

## Ideologia wielokulturowości – kontekst filozoficzny i polityczny

*Hey – hey, ho – ho, Western culture's got to go!*  
(Hasło wykrzykiwane podczas demonstracji przez studentów  
Uniwersytetu Stanforda w Kalifornii)

### 1. Ideał asymilacjonizmu i metafora „melting pot”

Zacznijmy od banałów. Stany Zjednoczone nie są państwem jak wszystkie inne, a społeczeństwo amerykańskie nie jest społeczeństwem, które znamy z własnych doświadczeń. Amerykanie zbudowali swoje państwo w wyniku systematycznie wprowadzanego w życie projektu filozoficznego. Choć korzystał on w ogromnej skali z dorobku myśli europejskiej, głównie oświeceniowej, to jednak w pewnym sensie skierowany był także przeciw Europie, przeciw jej walczącym nacjonalizmom, tradycyjnym nierównościom społecznym, brakowi wolności ekonomicznych i politycznych oraz zbyt małej tolerancji dla innowierców. Ameryka miała być wyjątkiem w wielu sprawach, ziemią obiecaną uciśnionych i pokrzywdzonych, prawdziwym Nowym Światem, w którym grzechy pochodzące z europejskiej przeszłości uległyby napiętnowaniu tak skutecznemu, aby nikomu nie przyszło do głowy ich powtarzanie. Wyjątkowość Ameryki miała się objawiać m.in. innym stosunkiem do kwestii narodu. Ojcowie Założyciele zrywając z jego pojmowaniem jako wspólnoty przede wszystkim etnicznej zaproponowali postrzeganie go w kategoriach jedności politycznej wyrastającej z etnicznej różnorodności. *E pluribus unum*, „z wielości jedność”, te słowa z poematu Wergiliusza za sprawą Thomasa Jeffersona zostały przyjęte w 1792 roku jako oficjalne motto Stanów Zjednoczonych (do dzisiaj znajdują się na amerykańskich monetach). Wskazywały one wyraźnie kierunek, jaki miały wybrać Stany Zjednoczone Ameryki jako pewna wspólnota ludzi wywodzących się z różnych grup etnicznych, mówiących na co dzień różnymi językami, wyznających różne wiary, lecz jednak tworzących *jedność polityczną*, której podstawą jest wierność Konstytucji i lojalność wobec swoich współobywateli. Ów proces tworzenia narodu amerykańskiego nie przebiegał bezkonfliktowo o czym świadczy z jednej strony Wojna Secesyjna, z drugiej zaś opór poszczególnych grup etnicznych i wyznaniowych przed połączeniem się z innymi w jednym narodzie amerykańskim. Wiele z owych grup nie chciało wyrzec się swojego języka w sferze publicznej (historia nacisku na uznanie języka angielskiego za język państwowy jest prawie tak długa jak

sama historia Stanów Zjednoczonych). Słynne są w tym względzie opory Niemców i Skandynawów. Cały wiek XIX to okres zmagania się z wewnętrzną różnorodnością zakończony ostatecznie, jak się zdawało, tryumfem *ideologii asymilacjonizmu*. Wyrazem jej zwycięstwa stał się wielki sukces napisanej przez dramaturga amerykańskiego pochodzenia żydowskiego Israela Zangwilla i wystawionej na wielu scenach w USA w 1909 roku sztuki pt. *The Melting Pot* (sztuka przedstawiała losy rodziny żydowskich imigrantów wtapiających się w amerykańskie otoczenie w Nowym Jorku<sup>1</sup>). W ten sposób narodziła się metafora, która miała na wiele lat określić dominujące wyobrażenie Amerykanów o sobie jako narodzie „wytopionym” w wielkim garncu, do którego wpadają poszczególne składniki – grupy etniczne, aby dać w rezultacie jedną „potrawę” – naród amerykański.

Jeśli mówi się o asymilacjonizmie to narzuca się od razu pytanie: do czego następowała asymilacja? Jak wiadomo, Ojcowie Założyciele konstruując swój projekt Ameryki korzystali głównie z angielskiej myśli politycznej, przede wszystkim z dorobku Locke’a. Wzorem była dla nich nie tylko angielska myśl polityczna, ale i kultura angielska jako taka. Nic dziwnego zatem, że u początków Stanów Zjednoczonych legł bardzo wyraźny wzór kulturowy, określanej później, po pewnych przekształceniach, mianem anglosaskiego. Wzór ten utrwalił się i stał się dominującym w XIX wieku. Stąd też odpowiedź na postawione wcześniej pytanie jest stosunkowo łatwa. Asymilacja przybyszów następowała do pewnej wersji kultury angielskiej (później – anglosaskiej), to ona bowiem wyznaczała wzory wykształcenia, smaku, dobrego wychowania i obyczajów. Pamiętać też należy o związanej z kulturą anglosaską dominacji protestantyzmu. W tej sytuacji sprawą oczywistą jest, że proces asymilacji musiał być bolesny dla tych wszystkich grup etnicznych, które nie reprezentowały anglosaskiego wzoru kulturowego, albo reprezentowały go w stopniu niewystarczającym (jak np. katolicycy Irlandczycy). I choć asymilacja była z reguły procesem nie związanym z jawną przemocą, to jednak z pewnością mieściła się w tym, co określić można za Pierrem Bourdieu mianem przemocy symbolicznej. Ze schematu tego wyłamuje się kilka grup etnicznych bądź wyznaniowych, które albo zostały z procesów asymilacyjnych wykluczone, albo owej asymilacji odmówiły, skazując się na dobrowolne zmarginalizowanie. Jeśli chodzi o przypadek pierwszy to dotyczy on głównie Indian amerykańskich, wobec których przez długie lata stosowano strategię fizycznej eksterminacji, a następnie geograficznego (system rezerwatów) i symbolicznego (wrogi Inny kultury masowej) wykluczenia. Przypadek drugi najlepiej ilustrują Amishe, którzy odmówili udziału w cywilizacji amerykańskiej, zamykając się w kręgu dobrowolnego wykluczenia i izolacji (podobnie postąpili Chasydzi). Sprawą skomplikowaną są losy czarnych. Tu proces kontaktu z kulturą dominującą przebiegał od fizycznego wykluczenia i częściowej eksterminacji (nie wolnictwo), poprzez formalne uznanie równości i zachętę do asymilacji (okres po jego zniesieniu), do momentu, kiedy zaczęli się oni domagać rzeczywistej równości (ruch praw obywatelskich z lat sześćdziesiątych XX wieku) a otrzymali w ostatecznym

rezultacie formalnie uprzywilejowaną pozycję na wielu płaszczyznach funkcjonowania społeczeństwa amerykańskiego w wyniku tzw. *affirmative action*, towarzyszącą wciąż kiepskiej pozycji rzeczywiście.

Zauważmy teraz, że jednym z aspektów dominacji kultury anglosaskiej w Stanach Zjednoczonych był indywidualizm, nakazujący patrzeć na społeczeństwo jako na zbiór przede wszystkim jednostek, które potrafią jednak ze sobą harmonijnie współpracować. Indywidualizm ów był ściśle związany z liberalizmem stanowiącym najsilniejszy prąd intelektualny kultury anglosaskiej w jej wymiarze politycznym, element czegoś, co można by określić mianem jej politycznego zdrowego rozsądku. W myśl wspomnianego indywidualizmu awans społeczny i ekonomiczny winien wiązać się przede wszystkim w zasługami jednostek, zaś państwo musi być ślepe na różnice etniczne i rasowe, traktując swych obywateli zgodnie z zasadami sprawiedliwości proceduralnej. W tej perspektywie prawa należą się przede wszystkim jednostkom. Sukces lub fiasko jest tylko ich zasługą i nie wiąże się z żadnymi czynnikami wykraczającymi poza jednostkowe przymioty lub wady.

