

**CZY LIBERALNY ARCHIPELAG
RZECZYWIŚCIE NIE WYMAGA PRAW GRUPOWYCH?
O MULTIKULTURALIZMIE CHANDRANA KUKATHASA***

– Michał Dudek –

Wprowadzenie

Znacząca część rozważań prowadzonych na gruncie współczesnej filozofii politycznej poświęcona jest próbom udzielenia odpowiedzi na pytanie: jak ludzie pochodzący z różnych, nieraz bardzo odmiennych od siebie kultur mają żyć „obok siebie” na terytorium jednego państwa? Jak należy organizować ustrój państwa, by taka koegzystencja była możliwa? Dotychczasowa bardzo ożywiona dyskusja na temat multikulturalizmu przyniosła całe spektrum możliwych rozwiązań takich problemów. Niewątpliwie jedną z bardziej oryginalnych, ale i niezwykle kontrowersyjnych, odpowiedzi jest multikulturalizm proponowany przez Chandrana Kukathasa. Jego konsekwentnie budowana doktryna znalazła swój najpełniejszy wyraz w książce *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*.

Artykuł ma na celu zaprezentowanie istotnej wątpliwości, jaką może budzić jego koncepcja. Mianowicie zestawia się formułowaną przez Kukathasa bardzo surową krytykę praw grupowych (praw kulturowych) z rozwijaną przez niego wizją tytułowego Liberalnego Archipelagu. Zwraca się uwagę na to, że ewentualne próby realizowania niektórych założeń proponowanej przez niego wizji, „zbliżenia się” do tego ideału, współcześnie nie mogą być przeprowadzone bez rozbudowanego systemu praw grupowych. W kontekście dotychczasowych rozważań Kukathasa, w których wyraźnie nie zgadza się na jakiegokolwiek prawa przyznawane mniejszościom kulturowym, taka konsekwencja jest co najmniej paradoksalna dla jego doktryny.

W pierwszej części artykułu przedstawiono, jak w przekonaniu Kukathasa winien być zorganizowany ustrój państwa w obliczu różnorodności kulturowej, zarysowano też jego koncepcję Liberalnego Archipelagu. Potem omówiono trzy

* Artykuł stanowi uzupełnioną i poprawioną wersję referatu wygłoszonego podczas konferencji „Prawo a Kultura – Kultura a Prawo”, która odbyła się w Krakowie w dniach 26-27 marca 2011 roku.

główne zasady stanowiące podstawę dla proponowanej przez niego wizji państwa. Są to wolność sumienia, tolerancja oraz wolność zrzeszania się. W trzeciej części zaprezentowano główne punkty krytyki koncepcji praw grupowych. Następnie rozważono odpowiedź na sugerowane powyżej pytanie: czy próby stworzenia Liberalnego Archipelagu we współczesnych realiach mogłyby w ogóle być możliwe bez praw grupowych?

I. Liberalny Archipelag

Chandran Kukathas, wielokrotnie przyznając się do inspiracji szeroko pojmowanym anarchizmem i libertarianizmem¹, postuluje, by państwo było w swojej działalności bardzo ograniczone. Podchodzi do niego z dużą dozą nieufności i podejrzliwości, a wręcz określa państwo mianem „najpotężniejszego instrumentu opresji i dominacji”². Usprawiedliwieniem tak surowej krytyki jest szereg podawanych przez Kukathasa przykładów bardzo kontrowersyjnej działalności różnych państw wobec przedstawicieli mniejszości kulturowych. Wymowną tego ilustracją jest przywoływana przez niego, z dzisiejszej perspektywy haniebna, polityka niektórych regionów Australii, która polegała na zabieraniu Aborygenom dzieci i umieszczaniu ich w sierocińcach wbrew woli rodziców³. Ta i inne praktyki stosowane wobec członków określonych wspólnot kulturowych mogą być traktowane jako specyficzne konsekwencje myślenia, iż rolą państwa jest propagowanie idei liberalnej równości, aktywne kształtowanie obrazu kulturowego danego społeczeństwa czy też „dopasowywanie” ludzi zamieszkujących dane terytorium do odgórnie określonego liberalnego wzorca. Kukathas jednoznacznie sprzeciwiając się takim ujęciom, proponuje, by państwo było czymś na kształt arbitra konfliktu, a nie nieproporcjonalnie silniejszej strony w tym konflikcie⁴. Ma ono „jedynie” podtrzymywać określony porządek, a nie aktywnie go kreować i zmieniać w zależności od przyjętych założeń.

