

CZY POLITYKA WIELOKULTUROWOŚCI JEST DOBRA DLA KOBIET? FEMINISTYCZNE STANOWISKO SEYLI BENHABIB

Sylvia Nadgrodkiewicz

Zakład Filozofii i Socjologii Polityki, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Plac Litewski 3, 20-080 Lublin, sylvia_nadgrodkiewicz@yahoo.com

Streszczenie. W artykule zaprezentowano stanowisko Seyli Benhabib – amerykańskiej feministki, filozofki polityki – wobec idei wielokulturowości. Tekst składa się z dwóch części. W pierwszej skupiono się na kluczowym dla wielokulturowości pojęciu kultura i skonfrontowano feministyczną perspektywę Benhabib z koncepcjami najznamienszych przedstawicieli amerykańskiego dyskursu wielokulturowości – Willa Kymlicki i Charlesa Taylora. W drugiej części autorka odpowiada na pytanie zawarte w tytule artykułu.

Słowa kluczowe: Seyla Benhabib, feminizm, wielokulturowość, Will Kymlicka, Charles Taylor

WSTĘP

Dyskusję na ten temat zainicjowała Susan Okin współredagowaną przez siebie książką, którą prowokacyjnie zatytułowała: *Is Multiculturalism Bad for Women?*¹. Zaproponowane przez Okin postawienie problemu wysuwa wprawdzie na czoło dyskusji kwestię płci w zmaganiach kulturowych, przyczyniając się jednocześnie do spolaryzowania dyskusji² i nie rozwiązując rzeczywistych dylematów wielokulturowości. Kwestię odrzucenia bądź akceptacji projektu wielokulturowości należy pozostawić na marginesie dyskusji i rozpocząć ją raczej od przyjrzenia się pojęciu kultury, dominującemu w rozważaniach teoretyków wielokulturowości. W przestarzałym sposobie definiowania kultury kryje

¹ S.M. Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton 1999, s. 3–24.

² Okin i Nussbaum, które optują za rozumieniem równości kobiet i ich praw w sposób liberalny, są oskarżane przez uczestników dyskusji (Azizah Al-Hibri, Sander Gilman, Abdullahi An-Na'im oraz Bhikhu Parek) o eurocentryzm, imperializm, a nawet arogancję, ignorancję i nieczułość w stosunku do innych kultur. Natomiast zwolennicy relatywizmu kulturowego, czyli tacy teoretycy wielokulturowości jak np. biorący udział w tej dyskusji Will Kymlicka, są posądzani o patriarchalizm, moralną bezduszość i chronienie praw kulturowych kosztem praw kobiet. Zob. w języku polskim na temat tej dyskusji: A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004, s. 115–122. Zob. także szerzej komentarz do niej: S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2002, s. 83–104.

się zdaniem Benhabib główna przyczyna ponoszenia przez kobiety większego ciężaru i kosztów wdrażania założeń polityki wielokulturowości.

REDYSTRYBUCJA CZY UZNANIE?

Żądania społeczeństw w odniesieniu do sprawiedliwości społecznej coraz bardziej widocznie zaczynają dzielić się na dwa typy: żądania redystrybucyjne³ (czyli sprawiedliwy podział bogactwa) oraz żądania uznania⁴. Paradygmat redystrybucji wywodzi się z tradycji liberalnej i skupia się na niesprawiedliwościach definiowanych jako socjoekonomiczne, takich jak eksploatacja, ekonomiczna marginalizacja, deprywacja. Uznanie wywodzi się z tradycji heglowskiej, gdzie oznacza idealną relację opartą na wzajemności pomiędzy podmiotami. Niesprawiedliwość jest tu określana w kategoriach kulturowych. Zwolennicy tego paradygmatu lekceważą politykę redystrybucji, uważając ją za przestarzały materializm, który nie jest w stanie wyartykułować ani podważyć podstawowych doświadczeń niesprawiedliwości. Natomiast zwolennicy paradygmatu redystrybucji odrzucają politykę uznania, uważając podejmowanie tej kwestii za przejaw fałszywej świadomości oraz przeszkodę w dążeniu do rzeczywistej (ich zdaniem) sprawiedliwości społecznej.

Teoretycy wielokulturowości, jak np. Will Kymlicka czy Charles Taylor, przekonują, iż tylko polityka uznania może zaradzić istniejącemu napięciu: równy – różny. Nancy Fraser jest zdania, że zarówno polityka równości, jak i różnicy jest ważna dla osiągnięcia sprawiedliwości społecznej, dlatego też próbuje „uzgodnić kierunki” dwóch paradygmatów dyskusji: redystrybucji i uznania. Dla liberałów⁵ projekt wielokulturowości nadmiernie skupia się na grupie, co ich zdaniem pozbawia jednostkę prawa do samostanowienia, czyniąc ją zależną od woli grupy. Wszystkie te stanowiska znajdują odbicie w refleksji bohaterki tej rozprawy i stanowią ramy dla jej stanowiska, które wciąż pozostaje najbliższe teorii Jürgena Habermasa. Niemiecki filozof w dobie globalizacji

³ Do tej grupy zaliczyć możemy na przykład Johna Rawlsa. Krytyki projektu wielokulturowości z perspektywy lewicy amerykańskiej dokonuje również Richard Rorty. Optuje on zdecydowanie za dystrybucją, krytykując wielokulturowość za nadmierne koncentrowanie się na zagadnieniach tożsamości jako temacie zastępczym. Zob. więcej A. Szahaj, dz. cyt., s. 121–6; J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

⁴ Jako pierwszy frazą „polityka uznania” posłużył się Charles Taylor w 1992 r. w swoim eseju pt. *Multikulturalism and the Politics of Recognition*. Poza nim teoria uznania jest rozwijana współcześnie również przez Axela Honnetha i przywoływanego już w tej pracy Willa Kymlickę.