Na tle tak naszkicowanego kontekstu historycznego i ideologicznego łatwo będzie dostrzec odmienną postać, które stanowi główny przedmiot niniejszego opracowania. Idzie o multikulturalizm.

## 2. Ideał wielokulturowości i metafora „salad bowl”

Ideologia wielokulturowości narodziła się na dobre w latach osiemdziesiątych XX wieku, chociaż jej ślady są widoczne znacznie wcześniej, bowiem już w 1925 roku amerykański filozof żydowskiego pochodzenia Horace Kallen pisał o konieczności odejścia od ideologii asymilacjonizmu na rzecz czegoś, co nazwał „kulturowym pluralizmem”<sup>2</sup>. Poglądy te nie wywołały jednakże wtedy większego echa. Wiele lat później jednym z jej pierwszych sygnałów był sukces powieści Alexa Halleya pt. *Korzenie*, a następnie serialu filmowego pod tym samym tytułem, który w latach siedemdziesiątych pobudził dumę i świadomość odrębności losów czarnych mieszkańców Ameryki. Jeśli chodzi o nauki społeczne to warto wspomnieć o pochodzącej z 1972 roku pracy amerykańskiego filozofa słowackiego pochodzenia Michaela Novaka noszącej wymowny tytuł *The Rise of the Unmeltable Ethnics (Wzjęcie nieroztapialnej etniczności)*<sup>3</sup>. Jednak za najciekawsze z punktu widzenia filozoficznego uchodzą w tym względzie prace filozofów kanadyjskich: Charlesa Taylora i Willa Kymlicki.

### a. „Polityka uznania” według Charlesa Taylora

Charles Taylor wychodzi od „tezy społecznej”, przekonania, że nasza tożsamość kształtuje się w wyniku dialogu (czasami walki) z innymi, jest wynikiem procesu tworzenia siebie poprzez interakcję z otoczeniem społecznym i kulturowym. Sprawa tożsamości stała się jego zdaniem szczególnie paląca w nowożytności, albowiem wtedy właśnie okazała się ona problematyczna<sup>4</sup>. Jej istotnym aspektem jest uznanie lub jego odmowa. „[...] nasza tożsamość jest częściowo kształtowana przez uznanie lub jego brak, często przez błędne uznanie (*misreco-*

gnition) innych, stąd też osoba lub grupa osób może cierpieć rzeczywistą krzywdę, prawdziwą niedogodność, jeśli ludzie lub społeczeństwo wokół nich narzucają im ograniczający, poniżający lub też godny potępienia obraz ich samych. Odmowa uznania lub błędne uznanie może powodować krzywdę, może być formą opresji, uwięzienia kogoś w fałszywym, wykrzywionym i zredukowanym sposobie istnienia”<sup>5</sup>. „Właściwe uznanie nie jest tylko wyrazem szacunku, który należy się ludziom. Jest to podstawowa ludzka potrzeba”<sup>6</sup>. Taylor rozróżnia dwie polityki pozostające ze sobą w konflikcie: równej godności i praw jednostek oraz politykę różnicy, podkreślającą odmienną tożsamość jednostek i grup<sup>7</sup>. Sam opowiada się za tą drugą, twierdząc, że pierwsza wypycha ludzi w objęcia kultury dominującej. Jej neutralność jest zatem pozorna, tak jak pozorna jest neutralność liberalizmu będącego jej ideowym zapleczem<sup>8</sup>. Tradycyjny, proceduralny liberalizm jest odbiciem pewnej partykularnej kultury. Nie da się on stosować niewinnie w sytuacji, gdy w grę wchodzi kultury i grupy preferujące raczej cele kolektywne niż jednostkowe<sup>9</sup>. Może jednak istnieć także taki liberalizm, który honoruje kolektywne cele różnych grup kulturowych. Co więcej, dopuszcza on sytuację interwencji na rzecz kultur zagrożonych zniknięciem. Podejmuje działania wykraczające poza proceduralnie pojmowaną równość, starając się kultury te ochronić lub wzmacniać. Jako przykład Taylor przytacza politykę rządu kanadyjskiego wobec Quebecu. Zgodnie z zasadami przyjętymi w 1987 r. w tzw. Porozumieniu z Meech Lake Quebec został uznany za odrębne społeczeństwo. Pociągnęło to za sobą przyznanie prawa władzom tej prowincji do określania właściwego sposobu zachowania swych obywateli. I tak np. frankofoni w Quebecu i imigranci do tego stanu nie mają prawa wysyłać swoich dzieci do szkół anglojęzycznych, przedsiębiorstwa zatrudniające więcej niż 50 osób muszą być prowadzone w języku francuskim, ogłoszenia, komunikaty i szyldy winny być wyłącznie w tym języku, imigranci do Quebecu muszą uczyć się języka francuskiego jako języka w tej prowincji urzędowego. W ten sposób rząd kanadyjski aktywnie zaangażował się w proces podtrzymywania odrębności i swoistości Quebecu, ustanawiając model polityczny, który w literaturze określa się mianem asymetrycznego federalizmu. Taylor akceptując to podejście powiada: „Tam, gdzie natura jakiegoś dobra domaga się tego, aby poszukiwać go wspólnie, staje się to powodem tego, aby było ono przedmiotem polityki publicznej”<sup>10</sup>. W ten sposób wychodzi się naprzeciw tym, którzy będąc obywatelami jakiegoś państwa czują się w nim niedobrze, albowiem ich kultura stoi w sprzeczności z zasadami indywidualistycznego liberalizmu. Taylor uważa, że państwo liberalne może się tak przekształcić, aby pozwolić grupom takich ludzi swobodnie się określać, czasami wspierać je w tym dziele i jednocześnie zachować swe podstawowe zasady polityczne. Wskazane jest przy tym, aby uznawać równą wartość odmiennych kultur, przyznawać im uznanie, a nie tylko pozwalać im przetrwać. W ten sposób można zaradzić poczuciu niższości kultury poddanej presji asymilacji, uwolnić ludzi od poczucia bycia obywatelami drugiej kategorii. Kanadyjski filozof zauważa jednak, że z powyższym podejściem wiąże się przynajmniej jeden zasadniczy problem. Da się go wyrazić pytaniem: czy

wszystkie kultury są równe i czy szacunek należy się każdej z nich? W podejściu Taylora do tej kwestii wyczuwalne jest pewne wahanie. Powiada on: „Twierdząc, że jest coś na rzeczy w tym założeniu [równości kultur], lecz że założenie to nie jest bynajmniej nieproblematyczne i pociąga za sobą coś na kształt aktu wiary.[...] twierdzi się, że wszystkie ludzkie kultury, które służyły całemu społeczeństwu przez jakiś znaczący odcinek czasu mają coś ważnego do powiedzenia wszystkim ludziom”<sup>11</sup>. Z drugiej strony zauważa on, że patrząc z wnętrza jakiejś konkretnej kultury trudno uznać równość innych kultur i nie ma sensu się tego domagać. Nasze wartościowania są kulturowo warunkowane i choć w wielu przypadkach pozwalają nam zauważyć i docenić wartość innych kultur, to nie mogą jednak skłonić nas do tego, aby stało się to jakimś bezwarunkowym prawem. Twierdzi, że musi być coś pośredniego pomiędzy uznaniem równej wartości wszystkich kultur i zamknięciem w obrębie etnocentrycznych standardów oceny<sup>12</sup>. Wskazuje jako sposób wyjścia z tej niezręcznej sytuacji przyjęcie roboczego przypuszczenia, że w kulturach, które pozwalały całemu społeczeństwu na długie istnienie musi znajdować się coś wartościowego także z naszego punktu widzenia, aczkolwiek nie oznacza to, że w kulturach tych nie ma rzeczy, których zaakceptować nie możemy. Odrzucając zatem jako niemożliwe do przyjęcia i nieautentyczne przekonanie o bezwarunkowej równości wszystkich kultur opowiada się Taylor jednocześnie za otwartością na ich wartości, prowadzącą w najlepszym wariantcie do takiego przekształcenia naszej własnej kultury, które pozwoli na fuzję jej horyzontów z horyzontami kultury obcej<sup>13</sup>. Zaleca zatem coś na kształt hermeneutycznego rozumienia jako sposób na udany kontakt międzykulturowy. Jednego jest pewien „[...] każdy powinien się cieszyć założeniem, że jego tradycyjna kultura ma wartość”<sup>14</sup>.

