

Stanisław Stefaniak

Wolność i hijab – multikulturalizm i feminizm wobec liberalnej koncepcji praw człowieka

Zachodnie demokracje liberalne w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat musiały zmierzyć się z istnieniem w społeczeństwie tego, co John Rawls nazwał „faktem pluralizmu”: na skutek globalizacyjnych procesów imigracyjnych i dekolonizacji, społeczeństwa Zachodu stawały się coraz bardziej różnorodne. Etniczne, kulturowe i religijne zróżnicowanie nie jest wszakże wynalazkiem dwudziestowiecznym – było ono znane światu od zawsze. Natomiast co odróżnia obecną sytuację grup mniejszościowych i ich relację z większością, to: a) fakt, że grupy te żyją obecnie w zachodnich społeczeństwach liberalnych, b) formułują roszczenia do uznania, rozpoznania, rekognicji ich odrębnej tożsamości przez państwo czy też kulturową większość. To właśnie te roszczenia przysparzają teorii liberalizmu i praktyce politycznej liberalnego państwa najwięcej problemów.

Proces dochodzenia mniejszości etniczno-kulturowych do głosu na płaszczyźnie prawa międzynarodowego zwięźle przedstawia Will Kymlicka: po 1949 roku społeczność międzynarodowa mówiła jednym głosem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, jednak w miarę upływu czasu – początkowo głównie za sprawą agencji wyspecjalizowanych ONZ oraz na skutek dekolonizacji i innych ruchów emancypacyjnych, które Samuel Huntington określił mianem „trzeciej fali demokratyzacji”¹ – pojawiało się coraz więcej

¹ S. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, przeł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 2009.

aktów eksplicytnie przyznających prawa i *uznających* partykularne grupy². Obecnie poszanowanie praw mniejszości jest jednym z kluczowych kryteriów politycznych, determinujących możliwość przystąpienia do Unii Europejskiej. Wydawać by się mogło, że polityka multikulturalizmu odniosła więc spektakularny sukces, przynajmniej w świetle prawa międzynarodowego. Nawet jeśli jest to prawdą w odniesieniu do płaszczyzny legislacyjnej praktyki, to trudno powiedzieć to samo o karierze multikulturalizmu w kontekście teorii liberalizmu. Na pewno – obok innych nurtów, o których piszę poniżej – przyczynił się multukulturalizm do przekształcenia myśli liberalnej i jej udemokratycznienia. Równocześnie jednak pewne aporie, które pojawiły się podczas jego implementacji do liberalnej teorii okazały się nie do przezwyciężenia, podobnie jak ambiwalentny jego związek z innymi (zdawałoby się sojusznicznymi) nurtami, np. ruchem na rzecz praw kobiet, o którym więcej poniżej.

Kluczowym terminem w kontekście feministycznej i multikulturalnej krytyki liberalizmu jest termin „uznania”. Do debaty na temat multikulturalizmu wprowadził go Charles Taylor w swoim głośnym tekście *The politics of recognition* z 1992 roku (należy jednak zaznaczyć, że jego ujęcie tego zagadnienia nie jest niekwestionowane z uwagi na swoją problematyczność). Taylor wywodzi pojęcie, a wraz z nim samą potrzebę uznania, od idei *amour propre* Rousseau, mówiącej, że „moralne zbawienie osiągnąć możemy przez odzyskanie moralnego kontaktu z samym sobą”³. Idea ta jest drastycznym zerwaniem z wywodzącym się z *ancien régime* pojęciem honoru, jako pewnej moralnej dyspozycji, która nadawana jest niejako z zewnątrz, poprzez szczęśliwe znalezienie się w odpowiednim

² W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*, Oxford University Press, New York 2007, s. 27-55.

³ Ch. Taylor, *The politics of recongnition*, [w:] *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 29.

stanie feudalnego porządku, uniwersalnego, bo ustanowionego metafizyczną koniecznością. Idea, że wartość mojego własnego życia mogę czerpać z wewnątrz raczej, niż otrzymywać ją przez społeczne tło, któremu muszę się podporządkować, jest zacznym pomysłu uniwersalnej ludzkiej godności. Pomysł ten Rousseau, a po nim Hegel, wykorzystują później do uzasadniania republikańskich projektów politycznych, związania się podmiotów w sferze publicznej ścisłymi więzami zależności każdego obywatela od wszystkich innych, aby w ten sposób uprawomocnić wolę powszechną. Ponieważ godność ludzka nie jest już sankcjonowana przez przedustawny porządek, staje się ona pewną pracą do wykonania, pewnym projektem. Nieodłącznym zaś elementem w realizacji tego projektu staje się drugi człowiek, który potwierdza swym uznaniem moją godność. Obowiązuje tu oczywiście relacja wzajemności – wzajemne uznanie jest warunkiem fortunnego upodmiotowienia w sferze publicznej i punktem wyjścia do konstruowania zbiorowego podmiotu politycznego, w którym „Ja” stopniowo zamienia się w „My”, z którego ukonstytuować się może republika ludzi wolnych i równych.

1. Liberalizm uprawnień i jego ewolucja

Tak rozumiane tradycje republikańskie są wciąż wpływowe, na przykład w życiu publicznym Francji. W dalszej części pracy poświęcam uwagę tarciom pomiędzy coraz większym zróżnicowaniem etnokulturowym tego kraju a koncepcją obywatelstwa, jaka w nim panuje. Wydaje się jednak, że w kulturze politycznej Zachodu – a zwłaszcza świata anglosaskiego, który narzuca ton reszcie – dominuje inna koncepcja obywatelstwa, którą wywieść można od Locke’a i Kanta, a której krytyka stanowi punkt wyjścia każdego roszczenia o uznanie, zarówno formułowanego z pozycji feministycznych, jak i w wydaniu współczesnej ideologii multikulturalizmu.