⁵ Zob. przede wszystkim A. Szahaj, dz. cyt., szczególnie rozdz. 5 i 7 tejże książki. Zob. również tego samego autora, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000. Zob. także M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003 oraz A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Wrocław 2006.

mówi o „narodzie obywatelskim”, „odnajdującym swoją tożsamość nie w jedności etniczno-kulturowej, lecz w działaniu swoich członków, którzy w aktywny sposób wykorzystują swe demokratyczne prawa do udziału w komunikacji”⁶. Należy zatem stworzyć takie społeczeństwo pluralistyczne, w którym szacunek dla odrębności kulturowych będzie współistniał z jakąś strukturą jednoczącą o charakterze politycznym i prawnym, pozwalającą zachować do pewnego stopnia spójność polityczną danego państwa czy wspólnoty. Pozwoli to na zachowanie różnorodności kulturowej, ale nie pozbawi jednostki możliwości ustanawiania swojej tożsamości nie tylko w przypisaniu do swojej kultury. Kultura w tym rozumieniu przestaje być także główną kategorią opisywania jednostki, a staje się tylko jednym z jej wymiarów, tak jak płeć, rasa czy orientacja seksualna.

POJĘCIE KULTURY

Benhabib, podążając za Habermasem, swą feministyczną krytykę wielokulturowości rozpoczyna od przyjrzenia się kategorii „kultura”. Jak zauważa filozofka, współczesne rozważania o kulturze są przestarzałe i należy je uaktualnić⁷. To, co ciągle dominuje w dzisiejszych dyskusjach na temat pojęcia kultury ogranicza się głównie do tradycji brytyjskiej antropologii społecznej (Malinowski, Evans-Pritchard, Margaret Mead oraz Claude Levi-Strauss). Kultura rozumiana jest tu jako zwarta całość stworzona z takich elementów, jak: znaki, reprezentacja, symbolika i praktyki, które mają quasi-autonomiczną logikę i niezależność, oddzieloną od intencjonalności i duchowości tych, którzy je tworzą. Przyczyną takiego ujęcia kultury jest, jak twierdzi Benhabib, zbyt częste oddzielanie samego podmiotu od jego kultury zarówno przez strukturalistów, jak i post-strukturalistów. Dotychczasowe posługiwanie się taką definicją kultury wynikać ma z prostej przyczyny: teoretycy polityki nie sytuowali dotychczas konfliktów kulturowych w demokratycznych społeczeństwach w kontekście globalizacji.

Według Benhabib współczesna polityka kulturalna jest dziwną mieszaniną antropologicznego punktu widzenia⁸, przekonania o demokratycznej równości wszystkich sposobów wyrażania swej kultury oraz romantycznego podkreślania nieredukowalnej unikalności każdej z kultur, postulowanego już przez Herdera⁹. Wprawdzie takie postrzeganie kultury generuje koherencję „na potrzeby rozu-

⁶ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 9–10.

⁷ Zob. więcej, S. Benhabib, *The Intellectual Challenge of Multiculturalism and Teaching the Canon* [w:] *Field Work. Sites in Literary and Cultural Studies*, red. M. Garber, R.L. Walkowitz, P.B. Franklin, Nowy Jork 1996, s. 11–16.

⁸ Tamże, s. 12.

⁹ S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, s. 3., wg J.G. Herdera – XVIII-wiecznego niemieckiego filozofa – wprawdzie trudno określić jednoznacznie czym jest kultura, jednak niewątpliwie ma ona charakter narodowy.

mienia i kontroli”¹⁰, ale jakkolwiek punkt widzenia badającego ową kulturę, który narzucany jest przez lokalną elitę jest zawsze punktem widzenia z zewnątrz. Jak rozwija tę myśl Benhabib:

Pogląd, iż kultury są jednorodnymi, zharmonizowanymi, jednolitymi całościami, które mówią jednym głosem, to obraz kultury z zewnątrz. Używając wyrażenia „na zewnątrz”, nie mam na myśli punktu widzenia należącego do obcego/nieznajomego (stranger) dla danej kultury¹¹.

Obcy jest obserwatorem i nie znaczy, że musi być „obcy” danej kulturze, że nie należy do niej. Obserwator w takim rozumieniu to osoba, która porównuje i kontroluje, klasyfikuje i prezentuje wyniki swoich badań przedstawicielom innej kultury. Benhabib sugeruje, iż opisywanie kultury w ten sposób prowadzi do wyciszenia protestów i do uniknięcia sprzecznych perspektyw wewnątrz niej samej. To przestarzałe rozumienie kultury prowadzi do posługiwania się wadliwą epistemologią, w której zakłada się po pierwsze, że kultury ustanawiają się same i są tożsame z populacją, nawet jeśli kultura i grupa nie są tym samym – a po drugie, że nie jest politycznie problematyczne istnienie wewnątrz grupy więcej niż jednej kultury. Takie rozumienie kultury Benhabib nazywa „redukcjonistyczną socjologią kultury”¹² i uważa je za podstawowy błąd wielokulturowości¹³. Polityka wielokulturowości, która miała być antidotum na bólączki wielokulturowych społeczeństw jest zdaniem Benhabib „przedwczesnym normatywizmem” (premature normativism), to znaczy zbyt szybko dokonuje reifikacji tożsamości poszczególnych grup kulturowych, co pozbawia ją szansy na osiągnięcie oczekiwanego porozumienia¹⁴.

Taki zarzut esencjalnego traktowania kultury przedstawia Benhabib w odniesieniu do dwóch najbardziej znanych koncepcji wielokulturowości. Jej zdaniem zastosowanie zarówno przez Kymlicę¹⁵, jak i Taylora¹⁶ takiego pojęcia

¹⁰ Por. S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, s. 1–23.

¹¹ Tamże, s. 26.

¹² Tamże, s. 4.

¹³ Benhabib zaznacza, iż kilku teoretyków wielokulturowości (Tully, Parekh, Carens) odrzuca wprawdzie, tak jak ona, kulturowy esencjalizm, ale „nie robią tego z tych samych powodów”, Tamże, s. 5.

¹⁴ Tamże, s. 18.

¹⁵ Według Kymlicki granicą w relacjach z mniejszościami narodowymi jest wolność indywidualna, która jest jednocześnie podstawową wartością liberalizmu. „Liberałowie mogą popierać prawa mniejszości tylko dotąd, dopóty są one zgodne z szacunkiem dla wolności i autonomii jednostek” (W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995, s. 75), „Prawa jednostek i prawa kolektywne nie mogą współzawodniczyć o tę samą przestrzeń moralną w teorii liberalnej, albowiem wartość kolektywu wynika z jego wkładu w wartość istnienia jednostek” (W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1991, s. 140).