#### *b. Polityka wielokulturowości według Willa Kymlicki*

Will Kymlicka, najbardziej znany obok Taylora obrońca idei wielokulturowości, formułuje bardzo podobne argumenty na jej rzecz. Także i u niego znajdziemy zatem wskazania na konieczność szacunku i uznania dla innych kultur. Mają być one wyrazem częściowego przynajmniej zadośćuczynienia za wcześniejsze krzywdy, jakie wiązały się z koniecznością przystosowania się do standardów kultury dominującej. Także i on uważa, że uznanie i szacunek dla odmienności kulturowej grup nie stoi w sprzeczności z ideałami liberalizmu, lecz stanowi jedynie ich wzbogacenie. Koncentruje się przy tym na bardzo konkretnym przypadku, wspomnianym już wcześniej Quebecu. Chwaląc i broniąc oficjalnej polityki asymetrycznego federalizmu Kymlicka stara się przedstawić jak najwięcej argumentów na jej rzecz. Powiada: „Historyczne doświadczenie mieszkańców Quebecu sugeruje, że mniejszość może utrzymać swą kulturę tylko jeśli dysponuje istotną władzą w odniesieniu do kwestii języka, edukacji, rządu i imigracji”<sup>15</sup>. Stara się jednocześnie wyciągnąć z nich wnioski wykraczające poza ten konkretny przypadek i odnoszące się do kwestii asymilacji i wielokulturowości jako takiej. Jako zadanie multikulturalizmu widzi on krytyczne badanie wspólnych instytucji państwa pod kątem tego, czy ich reguły i symbole nie działają na

niekorzyść grup imigracyjnych<sup>16</sup>. Kymlicka zakłada przy tym wyraźnie, że pozostawanie w obrębie jakiejś grupy czy kultury jest istotną wartością i winno być pielęgnowane. „Multikulturalizm pozwala ludziom identyfikować się publicznie ze swą grupą etniczną jeśli tego chcą, bez obawy, że będzie to z niekorzyścią dla nich lub też będzie ich stygmatyzować. Czyni on posiadanie tożsamości etnicznej akceptowalną, czy wręcz normalną częścią życia w całym społeczeństwie”<sup>17</sup>. Twierdzi, że polityka multikulturalizmu, czy też polietniczności jak ją czasami nazywa, ma na celu raczej integrację społeczną niż separatyzm, ma ułatwić grupom i jednostkom nabycie poczucia uczestniczenia w większej całości, której spójność nadają wspólne instytucje państwa demokracji liberalnej. Oczywiście proces ten nie obywa się bez kosztów, ponieść je musi kultura i grupa dotąd dominująca, która musi zrezygnować z monopolu określania standardów dla wszystkich, ze swej centralnej pozycji<sup>18</sup>.

To jednak co najważniejsze i co budzi w całej sprawie multikulturalizmu najwięcej bodaj kontrowersji to sprawa zastąpienia perspektywy, w myśl której za najistotniejsze i jedynie realnie istniejące uważa się prawa jednostek, perspektywą, w której oprócz nich pojawiają się także prawa grup. Kymlicka opowiada się zdecydowanie za liberalizmem uwzględniającym także prawa grup, a nie tylko prawa jednostek, starając się odeprzeć zarzuty, w myśl których oznacza to całkowite zerwanie z liberalizmem jako takim. Przy czym wierność liberalizmowi miałyby polegać na odróżnianiu dwóch typów praw grupowych: tych, które bronią przed dysydentami w ramach samych grup, odmawiają jednostkom prawa do ich swobodnego opuszczenia oraz tych, które bronią grupy przed zewnętrzną presją, chronią je w obliczu sił dominujących<sup>19</sup>. O ile te pierwsze prawa są niezgodne jego zdaniem z liberalizmem, o tyle te drugie doskonale mieszczą się w jego ramach, promując pogłębioną sprawiedliwość. A zatem: „[...] celem jest ochrona tożsamości grupowej nie przez ograniczanie wolności indywidualnej członków, lecz przez ograniczanie podatności grup na decyzje polityczne i władzę ekonomiczną szerszego społeczeństwa”<sup>20</sup>. Przy czym ważne jest, aby owe prawa ochronne promowały równość pomiędzy grupami i nie pozwalały na dominację którejś z nich.

### *c. Społeczeństwo amerykańskie jako „salad bowl”*

Refleksja dwóch kanadyjskich filozofów: Taylora i Kymlicki nie pozostała bez wpływu na debaty dotyczące multikulturalizmu w Stanach Zjednoczonych, mimo że odnosiła się ona do innych doświadczeń historycznych i do innego kontekstu etnicznego. Dała ona podbudowę teoretyczną ruchowi, który kształtował się w tym kraju już w latach siedemdziesiątych XX wieku, a samoświadomość uzyskał w latach osiemdziesiątych. W debatach tych nie pojawiło się zbyt wiele nowych argumentów teoretycznych, sporo natomiast – historycznych i politycznych. Powstała ogromna literatura pokazująca przede wszystkim jak dotychczasowa ideologia asymilacjonizmu związana była z promowaniem dominującej kultury anglosaskiej, jak bardzo była ona opresywna i niesprawiedliwa<sup>21</sup>. Obecny, względny tryumf multikulturalizmu w Stanach Zjednoczonych poprzedzony zo-

stał latami ząartych sporów. Spory te zresztą wcale nie wygasły, o czym będzie mowa w dalszej części tego tekstu. Szczególnie ważnym polem bitwy okazała się edukacja i to zarówno na poziomie podstawowym, jak i wyższym. Co do tego pierwszego, to znakiem ofensywy multikulturalizmu była walka o edukację dwujęzyczną w szkołach amerykańskich. Wedle jej propagatorów miała ona pozwolić dzieciom imigrantów na mniej stresujące wejście w obcy świat, na pozostawanie jednocześnie w ramach własnej kultury i tradycji, i stopniowe wychodzenie ku kulturzenowej, dotąd obcej. Programy edukacji dwujęzycznej, praktykowane przez jakiś czas w szkołach Kalifornii i Nowego Jorku, okazały się jednak pomyłką z kilku powodów. Przede wszystkim, jak pokazały badania, dzieci uczące się w tym systemie znacznie później nabywały nową kompetencję językową, gorzej radziły sobie w szkole i pozostawały upośledzone edukacyjnie wobec dominującego językowo otoczenia. Stąd też np. w referendum w 1997 roku projekt edukacji dwujęzycznej został odrzucony w Kalifornii, i to głosami rodziców dzieci, które miały zostać poddane jego działaniu. Pewną skrajną formą pomysłów edukacyjnych tego typu była propozycja władz edukacyjnych miasta Oakland w Kalifornii (wcześniej matecznika Czarnych Panter), aby potraktować slang murzynów amerykańskich, tzw. Ebonics, jako odmienny język, równoprawny wobec literackiego języka angielskiego i pozwolić dzieciom z czarnych dzielnic tego miasta na pobieranie w nim nauki. Także i ta propozycja została odrzucona przez władze stanowe. Niemniej elementy wychowania wielokulturowego są ewidentnie obecne w szkole amerykańskiej, chociażby w podręcznikach do literatury angielskiej oraz historii. Kładzie się w nich ogromny nacisk na dowartościowanie kultur dotąd lekceważonych jak np. kultury Indian amerykańskich (zwanym obecnie Native Americans), próbuje uwrażliwić dzieci na wartości różnych kultur. W niektórych programach nauczania posunięto się na nawet do tego, aby szukać korzeni kultury euroamerykańskiej z jej rozwiązaniami politycznymi w kulturach pozaeuropejskich, nie stroniąc przy tym od wyraźnej krytyki tej ostatniej (New York City Curriculum of Inclusion, tzw. Rainbow Curriculum, 1993<sup>22</sup>).