Koncepcję tą nazwać można liberalizmem opartym na uprawnieniach, czy też za Michaeliem Sandelem „republiką proceduralną”, a jej prominentnymi przedstawicielami będą wczesny Rawls czy Dworkin. Jej *clou* stanowi przekonanie, że „liberalne społeczeństwo musi pozostać neutralne w kwestii sposobu dobrego życia i ograniczyć się do zagwarantowania, żeby obywatele traktowali się sprawiedliwie, i żeby państwo traktowało ich wszystkich tak samo”⁴. Kwestia natomiast sposobu dobrego życia i jego przewodnich wartości winny pozostać w gestii autonomicznych jednostek. Państwo powinno nie mieszać się w ich prywatne wybory tak długo, jak nie naruszają one praw innych. Taka forma społecznego ładu ma być racjonalnym wyrazem i najpełniejszą realizacją ludzkiej wolności. Racjonalność ta uzasadnia uniwersalistyczne roszczenia tego modelu, a „założenie ściśle indywidualistyczne prowadzi z jednej strony do otwartego głoszenia ewentualnego szacunku dla każdej jednostki, z drugiej jednak – co dla nas w tym wątku ważniejsze – do uzasadniania istnienia jednolitego ładu normatywnego dla wszystkich jednostek bez względu na ich przynależność do grupy (...)”⁵.

Krytyka takiej liberalnej wizji społeczeństwa i ładu normatywnego była w historii formułowana wielokrotnie, ostatnio najgłośniej przez przedstawicieli komunitarianizmu (którzy są często również orędownikami projektu wielokulturowości). Komunitarianie krytykują atrofie więzi społecznych i erozję tradycyjnych wspólnot, do której prowadzi liberalizm. Cenioną przez myśl liberalną wizję autonomicznej jednostki samokreującej swoją osobowość, którą odnaleźć możemy np. u Rorty’ego w postaci liberalnej ironistki⁶,

⁴ Tamże, s. 57.

⁵ B. Szlachta, *Liberalny projekt wielokulturowości*, [w:] tegoż, *Faktyczność. Normatywność. Wielokulturowość*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2012, s. 123.

⁶ R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 121.

uważają za mało realistyczną: „Wystarczy przywołać autoportret jednostki konstytuowanej wyłącznie przez własną wolę, wyzwolonej od wszelkich związków, pozbawionej wspólnych z innymi wartości, więzi, zwyczajów czy tradycji – bez oczu, bez zębów, bez smaku, bez niczego – by ją zdyskredytować. Rzeczywiście występuje tu zupełny brak wartości”, pisze Michael Walzer⁷. Komunitarianie chcą więc powrotu cenionej przez nich prepolitycznej wspólnoty, w rodzaju *Gemeinschaft*. Powrót takiej wspólnoty czy raczej takich wspólnot oznacza jednakże powrót wspólnego ustalania dobrego sposobu życia i obowiązujących przekonań albo godzenie się na niedobrowolne bycie związanym pewnymi takimi sposobami i ustaleniami, w konsekwencji więc rezygnację z nieograniczonej autonomii oraz „czystego” rzekomo proceduralizmu.

Kolejny zarzut pod adresem liberalizmu uprawnień formułuje John Grey – zarzut ten sprowadza się do dyskredytowania uniwersalnych roszczeń liberalizmu i wykazywania niemożności racjonalnych uzasadnień moralnych. Grey pisze, że „myślenie liberalne zmierza do wyniesienia lokalnej praktyki liberalnego społeczeństwa, z jej historycznymi uwarunkowaniami, i cechami specyficznymi, do rangi doktryny uniwersalnej”⁸. Autor idzie tu śladem Oakeshotta denuncjując rzekomo uniwersalne zasady liberalizmu jako „streszczenia niezliczonych indywidualnych sądów zakorzenionych w specyficznych praktykach społecznych”. W istocie bowiem „koncepty autonomii i bezstronności nie są wcieleniem zasad uniwersalnych – na przykład zasad sprawiedliwości lub praw – ale lokalnymi rozpo-

⁷ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, [w:] tegoż, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2006, s. 208.

⁸ J. Gray, *Postscriptum: po liberalizmie*, [w:] tegoż, *Po liberalizmie*, przeł. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 45.

znaniami ugruntowanymi w konkretnych formach życia wspólnego”⁹.

Nie jest to dla współczesnego liberalizmu szczególnie druzgocąca krytyka. Późna myśl Johna Rawlsa jest już pogodzona z faktem braku racjonalnego, uniwersalnego uzasadnienia liberalnej moralności. Głównym jednak swym adwersarzem w tej kwestii czyni Gray Richarda Rorty’ego. Według Greya bowiem trwanie przy liberalnych przekonaniach, ze świadomością ich partykularystycznych ograniczeń, jest wyrazem ekspansywnego etnocentryzmu zachodniej kultury. Jako remedium nań Gray proponuje wytworzenie pewnego neutralnego *modus vivendi*, który pozwoliłby żyć obok siebie równoważnym kulturom liberalnym oraz nieliberalnym, bez pretensji którejkolwiek z nich do hegemonii. Taki jednak obraz neutralnego proceduralizmu, tym razem w odniesieniu do kultur, jest sam, jak przekonuje Adam Szahaj, wytworem liberalizmu: „Obecnie jedynie kultura Zachodu dostarcza nam takiego wyobrażenia Obcego, które pozwala nie tylko na pojawienie się idei *modus vivendi*, ale – co ważniejsze – jej ewentualne wcielenie w życie w sposób, który może owocować stanem kruchego pokoju. (...) Złudzeniem jest stanowisko, w myśl którego da się oddzielić *modus vivendi* od jakiejś tradycji myślenia, zgodnie z którą stan ten będzie interpretowany”¹⁰.