¹⁶ Taylor swą koncepcję polityki wielokulturowości buduje w oparciu o kategorię tożsamości, którą pojmuje jako proces tworzenia siebie przez dialog (a nawet walkę) z otoczeniem społeczno-kulturowym. Uznaje dla naszej tożsamości w oczach partnerów dialogu Taylor uważa za „podstawową ludzką potrzebę” (Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, s. 26), bowiem odmowa lub błędne jej uznanie

kultury zanadto wygładza/wyrównuje (flatter out) sprzeczności i antagonizmy wewnątrz kulturowe i tym samym pozbawia kulturę wewnętrzną dynamiki. Wyraźniej daje się to zauważyć w teorii Willa Kymlicki, gdzie kultura, przestrzeń i miejsce są związane fundamentalnie ze sobą, dzięki czemu pojęcie kultury stosowane przez niego jest jeszcze bardziej statyczne i zachowawcze. Tym bardziej, że Kymlicka preferuje narodową wersję liberalizmu, która łączy kulturę z jednym terytorium i wyznacza jej ramy państwowe¹⁷.

staje się formą opresji, czyli tym samym krzywdą i niedogodnością dla członka danej grupy bądź dla samej grupy (Ch. Taylor, *Multiculturalist and Politics of Recognition*, Princeton 1992, s. 25). Nadzieją uniknięcia błędnej interpretacji tożsamości Innego jest dla Taylora polityka różnicy. Filozof zdecydowanie natomiast odrzuca politykę równości, zarzucając jej pozorną neutralność, która „wpycha” ludzi w objęcia kultury dominującej. Owa neutralność jest spuścizną liberalizmu, na którym ta polityka się opiera. Według Taylora „tradycyjny, proceduralny liberalizm jest odbiciem pewnej partykularnej kultury i nie da się go stosować bez zastrzeżeń, gdy w grę wchodzi kultura i grupy preferujące raczej cele kolektywne niż jednostkowe” (Tamże, s. 52). Pomimo zastrzeżeń w odniesieniu do liberalizmu, Taylor nie odrzuca go ostatecznie. Uważa państwo liberalne za najbardziej przystosowane, oczywiście przy zachowaniu swych zasad politycznych, do przyjęcia takiej formy, która pozwoli na zapewnienie wszystkim obywatelom swobodnego określenia siebie. Jest to możliwe przy założeniu, że wszystkie kultury są uważane za wartościowe i są traktowane z należyтым szacunkiem, co nie może być utożsamiane z postępowaniem, które ma umożliwić kulturom wyłącznie „pozostanie przy życiu”. Tylko w nieprzerwanym procesie szacunku i uznawania – kontynuuje Taylor – uwolnimy ludzi od poczucia niższości, zniesiemy obywatelstwo drugiej kategorii, uwolnimy poszczególne jednostki od konieczności przyjmowania lub naśladowania wzorców kulturowych sugerowanych przez kulturę dominującą. Rozwiązaniem dla autora staje się zatem otwarcie na wartości innych kultur, które przyniesie jego zdaniem fuzję pomiędzy kulturami. W efekcie ma to doprowadzić do przekształcenia się każdej z kultur biorących udział w tym procesie. Proces ten zakończy się pomyślnie, gdy będziemy pamiętać o tym, że każda z kultur jest wartościowa (Zob. więcej, Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 132–136). Dlatego propozycja Taylora nazywana jest „polityką afirmacji kulturowej”.

¹⁷ Kymlicka dokonuje podziału na dwa rodzaje „inności kulturowej” wewnątrz państwa. Zwraca uwagę na fakt, iż różnorodność kulturowa ma dwa źródła: wchłonięcie (inkorporacja) autonomicznej/samorządnej, skupionej na danym terenie kultury przez większy organizm państwowy, lub imigracja indywidualna i rodzinna. Pierwsze to „mniejszości narodowe” (national minorities), które bronią swojej odrębności w kulturze dominującej i żądają różnych form autonomii, aby zapewnić sobie przetrwanie jako odrębne społeczeństwo. Drugie, czyli emigranci indywidualni, łączą się w luźne stowarzyszenia, które nazywa on „grupami etnicznymi” (ethnic group). Członkowie tych grup najczęściej chcą być zintegrowani ze społeczeństwem i zaakceptowani jako pełnoprawni jego członkowie. Poszukują wprawdzie uznania (recognition) swojej tożsamości etnicznej, jednak nie chcą stać się odrębnym, autonomicznym narodem i oczekują modyfikacji instytucji i praw, które pozwoliłyby im na lepszą akomodację różnic kulturowych (W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship...*, s. 10–11). Pomimo zaproponowanych rozróżnień, koncepcja kultury, którą posługuje się Kymlicka nie wydaje się uwzględniać jej wewnętrznego zróżnicowania. W swojej koncepcji skupia się – jak sam pisze – na „takim rozumieniu kultury, która jest ‘kulturą społeczną’ (societal culture) – jest to kultura, która wyposaża swoich członków w znaczące (meaningful) sposoby życia na całym obszarze ludzkiej aktywności. [...] Takie kultury są zwykle skupione na danym terytorium i zbudowane poprzez używany w nich język” (Tamże, s. 76.) Takie rozumienie kultury jest dla krytyków Kymlicki po prostu kulturą narodową i dlatego jego stanowisko nazywane bywa „liberalnym nacjonalizmem” (Zob. Benhabib S., *The Claim of Culture...*, s. 59–67, por. L. Piper, *Do I Need ethnic culture to be free? A critique of Will Kymlicka's liberal nationalism*, „South

Pozostawiając w tle podstawowy zarzut o stosowanie esencjalizmu kulturowego przez przywołanych teoretyków wielokulturowości, Benhabib odnosi swe krytyczne uwagi w szczególności do dwóch punktów teorii Kymlicki.

Pierwszy zarzut odnosi się do jego koncepcji kultury społecznej (societal culture). W rozważaniach o tożsamości Kymlicka skupia się na jej narodowym, etnokulturowym wymiarze, pomijając na przykład płciowy, co powoduje uprzywilejowanie tylko pewnych form grupowej tożsamości, a takie pojmowanie kultury nie pasuje do współczesnych wielokulturowych społeczeństw. Benhabib twierdzi, że kultury o takim kształcie po prostu nie istnieją. To znaczy, że jakkolwiek jesteśmy w stanie powiedzieć, że istnieje brytyjski, francuski, algierski naród czy społeczeństwo, które jest zorganizowane w państwo, to jednak nie da się pominąć faktu, że każde ze współczesnych społeczeństw składa się z wielokulturowych elementów. Nie ma kultury, która jest koherentna pod każdym względem i dlatego, według autorki, societal culture nie istnieje w takim sensie jak pojmuje ją Kymlicka. Co więcej, nie można mówić o societal culture, która jest holistyczna i idealistyczna¹⁸. Potraktowanie kultury w taki sposób powoduje, iż powracamy znowu do esencjalizmu kulturowego, w którego pułapkę zostaje złapany Kymlicka, a societal culture staje się po prostu kulturą narodową.