Jeśli chodzi o edukację wielokulturową na poziomie wyższym to przypomnieć należy przede wszystkim słynną sprawę zmiany w 1987 roku, decyzją senatu Uniwersytetu Stanforda, kursu wprowadzającego dla studentów pierwszego roku studiów humanistycznych noszącego tytuł *The Western Civilization* na kurs pt. *Culture, Ideas, Values*. Zmiana ta wiązała się z kanonem dzieł, które każdy student powinien poznać i miała na celu jego uzupełnienie o dzieła kultur niezachodnich, przede wszystkim te, które ukazywały losy społeczności czarnych w Stanach Zjednoczonych<sup>23</sup>. Zmiany w podobnym duchu nastąpiły także na innych uniwersytetach amerykańskich. Na fali multikulturalizmu jak grzyby po deszczu poczęły też powstawać katedry studiów etnicznych i instytuty badawcze zajmujące się kulturami pozaeuropejskimi. Proces ten odpowiadał nastrojom wśród studentów, których świadomość etnicznych korzeni stała się wyraźna i jawnie manifestowana. Każdy, kto zna trochę uniwersytety amerykańskie w stanach wielokulturowych, jak np. Kalifornia, zauważy ogromną ilość studenckich sto-

warzyszeń etnicznych. Na niektórych uniwersytetach proces określania tożsamości etnicznej studentów posunął się tak daleko, że doprowadził do obsadzania poszczególnych domów akademickich zgodnie z kluczem etnicznym<sup>24</sup>.

Mozaikowy multikulturalizm<sup>25</sup> zrodził nową metaforę kulinarną oddającą zmieniony stan rzeczy, metaforę społeczeństwa jako *salad bowl*<sup>26</sup> (*salad bowl* to półmisek z sałatkami, które leżą obok siebie, nie ulegając zmieszaniu, czy tym bardziej połączeniu). Ma ona oddawać stan rzeczy kiedy to społeczeństwo amerykańskie, po latach względnej jedności, poczyną się różnicować i fragmentaryzować, jego członkowie miast utożsamiać się przede wszystkim ze wspólnym, amerykańskim losem utożsamiają się publicznie i manifestacyjnie z jakąś z licznych kultur i tradycji etnicznych (lub innych), od dawna w nim wprowadzone obecnych, lecz raczej bardziej jako elementy ubarwiającego społeczeństwo folkloru niż przedmioty bezwarunkowego oddania. Zdaniem wielu obserwatorów wszystko to odbywa się na fali postmodernizmu oraz komunitaryzmu jako dwóch istotnych elementów pejzażu filozoficznego kultury amerykańskiej. Zasługą (lub grzechem...) postmodernizmu miałyby być wskazanie na wartość różnicy, odmienności i niezgody (J.F. Lyotard) oraz na kulturowy charakter kształtowania tożsamości, które mogą ulegać rekompozycji w zależności od interesów poszczególnych grup, zasługą (lub grzechem...) komunitaryzmu miałyby być wskazanie na wartość wspólnoty i poddanie w wątpliwość ortodoksji liberalnej, nakazującej uwzględnianie przede wszystkim interesów i praw jednostek<sup>27</sup>.

### 3. Wielkość i nędza multikulturalizmu

Racje w sporze o multikulturalizm są podzielone. I choć jest to rzecz bardzo trudna i ryzykowna do oceny dla kogoś stojącego na zewnątrz przedmiotu swego badania, to jednak w świetle ogromnej literatury, zgromadzonych przez nią argumentów, widać wyraźnie, że próby poddania jakiejś kultury czy grupy społecznej procesowi adaptacji do kultury innej, czy też standardów grupy dominującej są bolesne i pozostawiają głębokie rany. W tym sensie można z przekonaniem przychylić się do opinii tych wszystkich, którzy pokazują, że trwający dziesięciolecia proces asymilacji do kultury amerykańskiej jako pewnej wersji kultury anglosaskiej był procesem opresywnym, w jego trakcie wiele grup etnicznych doznało głębokich urazów (ideologia multikulturalizmu wydaje się pewnym ich odreagowaniem). Rzeczywistość społeczeństwa amerykańskiego nie nadążała z reguły za szczytnymi ideałami Ojców Założycieli, licznych reformatorów społecznych i wszystkich tych, którym na sercu leżały ideały równości i sprawiedliwości. Praktyka społeczna ujawniała tendencje do dominacji ze strony grupy społecznej reprezentującej kulturę anglosaską i realizującej przy jej pomocy bardzo prozaiczne interesy ekonomiczne. Ale trudno też odmówić racji tym, którzy pokazują, że mimo tych wszystkich niedoskonałości eksperyment amerykański okazał się sukcesem. Wynika to m.in. z tego, że miał on wbudowany w siebie mechanizm autokorekty, zgodę na głęboką krytykę społeczną i gotowość usuwania zła. Przejawem takiej właśnie autokorekty wydaje się także ideologia multikulturalizmu,



pod warunkiem wszakże, że nie przybiera ona form skrajnych. Dodajmy od razu, że jest ona także wyrazem autokorekty liberalizmu, jako filozofii politycznej dominującej w Europie i Stanach Zjednoczonych od co najmniej dwustu lat. Wartość ideologii wielokulturowości polega z jednej strony na tym, że pozwala ona dostrzec słabości tradycyjnej strategii asymilacjonizmu, że obnaża wiążące się z nią interesy ekonomiczne i polityczne, mechanizm opresji i zniewolenia. Z drugiej zaś na tym, że ukazuje wartość afiliacji wspólnotowych, poczucia solidarności z losem większej całości, której ktoś czuje się elementem. Wiążą się z nią jednak także rozliczne niebezpieczeństwa. Już sama jej konstrukcja filozoficzna napotyka na istotne trudności. Zacznijmy od tego, że używane przez multikulturalistów pojęcie kultury jest chronicznie niejednoznaczne. Przyjmuje się najczęściej milcząco, że jej wyróżnikiem jest spójna i jednorodna wspólnota języka, tradycji, wyznania i obyczajów. Jak wskazuje jednak wielu autorów tak pojmowana kultura albo dziś nie istnieje, albo jest niezwykle rzadkością, albowiem w świecie dzisiejszym wszelkie granice są porowate, autoidentyfikacja grup i jednostek zmienna, tożsamość hybrydowa, podzielona i płynna<sup>2 8</sup>. Argument ten może zostać jednak odparty przez uznanie, że faktem drugorzędym jest to, czym są kultury same w sobie, podstawowym zaś to, że istnieją jako realne fakty w świecie społecznym, choć ich status jest z pewnością często statusem tworców bardziej wyobrażonych niż rzeczywistych. Sprawą pierwszorzędą jest jednak *świadomość* przynależności; jeśli ludzie uznają, że istnieją odrębne kultury, to uznanie to powoduje, iż kultury te stają się rzeczywiste (co zgodne jest ze znanym *dictum* Thomasa „Jeśli ludzie uznają daną sytuację za rzeczywistą, jest ona rzeczywista w swych konsekwencjach”), przynajmniej na tyle, że mogą służyć jako odniesienia w procesie jednostkowej autoidentyfikacji. Słowem, argumenty pokazujące zjawiskowość jakiejś kultury, trafiają w pustkę dopóty, dopóki w ludzkiej świadomości istnieje przekonanie, iż takie kultury istnieją i różnią się od siebie w sposób, który pozwala określić ich tożsamość i odmienną. Jeśli już jednak uznamy za multikulturalizmem zasadniczą słusność wyróżniania odmiennych kultur, napotkamy na trudność o charakterze podstawowym. Idzie o związane z nim przekonanie o ich równości. Zauważmy najpierw, że na przekonanie to w dominujący sposób wpłynęła antropologia kulturowa, przede wszystkim w wydaniu Malinowskiego i Levi-Straussa. To oni bowiem przyczynili się w największej mierze do wskazania na wartość każdej kultury jako skutecznego narzędzia radzenia sobie ze światem, pozwalającego na przetrwanie (Malinowski) i jako systemu komunikacji zapewniającego integrację (Levi-Strauss). Echo ich poglądów jest wyraźnie widoczne w argumentacji Charlesa Taylora (jak i innych komunitarystów). Można uznać, iż owo przekonanie o równości kultur jest z antropologicznego punktu widzenia słusne. Rzeczywiście, przyjąwszy za wartość naczelną przetrwanie, jak zwykliśmy to czynić w Europie od czasów ewolucjonizmu Darwina, każda kultura jest równa, o ile zapewnia spełnienie tej wartości. Jest to jednak tylko jeden sens równości, na gruncie *naszej* zachodniej kultury dosyć nieproblematyczny (nie ma jednak w tym niczego naturalnego, to *tylko* nasza kultura nauczyła