Z myśli tej da się już wysnuć wniosek, który jest rdzeniem kolejnej krytyki liberalizmu uprawnień, a mianowicie, że rozdzielanie proceduralistycznych reguł słuszności i substancjalnych obrazów dobrego życia jest podziałem sztucznym – to co formalne i proceduralistyczne w istocie rzeczy jest już wyrazem przywiązania do ściśle określonych, partykularnych przeświadczeń co do substancjalnych

⁹ Tegoż, *Dziedzictwo socjaldemokracji*, [w:] tegoż, *Po liberalizmie*, dz. cyt., s. 350.

¹⁰ A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004, s. 101-102.

celów i wartości. Dlatego Grayowski projekt wydestylowania wartości tolerancji z rzekomo kolonialnego liberalizmu jest projektem dziwnym, z czego sam pewnie zdawał sobie sprawę, skoro pisze: „Liberalna koncepcja państwa neutralnego w stosunku do wszystkich zagadnień związanych z kwestią dobrego życia jest nie do zrealizowania w praktyce. A jeśli da się urzeczywistnić, to tylko na krótko i kosztem tej liberalnej kultury, której odnowa jest racją istnienia tego państwa¹¹”.

Podobne uwagi o niemożliwości „neutralności etycznej porządku prawnego” formułuje Jürgen Habermas, kiedy pisze, że „w konkretnej naturze materii wymagających uregulowania leży to, że normowanie sposobów zachowania w medium prawa otwiera się na cele, które są przedmiotem woli politycznej danego społeczeństwa. Dlatego każdy porządek prawny jest także wyrazem jakiejś partykularnej formy życia, nie zaś tylko odzwierciedleniem uniwersalnej treści praw podstawowych¹²”. Dla Habermasa więc wspólne przekonania społeczne co do dobrego życia odzwierciedlają się w materialnej treści prawa. Pomija on jednakże fakt, że również sam specyficzny proces „regulowania” i prawnego „normowania zachowań” jest istotnym elementem treści owego dobrego życia. Treść tę właśnie w tym zakresie chcą przekształcić komunitarianie, zastępując, a raczej wzbogacając reżim praw podmiotowych o uznanie grupowe i grupowe prawa kulturowe. Dlatego na postawione przez siebie pytanie o to, czy „indywidualistycznie zorientowana teoria praw może należycie zdawać sprawę z owych walk o uznanie, w których zdaje się wszak chodzić o artykulację i potwierdzenie tożsamości

¹¹ J. Gray, *Dziedzictwo socjaldemokracji*, [w:] tegoż, *Po liberalizmie*, dz. cyt., s. 398.

¹² J. Habermas, *Walka o uznanie w demokratycznym państwie prawa*, [w:] tegoż, *Uwzględniając Innego*, przeł. J. Kloc-Konkołowicz, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2009, s. 216.

zbiorowych?”¹³, odpowiada: „Prywatna autonomia równouprawnionych obywateli [która zawiera w sobie kulturową treść, co do której wysuwane są roszczenia o uznanie – przyp. S.S.] może być zabezpieczona tylko wraz z uaktywnieniem ich autonomii obywatelskiej”¹⁴.

2. Prywatne, publiczne i hijab

Samo jednak rozróżnienie na sferę prywatną i publiczną, i konstrukcja tych sfer w klasycznej liberalnej teorii, jest bardzo problematyczne. Stanowi to kolejny punkt krytyki ze strony tych myślicieli, którym bliskie są problemy uznania, i którzy nie obawiają się kontaminacji życia publicznego *różnicą* – przeciwnie, cenią ją i wspierają. „Polityka równej godności chce osiągnąć efekty uniwersalne, identyczny zestaw praw i wolności; polityka różnicy chce osiągnąć uznanie dla unikalnych tożsamości indywidualnych lub zbiorowych”¹⁵. Uznanie w sferze publicznej, a nie tylko prywatnej, albo – poza fałszywą dychotomią tych sfer.

Anna Galeotti w tych kategoriach opisuje zakaz noszenia hijabu we francuskich szkołach – jako dodatkową i niesprawiedliwą barierę wejścia do sfery publicznej dla chcących go nosić kobiet. „Jeśli jakieś różnice społeczne są wypychane ze sfery publicznej, jeśli zasłonięta uczennica jest wyrzucana ze szkoły (...) wstyd [a więc zaprzeczenie *amour propre* – przyp. S.S.] staje się konsekwencją publicznego postrzegania tych różnic i odpowiadających im tożsamości¹⁶”. Liberalni puryści jednak usprawiedliwiają spychanie różnicy w irrelevantną sferę „prywatną”, bo obawiają się, że sfera

¹³ Tamże, s. 204.

¹⁴ Tamże, s. 211.

¹⁵ Ch. Taylor, *The politics of recognition*, dz. cyt., s. 38.

¹⁶ A. Galeotti, *Citizenship and equality*, „Political Theory” 1993, Vol. 21, No. 4, s. 598.

publiczna zostanie „stopniowo zalana partykularnymi tożsamościami”, w konsekwencji czego „liberalny porządek będzie wystawiony na nieliberalne ataki fundamentalistycznych grup”¹⁷. Jednakże Galeotti trafnie zauważa, że „liberalna sfera publiczna zawsze była otwarta na pewną partykularną zbiorową tożsamość, a dokładnie na tożsamość białego chrześcijańskiego mężczyzny: podział prywatne/publiczne nie wymagał od niego zmiany ubioru, wyglądu, zachowania oraz zwyczajów religijnych”. Posiadacze tej konkretnej tożsamości byli zawsze podwójnie wolni od dyskryminacji, a muzułmańskie kobiety są obecnie podwójnie dyskryminowane.

