albowiem mają inne źródła, przyczyny i motywy (także te podświadome), z dalszą możliwością walki migrantów o swoje prawa, choćby z perspektywy poczucia sprawiedliwości dziejowej (por. Zalewski, 2011). W tym sensie nieco krzywdzące w książce jest to, iż migrantów do USA, Australii i Kanady nazywa się ogólnie Europejczykami: „Europejczycy coraz lepiej poruszali się po bagiennych terenach Kanady [...], wypychając równocześnie Indian oraz Inuitów (Eskimosów) na margines życia społeczno-kulturowego” (s. 206); „Na ich teren przybysze z Europy zmarginalizowali lub zupełnie wyeliminowali z życia rdzenną ludność [...]” (s. 156) — w szczególności w świetle losów Polaków, którzy oczywiście również migrowali, niemniej nie tak licznie jak Anglicy czy Francuzi, a na pewno nie w postaci zorganizowanego, krwawo tępiącego rdzenną ludność wojska. Spór o uniwersalia ma tutaj swoje specjalne brzmienie.

W dalszej części autorzy opisują z większą szczegółowością sytuację w Kanadzie, lecz także w USA i Australii. Jako recenzent nie jestem w stanie się do tego odnieść, albowiem nigdy nie byłam w żadnym z tych krajów, a staram się stosować zasadę „Nic o nas bez nas i nic o was bez was”. Do tych problemów jest mi trudno się odnieść również dlatego, że „Na terytorium Kanady żyją przedstawiciele ponad 100 grup etnicznych” (s. 205), w Polsce zaś mamy do czynienia z 4 mniejszościami etnicznymi (wedle ustawy: tatarska, romska, łemkowska i karaimska) i 9 mniejszościami narodowymi, co stanowi około 0,1% ogółu społeczeństwa, oraz

ze Słazakami<sup>1</sup>. Z nieco większym doświadczeniem życiowym mogę odnieść się do kultury tzw. zachodnioeuropejskiej, choć w ramach tego tworu dostrzegam spore różnicowanie. Mimo zachodzących procesów globalizacyjnych istnieją ogromne różnice między Hiszpanami a Holendrami, Grekami a Szwajcarami itd., choć uznaje się, że tworzą oni kulturę zachodnioeuropejską. Niemniej to, co godne dla Włocha, może być obrazoburcze dla Duńczyka. Monolit kulturowy bardziej wydaje mi się stanowić Europa Środkowa, szczególnie ze względu na wspólnotowość doświadczeń historycznych, takich jak prześladowania i najazdy wojenne ze strony Rosjan czy Niemców. Między Polakiem i Czechem jest mniej różnic niż między Francuzem i Niemcem. Również historia migracji do Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii, Republiki Francuskiej czy Królestwa Niderlandów oraz Królestwa Szwecji jest zupełnie inna niż do Republiki Słowacji czy Rzeczypospolitej Polskiej. Właściwie nasze kraje rzadko stawały się docelowym, wybranym miejscem zamieszkania jakichkolwiek narodów. Przykładowo, pierwsza czarnoskóra osoba w Polsce zostaje odnotowana dopiero pod koniec XVII wieku, podczas gdy w Grecji obecność czarnoskórych datuje się już od czasów starożytnych i przedchrystusowych. To wielotysięczna różnica w latach. Obecnie sytuacja się zmienia, jednak w perspektywie historycznej jest to bardzo trudne, byśmy mimo zdrowej i pożądanej chęci solidarności europejskiej jednakowo angażowali się w rozwiązywanie problemów związanych z wielokulturowością, choćby ze względu na brak doświadczenia.

Warto podkreślić także to, że każda migracja ma swoje motywy, cele, dążenia i idee, a też nie każdy ruch ludności i mobilność kwalifikuje się jako migrację, mamy bowiem również m.in. ruchy turystyczne, które choć nieraz przynoszą problemy, to raczej nie aż na taką skalę i nie tak głębokie. Prawo do przemieszczania się jest wpisane w wolnościowe prawa człowieka, jednak owe cele, dążenia, motywy i idee, które mu towarzyszą, różnicują charakter owego przemieszczania.