Odnosi się to w szczególności do problemu różnorodności kulturowej. Państwo powinno zdecydowanie opierać się pokusom sprawowania szeroko pojmowanej kontroli nad różnorodnością, niezależnie od tego, czy celem takiej kontroli jest likwidacja, ograniczanie czy też celebrowanie pluralizmu kulturowego⁵. Zatem wykluczone jest jakiegokolwiek angażowanie się w sprawy przetrwania kultur.

¹ Kukathas [2003] s. X, 8, przyp. 12, s. 131; Kukathas [2008].

² Kukathas [2003] s. 159. Tłumaczenia literatury, jeśli nie podano inaczej – M.D.

³ Ibidem, s. 146.

⁴ Ibidem, s. 212-213, 264.

⁵ Ibidem, s. 250, 252.

Z jednej strony przedstawiciele mniejszości kulturowych nie mogą być zobligowani do zasymilowania się z większością. Nie można przeciwdziałać podejmowanym przez nich ewentualnym próbom zachowania swoich tożsamości. Z drugiej strony przedstawiciele większości nie mogą być zobligowani do pomocy w odpieraniu mniej lub bardziej zasadnie odczuwanej przez członków określonej mniejszości presji asymilacyjnej. Nie można aktywnie wspierać działań mniejszości mających na celu podtrzymanie ich dziedzictwa kulturowego. Różnorodności nie można zatem tłamsić, ale także nie można jej wspierać⁶.

Proponowana jest tzw. polityka obojętności, zgodnie z którą państwo ma „nie robić nic”⁷. Nie chodzi tu jednak o wystrzeganie się jakiegokolwiek aktywności. Państwo ma za zadanie zapewniać pokój i porządek, a wystrzegać się szeroko pojmowanego wpływu na obraz kulturowy społeczeństwa, włącznie z kwestią przetrwania danych wspólnot. Zatem różnorodność kulturowa jest przez Kukathasa wyraźnie traktowana jako pewien niezaprzeczalny fakt, a nie jako wartość sama w sobie, którą należałoby szczególnie kultywować. Jednocześnie jest bardzo sceptyczny wobec ideału jedności⁸. Jest przekonany, że próby jej zagwarantowania zawsze będą spotykały się z głosami sprzeciwu i niezgodą. Zamiast jedności pojawiają się nowe różnice, a to może prowokować szeroko pojmowaną represję państwa, wobec której jest tak bardzo krytyczny.

Trzeba jednak dodać, że zgodnie z wizją Kukathasa państwo nie tylko jest ograniczone do roli arbitra mającego podtrzymywać porządek. Należy także dążyć do jak największego rozproszenia władzy. Idealem jest Liberalny Archipelag, gdzie funkcjonuje wiele różnych wspólnot, kulturowych „wysp” pośród „morza tolerancji”⁹. Prowadzi to również do wielości nakładających się jurysdykcji, a samo państwo staje się niczym innym, jak jedną z wielu występujących wspólnot¹⁰. Jest ono zatem „zrzeszeniem zrzeszeń” przyrównywanym do społeczności międzynarodowej¹¹. Ma panować w nim daleko idąca tolerancja, a główną polityką wobec różnorodności kulturowej staje się wręcz skrajny non-interwencjonizm państwa. Oczywiście biorąc pod uwagę problem nieliberalnych, często bardzo opresyjnych wspólnot kulturowych, może to prowadzić do powstania swoistego archipelagu gułagów¹². Jednak Kukathas głęboko przekonany o konieczności „de-

⁶ Ibidem s. 246.