Kolejną badaczką, która zwraca uwagę na ten aspekt sporów o hijab, jest Joan Wallach Scott, gdy pisze: „Mężczyźni często mają dystynktywny wygląd (...) i zachowanie (...) a jednak nie uważa się ich za zagrożenie tak wielkie jak zasłonę, nie są więc nigdy regulowane prawnie. Ustawy nie kwestionują też struktur dyskryminacji płciowej w muzułmańskim prawie rodzinnym; pozostawiono je samemu sobie w niektórych zachodnich państwach, a na jego stosowanie zezwolono władzom religijnym”¹⁸. Jest to wizja swego rodzaju „seksizmu ponad (etnicznymi) podziałami” (podobna do obrazu, który kreśli Michel Houellebecq w swojej najnowszej powieści *Submission*). Co ciekawe, w jednej z głośniejszych spraw dotyczących praktyki noszenia chusty, które wpłynęły do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, skarżąca, której ze względu na nakrycie głowy nie zezwolono na pracę z dziećmi w przedszkolu, powołała się na

¹⁷ Tamże, s. 600.

¹⁸ J.W. Scott, *The politics of veil*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 4. Ang. *veil* i francuskie *voil*, oznaczające dosłownie zasłonę, są często używaną w debacie nazwą zbiorczą na noszone przez muzułmanki chusty (nihab, hijab, burki itp.).

naruszenie artykułu 14 EKPCz, argumentując, że podobna dyskryminacja nie spotkałaby jej, gdyby była mężczyzną¹⁹.

Sprawa „arabskiej chusty” uwidacznia momenty zgodności multikulturalizmu z feminizmem w kwestii dychotomii prywatne/publiczne i sposobu ukształtowania sfery publicznej. Stanowisko feministyczne Kymlicka streszcza następująco: „podejście różnicujące stworzyło neutralne pod względem płci możliwości korzystania z dostępnych świadczeń i stanowisk społecznych (lub konkurencji o nie). Osiągnięcia te są jednak ograniczone, ponieważ podejście różnicujące nie bierze pod uwagę nierówności płci wbudowanej w samą definicję stanowisk społecznych”²⁰. Podobnie Monika Bobako: „Uświadomiono sobie (...) iż owe rzekomo neutralne i uniwersalne reguły są w rzeczywistości skrojone na potrzeby tradycyjnych uczestników sfery publicznej jakimi byli mężczyźni. Konsekwencją tego stwierdzenia było (...) przede wszystkim dążenie do rekonceptualizacji rzekomo uniwersalnych kategorii regulujących życie publiczne”²¹. Dlatego też kiedy Alain Finkielkraut mówi, że „Republika może domagać się dziś od muzułmanów tego, czego przed laty oczekiwała od katolików”, mija się nieco z prawdą²². Normy regulujące publiczną sferę Republiki zostały bowiem stworzone w dużej mierze przez samych katolików (lub byłych katolików), w każdym razie logiką odśrodkowej reformy raczej niż zewnętrznego narzuce-

¹⁹ Skarga 42393/98 Dahlab przeciwko Szwajcarii, wyrok Izby z dnia 15 lutego 2001; Trybunał nie stwierdził naruszenia art. 14 EKPCz.

²⁰ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. Pawelec, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 264.

²¹ M. Bobako, *Komu służy polityka uznania? O multikulturalizmie Charlesa Taylora*, „Nowa Krytyka” 2010, nr 24-25, s. 290.

²² *Do diabła z bezpieczeństwem! Z Alainem Finkielkrautem rozmawia Jarosław Kuisz*, „Kultura Liberalna” 2014, nr 289, <http://kulturaliberalna.pl/2014/07/22/wywiad-alain-finkielkraut/> [dostęp: 1.12.2016].

nia. Normy te, mimo ich restrykcyjności w kwestii wymogu całkowitego realizowania się obywateli w sferze publicznej i ścisłego związania woli jednostkowych w jednorodną wolę powszechną, były od samego początku łatwiejsze do zaakceptowania dla katolików, podobnie jak normy wyznaczające to, co publiczne (a więc relewantne) i prywatne (irrelewantne) łatwiej było spełnić mężczyznom.

Obecnie jest możliwe, aby zmodyfikować je w sposób, który zmieniłby ich nieprzejrzystą dla francuskich muzułmanów/kobiet naturę, dlatego że zmieniła się też natura zbiorowego „My”²³. Takie dążenie popiera Galeotti – żeby otworzyć sferę publiczną na różnice dotąd marginalizowane jako prywatne, nie tylko odnośnie różnic płci, ale też różnic etnicznych czy religijnych, kiedy pisze: „Jeśli powyższy obraz jest poprawny, to sferę publiczną można z łatwością – i powinno się – zreinterpretować w taki sposób, aby nikt nie musiał płacić za dostęp do obywatelstwa wyparciem się własnej tożsamości”²⁴. Widać więc wyraźnie, w jaki sposób dyskursy multikulturalizmu wspólnie z feminizmem podważają kolejny punkt klasycznej liberalnej teorii, tj. podział prywatne/publiczne.

3. Nie ma tolerancji dla wrogów tolerancji?

Wszystkie przekształcenia w samorozumieniu liberalnego społeczeństwa związane z upowszechnieniem się roszczeń o uznanie, które do tej pory zostały zasygnalizowane są więc następujące: a) liberalizm pojmowany jest jako wyraz partykularnej formy życia Zachodu, bez pretensji do uniwersalnej moralnej ważności; b) równocześnie niesie on pewien konsens co do obrazu dobrego życia,

²³ Genezę natury francuskiego republikanizmu pobieżnie omawiam wcześniej, na marginesie eseju Taylora. W kwestii głębszej analizy zob. zwłaszcza J. Habermas, *Prawo naturalne i rewolucja*, [w:] tegoż, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.