Pozostając nieco krytyczną do treści książki, chciałabym wskazać, że brakuje w niej ważnego elementu, który często stanowi bardzo silny punkt zapalny wielokulturowości, którym jest mianowicie seksualność człowieka i posiadanie potomstwa. To, z kim się łączymy i mamy dzieci, oraz w jaki sposób je wychowujemy, jaka

---

<sup>1</sup> Klaryfikację terminologiczną proponuje Will Kymlicka w rozdziale drugim książki *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, która pisze: „One source of cultural diversity is the co-existence within a given state of more than one nation, where ‘nation’ means a historical community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language and culture. A ‘nation’ in this sociological sense is closely related to the idea of a ‘people’ or a ‘culture’ — indeed, these concepts are often defined in terms of each other. A country which contains more than one nation is, therefore, not a nation-state but a multination state, and the smaller cultures form ‘national minorities’. The incorporation of different nations into a single state may be involuntary, as occurs when one cultural community is invaded and conquered by another, or is ceded from one imperial power to another, or when its homeland is overrun by colonizing settlers. But the formation of a multination state may also arise voluntarily, when different cultures agree to form a federation for their mutual benefit” (Kymlicka, 1996, s. 3).

jest dynamika związku intymnego, jest przemilczane w książce, a przecież stanowi to jedną z głównych scen konfliktów międzyludzkich<sup>2</sup>. Samo dojście do aktu seksualnego może wywoływać lawinę emocji, nie mówiąc już o tym, kto, gdzie i jak powinien opiekować się dziećmi. W niektórych grupach etnicznych „mieszanie się” z innymi grupami wyklucza ze społeczności, skazuje na potępienie. Z jednej strony ma to jakieś uzasadnienie związane z troską o członków danej społeczności, z drugiej, jak wiadomo, strzała Amora jest ślepa, a przenikanie się „dożyłne” kultur, choć burzliwe, zdaje się dawać przestrzeń do powstawania tego, co nowe i świeże. Chociaż, niestety, niekiedy nawet miłość nie potrafi zakłajstrować dziur powstałych w wyniku poczucia krzywdy moralnej czy łamania zasad moralnych.

Warto zauważyć, iż migrant to osoba, która przemieściła się ze swojego pierwotnego miejsca, a zakładając jej zdroworozsądkowość, można uznać, iż owo pierwotne miejsce przynajmniej w pewnym wymiarze jej doskwierało. Można byłoby przyjąć, iż migrantem kieruje ciekawość poznawcza lub idee obieżyświata czy obywatela kosmosu, niemniej człowiek o takim typie mobilności nie będzie wówczas miał celów osiedleńczych, a migracje głębokie mają zazwyczaj na celu to, by zbudować „nowe życie na nowym miejscu”. Choć przybywa ludzi, których celem życia jest „bycie w drodze” (kamperowcy, wędrowcy, pielgrzymi itd.), i być może kiedyś również oni będą stanowić wyzwanie dla globalizującego się świata, dzisiaj wyzwaniem są raczej migracje osiedleńcze. I mówiąc o nich, warto pamiętać o elemencie przynajmniej minimalnej frustracji / negatywnych emocji, z czym — pokusiłabym się o stwierdzenie — każdy migrant przybywa na „nowe miejsce”. Jest to ewidentnie widoczne przy przesiedleniach przymusowych. Ta frustracja rodzi się nie na miejscu nowym, ale wynika z pierwotnego miejsca pochodzenia, które w jakimś aspekcie migranta zawiodło.

Innym aspektem migracji, o którym warto wspomnieć, jest to, iż przebywanie ludzi na jakimś terenie, a pochodzących z innych terenów, może także być związane z ekspansywnością, tendencjami imperialistycznymi czy nawet podbojami wojennymi. Kim innym jest osoba, która została źle potraktowana na swojej ziemi i w swojej odwadze szuka nowego miejsca, kim innym osoba, która „nabroiła” na swojej ziemi, została wygnana i szuka szczęścia gdzie indziej, a kim innym osoba, która postanowiła „tymczasowo opuścić” swoją ziemię, by podbić czyjaś, zdobywając ją morderstwami bądź niewolnictwem. Spór o uniwersalia w tym kontekście staje się jeszcze bardziej doniosły niż nazywanie migrantów do USA Europejczykami, albowiem nazywanie wszelkich ludzi migrujących „migrantami” i wrzucanie ich do jednego worka bywa bardzo krzywdzące. Często spotykam komentarze np. migrantów z Ukrainy do Polski, którzy podkreślają, iż przybyli tu np. w 2008 roku, nie zaś z falą uchodźczą, chcąc zaznaczyć tym samym swoje starania asymilacyjne,

---

<sup>2</sup> Ciekawe badania nad związkami intymnymi i socjologią rodziny podejmuje socjolożka Emilia Paprzycka (zob. m.in. Mianowska, Paprzycka, 2020).

samodzielność czy nieprzymuszoną chęć bycia w Polsce. Migranci nie są tożsamą i jednorodną grupą kulturową — często więcej ich dzieli, niż łączy i nieraz sami ze sobą wewnątrznie są bardzo skonfliktowani.