Benhabib krytykuje Kymlickę także za podział na grupy imigrantów i mniejszości narodowe. Takie rozumienie kultury przekłada się również na mocne zaakcentowanie podziału pomiędzy prawami mniejszości narodowej a imigrantami. Według Kymlicki mniejszości mają prawo do manifestowania swej odmienności kulturowej, imigranci natomiast mogą zostać zintegrowani i włączeni do kultury wiodącej, co według Benhabib „pachnie” asymilacją, która okazała się nie tylko nieskuteczna, ale co więcej niesprawiedliwa.

Koncepcja kultury zaproponowana przez Kymlickę jest „socjologicznie naiwna”, ponieważ rozróżnienia dokonane przez niego, po bliższym przyjrzeniu się im, okazują się niefortunne i dają się z łatwością podważyć. Założenie, iż grupy etniczne tworzone są wyłącznie przez imigrantów, a mniejszości narodowe zarządzają same sobą i skupiają się na pewnym terytorium jest zdaniem Benhabib trudne do utrzymania. Czy zatem w takim rozumieniu Eskimosi czy Indianie (Native Americans) są mniejszościami? A przybywających do Ameryki Żydów, Włochów czy Irlandczyków raczej należy zaklasyfikować do imigrantów? Przecież grupy etniczne mogą tworzyć się chociażby poprzez wspólny język – argumentuje filozofka. Nie należy również zapominać o procesie, który może doprowadzić do zmiany statusu danej grupy z mniejszości narodowej na grupę etniczną (dla przykładu Portorykańczycy). Dodatkowo pewne grupy, będące niegdyś narodami, mogą powoli zasymilować się ze społeczeństwem, w którym funkcjonują i mogą bardziej przypominać mniejszość etniczną niż nie-

African Journal of Philosophy”, nr 21(3), 2002, s. 180–9). Por. także, W. Kymlicka, *Liberal Nationalism and Cosmopolitan Justice* [w:] S. Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Oxford 2006, s. 128–144.

¹⁸ S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, s. 61.

gdys istniejący osobny naród. Może stać się również tak, że z sukcesem zasymilowana mniejszość w pewnym momencie odkryje na nowo swoją odmienną i unikalną historię i zapragnie odłączyć się od organizmu, w który swego czasu została wchłonięta. Tak też się stało z mieszkańcami Quebecu w Kanadzie, Katalończykami w Hiszpanii, Szkotami z Wielkiej Brytanii. Te grupy etniczne aspirują obecnie do stania się samodzielnym narodem. Takie przykłady można by mnożyć. Kymlicka sam przyznaje, że wiele grup nie pasuje ani do pierwszego, ani do drugiego modelu, na przykład gasterbeiterzy, uchodźcy czy spadkobiercy po epoce kolonializmu¹⁹.

Ostry podział na mniejszości narodowe i grupy etniczne ma tym samym wpływ na pojęcie tożsamości, które staje się równie statyczne jak sam podział nieuwzględniający w statusie grup przejścia od jednej formy do drugiej, który pojawia się w procesie walk politycznych. Benhabib krytykuje Kymlickę za nieuwzględnianie tych procesów, jak również za pominięcie negatywnych aspektów procesu uznawania grup marginalizowanych. Ale nie zgadza się ona również z rozwiązaniem Taylora, które łączy indywidualne poszukiwanie do wyrażenia swojej unikalnej tożsamości z polityką tożsamości. Według niej przynosi to podporządkowanie moralnej autonomii jednostki ruchowi na rzecz tożsamości kolektywnej²⁰. Również i w przypadku propozycji Taylora, mówiąc o wartości poszczególnych kultur, zapomina się, że poszczególne jednostki danej kultury mogą być skonfliktowane z nią samą i w związku z tym ruch zbiorowości na rzecz uzyskania praw przez grupę może być w konflikcie z prawami jednostki do autonomii. Trudno nie zauważyć tu esencjalizowania pojęcia „kultura” i pomijania jej wewnętrznej złożoności.

Rekapitułując, Benhabib nie uważa żadnej z dwóch przywołanych koncepcji za właściwą czy skuteczną w rozwiązywaniu współczesnych konfliktów kulturowych. Zdecydowanie bliższa jest Taylorowskiej koncepcji tożsamości, która jest dużo bardziej dynamiczna od pojęcia tożsamości stosowanego przez Kymlickę²¹, i która tym samym pozwala wyobrazić sobie kulturę nie jako niezmienną strukturę, ale jako proces. Obydwie koncepcje, mimo swego liberalnego rodowodu, skupiają się w rzeczywistości przede wszystkim na prawach grupowych, w których za grupę uznaje się głównie społeczność kulturową lub etniczną. W tej sytuacji dochodzi często do ograniczania praw „swoich” kobiet i „swoich” mniejszości znajdujących się wewnątrz danej grupy w imię obrony tradycji i wartości tejże grupy. Projekt wielokulturowości w kształcie zaproponowanym przez Kymlickę i Taylora okazuje się po bliższym przyjrzeniu się niebezpieczny dla kobiet.

Jedną z prób przezwyciężenia esencjalizmu kulturowego, charakterystycznego dla klasycznych przykładów idei wielokulturowości, jest zdaniem Benha-

¹⁹ Tamże, s. 59–67. Por. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship...*, szczególnie rozdział II i VI.

²⁰ S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, s. 55.

²¹ Tamże, s. 56.

bib propozycja Fraser. Po raz kolejny zestawienie Fraser z Benhabib wynika z pokrewieństwa ich teorii. Pokrewieństwo nie wyklucza jednak znaczących różnic.