²⁴ A. Galeotti, *Citizenship and equality*, dz. cyt., s. 600.

a nie jest li tylko zbiorem proceduralnych reguł; c) komunitarianie postulują uwzględnienie w tym obrazie celów zbiorowych, wyznaczanych przez wspólnoty prepolityczne; a d) multikulturaliści i feministki pragną oficjalnego uznania dla partykularnych tożsamości etnokulturowych i genderowych.

Wciąż jest to jednak obraz społeczeństwa liberalnego, czyli takiego, które szeroko rozumianą tolerancję stawia w centrum swojej hierarchii wartości jako warunek wszelkiej wolności. Natomiast kulturowe, religijne lub etniczne wspólnoty, które domagają się uznania, zazwyczaj liberalnymi nie są, i tutaj leży sedno problemu.

Te niedobrowolne zrzeszenia Michael Walzer nazywa za Lewisem Coserem „zachłannymi instytucjami”. „Członkowie takich wspólnot, lub raczej ich dzieci, dziedziczą (a nie wybierają) system społeczny kompletny we wszystkich szczegółach i wyznaczający każdemu miejsce w ustalonej hierarchii (...). W takiej wspólnocie głównym celem edukacji jest wpojenie przyszłym członkom, jakie obowiązki wynikają z zajmowanego przez nich miejsca. I właśnie to wąskie i wykluczające nastawienie sprawia, że prawo do społecznej reprodukcji staje się takie kłopotliwe (...)”²⁵. Wspólnoty takie, jak twierdzi Walzer, mogą stanowić zagrożenie dla liberalnej autonomii „nie przez swoją przymusowość, ale ze względu na ksenofobiczny, hierarchiczny czy totalitarny charakter”²⁶. Ten opresyjny charakter szczególnie często objawia się w tych wspólnotach w ich stosunku do kobiet. „Hierarchia wynikająca z płci stanowi najstarszą i najtrwalszą formę nierówności”²⁷. *Dictum* to potwierdzają obserwacje antropologów, poczynione w najróżniejszych kulturach świata – najróżniejszych, a jednak każdorazowo przedliberalnych. W naszej liberalnej kulturze postulat zniesienia podporządkowania kobiet nie

²⁵ M. Walzer, *Polityka i namiętność...*, dz. cyt., s. 79.

²⁶ Tamże, s. 15.

²⁷ Tamże, s. 56.

narodził się oczywiście jako wynik immamentnej konieczności, a raczej jako rezultat długotrwałych walk o uznanie. Dzisiaj można stwierdzić, że zasada niedyskryminacji ze względu na płeć stanowi jej trzon, choć jej realizacja wciąż bywa niedoskonała. W społecznościach tradycyjnych natomiast jest inaczej. Również niedawna przeszłość społeczności liberalnych może nam o to uświadomić. Wszelkie społeczności tradycyjne są wobec kobiet opresyjne, gdyż wszystkie one przywiązane są do przetrwania swojej kultury, a „celem którego służy podporządkowanie kobiet (...) nie jest jedynie egzekwowanie patriarchalnego prawa własności. Ma ono również pewien związek z reprodukcją religii i kultury, ponieważ kobiety są jak się powszechnie uważa ich najbardziej niezawodnymi nosicielkami”²⁸.

Konsekwencje takiej pozycji kobiet w tradycyjnych kulturach wprost wskazuje Susan Moller Okin w tekście *Is Multiculturalism bad for women?*, który stał się przyczynkiem do debaty z udziałem wielu teoretyków multikulturalizmu, udokumentowanej w tomie pod tym samym tytułem²⁹. Okin przypomina o rozpowszechnionych wśród niektórych grup imigranckich praktykach, takich jak poligamia, okaleczanie damskich narządów płciowych czy aranżowane małżeństwa. Krytykuje orędowników przyznawania mniejszościom praw grupowych za monolityczny obraz owych mniejszości, multikulturaliści bowiem „niezbyt chętnie lub wcale nie uznają faktu, że grupy mniejszości kulturowych są (...) zróżnicowane płciowo, pod kątem różnic we władzy i korzyściach między kobietami i mężczyznami”³⁰. Zwolennicy tradycyjnych wspólnot często podkreślają fakt, że potrafią one „dostarczyć coś, co w skrócie możemy nazwać życiowymi scenariuszami: narracjami, których ludzie mogą użyć

²⁸ M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Boszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 82.

²⁹ *Is multiculturalism bad for women?* ed. M. Nussbaum et al., Princeton University Press, Princeton 1999.

³⁰ S.M. Okin, *Is multiculturalism bad for women?*, [w:] *Is multiculturalism...*, dz. cyt. s. 12.

w kreowaniu swoich życiowych planów i opowiadaniu swych historii”³¹. Takie scenariusze mogą być nienawistnymi scenariuszami wykluczenia i niższości, konstruowanymi dla członków mniejszościowej grupy przez nietolerancyjne otoczenie. Mogą też być pozytywnymi scenariuszami używanymi w walce o emancypację i uznanie. Appiah zwraca jednak uwagę na fakt, że nawet ten drugi rodzaj scenariusza ogranicza liberalnie pojmowaną autonomię jednostki, gdyż osadza ją w pewnej z góry przypisanej roli, zdefiniowanej przez sam fakt jej przynależności do danej grupy. W tym kontekście Okin stwierdza, że „oceniając pod kątem szacunku do samych siebie i wolności, nie można znaleźć żadnego argumentu wskazującego na jakikolwiek interes kobiet należących do tradycyjnych kultur w ich pielęgnacji i zachowaniu. W istocie, mogłoby im być znacznie lepiej, gdyby kultura, w której zostały urodzone, zanikła”³².