się cenić wartość przetrwania i według niej oceniać inne kultury). Drugi sens budzi znacznie więcej wątpliwości, z czego zdaje sobie sprawę m.in. Taylor. Idzie o równość pojmowaną aksjologicznie. Tutaj jego zastrzeżenia (podzielane przez wielu innych myślicieli) wydają się w pełni uzasadnione. W momencie, w którym multikulturalizm przyjmuje skrajnie relatywistyczną formę wedle reguły: wszystko jest tak samo dobre jak wszystko inne (wszystkie kultury są równoważnościowe) traci swoją wiarygodność. Zakłada bowiem albo możliwość istnienia pozakulturowego kryterium oceny (a takiego jak dotąd nie znamy), albo możliwość dokonywania z wnętrza jakiejś kultury równosilnych aksjologicznie ocen kultury własnej i kultury obcej. Jako wiarygodny filozoficznie prezentuje się w kontekście multikulturalizmu tylko taki umiarkowany relatywizm kulturowy, który stwierdza jedynie istnienie odmiennych kultur i konieczność wydawania sądów zawsze kulturowo względnych (żeby nie popaść w pułapkę samoodniesienia musi on przy tym przyznać, że sam jest wyrazem pewnej partykularnej kultury; nie jest to trudne: żadna kultura pozaeuropejska nie wymyśliła relatywizmu), powstrzymuje się jednak przed tezą mówiącą o ich równosilności aksjologicznej. W tej sytuacji jednak napotykamy na dylemat, który przeczuwa niejako Taylor: jak pogodzić szacunek dla obcych kultur z poczuciem słuszności standardów naszej własnej kultury? Zauważmy nawiasem, że tym więcej szacunku dla obcej kultury im więcej obcości rzeczywistej lub wyobrażonej w kulturze własnej, im bardziej jest ona wewnętrznie zróżnicowana, niejednorodna i potencjalnie skonfliktowana. Dochodzimy teraz do sedna zagadnienia i zasadniczej trudności, jaka wiąże się z relacją pomiędzy kulturą europejską i kulturami pozaeuropejskimi: oto kultura europejska (a przynajmniej pewna jej wersja) jest jedyną, która w długim i bolesnym procesie uczenia się wykształciła unikalną umiejętność dystansowania się do własnych standardów, produkowania obcości w sobie i życzliwego zainteresowania obcością na zewnątrz. O ogromną rolę w tym procesie odegrała filozofia, literatura (szerzej – sztuka) i antropologia kulturowa. Ta wyjątkowość kultury europejskiej powoduje, iż w relacjach pomiędzy nią a kulturami pozaeuropejskimi występuje wyraźna asymetryczność, słowem – o ile my Europejczycy (czy Amerykanie) żywimy szacunek dla obcych kultur, wykazujemy wobec nich życzliwe zainteresowanie, o tyle przedstawiciele niektórych przynajmniej obcych kultur (bądź ich europejscy wyraziciele!) traktują nas (siebie!) z pogardą, wyższością i wrogością. Tu jest pies pogrzebany, jak powiadają Niemcy. W tej perspektywie multikulturalizm jest ideologią możliwą do zaakceptowania przez przedstawicieli kultury, przeciw której jest w pewnym sensie skierowany, o ile nie posuwa się za daleko, o ile domaga się jedynie uznania i szacunku dla obcych kultur wynikającego przede wszystkim (choć nie wyłącznie) z samego faktu ich istnienia, nie posuwa się jednak do prób wykazania ich zasadniczej wyższości wobec kultury euroamerykańskiej, czy też wymuszenia niejako na jej przedstawicielach akceptacji wszystkich ich standardów. Akceptacja taka musiałaby się bowiem wiązać z wyrzeczeniem się własnej tożsamości kulturowej. Można odnieść wrażenie, że niektórzy zwolennicy multikulturalizmu coś takiego mają *de facto* na względzie, że chcą uzy-

skać szacunek dla swojej kultury niejako kosztem kultury euroamerykańskiej. Trudno się dziwić, że napotyka to na stanowczy opór przedstawicieli tej ostatniej. Krótko mówiąc, nie każda obca kultura, czy też nie każdy aspekt jakiejś obcej kultury, nie każdy aspekt kulturowego zróżnicowania godne są akceptacji i szacunku z punktu widzenia kultury europejskiej. Trudno żądać, aby jej zwolennicy to ukrywali. Tak jak trudno im się pogodzić z asymetrycznością szacunku i uznania, jaka istnieje pomiędzy kulturą europejską a kulturami pozaeuropejskimi. Asymetryczność ta widoczna jest np. w oskarżeniach kultury euroamerykańskiej o wszelkie zło: skłonność do dominacji, agresywność, ekspansjonizm, nieczułość, chłód emocjonalny, jednowymiarowość związana z kultem efektywności technicznej itd. i jednoczesnych idealizacjach zalet kultury własnej (jako np. cieplej, czulej, wrażliwej, słonecznej, proekologicznej, itd.). Oskarżenia te nie są bezpodstawne. Warto jednak zauważyć, że nie ma takiej kultury, która nie miałaby na swoim koncie oprócz rzeczy dobrych także rzeczy złe, stąd też krytycyzm skierowany pod adresem kultury europejskiej tylko wtedy będzie wiarygodny, kiedy zostanie połączony z krytycyzmem wobec kultury własnej (tu wracamy do wyjątkowości kultury europejskiej, tylko ona prawie od swego zarania była autokrytyczna), dalej – gdy będzie detaliczny, a nie hurtowy, tzn. nastawiony na lokalizację konkretnych elementów tej kultury odpowiedzialnych za ewentualne zło, a nie na potępienie wynikające jedynie z całościowego resentymentu, i wreszcie, gdy doceni wysiłek autokorekty tak dla niej typowy. Słowem ideologia multikulturalizmu jest możliwa do zaakceptowania wtedy, gdy przybierze rozsądne kształty, gdy będzie się wiązać z podkreślaniami konieczności wzajemnego szacunku i uznania, choć nie pozbawione obopólnej krytyki. Rację ma Amy Gutmann, gdy pisze: „Wzajemny szacunek wymaga szerokiej gotowości i zdolności do wyrażania naszych niezgodności, obrony ich przed ludźmi, z którymi się nie zgadzamy, rozpoznawania różnicy pomiędzy niezgodnościami godnymi szacunku i niegodnymi szacunku oraz gotowości do zmiany naszych umysłów w obliczu dobrze uzasadnionej krytyki. Moralna obietnica multikulturalizmu zależy od spełnienia tych deliberatywnych cnót”<sup>29</sup>.