Fraser jest orędowniczką połączenia dwóch paradygmatów: redystrybucji oraz uznania, czyli odpowiednio polityki równości i polityki uznania. Wynika to niewątpliwie z charakteru jej teorii, która usiłuje połączyć marksizm z dekonstrukcją. Zdaniem Fraser oddzielanie tych dwóch paradygmatów od siebie powoduje oderwanie polityki kulturalnej od polityki społecznej, polityki różnicy od polityki równości, co w dalszej kolejności może doprowadzić do spolaryzowania ich względem siebie i odrzucenia jednej kosztem drugiej. Natomiast, jak przekonuje Fraser, sprawiedliwość wymaga zarówno redystrybucji, jak i uznania, zatem każda z wymienionych alternatyw jest fałszywa dla dzisiejszej sytuacji społeczno-politycznej.

We współczesnej dyskusji wokół praw mniejszości dominującym paradygmatem jest uznanie. Według Fraser jest to spowodowane trzema czynnikami: intensyfikacją interakcji ponadkulturowych, przyśpieszeniem ekonomicznej globalizacji oraz decentrowania struktury narodowej. Asymetria w stosowaniu paradygmatów w wypowiedziach o dzisiejszej sprawiedliwości niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw.

Reifikując tożsamości zbiorowe, polityka uznania podejmuje ryzyko sankcjonowania naruszeń praw człowieka i utrwalania dokładnie tych antagonizmów, które rzekomo miała rozładowywać. Wypierając politykę redystrybucji, może w istocie wytwarzać nierówności ekonomiczne²².

Nie powinno się więc oddzielać ich od siebie ani dopuszczać do dominacji żadnej z nich.

Jak zauważa Benhabib, zaproponowana przez Fraser dualistyczna perspektywa pozwala na uwzględnienie innych wymiarów tożsamości niż etnokulturowe. Skupienie się przez Kymlickę i Taylora wyłącznie na przypisaniu do danej grupy etnicznej i budowanie na nim polityki uznania, pozbawiło ich koncepcje innych perspektyw i „zgubiło” inne przyczyny niesprawiedliwości. Natomiast według Fraser tożsamość każdej z jednostek leży właśnie na przecięciu się jej różnych perspektyw. Filozofka jako przykład podaje „dublowanie się” niesprawiedliwości w przypadku niektórych grup. I tak rozróżnia cztery typy grupowej tożsamości: klasę, płeć kulturową (gender), rasę i płeć (sex). Rasa i płeć kulturowa (gender) przecinają w poprzek redystrybucję i uznanie. Dlatego bycie kobietą oraz członkiem opresjonowanej rasy ma konsekwencje zarówno w projekcie redystrybucji, jak i uznania. Zatem szansą na organizację relacji społecznych w taki sposób, by przekroczyć zarówno nierówności ekonomiczne, jak kulturo-

²² N. Fraser, *Sprawiedliwość społeczna w epoce polityki tożsamości: redystrybucja, uznanie, uczestnictwo* [w:] N. Fraser, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, przeł. M. Bobako, Wrocław 2005, s. 95–6.

we jest całościowe podejście integrujące dystrybucję i uznanie²³. W jaki sposób ma się dokonać owa integracja?

Wyjście z [...] nakreślonego dylematu dostrzega [Fraser] w strategii niwelowania różnic ekonomicznych przez zmianę całego systemu je wywołującego, czyli przejście od kapitalizmu do socjalizmu, zaś zniwelowania różnic rasowych czy płciowych przez dekonstrukcję samych kategorii rasy czy płci oraz wszelkich innych czynników kształtowania tożsamości. Wyjściem z dylematu [...] jest zatem socjalizm w gospodarce i dekonstrukcja w kulturze²⁴.

Jak odnosi się do takiego pomysłu Benhabib?

Według niej zaletą rozważań Fraser jest wprowadzenie do dyskusji o współczesnej polityce koncepcji uznania, która jest zarówno empiryczna, jak i analityczna, co zostało zupełnie pominięte bądź niejasno sformułowane zarówno przez Taylora, jak i Kymlickę. Równie ważny jest położony przez Fraser nacisk na nierozzerwalność obu paradygmatów we współczesnym rozumieniu sprawiedliwości. Jak pokazuje sama praktyka społeczna, walki o uznanie samoczynnie zmieniają nasze kulturowe wzory interpretacji, komunikacji i reprezentacji, co ma swoje dystrybtywne reperkusje: transformacja kulturowego statusu „nieuznanych” (misrecognized) grup może w rezultacie poprawić ich socjoekonomiczny status²⁵. Współzależność redystrybucji i uznania sugerowana przez Fraser jest zatem naturalnym stanem rzeczy. Dystrybuowanie dóbr, usług czy uprawnień zawsze implikuje rozpoznanie/uznanie zarówno osoby, której ta dystrybucja dotyczy, jak i grupy, której jest ona członkiem.

Istotne również jest w opinii Benhabib wprowadzenie przez Fraser do dyskusji o współczesnym kształcie sprawiedliwości innego rozumienia tożsamości. Rozpatrywanie jej wyłącznie poprzez klucz narodowo-etniczno-kulturowy (tak jak to robią Taylor i Kymlicka) nie daje szans na realne rozpoznanie nierówności, a tym bardziej poradzenie sobie z nimi, bez poświęcenia jednych grup kosztem innych i tym samym jednych roszczeń kosztem drugih. Benhabib zarzuca jednak Fraser, iż proponowany sposób rozwiązywania konfliktów etnicznych za pomocą biurokracji i administracji wyznacza sztuczne przypisania i podziały. „Od jednostki oczekuje się identyfikacji samej siebie, podczas gdy kategorie identyfikacji, czyli sztuczne ramy rozumowania i dookreślenia samego siebie są paradoksalnie ustalane przez różne rady (board) czy komitety”²⁶. Przypisanie powinno natomiast odbywać się wyłącznie poprzez samoidentyfikację. Przekonaniu temu filozofka daje wyraz w swej koncepcji podmiotowości.

W przypadku rozwiązania sugerowanego przez Fraser sprzężenie zwrotne i dyskusja wokół tego problemu staje się minimalna. Nieunikniona przypadko-

²³ Tamże, s. 95–7.

²⁴ A. Szahaj, dz. cyt., s. 128.

²⁵ S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, s. 69. Tu ciekawym przykładem takich działań może być na polskim podwórku sprawa Romów. Zob. np. http://wyborcza.pl/1,97863,7180130,-Cyganow_nie_lubie_co_raczej_sie_podoba.html, (data pobrania 02.11.2009).