Adwersarze Okin zazwyczaj zgadzają się z nią przynajmniej po części – co do występowania w tradycyjnych kulturach mizogicznych praktyk. Will Kymlicka, na przykład, stara się pokazać wspólne interesy i cele ideologii multikulturalizmu i feminizmu, tj. „zwalczanie samozadowolenia liberalizmu”³³. Większość z autorów zgłasza jednak wobec tekstu Okin mniejsze lub większe zastrzeżenia. Wytykają często pewne uproszczenia, których Okin dokonuje w swojej charakterystyce tradycyjnych wspólnot religijnych i etnicznych. Martha Nussbaum stwierdza, że Okin pomija wartość religii w życiu człowieka i doniosłą – często emancypacyjną – rolę, jaką może ona spełnić w kształtowaniu się ludzkich tożsamości. Nussbaum wprowadza przy tym rozróżnienie na „liberałów całościujących”, którzy za Millem uważają, iż autonomia jednostki jest obiek-

³¹ K.A. Appiah, *Identity, authenticity, survival*, [w:] *Multiculturalism. Examining...*, dz. cyt., s. 160.

³² S.M. Okin, *Is multiculturalism...*, dz. cyt., s. 22.

³³ W. Kymlicka, *Liberal complacencies*, [w:] *Is Multiculturalism...*, dz. cyt., s. 32.

tywnie najbardziej pożądanym stanem i najważniejszą wartością, do której każdy powinien aspirować, oraz na „liberałów politycznych”, którzy wzorem późnego Rawlsa, postrzegają autonomiczny wybór za konieczny dla prawidłowego funkcjonowania politycznej wspólnoty, ale skłonni są uszanować pozbawione autonomii życiowe projekty jednostek. Nussbaum opowiada się oczywiście za tym drugim typem³⁴. W podobnym duchu wypowiada się Joseph Raz, który zauważa, że „nasza” kultura, zachodnia kultura liberalna, też jest wciąż opresyjna w stosunku do kobiet i wielu innych grup, jednakże:

tak jak nie podważamy zasadności działań na rzecz zachowania „naszej” kultury, tylko z tego powodu, że jest niesprawiedliwa wobec kobiet, tak nie powinniśmy podważać działań na rzecz zachowania innych kultur przez przejawiające się w nich niesprawiedliwości. (...) Dlaczego to myślimy – z nielicznymi wyjątkami – raczej o reformowaniu naszej kultury niż jej odrzuceniu czy zniszczeniu? Dla większości z nas myśl o odrzuceniu lub zniszczeniu własnej kultury nie ma po prostu sensu. Niemożliwe jest w ogóle wyobrazić sobie jak to miałyby wyglądać³⁵.

Powyższe komentarze zgadzają się mniej więcej co do potrzeby – z pewnymi nieprzekraczalnymi granicami, kiedy chodzi o poszanowanie fundamentalnych praw człowieka – z potrzebą uznania mniejszości etnokulturowych i chwilowego przynajmniej „przymknięcia oka” na ich nieliberalne praktyki, celem mniej bolesnej ich integracji i przewidywanej później autoreformy.

Ciekawszy wymiar debaty pokazują natomiast teksty krytykujące myśl Okin z innej perspektywy. Homi Bhabha, na przykład, zwraca uwagę, iż Okin sama portretuje tradycyjne grupy jako mono-

³⁴ M. Nussbaum, *A plea for difficulty*, [w:] *Is Multiculturalism...*, dz. cyt., s. 105-114.

³⁵ J. Raz, *How perfect should one be? And whose culture is?*, [w:] *Is Multiculturalism...*, dz. cyt., s. 97.

lityczne (monolitycznie opresywne i wrogie kobietom), co przecież zarzuca multikulturalistom. Saskia Sassen z kolei dodatkowo oskarża Okin o esencjalizację mizoginii i przemocy wobec kobiet, które nie są wcale najbardziej esencjalnymi cechami owych grup, ale często takimi się stają w procesie redefinicji tradycyjnych tożsamości w reakcji na spotkanie z wrogią i pogardliwą kulturą Zachodu³⁶. Do samego zagadnienia esencjalizmu kulturowego i genderowego odnosi się Okin wprost w innym swoim tekście, w którym próbuje udowodnić, że płeć – i związane z nią doświadczenie opresji – transcenduje partykularne kultury, i że w kwestii tej potrzeba uniwersalnych (w domyśle więc – liberalnych) rozwiązań³⁷. Grzech esencjalizmu zarzucany Okin przez komentatorki popełniany jest jednak często przez samych multikulturalistów w rodzaju Taylora i Kymlicki, którzy, jak twierdzi Seyla Benhabib, postrzegając kultury jako spójne, całościowe konstrukcje, uprawiają „redukcjonistyczną socjologię kultury”, która nie pozwala im w pełni zrozumieć zniuansowania zbiorowych tożsamości imigranckich czy mniejszościowych. Jak zauważa Monika Bobako istnieje jednak jeszcze jeden aspekt esencjalizmu, kiedy to „strategią antykolonialnych czy antyzachodnich ruchów nacjonalistycznych jest przejmowanie tych kontrastowych wizerunków, a następnie pozytywna rewaloryzacja tego, co niezachodnie i na tej podstawie formułowanie programów „ochrony tradycji i kultury narodowej”³⁸. To tak zwany esencjalizm strategiczny, stosowany na pewnym etapie rozwoju przez większość walczących

³⁶ H. Bhabha, *Liberalism's sacred cow* oraz S. Sassen *Culture beyond gender*, [w:] *Is Multiculturalism...*, dz. cyt., s. 76-84.