Spójrzmy teraz na trudności multikulturalizmu na płaszczyźnie politycznej. Jeśli uznamy, że instytucje polityczne są pochodne wobec pewnej partykularnej kultury, to wtedy łatwo się zgodzimy, że instytucje państwa liberalno-demokratycznego są pochodne wobec kultury europejskiej. Powstaje pytanie na ile multikulturalizm może znaleźć swoje szczęśliwe miejsce w ich ramach, a na ile jest to niemożliwe? Zgadając się z Taylorem, że liberalizm jest wyrazem pewnej partykularnej kultury<sup>30</sup> musimy zapytać czy wynikają z tego jakieś istotne konsekwencje dla sprawy multikulturalizmu? Moja odpowiedź brzmi: bardzo niewielkie. Nawet bowiem jeśli wyrzucimy się nieuzasadnionych roszczeń uniwersalistycznych liberalizmu, pozostaniemy tam gdzie byliśmy: w państwie demokracji liberalnej. Zmieni się co najwyżej sposób legitymizacji jego instytucji, ale tylko w ograniczonym zakresie zmieniają się one same. Jeśli chcemy pozostać wierni kulturze europejskiej, a przynajmniej temu jej wariantowi, który wiąże się z tradycją oświecenia i liberalizmu, to nie pozostanie nic innego jak tylko uznać, że w interesie

państwa leży traktowanie wszystkich obywateli równo bez względu na to, jaka jest ich przynależność etniczna, płeć i preferencja seksualna. W tym sensie można powiedzieć, że odejście od preferencji dla uprawnień jednostkowych na rzecz uprawnień grupowych może być traktowane jako istotne odstępstwo od tradycji politycznej europejskiego liberalizmu. Sprawą otwartą jest na ile odstępstwo to grozi utratą przez niego tożsamości. Można się zgodzić z Kymlicką, że nie grozi wtedy, gdy *wolności jednostkowe pozostaną nadrzędne wobec uprawnień grup*. Z pewnością zatem jednostki muszą mieć prawo do swobodnego kształtowania swoich afiliacji grupowych. Wtedy liberalizm może (i powinien) zmodyfikować swoje podejście tak, aby uznać prawa poszczególnych grup do autoidentyfikacji i troski o swą tożsamość. Kłopot pojawia się w momencie, gdy sprawa niedobrowolności przynależności do danej grupy jest kwestią zachowania jej tożsamości; istnieją wszak takie grupy kulturowe (m.in. azjatyckie), które uznają za zagrożenie dla swej tożsamości nadrzędność praw jednostkowych wobec praw grupy. Pójście na koncesję wobec tego typu grup zagraża tożsamości liberalizmu<sup>31</sup>. Podobnie jak zagrażają jej wszelkie formy asymetrii w traktowaniu swych obywateli, związane ze stawianiem interesu jakiejś grupy ponad wolność jednostek, nawet jeśli członkowie tej grupy jako jednostki wyrażają na to zgodę. Obawiam się zatem, że asymetryczny federalizm typowy dla Kanady ma niewiele wspólnego z zasadami demokracji liberalnej. Wynika to choćby z tego, że ogranicza prawa jednostek w imię praw grupowych. Trudno uznać też za zgodne z zasadami demokracji liberalnej aktywną rolę państwa w podtrzymywaniu czy wręcz kreowaniu tożsamości grupowej; zgodnie z tradycją liberalizmu zadanie to winno spoczywać na barkach samych jednostek, które mogą w ramach społeczeństwa obywatelskiego swobodnie kreować wspólnoty nastawione na poszukiwanie i pielęgnowanie swoich celów. Zauważmy, że podejście Kymlicki jest o tyle dziwne, o ile on sam w polemice z komunitarystami pisał wszak kiedyś: „Przyjmuje się powszechnie, że liberałowie nie potrafią dostrzec tego, że ludzie są w sposób naturalny istotami społecznymi czy wspólnotowymi. Liberałowie jakoby sądzą, że społeczeństwo wspiera się na sztucznym kontrakcie społecznym i że państwowe aparaty przymusu są potrzebne do tego, aby utrzymywać z istoty swojej społecznych ludzi razem w społeczeństwie. Lecz jest takie podejście, wedle którego prawdziwe jest coś przeciwnego: liberałowie wierzą, że ludzie w sposób naturalny formują społeczne związki i instytucje, i biorą w nich udział; [tam] też dochodzą do zrozumienia i poszukiwania dobra. Państwo nie jest potrzebne, aby dostarczyć tego wspólnotowego kontekstu, i prawdopodobnie zakłóci normalne procesy kolektywnych rozważań i kulturowego rozwoju. To komunitaryści są tymi, którzy sądzą, że jednostki zdryfują w stan anomicznej i wyraźnej izolacji bez państwa aktywnie łączącego je ze sobą po to, aby kolektywnie oceniać i poszukiwać dobra”<sup>32</sup>. Nie da się, jak sędzę, pogodzić podejścia wyrażonego w powyższych słowach z pochwałą i żarliwą obroną asymetrycznego federalizmu kanadyjskiego.

Podane powyżej przykłady możliwego konfliktu na linii wspólnoty – państwo demokratyczno-liberalne można by mnożyć. I tak np. choć to ostatnie należy po-

strzeżać jako elastyczne i gotowe do zmiany swych zasad, to jednak nie tak dalece, aby móc zaakceptować bezproblemowo, bez utraty swej tożsamości takie elementy przekonań kulturowych mogących wchodzić w grę wspólnot jak np.: przekonanie o tożsamości porządku świeckiego z porządkiem religijnym, zbędności demokracji w obliczu znanych z góry praw boskich, czy systemu sprawiedliwości proceduralnej w obliczu przypisanego tradycją systemu zasług. Stąd też nie ma, jak sądzę, ucieczki od eurocentryzmu, tym bardziej, że każdy nań atak jest z ducha kultury europejskiej wywiedziony (tak jak dostrzeżenie czy skonstruowanie samego faktu istnienia kultury). Godna aprobaty skłonność kultury zachodniej i systemu demokracji liberalnej wychodzenia naprzeciw ludziom, którzy cierpią z powodu swej odmienności kulturowej musi zatem napotkać barierę w postaci wierności samym sobie. Stąd jednak należy wyciągnąć wniosek, że pewne pozaeuropejskie wspólnoty kulturowe lub wspólnoty europejskie (np. wspólnoty o charakterze religijno-fundamentalistycznym), które nie akceptują filozoficznego zaplecza demokracji liberalnej i które czują się w niej obco, muszą albo pogodzić się ze swą sytuacją (jak Amishe czy Chasydzi), albo próbować ją zmienić na drodze wytyczonej jednak przez nią samą. Innego rozsądnego wyjścia nie ma. Jeśli zwolennicy jakiejś radykalnej wersji multikulturalizmu sądzą, że demokracja liberalna popęli harakiri w imię ich wartości, to się mylą, a przynajmniej mam nadzieję, że się mylą. Wykluczyć się tego zupełnie nie da, można sobie wyobrazić bowiem, że kultura ta w imię otwartości, tolerancji i humanizmu doprowadzi do swojej własnej zagłady.