²⁶ S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, s. 70.

wość i umowność wielu przypisanych kategorii tożsamości może spowodować błędne rozpoznanie przyczyn i poziomu odczuwanej niesprawiedliwości. Dlatego, jak przekonuje Benhabib, jest to również problematyczna wersja polityki uznania, bowiem przypisanie do danej grupy zarówno w sposób proponowany przez Taylora i Kymlickę, jak i Fraser może prowadzić do kulturowego separatyzmu i „bałkanizacji”. W zaproponowanych wersjach polityki uznania zapomina się bowiem o tym, iż

społeczne wzory reprezentacji, interpretacji i komunikacji, które są przyczyną opresji mniejszości i wykluczenia grupy [...], mogą [...] ulegać transformacji ze względu na płynność granic pomiędzy grupami, ze względu na opowiadanie historii o współzależności mnie i Innego (self and other). Jeśli skupimy się na takich uwarunkowaniach, wówczas polityka tożsamości może zainicjować krytyczny dialog i refleksję w sferze publicznej, [...] poprzez który nieunikniona i problematyczna współzależność idei i koncepcji Ja i Innego wyjdzie na jaw. Narracje Ja i Innego splatają się obecnie na nowo, biorąc pod uwagę nowe kontestacje, ponowne opowiadanie oraz repozycje (przemieszczenia)²⁷.

W jaki sposób zatem widzi Benhabib pojęcie kultury, które umożliwiłoby pogodzenie interesu grupy z interesem jednostki? W centralnym punkcie rozważań o kulturze filozofka stawia konstruktywizm socjologiczny zakładający, ujmując w dużym uproszczeniu, iż badania dotyczące kultury powinny być raczej interpretacją niż wyjaśnianiem właściwym naukom przyrodniczym. Natomiast wszystko, co społeczne winno być traktowane jako intersubiektywne, zmienne i niepewne. Kultura jest dla Benhabib horyzontem uformowanym przez ewoluujące stanowiska, dzięki którym „nieskończony łańcuch czasoprzestrzeni jest kształtowany poprzez binarne opozycje dobra i zła, świętości i świeckości, czystości i nieczystości”²⁸. Kultura w żadnym razie nie powinna być zatem postrzegana od środka jako całość.

Filozoficznie nie wierzę w czystość kultur, ani nawet w możliwość identyfikowania ich w sensie odosobnionych całości. Myślę o kulturach jako o złożonych ludzkich praktykach sygnifikacji i reprezentacji, [...] które są wewnętrznie rozdarte (riven) przez sprzeczne ze sobą narracje. Kultury formują się poprzez złożone dialogi z innymi kulturami²⁹.

Zaakceptowanie tej wewnętrznej złożoności oraz „sporności” kultury pomoże poszerzyć demokratyczny dialog o nowych członków, co w efekcie pozwoli na włączenie i ochronę kulturowych mniejszości wewnątrz państw liberalno-demokratycznych.

Kultury nie są homogeniczne, konstytuują się poprzez narrację i symbolizację jej członków, którzy artykułują je podczas złożonych społecznych i znaczeniowych praktyk. Kulturowe praktyki rzadko osiągają poziom spójności i jasności, którą teoretyk, w przeciwieństwie do praktyka, chce osiągnąć³⁰.

²⁷ Tamże, s. 70.

²⁸ Tamże, s. 7.

²⁹ Tamże, s. 9.

³⁰ Tamże, s. 75.

W tym sensie Benhabib zgadza się ze zwolennikami wielokulturowości, którzy twierdzą, że demokratyczny egalitaryzm, będący głównym założeniem tej idei, wymaga czasami długotrwałej akomodacji różnic kulturowych wewnątrz politycznych czy prawnych instytucji i praktyk. Odżegnuje się jednak zdecydowanie od mocnej wersji projektu wielokulturowego i jego „mozaikowej” wersji, która jej zdaniem „grzęźnie często w powierzchownych próbach wybierania jednej dominującej narracji jako bardziej znaczącej od pozostałych w konstytuowaniu jednostkowej tożsamości”³¹. Według niej takie rozumienie jednostki (która jest przesadnie zsocjalizowana) powoduje, iż zwolennicy mocnej wersji projektu wielokulturowego (przyjmując esencjalne rozumienie kultury do swych rozważań) są zakłopotani złożonością procesów, które wpływają na ukształtowanie jednostki w danej kulturze. Nie przystaje to bowiem do ich wizji jednostki ustanawianej przede wszystkim przez jedną narrację.

FEMINISTYCZNE STANOWISKO BENHABIB

Benhabib, umieszczając kulturę w centralnym punkcie swoich rozważań, nieustannie przypomina czytelnikowi o „głębokim i nieuniknionym związku pomiędzy różnorodnością kulturową i różnicami związanymi z gender”³². W tym świetle pojęcie kultury, którym posługują się przywołani teoretycy wielokulturowości staje się tym bardziej problematyczne. Filozofka w *The Claims of Culture* pisze: „status kobiet i dzieci jest papierkiem lakmusowym dla wielokulturowych aspiracji i ich teoretycznych obrońców”³³. Zauważa, że dychoetomia publiczny–prywatny funkcjonująca w myśli liberalnej (z której wyrasta, ale i proponuje jej korektę projekt wielokulturowy) jest bezrefleksyjnie podtrzymywana przez zwolenników wielokulturowości. Podział ten, wzmocniony przez esencjalizm kulturowy, staje się przyczyną podwójnego obciążenia kobiet danej kultury. Na czym owo obciążenie polega? Kobiecie doświadczenie, znajdujące się głównie w sferze prywatnej, pozostawia je tym samym w mocy danej kultury, która często jest opresyjna i niesprawiedliwa w odniesieniu do kobiet tejże kultury. Jako przykład można wymienić takie praktyki kulturowe, jak zwyczaj sati, czyli palenie wdów w Indiach, kliterodoktomia, czyli wycinanie łechtaczek i warg sromowych w niektórych krajach muzułmańskich (na przykład w Somalii czy Indonezji), poligamia, zabójstwa honorowe, zmuszanie ofiary gwałtu do poślubienia swojego oprawcy, etc³⁴. Utrwalony podział na publiczne i prywatne

³¹ Tamże, s. 76.

³² Tamże, s. 11.

³³ Tamże, s. 80.