Autorzy sceptycznie podchodzą do skuteczności teorii czy suchych argumentacji w kwestii rozwiązywania problemów rodzących się na granicy uniwersalizmu praw i różnorodności tradycji kulturowych, albowiem „Jednak ani filozoficzne traktaty, ani polityczne rozprawy nie zmieniają ludzkich emocji, a co najwyżej wpływają na zmianę sposobu myślenia” (s. 45). Trudno się nie zgodzić, iż nieraz rozumowania są niewystarczające, by zmienić postawy ludzkie, a uczenie się tolerancji musi być zakorzenione w codziennym przeżyciu i doświadczeniu. Socjologowie proponują wyobraźnię mającą u podstaw psychologiczną empatię jako pomost międzykulturowy, której rozwój widzą w przeżywaniu sztuki: „Pojęcie empatii czerpie z żywego doświadczenia współczucia — nawet jeśli ma ono charakter wyobrażony (*imagined empathy*) — którego może dostarczyć literatura i sztuka. To one w formie przeżycia estetycznego pozwalają odbiorcy doświadczyć tego, czego jeszcze nie ma, a co być powinno, przygotowując tym samym grunt pod nadejście wrażliwości nowego typu” (s. 45). W szczególności podkreślają rolę literatury: „Powieści XVIII wieku pozwoliły ludziom zrozumieć, że ze względu na naszą wewnętrzność, nasze emocje i doznania wszyscy jesteśmy do siebie zasadniczo podobni, niezależnie od pochodzenia, stanu posiadania czy narodowości” (s. 46); i dalej: „[...] literatura zaczęła rozbudzać w ludziach indywidualizm siłą nieskończenie przewyższającą filozoficzne rozprawy” (s. 46). Niemniej inne gałęzie sztuki również są wskazywane, albowiem np. uwidocznione są „wewnętrzne stany jednostki również w malarstwie, m.in. fizjonomoślady” (s. 49).

Uwrażliwienie, empatia, współczucie, współodczuwanie zdaniem autorów są kluczem do otwarcia drzwi prowadzących do świata uniwersalnych wartości: „Kształtujący wpływ sztuki na świadomość ogółu oraz na sposób, w jaki postrzegamy innych — w tym także samych siebie w relacjach z innymi — jest widoczny również współcześnie. Literatura i sztuka wciąż kształtują naszą wrażliwość, coraz bardziej zbliżając nas do uniwersalistycznych ideałów zawartych w pojęciu praw człowieka” (s. 49). Konkludują: „Filozofia zatem, a w szczególności filozofia moralności, staje się dłużnikiem sztuki, literatury, dziedzin, które poprzez rozbudzenie, kształtowanie i rozwijanie wyobraźni, przyczyniają się do podnoszenia ludzkiej wrażliwości i umoralnienia” (s. 44). Propozycją autorów jest odwołanie się do wyobraźni jako tej, która ich zdaniem ma w mocy budowanie uniwersalnych mostów międzykulturowych. Postulują oni: „Gdy słowa przestają znaczyć, do gry musi wejść wyobraźnia, która jest w stanie przekraczać przepaście językowe dzielące klasy, pokolenia, kultury” (s. 8). Odwołują się do kantowskiego poczucia zobowiązania wobec innych ludzi, niemniej w duchu personalistycznym i levinasowskim, który to filozof wywodzi obowiązek moralny z twarzy drugiego człowieka, na widok której mówimy: „Ja cię nie zabiję”. Jak piszą autorzy: „Żadna norma etyczna nie będzie

miała dla nas sensu dopóty, dopóki po drugiej stronie nie ujrzymy człowieka, który będzie obiektem naszego moralnego zobowiązania” (s. 8).

Śliz i Chrobak twierdzą, że bariery międzykulturowe są przekraczalne siłą wyobraźni. Wydaje się, iż słuszne jest przyjęcie przez nich takiego stanowiska i pójście w kierunku myśli Bernarda Williama, przeciwstawiającemu się kantowskiej kategorii racjonalności jako podstawie moralności i opartemu na samoświadomości i świadomości refleksyjnej (s. 36). Odwołują się także do idei podmiotu współczującego (s. 42), a „Władzę, która musi leżeć u podłoża naszych tendencji prospołecznych, jest [...] szczególna pozaracjonalna dyspozycja uczuciowa” (s. 43). To litość, współczucie i sympatia są „zaraźliwe”, a tajemnicą ludzkiej moralności — wrażliwość, jak chciał Adam Smith w swojej teorii uczuć moralnych: „Tak więc to wcale nie rozum, lecz zdolność współodczuwania sprawia, że jesteśmy istotami moralnymi” (s. 44). Propozycja ta ma zatem dużo do zaoferowania, jeśli bowiem nie będzie między nami uczuć, staniemy się robotami.