Krytyka ideologii multikulturalizmu przeprowadzana z pozycji liberalnych nie jest rzecz jasną jedyną możliwą. I tak np. wybitny filozof amerykański Richard Rorty wypowiadając się w imieniu tradycyjnej lewicy amerykańskiej poddaje multikulturalizm krytyce za to, że zamiast martwić się wciąż pogłębiającymi się nierównościami w społeczeństwie amerykańskim, niesprawiedliwą dystrybucją władzy i niesprawiedliwością społeczną koncentruje się na zagadnieniach tożsamości kulturowej grup, jako temacie zastępczym. Nadto doprowadza do rozbicia jedności tych wszystkich, którzy cierpią z powodu powyżej zasygnalizowanych zjawisk, fałszywie lokując przyczynę owego cierpienia. Pisze: „[Multikulturalizm] rozpoczynając od godnej uznania idei, że czarne dzieci powinny uczyć się o Fredericu Douglassie, Harriet Tubman i W.E.B. DuBois [czarnych, wybitnych postaciach kultury i historii amerykańskiej – przyp. AS], a kończy wątpliwym zaleceniem, aby dzieci murzyńskie wychowywać w specjalnej kulturze właściwej czarnym. Rozpoczynając od myśli, że białe dzieci także powinny poznać wybitnych afro-amerykanów, kończy samospełniającym się proroctwem, że pozostaną one oddzielone od ich czarnych bliźnich nie tylko przez pieniądze i szanse życiowe, lecz także przez ‘różnice kultur’”<sup>33</sup>. W jego tekście pt. *Racjonalność i różnica w kulturze* czytamy z kolei: „[...] egzaltacja tym co nie-Zachodnie i co uciśnione wydaje mi się tak samo wątpliwa jak zapewnienia zachodnich imperialistów (kulturowych), że wszelkie formy życia są „dziecinne” w porównaniu do nowoczesnej Europy. To ostatnie bowiem zapewnienie opiera się na poglądzie,

że własna siła dławienia innych form życia jest wskaźnikiem wartości własnej formy. Wcześniejsza egzaltacja (z kolei) polega na błędnym przejściu od przesłanki, że to, co czyni kultury wartościowymi nie ma nic wspólnego z władzą, do wniosku, iż bezsilność, jak ubóstwo, jest wskaźnikiem wartości, w rzeczywistości czegoś o szczególnej aurze, czegoś jak świętość<sup>34</sup>. Według Rorty'ego lewica amerykańska zachowuje się niepatriotycznie, miast bowiem wpisywać się w długą tradycję walki o sprawiedliwość społeczną w imię ideałów leżących u podstaw amerykańskiego eksperymentu, ideałów tradycyjnej amerykańskiej jedności pomimo pluralizmu, zrywa z tą tradycją, rozbija poczucie więzi narodowej i powoduje powstawanie wrogości pomiędzy różnymi grupami etnicznymi i rasowymi. „Lewica, która odrzuca dumę ze swojego kraju nie będzie miała żadnego wpływu na jego politykę i stanie się koniec końców przedmiotem potępienia<sup>35</sup>. Znając nieco kontekst amerykański trudno nie zgodzić się z przekonaniem Rorty'go, że częste na lewicy (szczególnie skrajnej, której na uniwersytetach amerykańskich nie brakuje) utożsamianie Stanów Zjednoczonych z ucieleśnieniem wszelkiego zła rozmija się z uczuciami i nastrojami większości społeczeństwa amerykańskiego, będąc nie tylko nieco śmiesznym w swej skrajności, lecz także zupełnie nieskutecznym w sferze politycznej. W tej perspektywie powrót do ideałów umiarkowanej reformistycznej lewicy wydaje się ze wszech miar zasadny (jeśli tylko one same są nam bliskie). Jest jednak taki aspekt podejścia Rorty'ego, który budzi pewne wątpliwości. Otóż uważa on, że kwestia tożsamości kulturowej i uznania dla wartości jakiejś kultury nie mają znaczenia z punktu widzenia liberalno-lewicowych ideałów społecznych. Sprawa nie wydaje się jednak tak jednoznaczna. Przede wszystkim liberalna strategia rozpatrywania awansu społecznego wyłącznie w kategoriach jednostkowych przeocza moment, w którym możliwości takiego awansu są uwarunkowane położeniem całej grupy, do której się przynależy (czy to społecznej czy etnicznej), a nadto jeszcze pomija jeden z aspektów solidarności. Bywa bowiem często tak, że awans jednostek nie zmienia niczego w położeniu grupy jako całości. I tak np. wcale liczne przypadki awansu społecznego czarnych w Stanach Zjednoczonych nie zmieniły zbyt wiele w ogólnym, godnym pożałowania położeniu tej grupy rasowej jako takiej. Sprawą otwartą jest oczywiście problem, który stawia Rorty: czy solidarność winna dotyczyć raczej tych, którzy znajdują się w tym samym położeniu ekonomicznym i politycznym, czy też tych, których jednoczą jakieś przekonania kulturowe. Mam wrażenie, że w przypadku ideologii wielokulturowości sugeruje się, iż tożsamości kulturowe niektórych grup etnicznych są *zarazem* wyrazem tożsamości ich położenia ekonomicznego; tak jest prawdopodobnie w przypadku czarnych i latynosów, a być może także kobiet (ale już nie homoseksualistów wrzucanych do jednego worka z napisem „multikulturalizm”, jest to bowiem grupa, której dochody znacznie wykraczają poza przeciętną)<sup>36</sup>.

Jeden z aspektów krytyki ideologii multikulturalizmu przeprowadzonej przez Rorty'ego jest przedmiotem szczególnie bacznej uwagi wielu innych komentatorów sytuujących się często, choć nie zawsze, znacznie bardziej na prawo wobec

autora *The Unpatriotic Academy*. Rzeczą dotyczy czegoś, co w literaturze określa się mianem „bałkanizacji Ameryki”<sup>37</sup>. Autorzy ci zauważają, że multikulturalizm doprowadził do sytuacji wzrostu świadomości odrębności istniejących w społeczeństwie amerykańskim, ukonstytuował grupy o odmiennych tożsamościach i interesach, które miast szukać harmonijnych sposobów współistnienia zwracają się przeciwko sobie, bądź też zwrócą się (jak się prorokuje), gdy tylko sytuacja ekonomiczna na tyle się pogorszy, że rywalizacja o pracę i dochody stanie się kwestią pierwszoplanową. W ich perspektywie multikulturalizm nie tylko nie służy integracji (jak to sobie wyobraża W. Kymlicka), czy też emancypacji społecznej (jak to sobie wyobraża lewica akademicka), lecz jedynie partykularnym interesom grupowym rozrywającym i tak nie najsilniejszą jedność narodową Amerykanów (czy Kanadyjczyków, bardzo podobne głosy dadzą się słyszeć po obu stronach granicy). Multikulturalizm prowadzi od *melting pot* do *boiling pot*, kotła, w którym może kiedyś zacząć wrzeć tak jak w kotle bałkańskim<sup>38</sup>.

Nie sadzę, aby dało się powiedzieć jednoznacznie po czyjej stronie jest racja w sporze multikulturalistów z ich przeciwnikami. Ideologia ta niesie bowiem ze sobą zarówno rzeczy cenne, jak i godne odrzucenia, choćby ze względu na zagrożenie, jakie stanowią dla spójności kraju, od losów którego zależą także częściowo losy świata. Jedno wydaje się pewne: jest ona godna akceptacji w swej wersji umiarkowanej, w której domaga się szacunku dla obcych kultur, odmienności, inności i różnicy, nie stara się jednak osiągać swych celów poprzez antagonizowanie społeczeństwa, przeciwstawianie jednej grupy innej grupie, jednej kultury innej kulturze poprzez ustanawianie jakiejś nowej ich hierarchii w wyniku odwrócenia dotychczasowej (to, co na dole wędruje na górę, a to, co dotąd na górze spychane jest na dół). W tej umiarkowanej wersji daje się ona prawdopodobnie wpisać w kontekst demokracji liberalnej, służąc jej pogłębieniu poprzez rozwój społeczeństwa obywatelskiego. Także w Polsce, która co prawda z kraju wielokulturowego stała się krajem względnie homogenicznym kulturowo, to jednak nie na tyle, aby problemy wielokulturowości mogły stać się jej zupełnie obce. I choć kontekst polski zasadniczo różni się od kontekstu amerykańskiego czy kanadyjskiego, multikulturalizm w wersji umiarkowanej również i u nas mógłby przyczynić się do pogłębienia poczucia przynależności do jednej wspólnoty poprzez odkrycie w niej miejsca dla różnicy.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Zob. Alvin J. Schmidt, *The Menace of Multiculturalism*, Westport, Praeger 1997, s. 106.