⁷ Ibidem, s. 250, 254; [1998] s. 687, 696.

⁸ Kukathas [2003] s. 270.

⁹ Ibidem, s. 8.

¹⁰ Ibidem, s. 266.

¹¹ Ibidem, s. 27-28, 35. Zob. krytykę tego porównania McCabe [2010] s. 146; Walzer [1997] s. 107-108.

¹² Podobnie Brahm Levey [2010] s. 27.

centralizacji tyranii” dopuszcza możliwość istnienia szeregu „wysp tyranii pośród morza obojętności”¹³. Mianowicie, w Liberalnym Archipelagu nie jest konieczne, by wszyscy ludzie reprezentowali zbliżone sposoby życia, by odmienności między nimi nie były zasadnicze i nie budziły sprzeciwu. Liberalne społeczeństwo nie musi składać się z liberalnych jednostek¹⁴. Liberalność społeczeństwa jest bowiem zależna od stopnia tolerancji wobec wielości ośrodków władzy, jurysdykcji, także tych, które chcą się odseparować, odciąć, uniezależnić od reszty¹⁵. Mając świadomość głębokich różnic między kulturami, należy dopuścić możliwość, by ludzie reprezentujący odmienne sposoby życia mogli „pójść w swoją stronę”¹⁶.

II. Idee wolności sumienia, tolerancji i wolności zrzeszania się

Chandran Kukathas przedstawioną powyżej ogólną wizję Liberalnego Archipelagu uzasadnia poprzez przyjęcie trzech głównych zasad: wolności sumienia, tolerancji oraz wolności zrzeszania się.

Według pierwszej z nich każdy człowiek winien żyć zgodnie z własnymi przekonaniem, niezależnie od tego, czy są one wynikiem daleko idącego konformizmu, braku krytycznej refleksji nad sobą i innymi lub nawet braku wiedzy i umiejętności, by taką refleksję w ogóle podjąć. Jednoznacznie przeciwstawia wolność sumienia popularnemu wśród niektórych teoretyków multikulturalizmu ideałowi autonomii, czyli właśnie pogłębionego namysłu, krytycznego wyboru spośród wielu możliwych dróg życia¹⁷. Odrzuca ją, gdyż nie uważa jej za naczelną wartość, choć przyznaje, iż dla wielu ludzi możliwość świadomego samokierowania jest rzeczywiście niezwykle ważna. Natomiast szereg kultur zdaje się nie przykładać do autonomii tak dużej wagi, jak zwykli to czynić przedstawiciele kultury euroamerykańskiej czy anglosaksońskiej. Według niego prowadziłyby ona w istocie do uniformizacji¹⁸. Tymczasem ludzie widzą świat i samych siebie na wiele różnych sposobów, zgodnie ze swoimi głęboko żywionymi przekonaniem o tym, co jest dobre, powinno, a co złe czy niedopuszczalne. Winni oni czynić to, co uważają za słuszne, zgodne z własnym sumieniem, i nie być w jakikolwiek

¹³ Kukathas [2003] s. 137.

¹⁴ Ibidem, s. 209.

¹⁵ Ibidem, s. 27.

¹⁶ Ibidem, s. 259. Usprawiedliwione jest zatem traktowanie omawianej koncepcji jako specyficznej, bo zorientowanej na problem różnorodności kulturowej wersji leseferyzmu. Zob. Deveaux [2006] s. 49; Shachar [2001] s. 65, przyp. 7.

¹⁷ Kukathas [2003] s. 36. Ideał autonomii jest centralny dla rozważań np. Greena [1998] s. 176; Kymlicka [1995] czy Raza [1994] s. 160.