³⁴ Szerzej na temat praktyk krzywdzących kobiety zob.: Ch. Ockrent *Czarna księga kobiet*. Wyd. W.A.B., Warszawa 2007, Zob. także Ł. Wójcik, *Rzeź niewiniątek*, „Przekrój”, nr 7/3269, 14 lutego 2008. Warto również przeczytać niedawno przetłumaczone na język polski takie książki, jak: W. Dirie, *Kwiat pustyni*, przeł. M. Wrześniewski, Warszawa 2007, Khady, *Okaleczona*, przeł. E. Cieplińska,

przypisuje kobiety do sfery prywatnej, w której przecież decyduje się o religii, tradycji i kulturze, gdzie kobiety odgrywają przede wszystkim rolę symboliczną i często stanowią ich przedmiot³⁵. Dowartościowywanie natomiast każdej z kultur w imię polityki uznania, jaką jest projekt wielokulturowości, wzmacnia, usprawiedliwia, by nie powiedzieć nawet legalizuje przywołane i im podobne praktyki. W tym sensie projekt wielokulturowości, który mocno obstaje przy nieingerowaniu w grupę i dowartościowuje odmienność grupy kulturowej, staje się wręcz niebezpieczny dla kobiet. Benhabib w *The Claims of Culture* pisze: „Dzieciom we wszystkich wypadkach i kobietom w większości z nich odmawia się pełnej ochrony ze strony prawa Stanów Zjednoczonych, ponieważ ich tożsamość jest definiowana po pierwsze i przede wszystkim w świetle ich przynależności do grupy pochodzenia”³⁶. Czasami jest to nie tylko nadużycie, lecz jak to ujmuje Benhabib, „handel kobietami” („traffic in woman”). Kobiety stają się w takiej sytuacji towarem, przy pomocy którego „mężczyźni kultury dominującej i mniejszości kulturowych sygnalizują sobie nawzajem swoje uznanie i szacunek dla zwyczajów innej kultury”³⁷. Małżeństwo czy wojna są po prostu „handlem wymiennym”³⁸. Problem ten doskonale ilustrują przypadki wyroków sądowych krzywdzących kobiety, a wydanych w imię poszanowania odmienności kulturowej. Wybrane przykłady dotyczą spraw imigrantów, w których sąd biorąc pod uwagę „dowody kulturowe”, uniewinnia oskarżonego o popełniony czyn, choć w świetle prawa danego kraju, gdzie znajduje się emigrant, jest on karalny³⁹.

Amerykanka pochodzenia japońskiego utopiła dwójkę swoich dzieci, po czym próbowała popełnić samobójstwo. Odratowana tłumaczyła, iż w Japonii tak postępuje zdradzona kobieta, usiłująca uratować honor rodziny. Amerykanin pochodzenia chińskiego zatłukł na śmierć swoją żonę (Chinkę). W sądzie wyjaśniał, iż takie postępowanie zgodnie z chińskim zwyczajem usuwa wstyd, jaki nałożyła na niego niewierność żony. Młoda, pochodząca z Laosu Amerykanka została uprowadzona i zgwałcona przez Laotańczyka. Gwałciiciel tłumaczył w sądzie, iż takie postępowanie jest zwyczajem panującym w jego plemieniu.

Warszawa 2007, N. Atiya, *Khul-khaal. Bransolety Egipcjanek. Pięć kobiet opowiada historie swojego życia*, przeł. A. Nowak, Sopot 2008. W Polsce wprawdzie nie są znane tak drastyczne przykłady, ale interesujące i warte analizy (której w pewnej części dokonuje A. Graff w przywołanej już w tej pracy książce pt. *Rykoszetem*) jest zjawisko kultu maryjnego czy z powodzeniem nadal funkcjonującego stereotypu matki Polki – kobiety gotowej poświęcić się dla rodziny i ojczyzny.

³⁵ Ciekawe studium na ten temat proponuje Maria Janion w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* w rozdz. pt. *Polonia powielona*, Kraków 2007, s. 257–288; zob. także S. Walczewska, *Damy, rycerze, feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce, szczególnie część pt. Dygresja: Matka Polka*, Kraków 1999 i najnowsza nawiązująca do dwóch poprzednich A. Graff, *Rykoszetem...*

³⁶ S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, s. 88.

³⁷ Tamże, s. 89.

³⁸ Tamże, s. 83. Zob. również wnikliwą analizę przedmiotowej roli kobiety podczas wojny w byłej Jugosławii, D. Ugresić, *Kultura kłamstwa*, Warszawa 2006.

³⁹ Przypadki te zostały przez Benhabib zaczerpnięte z artykułu D. L. Coleman, *Individualizing Justice through Multiculturalist: The Liberals Dilemma*, „Columbia Law Review”, lipiec 1996.

Chłopiec w taki sposób wybiera sobie oblubienicę, którą chce poślubić. Nie było by może w tych przykładach nic aż tak bardzo zaskakującego, ponieważ na łamach różnych gazet pojawia się co dzień niezliczona liczba podobnych historii, jednak w tych przypadkach finał jest zaskakujący – wszyscy oskarżeni o popełniony czyn zostali uniewinnieni. Jedynie w przypadku sprawy o uprowadzenie Laotańczyk zapłacił ofierze 900 dolarów odszkodowania i spędził 120 dni w areszcie. Kara nie wydaje się być adekwatna do popełnionego czynu.

Sąd, biorąc pod uwagę wartość każdej z kultur, uniewinnił gwałciiciela, jednak nie zwrócił uwagi na ofiarę, która jako obywatelka amerykańska (o pochodzeniu azjatyckim) ma prawo do żądania ukarania napastnika w imię swoich praw. Sąd uniewinnił męża, który zabił żonę za zdradę, ponieważ w świetle prawa chińskiego taka praktyka jest dopuszczalna, jednak zapomniał o ofierze. Sąd uniewinnił również japońską kobietę, która utopiła swoje dzieci. Wprawdzie popełniła ona zbrodnię, jednak w sytuacji, gdyby kobieta dopuściła się zdrady, mąż nie postąpiłby w taki sposób jak ona. W każdej z tych sytuacji kobiety są ofiarami zarówno prawa kraju swego pochodzenia, jak i pochoptnego interpretowania idei wielokulturowości w ramach prawa amerykańskiego. Wszystkie te wyroki podtrzymują i pogłębiają uzależnienie kobiety zarówno od mężczyzn, jak i od społeczności, w której żyje. Przykłady potwierdzają zarzut Benhabib – takie niefortunne wyroki są wynikiem błędnego pojmowania kultury jako „monolitu nieczułego na zmiany i transformacje wewnętrzne”⁴⁰. Stawianie interesu grupy ponad prawami i interesami jednostki godzi w jednostkę i stanowi ewidentny argument przeciwko założeniom wielokulturowości.