³⁷ S.M. Okin, *Gender inequality and cultural differences*, „Political Theory” 1994, Vol. 22, No. 1, s. 5-24.

³⁸ M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 176.

o uznanie ruchów mniejszościowych. Olivier Roy za narzędzie służące do właśnie takiej esencjalizacji muzułmańskiej tożsamości w społeczeństwie francuskim uważa praktykę noszenia przez muzułmanki chusty³⁹.

4. W poszukiwaniu wspólnego mianownika

Jednak odnieść można wrażenie, że świadomość metodologicznych ograniczeń, jakie niesie ze sobą esencjonalne podejście po kultury prezentowane przez niektórych multikulturalistów oraz świadomość istnienia złożonego procesu strategicznej autoesencjalizacji nie pomagają w udzielaniu łatwych odpowiedzi na pytania, które powstają w sporach o uznanie. Przytaczane przez Okin radykalne przykłady opresji kobiet – zaczerpnięte ze spraw karnych, w których oskarżeni bronili się z zastosowaniem instytucji *cultural defence* – dobrze natomiast ilustrują słabość Hartowskiego pojęcia „minimalnej treści prawa natury”, które jest próbą esencjalizacji pewnego (skromnego) programu moralnego. Jego zwolennicy postulują uniwersalną ważność najbardziej elementarnych praw człowieka argumentując, że „wszyscy identycznie odczuwamy ból, głód i mnóstwo innych rodzajów deprivacji. Dlatego nigdzie ludzie nie zgodzą się, ot tak, by tym, którzy dysponują dostateczną po temu władzą, dać prawo zabijać, więzić i w jakikolwiek sposób maltretować innych”⁴⁰. Istnienie jednak zabójstw honorowych czy praktyki *sati* w Indiach dowodzi

³⁹ *Burka jako forma ekshibicjonizmu. Olivier Roy w rozmowie z Jarosławem Kuiszem*, Kultura Liberalna, nr 291, 2014.
<http://kulturaliberalna.pl/2014/08/05/olivier-roy-jaroslaw-kuisz-rozmowa-burka-islam/> [dostęp: 1.12.2016].

⁴⁰ M.A. Glendon, *A world made new. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House Trade Paperbacks, New York 2001 s. 233, cyt. za: W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, przeł. S. Kowalski, Znak, Kraków 2011, s. 253.

jasno, że prawo do zabijania przyznawane jest przez kultury, które dysponują „dostateczną po temu władzą”, po rozważeniu między wartościami takimi jak honor czy czystość a prawem do życia, na niekorzyść tego drugiego, gdy tymczasem pewne inne kultury – na przykład liberalna – nie brałyby nawet tych wartości pod uwagę. (Zresztą różnice np. w uregulowaniu instytucji kary śmierci dowodzą pewnego moralnego zróżnicowania w obrębie samej kultury zachodniej.) Przyjęcie przez wielu nowoczesnych liberałów, za Judith Shklar, kategorii cierpienia jako ostatniej instancji moralnej, jest więc mniej oczywiste niż mogłoby się wydawać i niekoniecznie uniwersalne. Bez względu jednak na to, wszyscy obrońcy multikulturalizmu zgadzają się, że drastyczne praktyki naruszające integralność cielesną czy zagrażające życiu jednostek, zwłaszcza kobiet, nie mogą być przez liberalne demokracje tolerowane, nawet jeśli nie możemy znaleźć uniwersalnego moralnego gruntu, na którym mielibyśmy przeciw nim protestować. Michael Walzer na przykład formułuje swój protest na skromniejszej podstawie:

Sądzić można, że obowiązkiem państwa (...) jest ochrona ich [kobiet poddawanych okrutnym praktykom – przyp. S.S.] praw: niektóre z nich są obywatelkami (...), a większość z nich będzie matkami obywateli. (...) W stosunku do takich jednostek tolerancja nie powinna z pewnością obejmować swoim zasięgiem rytualnego okaleczenia, podobnie jak nie może obejmować rytualnego samobójstwa. (...) W innego rodzaju sytuacjach, w których wartości moralne większej społeczności nie są tak otwarcie kwestionowane, usprawiedliwienia odwołujące się do odmienności religijnej lub kulturowej mogą być akceptowane⁴¹.

Większość obrońców multikulturalizmu przyznaje w ostatniej instancji prymat podstawowym prawom człowieka nad prawami grupowymi i opowiada się – za Josephem Razem – za nieunikniono-

⁴¹ M. Walzer, *O tolerancji*, dz. cyt., s. 81.

ścią liberalizacji tradycyjnych kultur, żyjących w demokracjach liberalnych. Niekiedy są oni skłonni, tak jak Kymlicka, przyznać prawa grupowe tylko tym grupom, które akceptują podstawowe zasady liberalizmu, jednocześnie zawężając definicję kultury do li tylko języka czy dziedzictwa historycznego. Słynne jest rozróżnienie tego badacza na „wewnętrzne ograniczenia” (*internal restrictions*) oraz „zewnętrzne zabezpieczenia” (*external protections*). Te pierwsze odnoszą się do wszelkich tradycyjnych i z gruntu nieliberalnych ograniczeń, jakich jednostka doświadcza w etnokułturowych wspólnotach mniejszościowych. Wspólnot, które zmuszają swoich członków do poddawania się im, nie powinniśmy obdarzać naszym uznaniem. Te drugie natomiast odnoszą się do zewnętrznych zagrożeń, jakie czyhają na wąsko rozumiane kultury tradycyjnych grup, które zasługują i wymagają w tym aspekcie naszej ochrony⁴². Takie postawienie sprawy jest, zdaje się, ucieczką od realnego problemu w to, co Stanley Fish nazywa *multikulturalizmem butikowym*. Gdyby w owych społecznościach nie istniały owe „wewnętrzne ograniczenia”, to właściwie cała multikulturalistyczna debata byłaby zbędna (lub zdecydowanie łatwiejsza). Jacob Levy słusznie bowiem zauważa, że „wszystko w kulturze odnosi się do bariery wyjścia. Mieć kulturę, której opuszczenie jest całkowicie pozbawione kosztów (...) to nie mieć kultury w ogóle”⁴³. Próba zamienienia niedobrowolnych i nieliberalnych *gemeinschaftów* w liberalne i otwarte stowarzyszenia, to ucieczka od próby nakreślenia projektu, który pomógłby znaleźć miejsce dla tego pierwszego typu wspólnoty w ramach tego drugiego. Cały multikulturalny projekt nie ma najmniejszego sensu,