¹⁸ Kukathas [2003] s. 124, podobnie Galston [1995] s. 223.

sposób zmuszani do postępowania wbrew swojej „wewnętrznej wolności”¹⁹, swoistemu spokojowi ducha.

Dla zobrazowania tych rozważań Kukathas poleca wyobrazić sobie sytuację Fatimy.

Jest ona Muzułmanką, matką i żoną; jej życie jest w dużej mierze ukształtowane przez te aspekty jej tożsamości, a także przez członkostwo we wspólnocie wiejskiej, które wzmacnia pogląd – jej pogląd – że jej życie powinno być podporządkowane religii i obowiązkom żony i matki. Nie czuje potrzeby życia gdzie indziej czy w inny sposób²⁰.

Oczywiście nie można powiedzieć, że jest wolna w autonomicznym znaczeniu; że świadomie wybrała takie życie. Kukathas uważa, że jest wolna, gdyż go nie odrzuciła. Cieszy się „wewnętrzną wolnością”, życiem zgodnym z własnym sumieniem, mimo iż z perspektywy przedstawiciela innej kultury może być oceniona jako zniewolona, indoktrynowana, a jej sytuacja wręcz wymaga interwencji i zmiany. Należy wspomnieć, że ona może podobnie oceniać sposób życia ludzi, którzy sami zwykli się uważać za wolnych czy znajdujących się w bardziej uprzywilejowanej, dogodniejszej sytuacji.

Silnie podkreślany jest związek wolności sumienia z mającą ją chronić zasadą tolerancji. Ludzie nie chcą być zmuszani do życia, którego nie mogą zaakceptować, ale nie przekłada się to na potrzebę takiego życia, jakie zostałyby przez nich świadomie wybrane. Najgorszy los to być zmuszonym do życia, którego nie można pogodzić z własnym sumieniem²¹. Zatem wolność sumienia jest fundamentalna dla dobrego życia i należy ją chronić poprzez tolerancję rozumianą jako postawa wobec tych potencjalnie tłamszonych i podporządkowywanych²². Chodzi o wzajemne nieingerowanie w wewnętrzne sprawy różnych wspólnot kulturowych, swoiste „zostawienie siebie w spokoju”, bardzo dalekie jednak od hołubienia różnorodności²³. Tolerancja bowiem nie wymaga szacunku, ani zrozumienia,

¹⁹ Ibidem, s. 113.

²⁰ Ibidem, s. 113. Podobną uwagę formułuje Cohen [2007] s. 503-504, który zauważa, że „jeśli kobieta była socjalizowana w taki sposób, że nie rozważa opuszczenia swojej kultury [...], to mówi to coś ważnego o niej jako osobie, którą się stała, i okazałoby jej brak szacunku usilnie twierdząc, że jest z nią coś nie tak, ponieważ *my uważamy*, iż niemożliwe by dobrowolnie pozostawała w grupie [...]. Musimy zaakceptować to, że wyraziła zgodę”.

²¹ Kukathas [2003] s. 64.

²² Ibidem, s. 126, przyp. 24, s. 131. Zob. także porównanie stanowisk Chandrana Kukathasa i Willa Kymlicka dotyczących tolerancji, Şahin [2010] s. 85-98.

²³ Kukathas [2003] s. 23.

lecz „tylko” znoszenia faktu czyjejś odmienności, która może godzić w głębokie przekonania dotyczące tego, co jest dobre, a co złe. Trzeba pamiętać, że niezależnie od siły tych przekonań, nie uniknie się wątpliwości w poznaniu. Ze względu na brak możliwości odkrycia jednej, jedynej prawdy należy tolerować to, co zwykle się oceniać jako błędne²⁴. Różnice należy po prostu „wytrzymać”²⁵.