Z ferowanych wyroków wynika, że kobiety stają się raczej ofiarami polityki wielokulturowości niż korzystają z jej „zbawiennych” rozwiązań. Benhabib widzi jednak także pozytywne aspekty projektu wielokulturowości dla sytuacji kobiet. Według niej pozycja kobiet może pod pewnymi względami polepszyć się. W świetle zmian wywołanych polityką wielokulturowości dochodzi bowiem do podawania w wątpliwość funkcjonującego dotychczas prawa zwyczajowego. Benhabib posługuje się przykładem muzułmańskiej kobiety wyrzuconej przez swego męża ze wspólnego domu po trzydziestu trzech latach małżeństwa. Kobieta w pełni uzależniona od swego męża pozostała bez środków do życia. Ogromnym postępem było przyznanie jej przez sąd alimentów i skomentowanie tegoż wyroku, ze szczególnym zwróceniem uwagi na niesprawiedliwość czynioną kobietom w imię religii.

Benhabib podkreśla, iż takie precedensy wywołują zarówno debatę pomiędzy muzułmanami a Hindusami, jak również wewnątrz samej społeczności muzułmańskiej – pomiędzy jej postępowymi członkami a fundamentalistami. W tym sensie idea wielokulturowości uruchomiła w społeczeństwach potencjał deliberacyjny. Podczas takich rozmów dochodzi do nieodwracalnych zmian w

⁴⁰ S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, s. 101.

myśleniu oraz przesuwania się granicy pomiędzy sferą publiczną i prywatną⁴¹, reinterpretowania istniejących kategorii. Jednak poza tą zaletą Benhabib nie widzi szansy na powodzenie w realizacji projektu wielokulturowości.

Wracając do dyskusji zainicjowanej przez Okin, Benhabib stoi na stanowisku, że żadna ze skrajności – odrzucenie czy – zaakceptowanie w pełni projektu wielokulturowości – prezentowana przez biorących udział w debacie nie jest dobrą alternatywą, ponieważ, nie warto poświęcać jednej wartości dla drugiej, czyli nie warto odrzucić całkowicie zdobyczy projektu wielokulturowego, bądź poświęcić prawa niektórych członków grup dla dobra całej wspólnoty kulturowej. Zapobiec temu ma postulowane przez Benhabib, przeformułowane pojęcie kultury, które nie jest już wyłącznie całością, a raczej materią wewnętrznie pulsującą, zmienną, żywą, często sprzeczną i skonfliktowaną.

PODSUMOWANIE

Benhabib odrzuca mocną wersję projektu wielokulturowego oraz kulturowy esencjalizm i poszukuje innego rozwiązania problemów wynikających ze współczesnych procesów kulturowych. Jako alternatywę dla statycznych koncepcji Kymlicki i Taylora, jak i w dużej części Fraser, w których jednostce przypisuje się tożsamość, a kulturę postrzega się jako całość, Benhabib proponuje koncepcję społeczeństwa demokratycznego, gdzie status jednostki wynika z narracji i samoidentyfikacji (self-identification), a nie z przypisania narzuconego przez kogokolwiek innego. Jednostka staje się członkiem grupy poprzez swój wybór, a jej tożsamość ustala się poprzez narrację. Aby uzyskać trwałe rozwiązania w tej kwestii i jednocześnie nie popaść w skrajność, należy na wstępie odrzucić holizm kulturowy, zmodyfikować rozumienie kultury i wierząc w kompetencje każdego aktora politycznego, pozwolić mu renegocjować swoją własną tożsamość i różnicę. Ten pierwszy krok jest, jak podkreśla Benhabib, krokiem miłowym, ponieważ pozwala zachować równowagę pomiędzy grupą a jednostką. Tym samym grupa jest zbiorem wzajemnie przenikających się narracji, co powoduje, iż postrzegamy ją jako dynamiczny twór, ulegający ciągłym przemianom i reinterpretacjom. Takie pojmowanie grupowej tożsamości jest alternatywą dla kulturowego enklawizmu, który dość często jest efektem stosowania rozwiązań proponowanych przez zwolenników projektu wielokulturowego.

Aby zapobiec statycznemu pojmowaniu tożsamości grupowej, autorka proponuje zaadoptowanie perspektywy „polityki złożonego dialogu wielokulturowego” (the politics of complex multicultural dialog) w miejsce „polityki kultu-

⁴¹ Przykładem może być głośna sprawa dotycząca noszenia chust (*hijab*) przez muzułmanki w miejscach publicznych w krajach, które podkreślają swoją laickość. Benhabib zwraca uwagę na pojawiający się paradoks – muzułmanka w swoim kraju nie mogłaby walczyć o swoje prawa w taki sposób, jaki daje możliwość państwo demokratyczne.

rowej afirmacji” (the politics of cultural affirmation) prezentowanej przez Kymlickę i Taylora. Do realizacji takiego programu nie jest odpowiedni projekt wielokulturowy, ponieważ, jak uważa Benhabib, polityka afirmacji kulturowej dokonuje dowartościowania Innego głównie z pozycji kultury dominującej, zatem nie jest ona pozbawiona zależności i dominacji jednej ze stron. W takiej sytuacji dialog, który powinien odbywać się na równych prawach pomiędzy uczestnikami rozmowy, jest niemożliwy już na wstępie. To niedomaganie projektu wielokulturowego jest doskonale widoczne na przykładzie realizowania się w nim praw kobiet.

IS POLITICS OF MULTICULTURALISM GOOD FOR WOMEN?
THE FEMINIST STANDPOINT OF SEYLA BENHABIB

Summary. In an article I present the standpoint of Seyla Benhabib's – American feminist, political philosopher, on the idea of multiculturalism. This paper consists basically of two parts. In the first one, focusing on „culture” that is the key term for multiculturalism, I juxtapose Benhabib's feminist perspective with the concepts of the most renowned representatives of American multicultural discourse: Will Kymlicka and Charles Taylor. In the second one, I answer to the question that is included in the title of this article.

Key words: Seyla Benhabib, feminism, multiculturalism, Will Kymlicka, Charles Taylor