Jednak odnosząc się krytycznie do owej propozycji, warto zwrócić uwagę na to, że emocje bywają pozytywne, ale także negatywne — mają moc budowania sympatii oraz łączenia ludzi, ale też ich dzielenia i antypatii, jak również wczuwanie się może być budujące, ale też destrukcyjne. Czy więc na pewno czucie, wczucie, współczucie i empatia są skuteczną metodą przekraczania barier? Inny zarzut jest taki, iż samo czucie jest przeżywane wewnętrznie i niekoniecznie nastraja nas właściwie do działania. Jak można być „nieprzekonanym mimo argumentacji”, tak można pozostać „obojętnym” mimo przeżycia empatycznego/wyobraźniowego. Podobnie jak komuś może „nie chcieć się myśleć”, tak samo może „nie chcieć się odczuwać drugiego człowieka” — i nie zawsze jest to niesłuszne moralnie. Albowiem tak jak nie warto przechodzić wszelkich możliwych rozumowań o wszelkich, nieraz absurdalnych, ideach, tak nie warto przeżywać wszelkich ludzkich emocji, gdyż jak twierdzili stoicy, w szczególności Seneka Młodszy, jest niekończącą się nieszczęśliwością martwić się niepowodzeniami innych<sup>3</sup>.

Na myśl przychodzi tutaj również kategoria, o której niestety autorzy nie wspominają, jednak budują propozycję w oparciu o nią; jest nią *enlarged mentality*, na którą zwracała uwagę Hannah Arendt, doszukując się w jej braku źródła zła i nazywając to sławnym hasłem *banality of evil*. Arendt staje na stanowisku obrony myślenia (kantowskiego *Vernunft*) z pozycji wszystkich jako wartości<sup>4</sup>. Niemniej myślenie z punktu widzenia wszystkich innych budzi przynajmniej dwie wątpliwości. Pierwszą jest to, czy intensyfikacja myślenia moralnego chroni nas samych przed złem, zwłaszcza jeśli chodzi o autonomię podmiotu i jego prawo do własnego oglądu, o której także wspominają autorzy: „[...] prawo jednostki do

<sup>3</sup> Seneka w wersji angielskiej pisze: „[...] for it is unending misery to be worried by the misfortunes of others” (zob. Seneca, 1965, s. 275).

<sup>4</sup> Majid Yar pisze, iż Hannah Arendt „places great weight upon this notion of a faculty of judgment that »thinks from the standpoint of everyone else«” (Yar, s.a.).

samodzielnego decydowania o sobie i prowadzenia życia zgodnie z własną wizją sensu i celu” (s. 38). Szczególnie jeśli włączymy w nasze rozważania nie tylko moralność czynu rozumianą jako nieszkodzenie innym, lecz także moralność jako naszą szczęśliwość, a więc etykę rozumianą nie tylko w nurcie deontologii, lecz także w nurcie eudajmonizmu. Jeszcze ważniejszą kwestią jest jednak to, czy rzeczywiście owa poszerzona świadomość chroni nas jako podmioty moralnie dobre i zapewnia, iż nie będziemy szkodzić innym. Przykładowo, eksperymenty myślowe i wiele naszych rozmyślań na zasadzie „co by było, gdyby” są czasochłonne. O ile może to przynosić nam pewną przyjemność intelektualną, albowiem „Bezmyślnym życiem człowiekowi żyć nie warto”, to jednak grozi zapomnieniem życia samego. Mówiąc inaczej, zamiast działać, będziemy rozmyślać, a zamiast żyć, będziemy życie rozważać — i to czyjeś inne. Ponadto wczuwanie się w sytuację drugiego człowieka jest narażone na błędy interpretacyjne. Zrekonstruowanie sytuacji Innego wraz z całą głębią jego doznań, przeżyć, emocji i doświadczeń jest naprawdę nie lada wyzwaniem. Niekiedy bowiem nie potrafimy pojąć i nazwać nawet własnych przeżyć.