Ostatnia zasada, wolność zrzeszania się, również ma chronić wolność sumienia, w której jest ugruntowana²⁶. Mianowicie, przyjmując za szczególnie istotną możliwość postępowania zgodnie z dyktatami „wewnętrznej wolności”, która nie powinna być w żaden sposób zewnętrznie ograniczana lub łamana, ludzie powinni mieć możliwość występowania z szeroko rozumianych zrzeszeń, wspólnot do których należą, ale których tradycji nie mogą już pogodzić ze swoim sumieniem²⁷. Zatem według Kukathasa, ludzie mają prawo do życia zgodnie z imperatywami swojej kultury nie ze względu na przypisywane jej prawo do przetrwania, ale z uwagi na wolność zrzeszania się przysługującą każdej jednostce. Oczywiście zauważa, że kultury bardzo rzadko mogą faktycznie być charakteryzowane przez dobrowolność „wstępu” czy „członkostwa” w nich. Zdecydowana większość ludzi po prostu rodzi się w danej wspólnotcie, nie mając na to żadnego wpływu. Z tego też względu, proponuje traktować kultury jako dobrowolne zrzeszenia w takim stopniu, w jakim członkowie takiej wspólnoty są gotowi ją uznawać. Dowodem takiego uznania jest po prostu pozostawanie w swojej kulturze. Oczywiście, by taki wybór miał jakiegokolwiek znaczenie, jednostki muszą być wyposażone w „wolność wystąpienia” z takiego zrzeszenia, tzw. prawo wyjścia²⁸.

III. Krytyka idei praw grupowych

Jednocześnie w swoich rozważaniach Chandran Kukathas bardzo mocno krytykuje, a wręcz odrzuca, koncepcję praw grupowych czy też praw kulturo-

²⁴ Ibidem, s. 126, 127.

²⁵ Ibidem, s. 23.

²⁶ Ibidem, s. 15, 115.

²⁷ Ibidem, s. 115.

²⁸ Koncepcja „wyjścia”, ogólnie rozumianego, jako prawo każdego członka danej wspólnoty do opuszczenia jej, wystąpienia ze swojej kultury, stała się jednym z szerzej dyskutowanych problemów wśród teoretyków multikulturalizmu. Dyskusja ta została zapoczątkowana przez Chandrana Kukathasa [1992], który jako pierwszy zaproponował prawo wyjścia. W jego koncepcji „wyjście” jawi się jako czysto formalne prawo, z którym nie wiąże się np. konieczność zapewniania powszechnej, państwowej edukacji (zob. Kukathas [1992] s. 117; [2001] s. 229). Szerzej o samym prawie wyjścia, zob. Dudek [2010].

wych²⁹. Są to nadawane przez państwa, w których występują mniejszości mogące pozostawać pod wpływem silnych działań asymilacyjnych, specjalne przywileje, ustępstwa mające w założeniu umożliwić tym wspólnotom zachowanie swoich odrębnych tradycji i zwyczajów. Jednoznaczny sprzeciw wobec tej idei jest uzasadniany kilkoma obserwacjami³⁰.

W pierwszej kolejności Kukathas zauważa, że kultury nie są wcale monolitycznymi, statycznymi bytami, które nie reagują na towarzyszący im kontekst społeczny, nie ulegają przemianom w zależności od aktualnych okoliczności, w których danej wspólnotie przyszło funkcjonować. Ze względu na ich zmienną naturę wątpliwe jest nadawanie im określonych praw, jeśli możliwa jest stosunkowo szybka zmiana wspólnoty, wskutek której wcześniej przyznane przywileje po prostu przestaną być zasadne. Grupy nie tylko zmieniają się wraz z upływem czasu, ale także ich wewnętrzna struktura nie jest jednolita. Poszczególne kultury są naczaczone nieraz bardzo widocznymi wewnętrznymi napięciami, a nawet konfliktami. Nadawanie praw danej kulturze mniejszościowej skutkowałoby w faworyzowaniu jednej części jej członków, najczęściej grupy charakteryzującej się silnym tradycjonalizmem czy patriarchalizmem, co mogłoby prowadzić do większych konfliktów w ramach wspólnoty, a także znacznie utrudniłoby jej przemiany. Należy mieć świadomość tego, że nie wszyscy członkowie chcą, by ich kultura przetrwała w „nienaruszonym” stanie, często nieprzystającym do aktualnych warunków. Ponadto trzeba się liczyć z tym, że niektórzy wręcz chcą się zasymilować.