⁴² Zob. W. Kymlicka, *Liberal complencacies*, dz. cyt., s. 33 oraz M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy...*, dz. cyt., s. 158.

⁴³ J.T. Levy, *Multiculturalism of fear*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 112, cyt. za: A. Szahaj, *E pluribus...*, dz. cyt. s. 80.

jeśli pozwalać będziemy na jego kastrację przez ortodoksyjny liberalizm.

Mimo że stopniowa liberalizacja i homogenizacja wydaje się rzeczywiście być losem owych tradycyjnych wspólnot, to takie przekształcenie nie może być warunkiem wstępnym dla ich uznania, ale raczej tego uznania efektem. Jak pisze Walzer, „gdyby członkowie totalnej wspólnoty nie byli obywatelami, a ich dzieci – zadatkami na obywateli, nie byłoby problemu. (...) Demokracja wymaga jednak wspólnego życia agory i zgromadzenia, a obywatele muszą podzielać pewne pojęcia, jeśli rezultatem tego co się w tych miejscach odbywa mają być prawa i polityka”⁴⁴. Ten nieodzowny według Walzera element ingerencji w życie tradycyjnej wspólnoty jest punktem wyjścia dla jej przekształcenia oraz tego przekształcenia racją. Formułowanie roszczeń o uznanie, nadanie grupowych praw kulturowych czy otrzymanie zasobów odbywa się w sferze publicznej. Dlatego też, argumentuje Walzer, członkowie tych wspólnot muszą otrzymać podstawową edukację w tym zakresie. Taka edukacja będzie stwarzać perspektywę równości płci, a uczestnictwo w sferze publicznej, które ma być jej wynikiem, będzie otwierało na różnicę poprzez dialog i konfrontację z członkami innych grup, czy to liberalnych, czy nieliberalnych. Wciąż wysokie bariery wyjścia z tych wspólnot nie są w tym wypadku czymś złym – „zmuszone” do obywatelstwa jednostki zaczną siłą rzeczy przekształcać charakter takiej grupy, w wyniku czego dojdzie do „organicznej” jej liberalizacji, a nie wyłudnienia.

Warto w tym miejscu powrócić do argumentu Okin przeciwko prawom grupowym – według niej sankcjonują one sferę kulturalną jako nienaruszalną sferę prywatną wspólnot tradycyjnych i w ten sposób przyzwalają na dokonującą się w tej sferze opresję kobiet. Okin prawdopodobnie ma rację, ale wydaje się, że układ propono-

⁴⁴ M. Walzer, *Polityka i namiętność*, dz. cyt., s. 95.

wany przez Walzera jest w stanie poradzić sobie z tym problemem: prawa grupowe przyznawane są za cenę zaangażowania jednostek w minimalnym choćby stopniu w życie polityczne liberalnego społeczeństwa, co pozwala na „upublicznienie” tradycyjnych zwyczajów danej grupy, również tych opresyjnych w stosunku do kobiet, i skonfrontowanie ich z liberalnymi wizjami dobrego życia.

Wydaje się, że nie da się tego stopniowego procesu dokonać bez uprzedniego publicznego uznania kultur mniejszościowych, nawet za cenę tolerowania ich nietolerancyjności i despotyzmu. Stawianie im zamiast tego wstępnego warunku przystosowania się do niegościnnie dla nich ukształtowanej sfery publicznej i spychanie kulturowych tradycji ich członków do sfery prywatnej, w której zamiast tak potrzebnego uznania doświadczają oni jedynie marginalizacji skutkującej narastającym resentymentem, wydaje się wyjściem mniej rozsądnym. Liberalizm musi zreformować swoje przestarzałe zasady tak, aby nieliberalne grupy, które rzucają mu wyzwanie, mogły również poddać się reformie. Tylko dzięki temu dialektycznemu ruchowi może uratować się przed samym sobą.

*Freedom and hijab – multiculturalism and feminism
versus the liberal notion of human rights*

The aim of the paper is to give an account of new challenges that multiculturalist and feministic critique pose for the classic, liberal notion of human rights and to demonstrate how these two critiques are intertwined and connected but also mutually contradictory on some levels, namely when it comes to protection of women's rights.

Author begins by setting out the philosophical foundations of the politics of recognition and its employment in feminist as well as multiculturalist critiques of mainstream liberalism. Liberalism itself is presented in historical context of how the ideology has evolved and how its' different incarnations respond to the claims made by its critics.

The latter part of the paper focuses on some controversies regarding the relation between multicultural policies and wellbeing of women, exemplified by the custom of wearing a veil, practiced by Muslim women. A range of scholarly opinions on the topic is presented. In conclusion the paper compares solutions proposed to the problem of accommodation of illiberal minorities within a liberal society – embodied in the conflict between cultural and women's rights – by Walzer and Kymlicka and sides with the former.