Warto również zwrócić uwagę na ciekawe rozróżnienie moralnych rozważań, na te uwzględniające tylko rzeczywistych, bliskich ludzi oraz tych możliwych (*actual and possible people*). Jeśli naprawdę chcielibyśmy mieć maksymalnie szeroką wyobraźnię, w pewnym momencie musielibyśmy zanurzyć się w myśleniu o wszystkich możliwych światach, których z ontologicznego punktu widzenia jest nieskończenie wiele. Jeśli zaś tego nie zrobimy, to musimy dokonać ograniczenia naszej wyobraźni do pewnych opcji — jednak co wówczas miałyby decydować o granicach tej wyobraźni? Cóż miałyby stanowić ową granicę i czemu akurat właśnie to, a nie co innego? W pewnym sensie można stwierdzić: po co rozważać możliwe światy, wszak „Gdyby babcia miała wąsy, to by była dziadkiem”. Poza tym myślenie w nurcie poszerzonej świadomości jest bardzo ryzykowne w kwestii zachowania tożsamości, a także stabilności psychicznej. Niestety rozbuchana wyobraźnia wiąże się nieraz ze schizofrenią, a nawet niemożliwością powrotu do zdrowego rozsądku, a co gorsza — do samego siebie. Istnieją szkoły filozoficzno-religijne, które dokładnie w tym akcie dopatrują się źródeł nieszczęśliwości. Przykładowo, Miguel Ruiz, sławny Toltek, utrzymuje, że kiedy ludzki umysł zanurzy się w fali ludzkich myśli, zdań, światopoglądów i przeżyć (*mitote*), fala ta może go z łatwością pochłoniąć<sup>5</sup>. Autorzy monografii są tego świadomi, albowiem piszą: „Zasada równości musi w takim przypadku obejmować nie tylko poszanowanie ludzkiej świadomości (w tym również dla podejmowanych przez nią decyzji oraz działań), lecz także zakaz manipulowania lub niszczenia czyjejs samoświadomości” (s. 37). Niestety owa wyobraźnia, która — jak każde lekarstwo — w odpowiednich dawkach jest lecznicza, w nadmiarze może

<sup>5</sup> W wersji angielskiej swojej książki Ruiz pisze tak: „Your whole mind is a fog which the Toltecs called a mitote (pronounced MIH-TOE '-TAY). Your mind is a dream where a thousand people talk at the same time, and nobody understands each other. This is the condition of the human mind — a big mitote, and with that big mitote you cannot see what you really are” (Ruiz, 1997, s. 6).

zagrozić naszej samoświadomości i przez to stanowić truciznę, którą sami sobie zaaplikujemy.

Reasumując, recenzowana książka jest bardzo ciekawą propozycją wydawniczą, z którą w intelektualnie przyjemny sposób wchodzi się w dyskusję. Oprócz tych punktów, do których się odniosłam, odsyłam zaciekawionego czytelnika także do innych punktów, do których się nie odniosłam, przykładowo do pytania: „[...] do jakiego stopnia zasada równości może niwelować — wrodzone bądź wypracowane — różnice pomiędzy ludźmi?” (s. 35) oraz do twierdzenia: „Widać więc, że w filozoficznym pojęciu praw człowieka, w którym podkreśla się znaczenie równości wszystkich członków wspólnoty ludzkiej, kryje się załączek hierarchizacji i wykluczenia” (s. 33), jak również do wielu, wielu innych. Granicą jest tylko nasza wyobraźnia... i czas.

## Bibliografia

- Krylicka W., 1996: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Published to Oxford Scholarship Online: November 2003. <https://doi.org/10.1093/0198290918.001.0001.002.012>.
- Mianowska E., Paprzycka E. 2020: *Granice (nie)trwałości związku. Rozstanie jako kategoria analizy w badaniach nad współczesną parą intymną*. W: *Obrazy życia rodzinnego i intymności. Książka dedykowana Profesor Annie Kwak*. Red. M. Bieńko, M. Rosochacka-Gmitrzak, E. Wideł. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, s. 106—133.
- Ruiz M., 1997: *The Four Agreements: A Practical Guide to Personal Freedom*. San Rafael: Amber-Allen Publishing.
- Seneca, 1965: *Moral Essays (in Three Volumes, 2)*. Cambridge: Harvard University Press.
- Śliz A., Chrobak K., 2025: *Uniwersalizm praw człowieka a relatywizm kulturowy. Studium wyobraźni wielokulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Yar M., s.a.: *Hannah Arendt (1906—1975)*. W: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/hannah-arendt/#H7> [dostęp: 6.05.2026].
- Zalewski T., 2011: *Inne Stany. Czym różnią się od nas Amerykanie*. Warszawa: Polityka Spółdzielnia Pracy.