IV. Liberalny Archipeląg a prawa grupowe

Nie można zaprzeczyć, że Liberalny Archipeląg stanowi pewien model, który w pełni nie wydaje się możliwy do zrealizowania. Chandran Kukathas prosząc o wyobrażenie sobie takiego „świata którego nigdy nie będzie”³¹ uzasadnia

²⁹ Kukathas [2003] s. 5. Należy w tym miejscu podkreślić, że Chandran Kukathas nie określa, jakie konkretne rodzaje praw grupowych odrzuca. Levy [1997] proponuje typologię, w której wyróżnia prawa kulturowe polegające na: wyjątkach od praw kryminalizujących praktyki określonych wspólnot; wspieraniu mniejszości kulturowych w działaniach, które większość może podejmować bez żadnej pomocy; przyznawaniu grupom autonomii, samorządności w określonym zakresie; gwarantowaniu tzw. „zewnątrznych reguł” ograniczających prawa i wolności osób spoza danej kultury, w celu ochrony dziedzictwa tej wspólnoty; gwarantowaniu tzw. „wewnętrznych reguł” pozwalających wspólnotom na stosowanie wobec swoich członków kar ostracyzmu, czy ekskomuniki za odstępstwa od tradycji grupy; uznawaniu tradycyjnego prawa danych wspólnot przez państwowy system prawa; gwarantowaniu reprezentacji mniejszości w organach państwowych oraz uznawaniu tzw. „symbolicznych roszczeń” dotyczących np. świąt narodowych. Wydaje się, że Kukathas odrzuca wszystkie rodzaje praw grupowych.

³⁰ Kukathas [2003] s. 87, 88, 105, 199, 235.

³¹ Ibidem, s. 269.

swoją analizę chęcią ukazania, gdzie może „kończyć się” teoria multikulturalizmu³². Pytanie zawarte w tytule artykułu nie dotyczy tego, czy da się to osiągnąć. Chodzi o próbę udzielenia odpowiedzi na bardziej subtelny problem: czego wymagałyby ewentualne próby realizowania niektórych założeń takiego ideału, próby „zbliżenia się” do niego? Jeśli Liberalny Archipelag chciano by wprowadzić w życie, to mało prawdopodobne, by nastąpiło to bez żadnego „okresu przejściowego”, stopniowego wprowadzania głębokich reform ustrojowych. W realiach współczesnych demokratycznych państw prawnych, trzeba by liczyć się z koniecznością pewnego okresu tranzycji, w którym nie dałoby się uniknąć idei praw grupowych. Trzeba pamiętać, że osoby identyfikujące się z konkretnymi kulturami mniejszościowymi są także członkami szerszej wspólnoty, obywatelami konkretnych państw, którzy podlegają prawu krajowemu. Gdy pozostali członkowie ich opresyjnych wspólnot wyrządzą im krzywdę, mogą oni przecież zwrócić się bezpośrednio o pomoc do władz państwowych. Trudno wyobrazić sobie sytuację, w której policja, prokuratura czy sąd odmówią pomocy pokrzywdzonemu tylko i wyłącznie z tego powodu, że jest on przedstawicielem mniejszości, a państwo nie powinno w jej sprawy ingerować, nie powinno w tym zakresie „robić nic”, gdyż należy „zostawić ich w spokoju”.