<sup>2</sup> Zob. H. M. Kallen, *Cultural Pluralism and the American Idea: An Essay in Social Philosophy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1956.

<sup>3</sup> Zob. M. Novak, *Unmeltable Ethnics. Politics and Culture in American Life*, London, Macmillan 1972.

<sup>4</sup> Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa, Wydawnictwo PWN 2001.

<sup>5</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalism and „the Politics of Recognition”*, w: A. Gutmann (red.), *Multiculturalism and „the Politics of Recognition”*, Princeton, Princeton University Press 1992, s. 25.

<sup>6</sup> Taylor, *Multiculturalism*, s. 26.

<sup>7</sup> Taylor, *Multiculturalism*, s. 38.

<sup>8</sup> „[...] liberalizm nie może i nie powinien rościć sobie całkowitej kulturowej neutralności. Liberalizm jest także pewnym walczącym wyznaniem (*a fighting creed*)” Taylor, *Multiculturalism*, s.62.

<sup>9</sup> Taylor, *Multiculturalism*, s. 52.

<sup>10</sup> Taylor, *Multiculturalism*, s. 59.

<sup>11</sup> Taylor, *Multiculturalism*, s. 66.

<sup>12</sup> Taylor, *Multiculturalism*, s. 72.

<sup>13</sup> Taylor, *Multiculturalism*, s. 73.

<sup>14</sup> Taylor, *Multiculturalism*, s. 68.

<sup>15</sup> W. Kymlicka, *Finding our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 33.

<sup>16</sup> Kymlicka, *Finding our Way*, s. 41.

<sup>17</sup> Kymlicka, *Finding our Way*, s. 44.

<sup>18</sup> Kymlicka, *Finding our Way*, s. 54.

<sup>19</sup> Kymlicka, *Finding our Way*, s. 62.

<sup>20</sup> Kymlicka, *Finding our Way*, s. 63.

<sup>21</sup> Zob. np. O. R. Dathorne, *In Europe's Image. The Need for American Multiculturalism*, Westport, Connecticut, Bergin and Garvey 1994; A. Kaplan, D. E. Pease (red.), *Cultures of the United States Imperialism*, Durham, Duke University Press 1993.

<sup>22</sup> Zob. Alvin J. Schmidt, *The Menace of Multiculturalism. Trojan Horse in America*, Westport, Praeger 1997, s. 40; najciekawszym ideologiem multikulturalizmu w edukacji jest Henry A. Giroux, zob. np. H. Giroux, *The Politics of National Identity and the Pedagogy of Multiculturalism in the USA*, w: D. Bennett (red.), *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, London, Routledge 1998; T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego post-modernizmu*, Kraków 1993.

<sup>23</sup> Idea kursu pt. *The Western Civilizations*, jak i kanonu dzieł, które każdy powinien poznać, aby stać się człowiekiem kulturalnym wzięta została od brytyjskiego krytyka literackiego Matthew Arnolda (1822–1888), który w dziele *Culture and Anarchy* wskazał na konieczność edukacji wszystkich obywateli bez względu na rasę, religię i klasę społeczną w tym, co najlepszego można znaleźć w dziełach kultury zachodniej. Zob. na ten temat: Clifford Orwin, *All Quiet on the (post)Western Front?*, w: Robert E. Long, *Multiculturalism*, „The Reference Shelf”, New York, The H. W. Wilson Company 1997, vol. 69, no. 5, s. 44. Najbardziej znanym wyrazem przywiązania do idei kanonu jest książka E. D. Hirscha pt. *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, Boston, Houghton Mifflin 1987.

<sup>24</sup> Zob. A. Schlesinger Jr, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, New York, W. W. Norton 1998, s. 108.

<sup>25</sup> Zob. Ch. Joppke, S. Lukes, *Introduction*, w: Ch. Joppke, S. Lukes (red.), *Multicultural Question*, Oxford, Oxford University Press 1999, s. 8. Ten typ multikulturalizmu często przeciw-



stawiany jest multikulturalizmowi powierzchownemu, estetycznemu, związanemu z tzw. efektem Benettona.

<sup>26</sup> Zob. C. W. Watson, *Multiculturalism*, Buckingham, Open University Press 2000, s. 44.

<sup>27</sup> O postmodernizmie i komunitaryzmie piszę w pracach: *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Bydgoszcz 2001; *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa, Fundacja Aletheia 2000.

<sup>28</sup> Zob. np. J. P. Dobel, *Kitchens and Rivers*, w: *Multiculturalism*, „The Reference Shelf”, *op. cit.*, s. 142; J. Horton, *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, w: J. Horton (red.), *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, New York, St. Martin's Press 1993, s. 2,

<sup>29</sup> A. Gutmann, *Introduction*, w: A. Gutmann (red.), *Multiculturalism and „the Politics of Recognition”*, *op. cit.*, s. 24.

<sup>30</sup> Jest to pogląd szeroko rozpowszechniony w dzisiejszej filozofii polityki. Jego wielorakie odmiany oraz ich zasadność dyskutuję obszernie w: A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, *op. cit.*

<sup>31</sup> Zob. szczegółową argumentację na rzecz tej tezy w: B. Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press 2001.

<sup>32</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press 1989, s. 94.

<sup>33</sup> R. Rorty, *Demonizing the Academy*, w: Robert E. Long, *Multiculturalism*, „The Reference Shelf”, *op. cit.* s. 4.

<sup>34</sup> R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze*, tłum. L. Witkowski, „Kultura współczesna”, 1993, nr 1, s. 34.

<sup>35</sup> R. Rorty, *The Unpatriotic Academy*, w: tegoż, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books 1999, s. 254. Zauważmy nawiasem, że owo opowiadanie się za partykularnością stanowi nowy rys w dziejach myśli lewicowej. Jak powiada A. Schlesinger: „Polityka tożsamości spowodowała dziwną wymianę pozycji pomiędzy tradycyjną prawicą a tradycyjną lewicą. Historycznie rzecz ujmując to prawica była partykularystyczna, nastawiona afirmatywnie wobec złożonej gęstości życia, szanująca istniejące instytucje, pogardzająca błyskotliwymi uogólnieniami. Lewica była uniwersalistyczna, objmująca całą ludzkość w szerokich abstrakcjach i rozległych marzeniach”, A. Schlesinger Jr, *The Disuniting America*, *op. cit.*, s. 152.

<sup>36</sup> Z braku miejsca pozostawiam tutaj na boku rozważenie tezy wyjaśniającej popularność ideologii multikulturalizmu reakcją na procesy globalizacji ekonomicznej i kulturowej, zob. np. J. Cruz, *From Frace to Tragedy. Reflections on the Reification of Race at Century's End*, w: A. F. Gordon, Ch. Newfield (red.), *Mapping Multiculturalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1996, s. 3; Z. Bauman, *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Polity Press 2001; A. Schlesinger Jr, *Disuniting America*, *op. cit.*, s. 12–13.

<sup>37</sup> Zob. Brent A. Nilson, *America Balkanized. Immigration's Challenge to Government*, The American Immigration Control Foundation, Monterey, Virginia, 1994.

<sup>38</sup> Zob. A. Schmidt, *The Menace of Multiculturalism*, *op. cit.*, s. 114.