Jeśli jednak taka sytuacja miałaby miejsce, wydaje się, że można by ją traktować jako krok w kierunku realizacji postulatu Bhikhu Parekha. Według niego multikulturowe państwo „wymaga takich środków, jak prawa zróżnicowane w zależności od grup, do których są one adresowane, kulturowo zróżnicowanych zachowań policji i sądów, poparcia państwa dla instytucji mniejszości, wreszcie prawnie usankcjonowanego programu akcji afirmatywnej”³³. Chyba dopiero wtedy zaczęłyby się wyłaniać kulturowe „wyspy”, mające tworzyć postulowany „archipelag”. Taki projekt z dużą dozą prawdopodobieństwa nie może być zrealizowany bez rozbudowanego systemu praw grupowych, wydawania przez państwo swoistych koncesji na rzecz konkretnych wspólnot, w wyniku których tworzyłyby się postulowane przez Kukathasa osobne jurysdykcje. Wyraźnie zaprzeczałoby to jego myśli i niezgodzie na prawa kulturowe.

Należy w tym miejscu wyjaśnić, dlaczego prawa grupowe wydają się koniecznością w omawianym zakresie. Tolerancja, jaką winny charakteryzować się instytucje państwowe, wobec sytuacji panujących w określonych mniejszościach kulturowych, tylko pozornie mogłaby przyjąć postać „prostego” znoszenia czyjeś działania, stanowiącego szeroko pojmowane niestosowanie się do prawa kra-

³² Ibidem, s. 42.

³³ Cyt. za Szlachta [2006] s. 70.

jowego. Zdaje się, że musiałaby ona pociągnąć także określoną aktywność mającą na celu uzasadnienie takiego skrajnego wręcz non-interwencjonizmu. Najpewniej przybrałoby ono formę praw grupowych.

Wydaje się, że można wprowadzić podział praw grupowych na stanowione i pozaustawowe. Te pierwsze przyjmowałyby kształt osobnych regulacji zawartych w tekstach aktów prawnych. Natomiast te drugie byłyby wynikiem określonej praktyki orzeczniczej. We współczesnych demokratycznych państwach prawnych, gdzie można dopatrywać się dominującego wpływu myśli pozytywistyczno-prawnej, pewne stanowiące wyraz praktyki ustępstwa na rzecz przedstawicieli mniejszości raczej spotykałyby się z niepokojem i oskarżeniami typu: „w końcu prawo winno być jedno dla wszystkich”, lub „czemu oni mogą robić to, co nam jest zabronione”. Pod naporem takich głosów próba uzasadnienia tolerancji i będącej jej konsekwencją polityki non-interwencjonizmu, raczej na pewno musiałaby przyjąć formę praw grupowych stanowionych. Nie należy jednak wykluczać, że również takie działania instytucji państwowych na szczeblu stanowienia prawa budziłyby sprzeciw i obawy opinii publicznej.

Uwagi końcowe

Powyższe rozważania uzasadniają tezę, iż w doktrynie Chandrana Kukathasa można zauważyć wyraźny paradoks. Mianowicie, jeśli współcześnie podjęto by się prób zrealizowania niektórych założeń Liberalnego Archipelagu, bardzo wątpliwe jest, by w tych działaniach uniknięto idei praw grupowych, które omawiany myśliciel bardzo ostro krytykuje i odrzuca. Może to być traktowane nie tylko jako paradoks, którego sam Kukathas zdaje się nie dostrzegać, ale także jako swoista niekonsekwencja w jego ujęciu multikulturalizmu. Wydaje się, iż jej źródła można dopatrywać się w samym sposobie prowadzenia przez niego rozważań.

Mianowicie, opisując Liberalny Archipelag, bardzo wyraźnie określa on pewien model, który raczej nigdy w pełni nie będzie mógł być zrealizowany. Jednocześnie dość lekceważąco podchodzi do współczesnych realiów, zasad rządzących demokratycznymi państwami prawnymi. Wskazuje punkt, do którego w założeniu winno się dążyć, ale zdaje się zapominać, w jakim punkcie aktualnie znajduje się wiele państw i jakie ewentualne działania winny one przedsięwziąć, by „zbliżyć się” do tego ideału. Tymi działaniami z pewnością musiałyby być prawa grupowe³⁴.

³⁴ Oczywiście, należy podkreślić, że istnieją także inne powody, dla których skuteczne odżegnywanie się od idei praw grupowych we współczesnych realiach jest bardzo wątpliwe. Doktryna specyficznego leseferyzmu, jaką proponuje Chandran Kukathas, zdaje się do pewnego stopnia zakładać model państwa „samodzielnego” mającego bardzo mało zobowiązań wobec innych

Bibliografia

- Brahm Levey [2010] – G. Brahm Levey, *Liberal Multiculturalism*, [w:] D. Ivison (red.), *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*, Ashgate, Farnham 2010, s. 19-38.
- Cohen [2007] – A.J. Cohen, *What the Liberal State Should Tolerate Within Its Borders*, „Canadian Journal of Philosophy” 4 (37) 2007, s. 479-513.
- Deveaux [2006] – M. Deveaux, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, Oxford University Press, New York 2006.
- Dudek [2010] – M. Dudek, *There must be some way out of here...? O koncepcji prawa wyjścia (right to exit)*, „Etyka” (43) 2010, s. 77-91.
- Galston [1995] – W.A. Galston, *Two Concepts of Liberalism*, „Ethics” 3 (105) 1995, s. 516-534.
- Green [1998] – L. Green, *Rights of Exit*, „Legal Theory” 2 (4) 1998, s. 165-185.
- Kukathas [1992] – Ch. Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, „Political Theory” 1 (20) 1992, s. 105-139.
- Kukathas [1998] – Ch. Kukathas, *Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference*, „Political Theory” 5 (26) 1998, s. 686-699.
- Kukathas [2001] – Ch. Kukathas, *Education and citizenship in diverse societies*, „International Journal of Educational Research” (35) 2001, s. 319-330.
- Kukathas [2003] – Ch. Kukathas, *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, New York 2003.
- Kukathas [2008] – Ch. Kukathas, *Anarcho-Multiculturalism. The Pure Theory of Liberalism*, [w:] G. Brahm Levey (red.), *Political Theory and Australian Multiculturalism*, Bergahn Books, New York 2008, s. 29-43.
- Kymlicka [1995] – W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, New York 1995.
- Levy [1997] – J.T. Levy, *Classifying Cultural Rights*, [w:] I. Shapiro, W. Kymlicka (red.), *Ethnicity and Group Rights. NOMOS XXXIX*, New York University Press, New York 1997, s. 22-66.
- McCabe [2010] – D. McCabe, *Modus Vivendi Liberalism. Theory and Practice*, Cambridge University Press, New York 2010.
- Raz [1994] – J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, [w:] J. Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994, s. 155-176.
- Şahin [2010] – B. Şahin, *Toleration. The Liberal Virtue*, Lexington Books, Lanham 2010.
- Shachar [2001] – A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

państw czy organizacji międzynarodowych. Jednak aktualnie szereg państw jest wyraźnie (np. poprzez regulacje prawno-międzynarodowe) zobowiązanych do gwarantowania przedstawicielom mniejszości kulturowych określonych uprawnień czy przywilejów (np. praw językowych lub reprezentacji mniejszości w organach parlamentarnych), które mogą być utożsamiane z krytykowanymi przez Kukathasa prawami kulturowymi.

Szlachta [2006] – B. Szlachta, *Brytyjska wielokulturowość?*, [w:] K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek (red.), *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 65-78.

Walzer [1997] – M. Walzer, *Response to Kukathas*, [w:] I. Shapiro, W. Kymlicka (red.), *Ethnicity and Group Rights. NOMOS XXXIX*, New York University Press, New York 1997, s. 105-111.